

Université de Montréal

**Théurgie et mystagogie chez le néoplatonicien  
Proclus**

Par

David Vachon

Département de philosophie

Faculté des arts & des sciences

Thèse présentée en vue de l'obtention d'un *Philosophiae Doctor* (PhD)

Philosophie ancienne

Avril, 2022

© David Vachon, 2022

Université de Montréal

Département de philosophie, Faculté des arts & des sciences

---

*Cette thèse intitulée*

**Théurgie et mystagogie chez le néoplatonicien Proclus**

*Présentée par*

David Vachon

*A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes*

**Pierre Bonnechère (UdeM, Dép. d'histoire)**

Président du jury

**Louis-André Dorion (UdeM, Dép. philosophie)**

Directeur

**Dominique Côté (U. d'Ottawa, Dép. d'études anciennes et sciences des religions)**

Membre du jury

**Luc Brisson (Centre Jean Pépin, UMR 8230 CNRS-ENS, PSL)**

Examineur externe

**Christian Raschle**

Représentant du doyen

## Résumé

Cette thèse a pour but de présenter en détails l'importance de la théurgie dans la philosophie de Proclus, ainsi que sa relation avec la mystagogie. Un des premiers objectifs de la recherche est d'explicitier les raisons du jaillissement de la théurgie au cours de l'Antiquité tardive. Nous présentons ainsi le cadre historique d'où émerge la notion de théurgie dans un contexte de christianisation de l'Empire à partir du IV<sup>e</sup> siècle. Il est ensuite primordial de définir clairement la théurgie, ce que les chercheurs n'ont pas fait jusqu'à maintenant, en tant qu'*opération rituelle par laquelle un réceptacle matériel est animé par le divin*. Puis, nous démontrons que, bien que le terme « théurgie » soit tardif, celui-ci trouve néanmoins ses racines dans la longue tradition platonicienne, de Platon lui-même jusqu'à Proclus, en passant notamment par Plotin, Porphyre et Jamblique.

À la suite du volet historique et après avoir présenté une définition claire de la notion de théurgie, il est important de préciser son statut au sein de la philosophie de Proclus, notamment en nous intéressant au passage-clef *TP*, I, 25 dans lequel le néoplatonicien présente la théurgie comme étant supérieure (κρείττων) à la philosophie. Nous nous intéressons ensuite à deux rites théurgiques concrets présentés dans l'œuvre proclienne en les analysant en profondeur : le rite de l'ensevelissement du corps (*TP*, IV, 9) et le rite de l'immortalisation d'Achille (*In Remp.*, I, 152-152).

Après avoir exposé le lien intrinsèque de la théurgie avec la mystagogie, notamment autour de l'importance du silence (σιγή) mystique, nous élaborerons sur les implications de la théurgie pour le système philosophique de Proclus. Nous constatons que ces implications sont monumentales et touchent une multitude d'aspects de sa pensée : le statut de l'âme, celui de la matière, l'ontologie, la primauté du véhicule (ὄχημα) de l'âme, la notion d'imagination (φαντασία), l'importance des symboles (σύμβολα et συνθήματα) et le rôle de l'amour (ἔρωτος). Nous terminons finalement la recherche en présentant l'héritage de Proclus, principalement à travers l'œuvre du néoplatonicien chrétien Pseudo-Denys.

Mots-clefs : Proclus, néoplatonisme, théurgie, mystagogie, orphisme, rite, initiation, magie, symbole, antiquité tardive, Plotin, Porphyre, Jamblique, Pseudo-Denys.

## Abstract

This thesis has for goal to present in detail the importance of theurgy in the philosophy of Proclus, as well as his link with mystagogy. One of the first objectives is to describe the causes of the emergence of theurgy during the late Antiquity. So, we present the historical setting from where emerges the notion of theurgy in the context of the process of Christianisation of the Empire starting during the 4<sup>th</sup> century. It is after that primordial to propose a clear definition of theurgy, something that the researchers haven't done yet, as *the ritual operation by which a material receptacle is animated by the divine*. Then, we demonstrate that, even if the term “theurgy” is late, it finds however his roots in the long platonic tradition, from Plato to Proclus, passing by Plotinus, Porphyry, and Iamblichus.

Following the historical aspect and after having clearly define the notion of theurgy, it is important to explain the status of theurgy in the philosophy of Proclus, especially by analyzing the crucial passage in *TP*, I, 25, where the Neoplatonist declares that theurgy is superior (κρείττων) to philosophy. Moreover, we examine two concrete theurgical rites presented in the Proclus' works: the burial of the body (*TP*, IV, 9) and the immortalisation of Achille (*In Remp.*, I, 152-152).

After having exposed the intrinsically relation between theurgy and mystagogy, notably with the mystical silence (σιγή), we develop the implications of theurgy in the vast philosophical system of Proclus. These implications are monumental and touch many aspects: the status of the soul, the one of the matter, the ontology, the primacy of the soul's vehicle (ὄχημα), the notion of imagination (φαντασία), the importance of symbols (σύμβολα et συνθήματα) and the role of love (ἔρως). We finally end this research by presenting the legacy of Proclus, especially through the work of the Christian Neoplatonist Pseudo-Dionysius.

Keywords: Proclus, Neoplatonism, theurgy, mystagogy, Orphism, rite, initiation, magic, symbol, late Antiquity, Plotinus, Porphyry, Iamblichus, Pseudo-Dionysius

# Table des matières

Introduction générale.....	10
Partie I : Mise en contexte.....	13
Introduction.....	14
Chapitre I : La vie de Proclus (412-485).....	15
1.1 Enfance, famille et formation.....	15
1.2 Proclus à Athènes.....	16
1.3 Τελετή και τελευτή de Proclus.....	19
Chapitre II : L'œuvre de Proclus.....	22
Introduction.....	22
2.1 La méthode proclienne.....	23
2.2 Ouvrages synthétiques.....	27
2.3 Commentaires.....	31
2.4 Opuscules.....	42
2.5 Ouvrages perdus ou douteux.....	44
2.6 Abréviations des autres ouvrages anciens.....	47
Chapitre III : L'Antiquité tardive.....	50
Introduction.....	50
3.1 La notion d'Antiquité tardive.....	51
3.2 De la conversion à la persécution.....	55
3.3 L'école d'Athènes au V <sup>e</sup> siècle.....	61
Conclusion.....	67
Partie II : La théurgie et la mystagogie.....	69
Introduction.....	70
Chapitre I : La définition de la théurgie.....	73
Introduction.....	73
1.1 Étymologie et historique.....	74
1.2 Dodds : le déclin du rationalisme.....	77
1.3 Festugière : philosophie contemplative et théurgie religieuse.....	80
1.4 Trouillard : La théurgie comme processus de déification et symbolisme opératoire.....	82
1.5 Lieffering : l'opposition magie et théurgie.....	84
1.6 Tanaseanu-Döbler : savoir philosophique et rituel théurgique.....	85
1.7 Addey : la théurgie comme mode de vie et réceptivité radicale.....	88

Conclusion : définition de la théurgie.....	89
Chapitre II : Généalogie du rapport à la théurgie au sein du néoplatonisme.....	98
Introduction .....	98
2.1 La théurgie en germe chez Platon.....	99
2.2 Le rapport de Plotin face à la magie, l'initiation et la mystagogie .....	108
2.3 Porphyre et l'incorporation de la théurgie dans la tradition néoplatonicienne .....	115
2.4 Jamblique et le manifeste de la théurgie.....	119
Conclusion.....	121
Chapitre III : La supériorité de la théurgie chez Proclus .....	122
Introduction .....	122
3.1 Le contexte doctrinal de <i>TP</i> , I, 25 : Platon et les Oracles.....	124
3.2 Supériorité de l'inspiration et causalité divine .....	128
3.3 Silence unitaire et réceptivité radicale chez Proclus.....	133
Conclusion.....	136
Chapitre IV : Les rites théurgiques concrets .....	138
Introduction .....	138
4.1 Le rite de l'ensevelissement du corps : mort du théurge et renaissance mystique .....	139
4.2 La théurgie dans le rite d'immortalisation d'Achille.....	156
4.3 La théurgie et la nomination des choses.....	187
Conclusion.....	199
Chapitre V : La mystagogie chez Proclus .....	205
Introduction .....	205
5.1 Définition.....	205
5.2 Mystères d'Éleusis et <i>katabasis</i> .....	211
5.3 Les mystères et le <i>sparagmos</i> de Dionysos .....	220
5.4 Foi et silence mystique .....	238
Conclusion.....	246
Partie III : L'implication de la théurgie dans la philosophie proclienne .....	247
Introduction .....	248
Chapitre I : Le statut de l'âme chez Proclus.....	249
Introduction .....	249
1.1 Le rapport au corps chez Plotin et Proclus .....	250
1.2 Le statut de l'âme .....	254

1.3 La matière et le mal .....	257
Conclusion.....	264
Chapitre II : L'ontologie fractale.....	266
Introduction .....	266
2.1 Définition et système monado-triadique.....	266
2.2 Sacralisation du cosmos et engendrement spiraloïde du monde .....	276
2.3 L'œuf orphique et le miroir de Dionysos .....	286
Conclusion : théurgie et ontologie fractale.....	292
Chapitre III : L'ascension théurgique et les véhicules de l'âme.....	294
Introduction .....	294
3.1 Définition, origine et but .....	294
3.2 Les trois ὀχήματα .....	299
3.3 L'ὄχημα comme réceptacle des théurges .....	302
Conclusion.....	306
Chapitre IV : La <i>phantasia</i> et les apparitions divines .....	308
Introduction .....	308
4.1 Définition et évolution du concept .....	308
4.2 L'imagination comme miroir de l'ineffable .....	313
4.3 <i>Phantasia</i> et théurgie.....	319
Conclusion.....	321
Chapitre V : Les σύμβολα et les συνθήματα dans l'élévation théurgique.....	323
Introduction .....	323
5.1 Distinction entre σύμβολον et συνθήμα .....	323
5.2 Le rôle anagogique du symbole.....	326
5.3 Le symbole et la théurgie proclienne.....	328
Conclusion.....	334
Chapitre VI : Le rôle d' <i>erôs</i> dans la conversion théurgique.....	335
Introduction .....	335
6.1 Érôs dans la mythologie, l'orphisme et les Oracles chaldaïques.....	335
6.2 Folie amoureuse et le démon de Socrate .....	341
6.3 Sympathie universelle et théurgie.....	345
Conclusion.....	353
Partie IV : L'héritage de la théurgie proclienne .....	355

Introduction .....	356
Chapitre I : Pseudo-Denys et le mysticisme chrétien .....	359
Introduction .....	359
1.1 Influence de Proclus sur l'œuvre dionysienne.....	360
1.2 Théurgie et mystique ténébreuse chez Pseudo-Denys.....	364
1.3 L'influence dionysienne sur la théologie chrétienne .....	373
Conclusion.....	378
Conclusion générale .....	379
Résumé .....	379
Ouverture.....	384
Annexe #1 : Les ramifications de la théurgie .....	396
Annexe #2 : Procession et conversion des âmes .....	397
Annexe #3 : Les triades .....	398
Annexe #4 : Traduction de la <i>Tabula Smaragdina</i> d'Hermès Trismégiste .....	399
Annexe #5 : Traduction du <i>Chant du Feu</i> de Proclus ( <i>In Chald.</i> , II, p.207.22-208.4).....	401
Annexe #6 : Traduction du <i>Commentaire du Cratyle</i> de Proclus : 1 <sup>er</sup> partie (§1 à §71) .....	403
Bibliographie .....	448



## Remerciements

Je tiens à remercier Richard Bodéüs qui m'a fait connaître le néoplatonisme et a su transfigurer en moi un simple intérêt en véritable passion.

Je désire aussi rendre hommage à Germain Derome, ce réservoir encyclopédique de connaissances et de sagesse, qui m'a enseigné le grec ancien et le latin, faisant ainsi germer en moi l'amour des études classiques.

Je remercie sincèrement Louis-André Dorion qui, avec son immense professionnalisme, m'a permis de me hisser de simple étudiant à véritable chercheur en philosophie ancienne, qui a été incroyablement patient avec moi et sans qui cette thèse n'aurait certainement jamais pu voir le jour.

Finalement, je dois souligner l'importance qu'a eue ma femme, Nadia Marcotte, au cours des cinq dernières années. Nadia m'a écouté, avec patience et amour, alors que je lui parlais, pendant des heures interminables, d'hommes morts depuis des siècles, de théories saugrenues et de mythes bizarroïdes. Son support moral et affectif m'a permis de mener à bien ce projet.

*Igne Natura Renovatur Integra*

*Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem*

## Introduction générale

Les études néoplatoniciennes en général, et procliennes en particulier, ont longtemps été marginalisées par les institutions académiques. Plusieurs facteurs expliquent ce fait<sup>1</sup>. Or, la théurgie et la mystagogie l'ont été davantage pour les mêmes raisons, simplement avec encore plus de conviction. D'ailleurs, un des premiers chercheurs à s'être sérieusement intéressé à Proclus en a payé le prix au niveau professionnel. En effet, Dodds, après sa traduction commentée des *Éléments de théologie* en 1933, qui fait par ailleurs toujours autorité et ne possède pas encore d'équivalent en français<sup>2</sup>, s'est vu refuser le prestigieux poste de professeur royal (Regius Professor) à l'Université d'Oxford en 1936<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> En particulier le dogme positiviste qui règne dans les universités occidentales modernes, réduisant souvent le néoplatonisme à une forme de platonisme ésotérique irrationaliste et décadentiste : « Following this hermeneutical program of modern positivistic study, the universe that the Neoplatonic philosophers and theurgists believed to inhabit, contemplate, and describe, is regarded as being fictitious, illusory, and unfit for inclusion in the "objective" model of reality. This model (itself not "natural", but learned and imposed by training and socio-political magic) *a priori* rejects metaphysical categories, entities, or things, such as gods, henads, divine principles, noetic lights, angels, and daimons. However, certain contemporary scholars surmise that this so-called "objective reality" (idolized in its unholy materialistic hypostasis by modern science) is not reality *per se*, but merely that which presently possesses mythical, onto-theological, ideological, social or simply pragmatic consensus. » (Uždavinys, *Philosophy & Theurgy*, p.250-251).

<sup>2</sup> La traduction française de *ET* est celle de Jean Trouillard publiée en 1965. Or, celle-ci est assez minimaliste au niveau des commentaires, incomparable avec celle du traducteur anglais. Toutefois, une nouvelle traduction française commentée par Luc Brisson et Philippe Hoffmann est en cours et nous l'attendons avec impatience.

<sup>3</sup> « Shifting in the 20<sup>th</sup> century, the most important moment of rebirth of what we might call modern academic Procline studies was the publication of the edition and translation of the *Elements of theology* in 1933 by E. R. Dodds. Indeed, since the study of Neoplatonism in general was, at the time, not considered a worthwhile academic pursuit, the publication of the work of an even more obscure thinker like Proclus stood out as a notable eccentricity of his, and, if anything, worked against his appointment as Regius Professor in Oxford in 1936. In the end, though, his work would rehabilitate, at least in the half-century

Par la suite, les études néoplatoniciennes et les traductions des grandes œuvres vont se multiplier durant la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>, mais il faudra attendre notre époque contemporaine pour constater une forme de « réhabilitation » des notions telles que la théurgie et la mystagogie. En effet, les deux dernières décennies ont vu paraître plusieurs ouvrages consacrés directement à la théurgie. Nous aborderons les principaux ouvrages traitant de cette notion au premier chapitre de notre Partie II. C'est aussi là que nous présenterons une définition claire de la théurgie, ce qui a été négligé jusqu'à maintenant, les chercheurs préférant développer sur les différents « types » de théurgie, sans toutefois élaborer une définition succincte de la notion elle-même. Il est en effet possible de fournir une définition claire et succincte de la théurgie : *La théurgie consiste en une pratique rituelle par laquelle un réceptacle matériel est animé par une entité divine ou intelligible.*

Ce chapitre sera ensuite suivi d'une généalogie du rapport à la théurgie au sein du néoplatonisme, de Plotin à Proclus (chapitre 2, Partie II). Puis, nous analyserons en détails un passage-clef de l'œuvre proclienne, en l'occurrence *TP*, I, 25, pour parachever le débat autour du statut de la théurgie chez Proclus. En effet, nous verrons que la « supériorité » de la théurgie se justifie principalement par la nature divine de sa causalité. Ensuite, nous présenterons les rites théurgiques concrets dans l'œuvre de Proclus, à travers notamment une analyse rigoureuse des extraits des *OC* (chapitre 3, Partie II). Finalement, nous terminerons en démontrant l'importance de la mystagogie dans la pensée du Lycien et sa relation intrinsèque avec la théurgie.

Après avoir bien défini les notions de théurgie et de mystagogie, nous pourrions présenter les implications de celles-ci dans la philosophie de Proclus. D'abord, nous traiterons du statut de l'âme chez le diadoque (chapitre 1, Partie III). Ensuite, nous présenterons la conception de l'être du monde du néoplatonicien tardif, à travers le concept original d'ontologie fractale (chapitre 2, Partie III). Puis, nous précisons la notion du véhicule de l'âme (ὄχημα τῆς ψύχης) chez Proclus et son lien avec l'élévation théurgique (chapitre 3, Partie III). Par la suite, nous traiterons de l'importance de la φαντασία lors des

---

since the 1960's, scholarship on Proclus insofar as it made accessible in English one of the most foundational texts of the late antiquity whose legacy was far-reaching in Medieval, Renaissance and Modern philosophy. » (Dillon, Butorac & Layne, « Introduction », *Proclus and his Legacy*, p.3).

<sup>4</sup> Voir Dillon, Butorac & Layne, « Introduction », *Proclus and his Legacy*, p.1-13.

apparitions (φάσματα) divines (chapitre 4, Partie III). Subséquemment, nous expliciterons le rôle des σύμβολα et des συνθήματα en lien avec les opérations théurgiques, notions trop souvent considérées équivalentes chez les commentateurs (chapitre 5, Partie III). Finalement, nous terminerons en parlant du rôle d'*érôs* dans la conversion théurgique (chapitre 5, Partie III).

Pour conclure, nous consacrerons une dernière section à l'héritage de la théurgie proclienne au sein du mysticisme chrétien, en particulier à travers l'œuvre du Pseudo-Denys (chapitre 1, Partie IV). Au départ, cette section devait aussi inclure un chapitre sur la redécouverte du néoplatonisme à Florence durant la Renaissance italienne, ainsi qu'un autre proposant certaines analogies avec le mysticisme oriental (en particulier le tantrisme, la tradition yogique et le bouddhisme ésotérique). Or, nous avons dû limiter notre recherche, nous en présenterons donc simplement quelques éléments en guise d'ouverture au sein de notre conclusion générale. Mais tout d'abord, nous débuterons avec la première section de la thèse en présentant la vie de Proclus (chapitre 1, Partie I), son œuvre (chapitre 2, Partie I) et son contexte historique (chapitre 3, Partie I), le tout dans une perspective limitée principalement à la question religieuse.

## Partie I : Mise en contexte

## Introduction

Avant de nous lancer dans la description de ce qu'est la théurgie, nous désirons présenter rapidement la vie de Proclus, son oeuvre, ainsi que le contexte historique très particulier dans lequel sa philosophie s'enracine. La biographie que nous présenterons se concentrera sur l'aspect religieux de la vie du maître de l'école néoplatonicienne d'Athènes. Concernant son oeuvre, l'objectif n'est évidemment pas de résumer chacun des ouvrages, mais plutôt de familiariser le lecteur avec l'oeuvre du Lycien, tout en indiquant quels textes seront particulièrement importants en vue de notre objet : la théurgie. Finalement, il s'avère impossible de comprendre toute l'importance que revêt la théurgie à l'époque de Proclus sans d'abord saisir les principaux enjeux politique, religieux et philosophiques de l'Antiquité tardive. Nous terminerons donc cette section avec un bref exposé du contexte historique et religieux des deux derniers siècles de l'Empire gréco-romain, ainsi que la situation particulière de « l'Académie » d'Athènes au V<sup>e</sup> siècle.

## Chapitre I : La vie de Proclus (412-485)

« Καὶ γὰρ οἶμαι αὐτὸν εὐδαιμονέστατον γεγονέναι ἄνθρωπον τῶν ἐν μακρῷ ἔμπροσθεν τεθρυλημένων »

– Marinus, *Vita Procli*, §2

### 1.1 Enfance, famille et formation

Proclus est né le 7 février 412 à Constantinople. Ses parents, Marcella et Patricius, étaient originaires de Xanthos en Lycie<sup>1</sup>, une province d'Asie mineure au sud-ouest de l'Anatolie, sur la côte de la Méditerranée. Le néoplatonicien provenait d'une famille riche, dont le père exerçait la profession d'avocat à Byzance<sup>2</sup>. Le père de Patricius, Tatianus de Lycie, avait préalablement occupé un poste important dans l'administration impériale, comme préfet d'Égypte (367-370), puis préfet d'Orient en 383 ; tandis que son autre fils, Flavius Proclus, fut, quant à lui, nommé préfet de la capitale impériale, Constantinople, en 388<sup>3</sup>. La famille de Proclus faisait donc partie de l'élite établie au sein de l'administration impériale depuis un certain temps. Tatianus et Flavius Proclus, respectivement le grand-père et l'oncle de Proclus le néoplatonicien, auraient alors été pris dans une intrigue

---

<sup>1</sup> Marinus, *Vita Procli*, §6.

<sup>2</sup> *Ibid.*, §4.

Le fait que Marinus nomme cette ville d'après son nom ancien représente probablement un choix délibéré, dénotant une attitude critique envers le christianisme ambiant. Nous développerons davantage cette question dans le chapitre III de cette première partie.

<sup>3</sup> Goulet, « Proclus de Lydie », *Dictionnaire des philosophes antiques*, Vb, p.1548.

politique autour de l'affaire du fonctionnaire Rufin<sup>4</sup>. Tatianus put s'en sauver en s'exilant en Lycie, tandis que le second fut condamné à mort en 392 sous Théodose<sup>5</sup>.

Son nom Proklos, probablement dérivé de sa version latine Proculus, lui fut peut-être attribué en référence au syntagme *procul a patria*, étant né loin de chez lui, la Lycie<sup>6</sup>. Bien que né à l'étranger, il retourna pendant sa jeunesse à Xanthos suivre des cours avec un grammairien. Il poursuivit ensuite sa formation à Alexandrie, où il apprit la rhétorique avec Léonas, tout en fréquentant l'école du grammairien Orion, qui faisait partie de la classe sacerdotale égyptienne<sup>7</sup>. C'est aussi à Alexandrie qu'il s'initia à la philosophie, notamment par l'étude des textes d'Aristote avec un certain Olympiodore<sup>8</sup>. Ce dernier lui proposa d'ailleurs sa fille en mariage, ce que refusa néanmoins Proclus, qui resta célibataire toute sa vie<sup>9</sup>. Il étudia aussi les mathématiques, auprès de Héron, lui aussi très pieux et versé dans les cultes<sup>10</sup>.

## 1.2 Proclus à Athènes

Proclus, « l'aimé des dieux (τὸ θεοφιλέξ) »<sup>11</sup>, est poussé vers Athènes par la déesse tutélaire de cette ville elle-même : « [Athéna] lui apparut en songe et l'invita à l'étude de la philosophie. »<sup>12</sup> L'arrivée du Lycien à Athènes est présentée par Marinus à travers trois « présages réellement divins (θεῖοι ὄντως σύμβολοι) »<sup>13</sup>. D'abord, son guide le reconnaît parmi la foule lorsqu'il arrive au Pirée<sup>14</sup>. Puis, alors qu'il marche vers la ville, il s'arrête boire un peu d'eau à une fontaine qui, par hasard, se trouvait justement à être tout juste à

---

<sup>4</sup> Zosime, *Histoire nouvelle*, IV.

<sup>5</sup> Goulet, *op. cit.*, p.1548.

On peut supposer que cette histoire funeste ait conservé une image très négative de Théodose au sein de la famille de Proclus, en plus de la politique antipaïenne très connue de l'Empereur (voir chapitre III).

<sup>6</sup> Wildberg, « Proclus of Athens », in *All from One*, p.7.

<sup>7</sup> Marinus, *op. cit.*, §8.

<sup>8</sup> À ne pas confondre avec le néoplatonicien du même nom ayant vécu au VI<sup>e</sup> siècle, contemporain de Damascius.

<sup>9</sup> Marinus, *op. cit.*, §17.

<sup>10</sup> *Ibid.*, §9.

<sup>11</sup> *Ibid.*, §7.1 et 12.

<sup>12</sup> *Ibid.*, §6.10-11.

<sup>13</sup> *Ibid.*, §10.14.

Nous verrons plus loin l'importance que revêtira cette notion de σύμβολον en ce qui concerne la théurgie : partie III, chapitre V (p.326-337).

<sup>14</sup> *Ibid.*, §10.



côté de la statue de Socrate : « C'est un présage (σύμβολον), dit Nicolas, [...] que tu sois assis auprès du monument de Socrate, et que ce soit à cette source-là que tu aies bu pour la première fois de l'eau de l'Attique. »<sup>15</sup> Finalement, lorsque Proclus se dirige vers l'acropole, le portier lui signale qu'il allait fermer s'il n'était point arrivé. Cela est considéré comme le troisième « présage (σύμβολον) »<sup>16</sup>, en ce que Proclus représentera justement le gardien des cultes anciens, des statues divines et même de l'âme d'Athéna elle-même<sup>17</sup>.

Proclus parvient à Athènes autour de l'an 430, alors âgé d'à peine 18 ans. Il devient immédiatement l'élève de Plutarque d'Athènes jusqu'à la mort de ce dernier en 432. Il lit notamment *De anima* d'Aristote et le *Phédon* de Platon avec son premier maître. Selon Marinus, Proclus aurait rédigé un commentaire de ce dernier texte<sup>18</sup>, ce qui représenterait probablement son premier ouvrage<sup>19</sup>. À la mort de Plutarque, Proclus poursuit sa formation philosophique avec le nouveau maître de l'école néoplatonicienne d'Athènes : Syrianus. En deux ans, donc jusqu'en 434, il étudiera l'ensemble de l'œuvre d'Aristote<sup>20</sup>. À cette époque, l'ordre d'enseignement des textes était précisément hiérarchisé. L'étude d'Aristote est comparée aux « petits mystères (μικρὰ μυστήρια) »<sup>21</sup> et doit suivre un ordre précis : logique, éthique, politique, physique et théologie.

Après ces prolégomènes, Proclus est finalement « initié à la mystagogie de Platon (εἰς τὴν Πλάτωνος ἤγε μυσταγωγίαν) »<sup>22</sup>, dans le but de « parvenir à l'époptie des initiations réellement divines (θείας ὄντως τελετὰς ἐποπτεύειν ἐποίει) »<sup>23</sup>. Ce langage mystagogique est récurrent chez Marinus, ainsi que chez Proclus lui-même, comme nous le verrons tout au long de cette thèse. En effet, la philosophie acquiert, à cette époque, un statut éminemment religieux. Les Anciens, que ce soit Pythagore, Orphée, Socrate ou Platon, sont considérés comme de grands sages mystiques et, les maîtres qui les enseignent, des représentants vénérés du savoir ancestral. Ainsi en est-il de Proclus, nommé par

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, §10.33-36.

<sup>16</sup> *Ibid.*, §10.42.

<sup>17</sup> Nous verrons cela dans le chapitre III de cette section (p.50-68).

<sup>18</sup> Marinus, *op. cit.*, §12.

<sup>19</sup> Aujourd'hui, malheureusement, le *Commentaire du Phédon* de Proclus est complètement perdu.

<sup>20</sup> Marinus, *op. cit.*, §13.1-4.

<sup>21</sup> *Ibid.*, §13.5-6.

<sup>22</sup> *Ibid.*, §13.6.

<sup>23</sup> *Ibid.*, §13.8-9.

Marinus « le hiérophante du monde entier (τοῦ ὅλου κόσμου ιεροφάντης) »<sup>24</sup>, c'est-à-dire celui qui révèle les choses sacrées aux initiés et qui est versé dans les cultes de toutes les nations, puisque l'objectif déclaré de Proclus consistait à concilier l'ensemble des théologies, autant grecques que barbares<sup>25</sup>.

À la mort de Syrianus en 437, Proclus devient immédiatement le maître de l'école néoplatonicienne d'Athènes, il est alors âgé seulement de 25 ans. Deux ans plus tard, il termine un ouvrage absolument central et d'une grande finesse, encore de nos jours considéré comme une référence incontournable : *Le commentaire sur le Timée de Platon*<sup>26</sup>. Par la suite, il prend cinq ans pour rédiger un commentaire sur les *Oracles chaldaïques* (OC)<sup>27</sup>, un traité oraculaire composé au IIe siècle<sup>28</sup>, considéré comme « La bible du néoplatonicien (Die Bibel der Neuplatoniker) »<sup>29</sup> :

Mais, après la mort de Syrianus, il lut soigneusement les commentaires de ce philosophe sur Orphée, les immenses commentaires de Porphyre, et de Jamblique sur les *Oracles* (Λόγια) et les écrits des Chaldéens qui s'y rattachent ; il se nourrit enfin des divins *Oracles* eux-mêmes, et ainsi s'éleva jusqu'aux plus hautes des vertus accessibles à l'âme humaine, celles que Jamblique, l'inspiré des dieux (ὁ ἔνθους), a excellemment nommées théurgiques (θεουργικός). [...] il mit par écrit diverses compositions sur des sujets Chaldaïques et, en particulier, ses Commentaires suprêmement importants sur les *Oracles* transmis par les dieux.<sup>30</sup>

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, §19.30.

<sup>25</sup> *Ibid.*, §22.

<sup>26</sup> *Ibid.*, §13.

Il nous reste environ le premier tiers de cet ouvrage colossal

<sup>27</sup> « Il ne faut pas, cependant, majorer chez eux l'élément oriental ; leur doctrine est principalement ou totalement grecque, et les *Oracles chaldaïques*, [...] n'ont de chaldéen que le nom ; l'auteur, un des Juliens contemporains de Marc-Aurèle, ou les auteurs, si le père et le fils ont contribué à la formation du recueil, se rattachent à la tradition platonicienne. » (Des Places, « Les fragments de Numénios d'Apamée dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée », p.455).

<sup>28</sup> Nous reviendrons en détail sur ce texte, dont quelques fragments nous sont parvenus, principalement de Porphyre, Jamblique, Proclus, Damascius, Pléthon et Psellus.

<sup>29</sup> Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, II, München, 1961, p.479.

« Avec les *Oracles chaldaïques*, on a franchi un tournant irréversible : l'hellénisme est devenu une religion du Livre. » (Athanassiadi, « La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif », p.67).

<sup>30</sup> Marinus, *op. cit.*, §26.15-28.

Les OC sont effectivement considérés comme une « révélation », transmis par deux médiums, Julien le Chaldéen (père) et Julien le Théurge (fils) (Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, p.3-5), en contact direct avec l'âme de Platon, lui-même considéré de nature divine : « Julien-Père a prié le premier dieu transcendant de donner à son fils une âme archangélique [...]. Plus tard, par les rites de l'art hiératique, il amena son fils à la ούστασις, terme technique qui désigne le contact immédiat avec la divinité, contact avec tous les dieux et en particulier avec l'âme de Platon lui-même, considérée (*sic*) comme un dieu qui vit dans la compagnie d'Apollon et d'Hermès. » (Saffrey, « La théurgie chez les néoplatoniciens », p.162-163, in *Le néoplatonisme après Plotin*, I, p.52-53).

Nous pourrions ainsi dire que Proclus fit sa MA sur le *Timée* de Platon et son PhD sur les *OC*. Marinus termine d'ailleurs son traité hagiographique en rapportant ces mots célèbres de Proclus : « Si j'étais le maître, de tous les livres des Anciens, je ne laisserais en circulation que les *Oracles* et le *Timée* »<sup>31</sup>.

### 1.3 Τελετή και τελευτή de Proclus

Il est bien connu que la philosophie, pour les philosophes de l'Antiquité du moins, ne se réduit pas à une occupation à temps partiel ou une simple profession, mais représente un mode de vie intégral et authentique<sup>32</sup>. Cela est d'autant plus vrai chez Proclus :

Or, ces vertus-là [*scil.* purificatrices], le philosophe les a pratiquées, elles aussi, pendant toute la durée de sa vie consacrée à la philosophie, non seulement en enseignant admirablement quelles elles sont et comment l'homme les acquiert, mais surtout en vivant en conformité avec elles (ζῶν μάλιστα κατ' αὐτάς) et en accomplissant en chaque occasion les actes qui permettent à l'âme de se séparer [du corps] : nuit et jour, il se livrait à des rites apotropaïques (ἀποτροπαίς), à des ablutions (περιρραντηρίοις)<sup>33</sup> et à d'autres pratiques de purification (τοῖς ἄλλοις καθαρμοῖς), soit Orphiques<sup>34</sup> soit Chaldaïques<sup>35 36</sup>.

Proclus méprisait « les porteurs de thyrses (ναρθηκοφόροι) »<sup>37</sup>, c'est-à-dire ceux qui prétendent se vouer aux mystères, mais qui demeurent seulement au niveau de « la science

---

Il ne s'agit donc pas d'un *lapsus calami* (*Ibid.*, p.169) lorsque Proclus affirme « μόνον οὐκ ἐκεῖνο τοῦ Πλάτωνος βοῶντος » (*TP*, III, 27, p.99.12), tout juste avant de citer les *OC*.

<sup>31</sup> Marinus, *op. cit.*, §38.16-17.

<sup>32</sup> Hadot, « La philosophie comme manière de vivre », *Exercices spirituels et philosophie antique*, p.289-311.

<sup>33</sup> « Il y a d'abord, dans les initiations (ἐν ταῖς τελεταῖς), des purifications (καθάρσεις), des rites d'ablution et d'expiation (περιρραντήρια καὶ ἀγνισμοί), qui constituent des exercices [préparatoires] ([προ]γυμνάσματα) aux cérémonies accomplies en secret et à la participation au divin » (Proclus, *In Alc.*, 9.1-4).

<sup>34</sup> *OF*, §291-292.

<sup>35</sup> *OC*, §133 = Proclus, *In Crat.*, CLXXVI : « Que surtout le prêtre en personne, quand il règle les œuvres du feu, les arrose du flot glacé de la mer au bruit sourd. (αὐτὸς δ' ἐν πρώτοις ἱερέυς πυρὸς ἔργα κυβερνῶν κύματι ραινέσθω παυερῶ βαρυηχέος ἄλμης) ».

<sup>36</sup> Marinus, *op. cit.*, §18.21-29.

<sup>37</sup> *Ibid.*, §22.7.

Marinus réfère ici évidemment au *Phédon* de Platon : « Il y a, en effet, comme disent ceux qui sont versés dans les initiations, "beaucoup de porteurs de thyrses, mais peu de Bacchants" (ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι). » (Platon, *Phédon*, 69c-d).

Le néoplatonicien Olympiodore commente ce passage (*In Phaed.*, VII, §7 = *OF*, §235), en référant notamment au mythe central de l'orphisme sur le démembrement de Dionysos et sa renaissance. C'est aussi le cas chez Damascius (*In Phaed.*, I, §166). Nous aborderons ce sujet important plus loin au chapitre V de la partie II (p.206-248).

discursive et démonstrative (διεξοδικῶς καὶ ἀποδεικτικῶς τὴν ἐπιστήμην) »<sup>38</sup>, sans parvenir à « l'extase dionysiaque des principes premiers et à la contemplation directe des visions réellement bienheureuses de Là-bas (περὶ τὰ πρῶτα ἐβάκχευε καὶ αὐτόπτης ἐγίνετο τῶν ἐκεῖ μακαρίων ὄντως θαυμάτων) »<sup>39</sup>. C'est justement la pratique de la théurgie, et le mode de vie ascétique qui lui est naturellement associé, qui devient le marqueur déterminant permettant de distinguer l'initié véritable du simple « porteur de thyrses »<sup>40</sup>.

Proclus, « l'inspiré des dieux (ἐνθουσιαστικώτερον) »<sup>41</sup>, outre son travail académique acharné, adoptait un mode de vie très pieux :

Immense était en effet son ardeur au travail : le même jour il donnait cinq classes d'exégèse, parfois même plus, écrivait le plus souvent environ sept cents lignes<sup>42</sup>, puis allait s'entretenir avec les autres philosophes, et le soir, donnait encore d'autres leçons qui, elles, n'étaient pas mises par écrit ; et tout cela, en plus de ses longues veilles de nuit, consacrées au culte (θρησκείαν), et de ses prosternations (προσκυνῆσαι)<sup>43</sup> devant le soleil, à son lever, à son midi et à son coucher.<sup>44</sup>

De plus, il aimait composer des hymnes aux différentes divinités, grecques ou barbares, pour ensuite les réciter<sup>45</sup>. Cela l'aidait à atténuer ses souffrances et lui assurait une ataraxie complète<sup>46</sup>. La récitation d'hymnes dans une visée religieuse et provoquant des effets concrets, physiques ou mentaux, doit être considérée comme une pratique théurgique, puisqu'il s'agit d'une manière d'interpeller le divin à travers des actes matériels – en l'occurrence, les paroles. Ces quelques exemples de la grande piété de Proclus nous

---

<sup>38</sup> Marinus, *op. cit.*, §22.9-10.

<sup>39</sup> *Ibid.*, §22.7-9.

Pour l'expression « μακάριαι θεαί » chez Platon, voir *Phèdre*, 247a.

<sup>40</sup> « The resulting state of divine possession (ἐνθουσιασμός), the culmination of the theurgic process, was among the most distinctive characteristics of the pagan holy man. » (Fowden, « The Pagan Holy Man in Late Antiquity », p.37).

<sup>41</sup> Marinus, *op. cit.*, §22.20.

<sup>42</sup> Ce qui représente entre 20 et 25 pages, donc un article par jour (Saffrey & Segonds, in Marinus, *Vita Procli*, p.141, note 5).

<sup>43</sup> Marinus utilise aussi le verbe προσκυνεῖν pour désigner le culte que Proclus rendait à la Lune, présentée comme « une déesse (τὴν θεόν) » (Marinus, *op. cit.*, §11.15).

Nous devrions plutôt trouver τὴν θεά plutôt que τὴν θεόν ici.

Nous retrouvons encore ce verbe lorsque Marinus décrit le geste de Proclus devant la stèle de Socrate (*Ibid.*, §10.36).

<sup>44</sup> *Ibid.*, §22.29-37.

<sup>45</sup> Nous avons conservé une quinzaine de ces hymnes.

<sup>46</sup> Marinus, *op. cit.*, §20.7-11.

permettent de comprendre la raison pour laquelle le diadoque représente l'archétype du θεῖος ἀνὴρ païen de l'Antiquité tardive<sup>47</sup>.

Proclus, « l'ornement de la Cité (ὁ κόσμος τῆς πολιτείας) »<sup>48</sup>, qui faisait partie de la grande « chaîne hermétique (Ἑρμαικῆς σειρᾶς) »<sup>49</sup>, celui qui jamais n'a pâti d'une quelconque maladie, possédant une incroyable vitalité et un corps robuste, mourut à l'âge de 73 ans, 124 ans après le début du règne de l'Empereur Julien<sup>50</sup>, le 17 avril 485. En fait, dès sa 70<sup>e</sup> année, la santé du Diadoque commença à décliner<sup>51</sup>. Il fut enterré dans la même tombe que Syrianus, selon la demande de ce dernier. Il rédigea lui-même son épitaphe, un poème de deux distiques :

Moi, Proclus, Lycien de naissance, Syrianus / Ici m'a nourri pour lui succéder dans son enseignement ; / Le tombeau commun que voici a reçu nos deux corps : / Puisse un unique séjour accueillir nos âmes aussi. (Πρόκλος ἐγὼ γενόμεν Λύκιος γένος, ὃν Συριανὸς / Ἐνθάδ' ἀμοιβὸν εἶς θρέψε διδασκαλίας, / Ξυνὸς δ' ἀμφοτέρων ὄδε σώματα δέξατο τύμβος, / Αἶθε δὲ καὶ ψυχὰς χῶρος ἔεις λελάχοι).<sup>52</sup>

---

<sup>47</sup> « Yet if the holy man was a philosopher, it was not just any philosopher who could aspire to personal divinisation. In the first place one had to take as one's guide a spiritual teacher, not a mere *erudit*. » (Fowden, *op. cit.*, p.35).

<sup>48</sup> Marinus, *op. cit.*, §32.36.

<sup>49</sup> *Ibid.*, §28.34-35.

<sup>50</sup> *Ibid.*, §36.

On considère généralement que le règne de Julien débute en 361, ce qui fonctionne pour les dates, Proclus étant mort en 485.

Le fait que Marinus compte les années en « ère Julien » n'est évidemment pas fortuit, ni anodin. L'Empereur Julien du IV<sup>e</sup> siècle tenta une restauration du paganisme au sein de l'Empire, dans le but de renverser la tendance initiée par Constantin au début du même siècle. Nous développerons davantage sur cette question dans le chapitre III de cette première partie.

<sup>51</sup> *Ibid.*, §26.

<sup>52</sup> *Ibid.*, §36.37-42.

## Chapitre II : L'œuvre de Proclus

« Capiat et sapiat qui capere et sapere potest, qui non, vel taceat vel discat aut abeat aut talis, qualis est, maneat. »

– Heinrich Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae aeternae*

### Introduction

Proclus a écrit une oeuvre colossale. Nous estimons néanmoins en avoir perdu environ les deux tiers. Ce qui nous est parvenu demeure malgré tout très important. Dans ce chapitre, nous présenterons les ouvrages de Proclus, complets, partiels et fragmentaires, tout en présentant brièvement l'œuvre. Le commentaire n'a pas pour objectif de résumer le texte, cela serait trop long et impertinent, mais de signaler en quoi ce livre nous sera utile dans notre analyse de la théurgie et de la mystagogie. L'ordre chronologique des textes est impossible pour deux raisons : les références à des événements historiques sont rarissimes (et les renvois aux autres textes du corpus proclien peu fréquents)<sup>1</sup> et la philosophie de Proclus apparaît comme un système monolithique dans lequel toute tentative d'interprétation « évolutive » de sa pensée s'avère vouée à l'échec. Nous exposerons les écrits du Lycien en les distinguant ainsi : ouvrages synthétiques, commentaires, opuscules

---

<sup>1</sup> « [Marinus] tells us that Proclus had composed the commentary on the *Timaeus*, “and much else”, by his twenty-eight year (A.D. 437-8) ; this is the only “absolute” date which we possess, [...] [and] the existence of cross-references from *in Tim.* to the *in Remp.* and vice-versa [is] showing that Proclus was in the habit of making additions to his commentaries after they have been public either in book-form or (more probably) as lectures. This fact seems to render futile any attempt to “date” the commentaries as we have them » (Dodds, « Introduction », in Proclus, *Elements of Theology*, p.XV).

et ouvrages perdus. Mais avant cela, nous profiterons de l'occasion pour présenter la méthode de Proclus, ainsi que quelques particularités de sa démarche philosophique.

## 2.1 La méthode proclienne

Les premiers mots qui nous viennent à l'esprit lorsque l'on parle de la méthodologie de Proclus sont : *système* et *synchrétisme*. Praechter parlait de « schématisme scolastique » pour désigner l'école athénienne pendant l'ère proclienne :

La seule chose qui distingue l'école athénienne de cela, mis à part sa progression dogmatique dans l'orthodoxie de Jamblique, est l'application plus serrée et plus conséquente du schématisme scolastique, qui à travers Proclus atteint sa plus haute perfection (Das einzige, was die athenische Schule neben ihrem dogmatischen Fortschritt in der Richtung des Jamblich von diesem noch unterscheidet, ist die straffere und konsequenterere Durchführung des scholastischen Schematismus, der durch Proklos seine höchste Vollendung erreicht).<sup>2</sup>

Beierwaltes, plus récemment, identifia Proclus comme « un philosophe systématique (ein systematischer Philosoph) » et qualifia son oeuvre de systématique « *ad nauseam* »<sup>3</sup>. Si nous comprenons bien ces « critiques » à l'endroit du Lycien, nous n'irons certainement pas jusqu'à valider les propos de certains qui considèrent que notre auteur n'aurait apporté aucune originalité à travers son système philosophique, mais aurait simplement systématisé l'oeuvre de ses prédécesseurs, en particulier Jamblique et Syrianus<sup>4</sup>. En effet, réduire Proclus au statut de plagiaire est chose facile lorsque plus des trois quarts de l'oeuvre « plagiée » a été perdue... Et de toute façon, ce n'est pas l'originalité qui est recherchée par le néoplatonicien, mais bien l'excavation du sens profond de la philosophie platonicienne,

---

<sup>2</sup> Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, trad. perso., (ed.) H. Dörrie, Hildesheim, 1973 [1910], p.180.

<sup>3</sup> Martijn & Gerson, « Proclus' System », *All in One*, p.45.

<sup>4</sup> « Proclus, then, is not a creative thinker even in the degree of Iamblichus, but a systematizer who carried to its utmost limits the ideal of the one comprehensive philosophy that should embrace all the garnered wisdom of the ancient world. » (Dodds, « Introduction », in Proclus, *ET*, p.XXV).

« While not an entirely original thinker, Proclus produced the most systematic version of late Neoplatonic philosophy, and his position within the Neoplatonic tradition may perhaps be compared to that of Thomas Aquinas within scholasticism. » (Chlup, *Proclus*, p.1).

« Much, if not all, of Proclus' system can be traced back to Iamblichus or Syrianus. » (Martijn & Gerson, *op. cit.*, p.46).

à travers une exégèse raffinée<sup>5</sup>, ainsi qu'une mise en parallèle de celle-ci avec d'autres formes de pensées.

Ces préjugés proviennent principalement de la connotation négative que recèlent généralement les termes de « système » et de « syncrétisme ». Effectivement, la systématisation est généralement considérée pédante et tyrannique, puisqu'elle prétend fournir une pensée achevée et finale, tout en ne laissant aucune place aux apports extrinsèques. Or, nous verrons que ce qui caractérise l'oeuvre de Proclus est justement l'intégration d'une myriade de traditions hétéroclites. Ainsi, ce n'est pas le « système » qui est recherché en lui-même chez le Lycien, mais plutôt la démonstration de l'universalité heuristique des traditions philosophiques et théologiques à leurs points culminants.

En effet, le syncrétisme proclien, qui parfois semble faire violence aux différentes doctrines, se fonde précisément sur la prémisse de l'existence d'une vérité universelle présente au couronnement des démarches philosophiques et religieuses<sup>6</sup>. Ainsi, chaque tradition monte la montagne du savoir d'un côté, chaque chemin étant particulier et original, mais tous parviennent au même sommet<sup>7</sup>. L'aspect sobre et épuré de la pensée du Lycien, aussi amplement critiqué<sup>8</sup>, n'a pas pour objectif de « dévitaliser » la pensée de ses prédécesseurs, mais plutôt d'en soutirer le substrat universel. Le relativisme radical de notre époque peut rendre difficile la compréhension de la pensée d'un tel philosophe. Pour

---

<sup>5</sup> « L'art de l'exégèse consiste à savoir concilier la lettre du texte avec ce que l'interprète considère comme la vérité, contenue et cachée dans le texte. Autrement dit, la caractéristique de cette philosophie exégétique, c'est de considérer que, d'une part, la "vérité" est donnée dans les textes du fondateur, des maîtres de l'école et, d'autre part, qu'il faut savoir faire découvrir la vérité dans ces textes, même si elle n'apparaît pas clairement. » (Hadot, « Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque », in Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, p.22).

L'art exégétique ne cherche surtout pas l'originalité, mais plutôt l'excavation du *primus sensus* du *palaios logos*.

<sup>6</sup> « Comme entre toutes ces traditions disparates, venues de pays si divers et datant d'époques si différentes, il ne peut y avoir de contradiction, puisqu'elles émanent d'une divinité unique, la philosophie, *ancilla theologiae*, s'emploiera à les mettre d'accord en recourant à l'allégorie. » (Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, p.186).

<sup>7</sup> « He however interprets them in the context of his own philosophical exegesis of Plato, which was in turn based on the principle according to which the different cultural and religious traditions of the Hellenistic world (such as Greek religion, Orphism, Pythagoreanism, Platonism), including the *Chaldean Oracles*, could all be interpreted as holding the same metaphysical and theological doctrine, even if they expressed it in different ways. » (Spanu, *Proclus and The Chaldean Oracles*, p.166).

<sup>8</sup> « Tant qu'il [*scil.* Plotin] vécut, il souleva ses disciples avec lui. Mais à sa mort, le brouillard se referma sur eux, et le néo-platonisme tardif est en bien des sens une régression vers le syncrétisme informe auquel il avait voulu échapper. » (Dodds, « La théurgie », *Les Grecs et l'irrationnel*, p.283).



y parvenir, il importe de bien saisir ceci : toute l'oeuvre de Proclus est orientée vers la vérité universelle, présente autant chez les théurges orientaux et les philosophes platonisants que chez les poètes inspirés, et celle-ci s'obtient par un travail d'excavation et de décryptage, d'ailleurs assez comparable au travail de l'archéologue.

Le meilleur exemple pour démontrer ce qui précède se trouve au premier livre de *TP*. D'abord, Proclus expose les quatre modes du discours théologique de Platon : 1) divinement inspiré (ἐνθραστικῶς), associé au *Phèdre* ; 2) dialectique (διαλεκτικῶς), comme le *Sophiste* et le *Parménide* ; 3) symbolique (συμβολικῶς), à l'instar du *Gorgias* ou du *Banquet* ; 4) imagé (ἀπὸ τῶν εἰκόνων), notamment dans le *Timée* et le *Politique*<sup>9</sup>. Immédiatement après, le Lycien compare ces quatre modes d'exposition aux quatre grandes traditions<sup>10</sup> qu'il désire synthétiser et systématiser :

Le premier mode d'exposition, qui vise à révéler les principes divins au moyen des symboles (διὰ τῶν συμβόλων), est celui d'Orphée, et d'une manière générale il est propre à ceux qui mettent par écrit les mythes divins. Le deuxième mode d'exposition, qui se sert des images (διὰ τῶν εἰκόνων), est celui de Pythagore, puisque la découverte des sciences mathématiques avait été faite par les Pythagoriciens en vue de la réminiscence des principes divins, et par le moyen de ces sciences comme images ils s'efforçaient d'accéder aux principes de là-bas [...]. Le troisième mode d'exposition, qui d'une manière divinement inspiré (ἐνθραστικῶς) révèle au sujet des dieux la vérité en elle-même, se voit surtout chez ceux qui tiennent le rang le plus élevé dans la célébration des mystères (τῶν τελεστώων)<sup>11</sup> ; en effet, ceux-ci ne jugent pas bon de livrer à leurs adeptes leur pensée au sujet des ordres divins et de leurs propriétés sous le couvert de certaines voiles, au contraire c'est sous la motion directe des dieux qu'ils annoncent leurs puissances et les séries qu'ils constituent. Enfin, le quatrième mode d'exposition, le mode scientifique (κατ' ἐπιστήμην)<sup>12</sup>, est spécial à la philosophie de Platon[.]<sup>13</sup>

En établissant ainsi une équivalence entre les modes d'exposition de Platon et ceux des traditions philosophiques que sont la *perrenis philosophia* et la *prisca theologia* de

---

<sup>9</sup> Proclus, *TP*, I, 4, p.17.18-24.

<sup>10</sup> Cette corrélation doctrinale entre le pythagorisme, l'orphisme, les oracles et Platon vient du second maître de Proclus, Syrianus, comme l'indique le titre d'un de ses ouvrages, attesté mais perdu : Συμφωνία Ὀρφείως, Πυθαγόρου, Πλάτωνος πρὸς τὰ Λόγια Βιβλία δέκα.

<sup>11</sup> Il faut entendre les théurges ici.

<sup>12</sup> Donc dialectique.

<sup>13</sup> Proclus, *TP*, I, 4, p.20.6-20.

*Etiam* : « Si donc et les arguments nous convainquent de l'hypothèse des idées, si les sages, Pythagore et Orphée, sont d'accord avec Platon à leur sujet et si les dieux [scil. les théurges (puisque ce sont les dieux qui parlent à travers eux)] ont clairement témoigné en leur faveur, il ne faut pas faire grand cas des arguments des sophistes » (Proclus, *In Parm.*, III, 801.24-30).

l'orphisme, du pythagorisme, des oracles et du platonisme<sup>14</sup>, Proclus affirme implicitement que la théurgie et la mystagogie se présentent déjà dans l'oeuvre de Platon, comme dans le *Phèdre* où il est question de téléstique ou dans le *Banquet*, dialogue parsemé de symbolisme lié aux mystères<sup>15</sup>. Ainsi, comme il n'y a pas à proprement parler deux vérités, une du *Phèdre* et une autre du *Banquet*, il n'y a pas non plus de choix à faire en les *OC*<sup>16</sup> et le platonisme, puisque tous disent la même chose sous différents modes. Il en va d'ailleurs de même pour l'orphisme<sup>17</sup>.

En ce qui concerne la structure des textes de Proclus, nous nous trouvons très loin du dialogue platonicien ou de la prose exaltée de Plotin. Loin d'avoir un style scolastique, comme l'affirme Praechter, l'écriture de Proclus est de type assez académique, dans le sens moderne du terme. En effet, les textes du néoplatonicien sont minutieusement structurés et organisés, en prenant toujours soin de bien présenter son objet et sa démarche avant de se lancer dans le texte principal : « Proclus offre de longs Prologues où sont étudiés et le but (σκοπός, πρόθεσις) et le plan (οικονομία) du dialogue, le *Commentaire sur le Timée* ajoutant encore des indications sur la forme littéraire (εἶδος, χαρακτήρ), le cadre ou l'occasion (καιρός, ὑπόθεσις), les personnages (πρόσωπα). »<sup>18</sup> Quant au texte principal,

---

<sup>14</sup> « The theory behind Proclus' synthesis of various philosophical dialects into a single theological language is the unity of the primordial tradition. [...] Proclus creates a totalizing speech that sweeps up the entire history of philosophy. » (Rappe, *Reading Neoplatonism*, p.169).

<sup>15</sup> D'abord, il est clairement question de « Socrate qui fut initié aux mystères de l'amour (τὰ ἐρωτικά Σώκρατες μυηθείς) » en vue de « l'éroptie (ἐροπτικά) » (209e-210a). Ensuite, lorsqu'Alcibiade arrive, il pose une couronne (στέφανος) sur la tête d'Agathon (213b) puis sur celle de Socrate (213e), symbole d'initiation des cultes à mystères, pour ensuite le comparer au poète Orphée (à partir de 215a). Après, Alcibiade dit avoir été « piqué par la douloureuse morsure de la philosophie » (218a) et qu'il est désormais atteint par « la folie philosophique et bachique (τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας) » (218b). Finalement, vers la fin de ce subtil dialogue, Socrate est présenté dans toute sa majestuosité, comme une sublime statue animée par les dieux (220c), point culminant de l'initiation. (Rappe, *op. cit.*, VII, p.150-156). Pour une analyse du langage mystérique chez Platon, notamment dans le *Banquet* et le *Phèdre*, voir Adluri, « Initiation into Mysteries : The Experience of the Irrational in Plato », p.415-417.

<sup>16</sup> Les *OC* représentent un texte qui s'incarne à l'époque du médio-platonisme, où le *Timée* est posé sur un piédestal. Au risque d'être un peu réducteur, les *OC* constituent en quelque sorte une exégèse ésotérique de la démiurgie du *Timée*, dans une quête d'orthodoxie platonicienne, en combattant les différentes « hérésies », en particulier l'ontologie gnostique et le créationnisme chrétien. Les *OC* sont donc chaldaïques que de nom, ils incarnent parfaitement la tradition platonicienne.

<sup>17</sup> Concernant l'orphisme, Proclus considère généralement que seuls les noms changent, mais pas les principes. Par exemple, le Zeus de l'orphisme est directement identifié au démiurge du *Timée* : « Qu'il soit de même suffisamment rappelé par cet exposé comment c'est le même Démiurge qui est célébré comme Zeus et par Orphée et par Platon. » (Proclus, *In Tim.*, I, 317.18-20).

<sup>18</sup> Festugière, « Modes de composition des commentaires de Proclus », *Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Alterumswissenschaft*, 20, (1963), p.81.

lorsqu'il s'agit d'un commentaire, Proclus suit généralement phrase par phrase, voire mot par mot, le texte original et adopte habituellement une « interprétation allégorique »<sup>19</sup> pour déchiffrer chaque détail et chaque expression de l'auteur qu'il commente. Évidemment, et nous terminerons sur cette critique, l'interprétation des textes se fait toujours avec les lunettes d'un philosophe qui ne s'intéresse qu'à une chose : *s'unir au divin*. Ainsi, de grands pans de la philosophie platonicienne sont mis de côtés, en particulier le politique, la législation, l'éthique, etc. En effet, comme nous le verrons, l'oeuvre de Proclus est d'abord de nature théologique, mystagogique et théurgique.

## 2.2 Ouvrages synthétiques

### (1) Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας – *Théologie platonicienne* (= *TP*)<sup>20</sup>

L'ouvrage *Théologie platonicienne* est une oeuvre de très grande qualité et représente probablement un travail de maturité. On le présente généralement comme la *summa theologiae* païenne<sup>21</sup>. Le texte se présente en six livres d'un peu plus de 100 pages chacun. Chaque opuscule possède un *skopos* particulier : 1) le principe premier ; 2) l'Un ; 3) les hénades (chap. 1-6) et les dieux intelligibles (chap. 7-28) 4) les dieux intelligibles-intellectifs ; 5) les dieux intellectifs ; 6) les dieux hypercosmiques<sup>22</sup>. Si l'on se fie au plan annoncé par Proclus au premier livre<sup>23</sup>, il devrait manquer trois livres : un sur les dieux encosmiques, un autre sur les âmes universelles, puis un dernier sur les êtres supérieurs (anges, démons et héros). Toutefois, rien ne semble indiquer que ces livres aient été écrits et perdus. En effet, nous ne retrouvons aucune référence à ces derniers chez les auteurs

---

<sup>19</sup> Proclus semble s'inspirer principalement du médioplatonicien Numénios, contemporain de la rédaction des *OC* (et d'ailleurs fortement influencé par ceux-ci) : « I would rate Numenius here as a more important influence than Plotinus. [...] Numenius' influence was primarily methodological, not doctrinal. » (Tarrant, « Proclus' Place in the Platonic Tradition », *All in One*, II, p.38).

<sup>20</sup> Ce qui apparaît entre parenthèse correspond à la façon dont nous présenterons l'ouvrage pour les citations et, parfois, dans le texte principal.

<sup>21</sup> « In his *Platonic Theology*, Proclus thus offers the very first and also ultimate "*summa theologiae*" of the complex religious tradition of late antiquity that Christians too easily amalgamated and designated under the simple term "paganism". » (Steel, « Proclus », *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, II, p.651).

<sup>22</sup> Saffrey & Westerink, in Proclus, *TP*, I, p.LXIII.

<sup>23</sup> *TP*, I, 2, p.9.8-19.

antiques<sup>24</sup>, ce qui nous laisse penser qu'ils n'ont tout simplement jamais été écrits – Proclus ayant tout simplement oublié de modifier son plan d'introduction<sup>25</sup>.

Si chacun des livres entend présenter un niveau particulier de la hiérarchie des êtres, l'ensemble de l'oeuvre possède une visée générale : *présenter les mystères sacrés de la théologie de Platon*. En effet, le premier livre ouvre sur une identification entre la mystagogie (μυσταγωγία) et l'oeuvre platonicienne<sup>26</sup>. De plus, Platon est considéré comme « le hiérophante des apparitions intégrales et immobiles (τῶν ὀλοκλήρων καὶ ἀτρεμῶν φασμάτων ἱεροφάντην) »<sup>27</sup> et sa philosophie présentée comme « une épopée platonicienne (Πλατωνικὴ ἐποπτεία) »<sup>28</sup>. Nous retrouvons de nombreuses mentions de la notion de mystagogie tout au long des six livres de cette oeuvre absolument cruciale (une douzaine d'occurrences dans ce seul ouvrage sur une vingtaine dans l'oeuvre complète)<sup>29</sup>.

Concernant la théurgie, nous retrouvons quatre passages-clefs dans *TP* (sur une dizaine au total dans le corpus entier). D'abord, le fameux chapitre 25 du premier livre (*TP*, I, 25) est sans conteste le point de départ de tout questionnement sur le statut de la théurgie chez Proclus<sup>30</sup>. À la fin du premier livre (*TP*, I, 29), le substantif θεουργία apparaît pour la première fois, lorsque l'auteur établit une analogie entre les mots et les statues des théurges, en commentant le *Cratyle* de Platon, en ce que les deux constituent des artifices matériels ayant le potentiel d'être animés par l'esprit des êtres supérieurs. Ensuite, au quatrième livre (*TP*, IV, 9), nous retrouvons sans conteste le second passage le plus important concernant la théurgie, dans lequel Proclus décrit une expérience initiatique concrète au cours de laquelle l'initié doit s'enterrer complètement, sauf la tête, pour ensuite bénéficier de l'épopée, dernier degré des mystères. Ce type de passage est absolument crucial, car, non

---

<sup>24</sup> « Il est en effet certain que Damascius connaissait la *Théol. plat.* telle qu'elle nous est parvenue, puisqu'il ne renvoie plus jamais à la *Théol. plat.* lorsqu'il parle des dieux encosmiques dans son commentaire sur le *Parm.* : il est donc évident qu'il ne lisait rien de plus que les six livres transmis par les mss. médiévaux. » (Goulet, « Proclus de Lydie », in Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, Vb, p.1615).

<sup>25</sup> Il n'a peut-être pas eu le temps de terminer, si l'on considère cet ouvrage comme le dernier de sa carrière. Ou encore, le premier livre pourrait aussi avoir été publié avant que l'auteur ne change d'avis sur l'étendue de l'oeuvre.

<sup>26</sup> Proclus, *TP*, I, 1, p.5.17 et p.6.12.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.6.4-7.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.6.16.

<sup>29</sup> Nous traiterons de ce sujet dans le chapitre V de la seconde partie (p.206-248).

<sup>30</sup> Nous analyserons ce passage de long en large dans le chapitre III de la deuxième partie (p.123-138).

seulement il nous permet d'établir un lien direct entre la théurgie et la mystagogie, mais aussi, c'est le seul endroit où Proclus s'avère autant explicite dans la description concrète d'un rite théurgique. Finalement, en commentant le *Phèdre* de Platon, Proclus utilise encore une fois le substantif *θεουργία* au cinquième livre (*TP*, V, 8)<sup>31</sup>. Bref, l'oeuvre *Théologie platonicienne* sera d'une utilité absolument centrale pour notre recherche, autant en ce qui concerne la mystagogie que la théurgie.

- Nous utiliserons la traduction française de Saffrey et Westerink, dont la publication, aux Belles Lettres, s'étend de 1968 à 1997.

## (2) Στοιχείωσις θεολογική – *Éléments de théologie* (= *ET*)

*Éléments de théologie* est probablement le texte le mieux connu de Proclus. On le considère généralement comme une oeuvre de jeunesse<sup>32</sup> et certainement la meilleure introduction à la pensée du Lycien. La principale caractéristique de cet ouvrage est évidemment sa forme euclidienne<sup>33</sup>, *in more geometrico demonstrata*, présentée à travers 211 propositions interdépendantes, procédant par démarche déductive, édifiant un système théologique complexe et subtil<sup>34</sup>. L'ouvrage a souvent été comparé au *Liber de Causis* de pseudo-Aristote<sup>35</sup>, ainsi qu'à l'*Ethica* de Spinoza<sup>36</sup>. Il est possible de diviser l'oeuvre en quatre sections : 1) Exposition des concepts métaphysiques sous formes de dichotomies –

---

<sup>31</sup> Ces trois derniers passages sur la théurgie seront analysés dans le chapitre IV de la seconde partie (p.139-205).

<sup>32</sup> Plusieurs propositions ont été émises pour supporter cette hypothèse, en particulier le fait que la doctrine de Proclus dans *ET* soit plus proche de Plotin et Porphyre (Freudenthal), ou encore, l'absence de toute mention de théurgie (Dodds) ; voir Dodds, in Proclus, *ET*, p.XIV-XVIII.

Toutefois, il nous semble très difficile de croire qu'un texte aussi systématique, complet et fondamental soit une oeuvre de jeunesse.

<sup>33</sup> Le titre réfère d'ailleurs aux *Στοιχεία* du célèbre mathématicien.

<sup>34</sup> Dans une lettre au premier éditeur moderne des *ET*, le philologue allemand Creuzer, le philosophe allemand Hegel tiendra ces propos concernant cet ouvrage systématique du Lycien : « Cette édition critique de Proclus est, parmi les textes néoplatoniciens que j'ai vus, le plus précieux et celui que je préfère – dialectique platonicienne, et en même temps naissance du système, l'organisation de l'Idée en elle-même plus élevée que chez Platon – c'est le pas gigantesque accompli dans la philosophie, qui est avant tout le mérite de Proclus, et où les autres ont ensuite puisé. » (Hegel, in Saffrey, « Proclus, diadoque de Platon », *Proclus : lecteur et interprète des Anciens*, p.XIV-XV).

<sup>35</sup> En premier lieu, au XIII<sup>e</sup> siècle, par Thomas d'Aquin dans *De causis expositio* et Albert le Grand dans *De causis et processu universitatis a Prima Causa*.

<sup>36</sup> Ce dernier s'inspire probablement directement des *Éléments* d'Euclide, puisque rien ne semble indiquer qu'il ait lu les *Éléments* de Proclus.

unité/multiplicité, acte/puissance, limitation/illimitation, etc. – (§1-112) ; 2) Sur les hénades (§113-165) ; 3) Sur l'intellect (§166-183) ; 4) Sur l'âme (§184-211).

Nous ne retrouvons aucune mention, dans ce texte, ni de la théurgie, ni de la mystagogie. Néanmoins, nous trouvons dans celui-ci plusieurs passages primordiaux pour bien comprendre les implications ontologiques de l'intégration de la théurgie au sein du système philosophique de Proclus. Le plus célèbre et le plus documenté est sans conteste la proposition §103 : « Tout est en tout, mais chacun selon son mode approprié (Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἐκάστῳ). » Cette conception particulière de l'ontologie, qui n'est d'ailleurs pas une innovation proclienne<sup>37</sup>, est implicitement mise en relation avec la théurgie dans la proposition §145<sup>38</sup>, dans laquelle il émet une interprétation de la maxime attribuée à Thalès, rapportée notamment par Aristote : « Thalès disait que tout était plein de dieux (Θαλῆς φήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι) »<sup>39</sup>, à l'aune de son propre système ontothéologique.

Outre cette particularité métaphysique, dans la dernière section de l'ouvrage traitant de l'âme (§184-211), Proclus développe clairement sa théorie de l'ὄχημα, en particulier dans les propositions §205 à 211<sup>40</sup>. Nous verrons que la notion de « véhicule de l'âme » s'avère centrale pour bien comprendre, à la fois le rôle purificateur des rites théurgiques, ainsi que le processus d'élévation de l'âme à travers ceux-ci<sup>41</sup>. Finalement, l'ouvrage termine sur une proposition polémique concernant le statut de l'âme, où Proclus s'en prend directement à l'école plotinienne dans la proposition §211 : « Toute âme particulière qui descend dans la génération y descend tout entière et aucune partie d'elle-même ne demeure là-haut, alors qu'une autre descend (Πᾶσα μερική ψυχή κατιοῦσα εἰς γένεσις ὅλη κάτεισι, καὶ οὐ τὸ μὲν αὐτῆς ἄνω μένει, τὸ κάτεισιν). » Ce rejet de la perspective plotinienne quant à la nature de l'âme s'avère absolument central pour notre sujet de recherche<sup>42</sup>.

---

<sup>37</sup> Il est possible d'aller jusqu'au présocratiques, notamment avec Anaxagore : « Car, en tout, il y a une part du tout » (Anaxagore, « Fragments d'Anaxagore », §12, *Les penseurs grecs avant Socrate*, p.149).

<sup>38</sup> Nous consacrerons un chapitre entier sur ce sujet, au chapitre II de la troisième partie (p.268-296).

<sup>39</sup> Aristote, *De anima*, I, 5, 411a8.

<sup>40</sup> Dodds, dans sa traduction de *ET*, consacre d'ailleurs un de ses deux Appendices à cette notion (Dodds, « The Astral Body in Neoplatonism », in Proclus, *ET*, p.313-321).

<sup>41</sup> Nous développerons ces aspects au chapitre III de la troisième partie (p.297-310).

<sup>42</sup> Nous glisserons un mot sur cette importante problématique dans la section 3.2 du troisième chapitre de cette partie (p.56-57), pour ensuite y revenir en profondeur au chapitre I de la troisième partie (p.251-267).

- Nous utiliserons la traduction française de Trouillard, publiée en 1965 aux Éditions Montaigne ; ainsi que celle anglaise de Dodds, publiée en 1933 chez Clarendon Press, en particulier pour son commentaire qui fait encore aujourd’hui autorité.

### 2.3 Commentaires

#### (3) *De natura mundi et animae* – Commentaire sur le *Timée* de Platon (= *In Tim.*)

Proclus aurait, selon les dires de son disciple Marinus<sup>43</sup>, rédigé ce gigantesque commentaire à l’âge de 27 ans, soit en 439. De plus, nous savons à quel point le Lycien affectionnait particulièrement ce dialogue de Platon<sup>44</sup>. L’ouvrage fait trois livres d’un peu plus de 300 pages chacun<sup>45</sup>. Nous estimons en avoir perdu les deux derniers tiers. En effet, le texte suit méthodiquement chacun des passages de l’œuvre de Platon, mais s’arrête brusquement en 44d. Or, nous sommes pratiquement certains que l’ouvrage original touchait l’intégralité du texte, puisque nous avons retrouvé un fragment en arabe de quelques pages commentant les passages 89e-90c, soit tout juste avant la fin du *Timée* qui termine en 92c<sup>46</sup>. Toujours est-il que ce texte de Proclus s’avère absolument indispensable pour notre recherche.

D’abord, puisque le *Timée* a pour *skopos* la mise en ordre du cosmos, c’est-à-dire l’onto-cosmogénèse, le *Commentaire* qu’en fait Proclus nous permettra de mieux saisir la relation entre l’ontologie proclienne et la prédominance de la théurgie dans son système métaphysique, notamment à partir du principe de la *συμπάθεια*<sup>47</sup>, omniprésent dans cet ouvrage<sup>48</sup>. Puis, nous pourrions compléter la théorie des *ὀχήματα* de Proclus<sup>49</sup>, en particulier en ce qui a trait à la purification par la téléstique de ces corps subtils<sup>50</sup>, puisque la

---

<sup>43</sup> Marinus, *op. cit.*, §13.

<sup>44</sup> *Ibid.*, §38.16-17.

<sup>45</sup> Divisés en cinq livres chez Vrin, la traduction de Festugière.

<sup>46</sup> Festugière nous offre une traduction à la fin du cinquième livre de l’édition Vrin (p.239-248).

<sup>47</sup> Nous traiterons de ce principe, qui agit autant au niveau ontologique que théurgique, au chapitre II de la troisième partie (p.268-296).

<sup>48</sup> *In alter* : *In Tim.*, I, 113.7, 155.20, 210.18, 412.17 ; II, 53.19, 59.28, 305.9 ; III, 295.3, 324.29, 325.4, 327.10.

<sup>49</sup> Ceci constitue l’objet central du chapitre III de la troisième partie (p.297-310).

<sup>50</sup> *In alter* : « Mais, à mon sens, ce qui y contribue le plus est la vie téléstique, laquelle, au moyen du feu, fait disparaître toutes les souillures conséquentes de la génération, comme l’enseignent les *Oracles* [OC, §53], et toute la nature étrangère et irrationnelle que le corps pneumatique de l’âme (τὸ πνευματικὸν ὄχημα τῆς ψυχῆς) a attiré à lui. » (Proclus, *In Tim.*, III, 300.16-21).

psychogénèse fait aussi partie du dialogue<sup>51</sup> et que celle-ci est richement développée par Proclus<sup>52</sup>. De plus, c'est dans ce texte exégétique de Proclus que nous retrouvons les passages les plus révélateurs concernant les σύμβολα et συνθήματα<sup>53</sup>, en particulier lorsque Proclus commente les passages du mythe du démiurge<sup>54</sup>, dans lesquels il y voit le démiurge qui « ensemence le monde et les âmes de symboles »<sup>55</sup>. Finalement, Proclus introduit une section très importante pour nous sur la prière (Περὶ εὐχῆς – *In Tim.*, I, 206-22), en commentant le passage où Timée invoque les dieux à la demande de Socrate (27c), dans lequel Proclus établit une catégorisation des différents types de prière, dont « la prière théurgique (θεουργικὴ εὐχή) »<sup>56</sup>.

- Nous utiliserons la traduction de Festugière, de très grande qualité (seul l'abus de majuscules peut parfois être inconvenant), publiée en 1968 chez Vrin.

#### (4) Commentaire sur le Parménide (= *In Parm.*)

Le *Commentaire* de Proclus qui nous est parvenu compte sept livres de 100 à 200 pages chacun. Néanmoins, l'ouvrage exégétique du Lycien ne dépasse pas la première hypothèse et arrête en 142a, tout juste avant la seconde hypothèse<sup>57</sup>. Or, il est hautement probable que le texte original se rendait jusqu'à la fin du dialogue platonicien, puisque dans le *Commentaire* de la même oeuvre chez Damascius, le dernier néoplatonicien fait souvent

<sup>51</sup> Celle du monde : 34b-37c ; celle de l'homme : 41d-44b.

<sup>52</sup> Âme du monde : II, 102.5-316.4 ; âme de l'homme : III, 242.10349.21.

<sup>53</sup> Il sera question du rôle que doivent jouer les symboles et les archétypes au cours des pratiques théurgiques au chapitre quatre de la troisième partie.

<sup>54</sup> À partir de 28a et, plus précisément, 41a-41d.

<sup>55</sup> « Car l'Intellect du Père a semé les symboles à travers le monde (Σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον), lui qui pense les intelligibles, que l'on appelle indicibles beautés. » (*OC*, §108 = Proclus, *In Crat.*, §21.1-2).

« Grâce aux signes ineffables des dieux que le Père des Âmes a ensemencés dans les âmes (συμβόλοις ἀρρήτοις τῶν θεῶν, ἃ τῶν ψυχῶν ὁ πατήρ ἐνέσπειρεν αὐταῖς), la prière attire à elle la bienfaisance des dieux » (Proclus, *In Tim.*, I, 211.2-3).

<sup>56</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 214.4.

Dans le livre deux, nous retrouvons un autre passage parlant de théurgie (*In Tim.*, II, 255.31). Bien que le terme théurgie apparaisse dans la traduction de Festugière, il est néanmoins absent de la version originale.

<sup>57</sup> Proclus était d'avis qu'il y avait neuf hypothèses dans le *Parménide* de Platon. Bien que cela soit une lecture quasi-unanime chez les néoplatoniciens depuis au moins Plotin, la façon de les distinguer n'est généralement pas la même. Proclus, quant à lui, adopte ouvertement l'interprétation de son maître Syrianus qui, en plus de fournir l'exégèse la plus raffinée, établit une analogie entre les hypothèses du *Parménide* et la théogonie orphique (*In Parm.*, VI, 1061.20-1064.12).



référence à l'exégèse proclienne pour les huit autres hypothèses<sup>58</sup>. Toutefois, il ne faut pas penser qu'il nous soit resté que le neuvième de l'ouvrage original. En effet, d'abord la première hypothèse n'est abordée qu'à partir du 6<sup>e</sup> livre et, si l'on compare avec le traitement que fait Damascius des hypothèses 3 à 9, il est possible de penser que la plus grande partie du *Commentaire* de Proclus nous est parvenue, alors qu'il manquerait peut-être le tiers pour couvrir le reste de l'oeuvre.

Toujours est-il que si le 6<sup>e</sup> livre commente les passages 137c à 138a (1<sup>ère</sup> hypothèse) et que le 7<sup>e</sup> livre analyse la section 138a à 142a (1<sup>er</sup> hypothèse), les cinq premiers livres, quant à eux, couvrent la partie du dialogue qui précède les hypothèses : 1) 126a-128e ; 2) 128e-130b ; 3) 130b-130e ; 4) 130e-135b ; 5) 135b-137c. Le *Commentaire du Parménide* est certainement postérieur au *Commentaire du Timée*, puisque nous retrouvons cinq renvois de ce dernier dans le premier<sup>59</sup>. De plus, l'exégèse proclienne du *Parménide* précède *Théologie platonicienne* qui est le seul texte à le citer<sup>60</sup>. Ainsi, *In Parm.* est fort probablement un texte tardif, dont Luna et Segonds estiment la publication entre 470 et 475<sup>61</sup>.

On a tendance à considérer qu'un des principaux marqueurs du « début » du néoplatonisme est le passage du centre d'intérêt académique du *Timée* vers le *Parménide* et, ainsi, un changement d'emphase, passant du plan cosmogonique au niveau noétique, ou encore, de la procession démiurgique à celle hénologique<sup>62</sup>. C'est clairement le cas au moins chez Plotin. Cependant, chez Proclus, cela n'est pas du tout évident. En effet, la puissante influence des *Oracles chaldaïques* – traité oraculaire du II<sup>e</sup> siècle – sur la pensée

---

<sup>58</sup> « Il est toutefois certain qu'il [le commentaire des hypothèses 2 à 9] a existé, puisque le commentaire de Damascius, qui, étant mutilé du début, ne concerne que les hypothèses 2 à 9, se présente comme une discussion des apories soulevées par Proclus dans son propre commentaire. » (Goulet, « Proclus de Lydie », *Dictionnaire des philosophes antiques*, p.1580).

<sup>59</sup> Proclus, *In Parm.*, III, 802.2-5, 819.30-31, 812.21-27 ; IV, 925.9-20 ; VII, 1235.29-36.

<sup>60</sup> Proclus, *TP*, I, 10, p.41.7-9, 22-23 ; I, 13, p.59.2-5 ; II, 10, p.61.13-18 ; III, 23, p.83.6-10 ; VI, 24, p.110.13-15, p.113.4-6 et p.114.19-22.

<sup>61</sup> Luna & Segonds, in Proclus, *In Parm.*, I, 1, p.XIV-XXXVI.

<sup>62</sup> « Ainsi donc le *Timée* rapporte toutes choses au démiurge, et le *Parménide* toutes choses à l'un, et il y a même rapport entre, d'une part, le démiurge et les êtres encosmiques et, d'autre part, l'un et tous [les êtres] » (Proclus, *In Parm.*, I, 642.19-24).

*Etiam* : « L'ensemble de la philosophie se divise en effet en théorie des Intelligibles et théorie des êtres encosmiques, et à juste titre, puisqu'il y a deux Mondes, l'un Intelligible, l'autre Sensible [...]. Ceci étant, le *Parménide* embrasse le Traité des Intelligibles, le *Timée* celui des êtres encosmiques » (Proclus, *In Tim.*, I, 13.1-6).

proclienne, semble avoir ramené Proclus dans le giron du paradigme médio-platoniste, dont le *Timée* s'avérait être le coeur didactique. Quoi qu'il en soit, cette oeuvre de Proclus sera d'un intérêt secondaire pour notre recherche, d'abord parce que nous n'y trouvons aucune mention de théurgie ou de mystagogie. L'ouvrage demeure néanmoins de grande qualité et nous servira à supporter certaines démonstrations autour de notre sujet de thèse, en particulier le rôle joué par Erôs dans l'ascension mystique<sup>63</sup>, évidemment en lien avec la « folie amoureuse (ἡ ἐρωτικὴ μανία) »<sup>64</sup> du *Phèdre*.

- Nous utiliserons la traduction française de Luna et Segonds, publiée entre 2007 et 2017 aux Belles Lettres. L'apparat critique est formidable ; ce qui démontre encore une fois à quel point le lecteur francophone est fortuné en ce qui a trait à la littérature néoplatonicienne. L'édition n'inclut malheureusement pas le 7<sup>e</sup> livre (qui nous est parvenu sous forme latine seulement pour la section s'étendant de 141e à 142a). Nous utiliserons donc aussi en parallèle la traduction anglaise de Morrow et Dillon, publiée en 1987 chez Princeton University Press.

#### (5) Commentaire sur la République (= *In Remp.*)

Le *Commentaire de la République* se distingue clairement de *In Tim.* et *In Parm.*, particulièrement au niveau de la forme. En effet, contrairement aux deux ouvrages précédents, *In Remp.* ne constitue pas un travail d'exégèse « phrase par phrase ». Il s'agit plutôt d'un assemblage, peut-être organisé par un élève de Proclus, d'une compilation de 17 dissertations. Parmi celles-ci, deux sont particulièrement longues et importantes : la 6<sup>e</sup> dissertation qui défend Homère contre les accusations de Platon et la 16<sup>e</sup> dont l'objet constitue le mythe d'Er (*Resp.*, X, 614b-621d). Cette dernière partie, absolument centrale pour notre propos, représente environ 40% de l'oeuvre entière composée de deux livres d'à peu près 250 et 200 pages. La 16<sup>e</sup> dissertation de *In Remp.* est d'ailleurs une des rares parties de l'oeuvre proclienne qu'il est possible de dater assez précisément, puisqu'elle fait

---

<sup>63</sup> *In alter* : *In Parm.*, 664.16, 675.37, 684.30, 701.4, 852.13.

Ce sera le thème principal du chapitre VI de la troisième partie (p.338-357).

<sup>64</sup> « et la remontée et le salut (ἡ ἀνοδος καὶ ἡ σωτηρία) se font pour ces [âmes] par l'entremise de l'amour (διὰ τοῦ ἐρωτος) : c'est pourquoi leur char est ailé en tant qu'il s'élève en courant vers la beauté intelligible et la contemplation des êtres réellement êtres à l'aide de la folie amoureuse (διὰ τῆς ἐρωτικῆς μανίας). » (*In Parm.*, V, 1029.15-19).

référence à l'invasion gothique de la Thessalie en 482<sup>65</sup>. Elle fut donc écrite entre 482 et 495.

Il est très peu question de politique dans ce texte. Effectivement, le thème central est plutôt la réhabilitation du mythe comme outil philosophique, théologique et initiatique. C'est dans cet ouvrage très dynamique que nous retrouvons l'exposition la plus claire de l'expérience époptique et épiphanique, en lien avec la faculté imaginative (φαντασία)<sup>66</sup>, ou « l'intellect imaginatif (φανταστικὸς νοῦς) »<sup>67</sup>, agissant comme modalité d'accès au divin. Les différents passages traitant de cette question seront systématiquement mis en relation avec la théurgie<sup>68</sup>, l'art hiératique<sup>69</sup> ou la mystagogie<sup>70</sup>. De plus, c'est aussi dans ce texte que nous retrouvons une section cruciale pour notre recherche, en l'occurrence l'interprétation du rituel funèbre de Patrocle opéré par Achille<sup>71</sup>, considéré par Proclus comme une pratique théurgique d'immortalisation (ἀπαθανατισμόν), par la purification du corps subtil de Patrocle, pendant l'immolation de son corps sur le bûcher<sup>72</sup>.

- Nous utiliserons la traduction française de Festugière, publiée en 1970 chez Vrin.

---

<sup>65</sup> Proclus, *In Remp.*, II, 297.28.

<sup>66</sup> Ce sera le thème du chapitre IV de la troisième partie (p.311-325).

<sup>67</sup> Proclus, *In Remp.*, II, 107.17.

<sup>68</sup> « Voilà beau temps en effet que les théurges nous ont enseigné que nécessairement les dieux sans forme se présentent en leurs autophanies doués de forme, les dieux sans figure, doués de figure, car, ces apparitions (φάσματα) immobiles et simples des dieux, l'âme, en vertu de sa nature, les reçoit de façon fragmentaire, et, avec le concours de l'imaginative, elle introduit dans les spectacles figure et forme. » (Proclus, *In Remp.*, II, 241.23-29).

<sup>69</sup> « Car les traits visibles sont le symbole (συνθήματα) des puissances invisibles, ce qui est vu sous l'aspect de formes étendues, le symbole des entités sans forme. Tout cela donc, comme j'ai dit, est familier, grâce aux opérations hiératiques (διὰ τῶν ἱερατικῶν ἔργων), à qui n'est pas entièrement ignorant de ces choses. » (*Ibid.*, 242.25-28).

<sup>70</sup> L'entièreté de la dissertation six, sur la défense d'Homère, établit une relation étroite entre théurgie (art hiératique), initiation (télestique) et mystagogie : Proclus, *In Remp.*, 71.17-205.24.

<sup>71</sup> Homère, *Il.*, XXIII.

<sup>72</sup> « il faut dire que tous les agissements d'Achille, touchant ce bûcher, dès là qu'ils élèvent l'âme de Patrocle à la vie séparée, imitent les procédés dont usent les théurges (θεουργοῖς) pour donner l'immortalité (ἀπαθανατισμόν) à l'âme [...], pour que et le véhicule apparent (τὸ φαινόμενον ὄχημα) obtienne, grâce à leur mouvement visible, le traitement approprié, et le véhicule plus divin (τὸ [ὄχημα] τοῦτου θειότερον) que celui-ci soit invisiblement purifié et retourne à son lot propre » (Proclus, *In Remp.*, I, 152.9-16).

## (6) Commentaire sur le Premier Alcibiade (= In Alc.)

Chez les néoplatoniciens tardifs (à partir de Jamblique), le *Premier Alcibiade* est considéré comme les prolégomènes à l'étude de l'oeuvre platonicienne<sup>73</sup>. *Mutatis mutandis*, le *Commentaire* qu'en fait Proclus se pose comme la porte d'entrée de sa pensée. En effet, bien qu'on ait tendance à considérer *ET* comme la meilleure introduction à la philosophie proclienne, il ne fait aucun doute que ce texte sobre et austère, écrit dans une forme non-orthodoxe, ne fournit pas une image adéquate de l'oeuvre du Lycien. *A contrario*, le *Commentaire sur le Premier Alcibiade* est certainement le plus beau texte de Proclus. De plus, *In Alc.* débute par un prologue servant de démonstration à sa méthode exégétique et à l'importance de la connaissance de soi comme premier pas pour s'initier à la philosophie<sup>74</sup>. Ensuite, Proclus commente de façon classique le dialogue de Platon, mais le texte se termine abruptement en 116b, alors que le célèbre dialogue socratique se rend jusqu'à 135d. On estime qu'il manque donc environ la moitié du texte original, considérant que le commentaire fut probablement beaucoup plus important en termes de volume pour la première partie de l'oeuvre de Platon<sup>75</sup>.

Il n'y a que trois passages faisant allusion à la théurgie ou aux théurges, ce qui est relativement mineur, mais ces derniers s'avèrent néanmoins très importants. Ils le sont d'abord parce que la théurgie y est directement mise en relation avec *erôs*<sup>76</sup>. De plus, lorsque Proclus commente le début du texte<sup>77</sup>, où Socrate parle du démon nuisible

---

<sup>73</sup> « Et il me semble que c'est aussi pour cette raison que le divin Jamblique assigne à l'*Alcibiade* le premier rang parmi les dix dialogues qui, pense-t-il, enferment la totalité de la philosophie de Platon, dans la pensée et le développement total de toutes ces théories se trouve embrassé à l'avance par ce dialogue, comme en une semence (ἐν σπέρματι). » (Proclus, *In Alc.*, 11.14-18).

Voici l'ordre des 10 dialogues enseignés par l'école néoplatonicienne d'influence syrienne : *Alcibiade*, *Gorgias*, *Phédon*, *Cratyle*, *Théétète*, *Sophiste*, *Politique*, *Phèdre*, *Banquet* et *Philèbe*. Ensuite, le couronnement avec les deux dialogues parfaits : *Timée* (cosmologique) et *Parménide* (théologique).

Pour plus de détails, voir Festugière, « L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup> siècles », *Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Alterumswissenschaft*, 26, (1969), p.281-296.

<sup>74</sup> Proclus, *In Alc.*, 1.1-18.14.

<sup>75</sup> Goulet, « Proclus de Lydie », *Dictionnaire des philosophes antiques*, V b, p.1567.

<sup>76</sup> Proclus, *In Alc.*, 50.26-56.4.

Il ne faut pas perdre de vue que les deux textes théologiques par essence, outre le dialogue parfait du *Parménide*, sont le *Banquet* et le *Phèdre*, deux textes dont le *skopos* est l'amour.

<sup>77</sup> 103a-b.

d'Alcibiade et se présente en disant : « je suis venu (προσελήλυθα) »<sup>78</sup> (comme si, en quelque sorte, il venait le remplacer), Proclus établit immédiatement une analogie très pertinente avec la théurgie<sup>79</sup>. Finalement, la place qu'occupe le thème du « démon » dans l'ouvrage de Proclus est considérable<sup>80</sup> et nous permet de bien comprendre la théorie « démonique » du Lycien, poursuivant ainsi une tradition d'origine médioplatonicienne. Ce texte peut donc être considéré d'importance majeure.

- Nous utiliserons la traduction française de Segonds, publiée aux Belles Lettres en 1985.

(7) Ἐκ τῶν τοῦ φιλοσόφου Πρόκλου σχλίων εἰς τὸν Κράτυλον Πλάτωνος ἐκλογαὶ χρήσιμοι – *Commentaire du Cratyle (= In Crat.)*

En termes de densité, *In Cratylum* est sans conteste l'ouvrage le plus important pour notre recherche. Le texte ne contient qu'une centaine de pages, composées de 185 aphorismes très inégaux, mais ne compte pas moins de trois utilisations du substantif θεουργία sur un total de sept dans l'oeuvre entière. Il s'avère donc impossible de comprendre ce qu'est la théurgie, sans maîtriser parfaitement ce *Commentaire*.

D'abord, il importe de préciser que le texte n'est pas de Proclus. L'abondant usage de la conjonction « ὅτι » en début d'aphorismes, ainsi que le fait que Proclus soit lui-même nommé cinq fois<sup>81</sup>, démontre qu'il s'agit de notes de cours ou d'un résumé personnel<sup>82</sup>. Bien que nous soyons certains que l'ouvrage soit mutilé de la fin, nous ne pouvons néanmoins certifier que le *Commentaire* couvrait l'entièreté du dialogue de Platon. En

---

<sup>78</sup> D'ailleurs, ce passage pourrait nous aider à mieux saisir le passage énigmatique *De vita Plotini (VP)*, que même l'auteur Porphyre s'abstient d'expliquer, lorsque Plotin refuse de se rendre aux « cérémonies sacrées (τὰ ἱερά) », puisque « c'est aux dieux de venir à moi (πρὸς ἐμὲ ἔρχομαι), non à moi d'aller à eux. » (Porphyre, *Vita Plotini*, §10).

<sup>79</sup> Proclus, *In Alc.*, 92.4-18.

<sup>80</sup> *In alter* : Proclus, *In Alc.*, 60.1-93.28.

<sup>81</sup> §30, p.10.26 ; §49, p.17.1 ; §58, p.25.20-21 ; §113, p.65.8-9 ; §154, p.87.21-22.

<sup>82</sup> L'hypothèse d'Ammonios d'Alexandrie semble plausible. Ce dernier, fils d'Hermias, fut aussi le disciple de Proclus. De plus, le style abusivement syllogistique (§30), ainsi que l'usage du sens péripatéticien du terme σύμβολον (§47-48), laissent penser qu'il a existé une influence aristotélicienne majeure sur l'auteur du texte. Or, c'est exactement ce qui caractérise l'école néoplatonicienne d'Alexandrie, où Ammonios devint maître à la fin du V<sup>e</sup> siècle : « The old picture of a division of interests between the Athenian schools and Alexandrian schools of Neoplatonism, the former more concerned with Plato, the latter more with Aristotle » (Sheppard, « Proclus' Philosophical Method of Exegesis : The Use of Aristotle and the Stoics in the Commentary on the *Cratylus* », in Saffrey, *Lecteur et interprète des Anciens*, p.142).

effet, *In Crat.* coupe en 407c, alors que le *Cratyle* de Platon se rend jusqu'en 440e. Il s'agit pourtant du seul commentaire sur ce dialogue platonicien qui nous soit parvenu de l'Antiquité et le contenu ne contient aucune contradiction majeure avec le reste de l'oeuvre de Proclus, l'ouvrage peut donc être considéré comme représentant de manière fiable la pensée du Lycien.

*In Crat.* se divise en deux parties : 1) §1 à 71 où Proclus réfute la position d'Hermogène en radicalisant la position de Socrate du dialogue original et 2) §72 à 185 où le Lycien développe sur l'étymologie. Cela représente plus ou moins un commentaire sur les deux premiers tiers du *Cratyle* de Platon<sup>83</sup>. L'aphorisme médian (§71) est de loin le plus important de l'ouvrage, autant en termes de quantité que de qualité, et particulièrement lorsque l'on s'intéresse à la théurgie. Cet aphorisme a pour but d'introduire la section sur l'étymologie, tout en résumant la première partie sur « la théorie linguistique de Platon », dans une perspective, évidemment, proclienne.

L'auteur débute en spécifiant que le Père a ensemencé le monde avec des signes de son essence<sup>84</sup>. Cet « ensemencement », qui sera plus tard mis en relation avec le mythe orphique du *sparagmos* de Dionysos et de l'*omophagie* des Titans<sup>85</sup>, est ensuite comparé à l'institution des mots par les hommes<sup>86</sup>, puisque, justement, nous possédons la trace de « l'intellect dionysien » en nous<sup>87</sup>, nous permettant ainsi d'ensemencer à notre tour le monde de symboles, à travers les mots. C'est aussi par ces « semences » qu'il est possible

---

<sup>83</sup> On a l'habitude, *grosso modo*, de diviser l'oeuvre de Platon en trois sections : 1) un dialogue entre Hermogène et Socrate (383a-401a) ; 2) un long développement sur l'étymologie (383b-427d) ; 3) un dialogue entre Cratyle et Socrate (427e-440e).

<sup>84</sup> « En effet, les Pères de toute chose, ayant tout conçu, semèrent (ἐνέσπειραν) les symboles et les traces (συνθήματα καὶ ἕχνη) de leur substance triadique (τριαδικῆς ὑποστάσεως) dans toute chose. » (Proclus, *In Crat.*, §71, p.30.8-10, trad. D. Vachon).

<sup>85</sup> *Ibid.*, §182.

*Etiam* : *Ibid.*, §63, §133 et §171.

<sup>86</sup> « La téléstique (ἡ τελεστική), à travers les symboles et les signes ineffables (διὰ τινων συμβόλων καὶ ἀπορρήτων συνθημάτων), représente les statues qui symbolisent les dieux et permet auprès d'elle la réception (πρὸς ὑποδοχὴν) des illuminations divines. Ainsi, la législation (ἡ νομοθετική), par la même puissance assimilatrice (κατὰ τὴν αὐτὴν ἀφομοιωτικὴν δύναμιν), institue les noms comme images des objets, représentant à travers de telles choses et de tels échos (διὰ τοίων καὶ τοίων ἤκων) la nature des êtres. Puis, les ayant ainsi institués, elle les transmet aux hommes en vue de leur usage (εἰς χρῆσιν). » (*Ibid.*, §51, p.19.12-19).

<sup>87</sup> « L'esprit (ὁ νοῦς) en nous est dionysien et réellement la statue (ἄγαλμα) de Dionysos. » (*Ibid.*, §133, p.77.24-25).

aux théurges d'invoquer les dieux grâce aux *voces mysticae*<sup>88</sup>. De plus, pour ce qui est des entités divines ineffables, c'est conséquemment à notre nature, en partie dionysienne, qu'il est possible de s'élever à ces entités par la pratique théurgique : « Toutes les choses gardées silencieuses et occultes sont connaissables seulement par l'intellect (νοῆσει) [dionysien]. Et c'est à travers celui-ci que toute la téléstique (ἡ τελεστική) élève (ἄνεισι) aussi haut que cet ordre grâce à l'activité théurgique (ἐνεργοῦσα θεουργικῶς). »<sup>89</sup> Finalement, l'importance du *Cratyle* se comprend au-delà du *Commentaire* lui-même, puisque plusieurs autres passages centraux sur la théurgie, ailleurs dans l'oeuvre proclienne, sont directement reliés au *Cratyle*<sup>90</sup>. Bref, ce texte s'avère crucial pour notre recherche.

- Comme il n'y a pas de traduction française des fragments au *Commentaire du Cratyle*, nous utiliserons donc celle que nous avons réalisée à partir de l'édition grecque de Pasquali<sup>91</sup>. Nous userons aussi de la traduction anglaise de Duvick, publiée en 2014 chez Bloomsbury, notamment pour les commentaires du traducteur et pour contrôler notre propre traduction.

#### (8) *Commentaire du premier livre des Éléments d'Euclide (= In Eucl.)*

Le *Commentaire d'Euclide* est un traité de géométrie et de mathématique. Il nous sera d'une importance très relative. Néanmoins, une des sept occurrences du substantif θεουργία se trouve dans cet ouvrage, lorsque Proclus établit une analogie entre les statues des théurges et les formes géométriques<sup>92</sup>, considérant que, dans les deux cas, les intelligibles « descendent » et animent la forme matérielle. De plus, nous retrouvons aussi dans ce *Commentaire* un passage très intéressant dans lequel la *phantasia* est considérée

<sup>88</sup> « La théurgie (θεουργία) en [scil. des symboles (σύμβολα)] use (προφέρεται) aussi, les imitant (μιμουμένη), à travers des cris inarticulés (δι' ἐκφωνήσεων ἀδιαρθρώτων). » (*Ibid.*, §71, p.31.27-28).

<sup>89</sup> *Ibid.*, p.32.29-30.

<sup>90</sup> *In alter* : « Puisqu'elle produit des *mots* de cette manière-là, notre connaissance scientifique les présente à cet ultime niveau comme des images des êtres divins ; en effet, elle produit chaque *mot* comme une statue des dieux, et de même que la théurgie (ἡ θεουργία), par certains signes symboliques (τινων συμβόλων), invoque la bonté généreuse des dieux en vue de l'illumination de statues confectionnées artificiellement, de même aussi la connaissance intellectuelle relative aux êtres divins [...] révèle l'être caché des dieux. » (Proclus, *TP*, I, 29, p.124.21-125.2).

<sup>91</sup> Voir Annexe IV (p.402-403).

<sup>92</sup> Proclus, *In Eucl.*, §138.

comme « le miroir des idées figuratives »<sup>93</sup>. Cette démonstration sera importante pour comprendre la théorie proclienne de l'époïtie<sup>94</sup>.

- Il existe une traduction française du texte de Ver Eecke, publiée chez Albert Blanchard en 1948. Néanmoins, elle ne se conforme pas à la pagination canonique, ce qui la rend plutôt inutile pour ce genre de travail. Nous utiliserons donc la traduction anglaise de Morrow, publiée en 1970 chez Princeton University Press.

### (9) *Commentaire des Oracles chaldaïques (= In Chald.)*

Autrement plus déterminant sera ce *Commentaire sur les OC* de Proclus, dont parle d'ailleurs Marinus dans la *Vita Procli*<sup>95</sup>. Selon celui-ci, le texte original de Proclus aurait compté plus de 1000 pages et lui aurait pris cinq ans à écrire<sup>96</sup>. Il ne nous en reste pas même une dizaine... Il s'agit là certainement de la plus grande perte pour notre recherche (avec la perte du *Commentaire sur le Phèdre*). Nous pouvons néanmoins compléter quelques zones d'ombrage grâce aux commentaires des byzantins Psellus (XI<sup>e</sup> siècle) et Pléthon (XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles), qui ont chacun produit un *Commentaire*, en ayant devant leurs yeux, fort probablement, celui du Lycien.

Malgré l'état fragmentaire de ce qui nous reste de ce *Commentaire*, son contenu demeure néanmoins d'une richesse infinie. Le néoplatonicien développe sur la notion chaldaïque de « fleur de l'intellect (ἄνθος νοῦ) », en le désignant comme « le principe unificateur en nous »<sup>97</sup>. De plus, et cela s'avèrera central pour notre recherche, Proclus établit un lien direct avec l'union aux intelligibles et le « silence (σιγή) »<sup>98</sup>. En effet, comme le dicton l'affirme : « C'est toujours le silence qui a le dernier mot », ainsi, la condition transcendante du verbe est le silence, comme l'immobile l'est pour le mouvement<sup>99</sup>. Nous

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, §141.

<sup>94</sup> Particulièrement au chapitre IV de la troisième partie (p.311-325).

<sup>95</sup> Marinus, *Vita Procli*, §26.

<sup>96</sup> Saffrey, « Proclus, Diadoque de Platon », *Proclus : lecteur et interprète des Anciens*, p.XXII.

<sup>97</sup> Proclus, *In Chald.*, §IV.

<sup>98</sup> « De même donc que les êtres qui viennent après les intelligibles [...] en sont l'expression, de même le verbe (ὁ λόγος) qui dans les intelligibles a pris forme d'une autre hénade plus indicible est bien le verbe du silence (λόγος τῆς σιγῆς) qui précède les intelligibles ; mais, quand on tait les intelligibles (σιγωμένων), il est silence (σιγή). » (*Ibid.*).

<sup>99</sup> « Et si celui qui le manifeste, le plus indicible, est nommé Verbe, il faut qu'avant le Verbe il y ait le silence qui supporte le Verbe ; et de même, avant toute chose sacrée (πρὸ παντὸς ἱεροῦ αἰτίαν), la cause déifiante. » (*Ibid.*).



verrons donc que le couronnement de l'activité théurgique s'accomplit justement grâce au silence transcendantal qui s'avère bien plus subtil et fondamental que simplement « arrêter de parler »<sup>100</sup>.

- Nous utiliserons la traduction de Édouard des Places, publiée en 1971 aux Belles Lettres.

(10) Commentaire sur les Travaux et les jours d'Hésiode (= In Ope.)

Chez Proclus, la poésie traditionnelle d'Homère et d'Hésiode est non seulement défendue contre les attaques de Platon<sup>101</sup>, mais acquiert réellement un statut de « poésie inspirée ». Cette épithète « inspiré » établit ainsi la poésie comme un segment de la théurgie<sup>102</sup>, considérée, au même titre que cette dernière, comme « supérieure (κρείττων) »<sup>103</sup>. Alors, naturellement, l'exégèse allégorique devient une herméneutique mystagogique absolument centrale chez le Lycien, judicieusement nommé par Marzillo en tant que « allegorisiertender Autor »<sup>104</sup>. C'est évidemment à cet exercice que se prête Proclus dans son *Commentaire sur Hésiode*. Nous nous intéresserons particulièrement aux sections traitant de l'ἄγαλμα<sup>105</sup>, de Dionysos<sup>106</sup> et d'Osiris<sup>107</sup>. L'oeuvre nous est parvenue à l'état fragmentaire, sous la forme de 283 aphorismes généralement assez courts.

- Comme il n'existe malheureusement pas de traduction française de ce texte, nous utiliserons la traduction allemande de Marzillo, publiée en 2010 chez Narr Francke Attempto Verlag.

---

<sup>100</sup> Nous développerons ce sujet au chapitre V de la deuxième partie (§5.4, p.240-248).

<sup>101</sup> En particulier, dans la dissertation VI *In Remp.*

<sup>102</sup> « As I shall argue, it should rather be seen as a part of his larger theurgic project. Mythic and poetic symbols are not studied by him out of intellectual curiosity, but for the initiatory effect they have on one's soul. [...] Like the *sunthêmata* manipulated by theurgists, poetic symbols transport us in a state of mind that cannot be achieved by ordinary means ». (Chlup, « Inspired poetry and its symbols », *Proclus*, p.185 et 192).

<sup>103</sup> « C'est de cette façon donc que Platon a jugé bon lui aussi de diviser les genres de poétique : l'un comme supérieur à la science (τὸ μὲν ὡς κρείττων ἐπιστήμης), le second comme ayant la science, la troisième comme ayant une opinion saine, le quatrième comme inférieur à l'opinion saine. » (Proclus, *In Remp.*, I, 191.27-29).

Il s'agit là de la conclusion de sa 6<sup>e</sup> dissertation, dans laquelle Proclus, pour accorder Platon et Homère, divise la poésie en trois types : inspirée, didactique et mimétique.

Nous développerons davantage sur cette question au chapitre IV de la seconde partie (§4.2, p.157-188).

<sup>104</sup> Marzillo, in Proclus, *Der Kommentar des Proklos zu Hesiods "Werken und Tagen"*, p.XXII.

<sup>105</sup> *Ibid.*, § CXIII, CXLI et CCXXXVII.

<sup>106</sup> *Ibid.*, § XLIX.

<sup>107</sup> *Ibid.*, § CCLXXX.

## 2.4 Opuscules

### (11) Tria opuscula

1) *De decem dubitationibus circa providentiam* – Dix problèmes concernant la Providence (= *In Dec.*)

2) *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum* – Providence et fatalité (= *In Prov.*)

3) *De malorum subsistentia* – De l'existence du mal (= *In Mal.*)

Cette trilogie, probablement regroupée par des éditeurs tardifs et non Proclus lui-même, traite particulièrement de l'opposition entre la Providence et la fatalité, thème récurrent chez le néoplatonicien, notamment dans son commentaire sur le mythe d'Er (*In Remp.*) et celui sur le mythe du démiurge (*In Tim.*). Dans le premier opuscule, Proclus développe des arguments supplémentaires pour démontrer que l'âme est bien descendue complètement dans la matière<sup>108</sup>, tout en mettant cette théorie en lien avec le principe de « l'âme-réceptacle »<sup>109</sup>, si central pour notre recherche. Dans le second ouvrage, nous trouvons l'exposé le plus important concernant la notion de *silence*, démontrant sans l'ombre d'un doute qu'il s'agit non seulement d'un silence des sens et des passions, mais, aussi, des idées : « L'âme, tant qu'elle est encore au stade de l'intellection, se connaît elle-même et connaît par contact tout ce qu'elle pense, comme nous l'avons dit ; mais parvenue à la superintellection (*superintelligens*), elle s'ignore elle-même et ignore tout ce qu'elle connaissait (*se ipsam et illa ignorat*), elle goûte la paix que lui procure son voisinage avec l'un, fermée aux connaissances (*clausa cognitionibus*), devenue muette, silencieuse d'un silence intérieur (*silens intrinseco silentio*). »<sup>110</sup> Dans le troisième livre, nous retrouvons

---

<sup>108</sup> « C'est de toute évidence un bien que la descente de l'âme seconde jusqu'à l'ultime partie du monde, si l'on veut que, même ici-bas, l'univers soit parfait » (Proclus, *In Dec.*, 31.8-11).

<sup>109</sup> « par cette illumination qu'elles reçoivent de la lumière unitaire des dieux, elles voient intemporellement le temporel, indivisément le divisé, sans localisation tout ce qui est localisé, et elles sont l'expression non d'elles-mêmes mais de ceux qui les illuminent. Et pour toutes les âmes cette réceptivité (*passio*) est intermittente, alors que pour les anges avant elles et pour les autres races elle est permanente » (*Ibid.*, 65.20-26).

<sup>110</sup> Proclus, *In Prov.*, 31.12-17.

les passages les plus clairs sur la question du mal, qui s'opposent radicalement à la position plotinienne<sup>111</sup>. Ces trois livres s'avèreront donc cruciaux pour notre thèse.

- Nous utiliserons la traduction française (du latin) de Isaac, publiée entre 1977 et 1982 aux Belles Lettres.

### (12) Περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης – Sur l'art hiératique (= *In Art.*)

Ce texte très court, mais absolument central pour notre propos, a d'abord été conservé dans sa version latine par Marsile Ficin, mais Bidez identifia l'original grec qu'il publia dans le *CMAG*, tome VI. Cumont considère qu'il s'agit d'un ensemble d'extraits d'une oeuvre plus importante de Proclus, probablement conservée par Psellus, tandis que Bidez propose qu'il s'agit plutôt d'une lettre envoyée à un ami. Quoi qu'il en soit, cette lettre/extrait établit un lien irrévocable entre l'art hiératique (ἱερατικὴ τέχνη) et la notion de sympathie (συμπάθεια) entre tous les êtres. Cela nous permettra de mieux saisir l'ontologie proclienne et son lien intrinsèque avec l'incorporation de la théurgie au sein de son système philosophique.

- Nous utiliserons la traduction de Festugière, présentée dans son monumental ouvrage *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (I, p.134-136), publiée en 1944 aux Belles Lettres.

### (13) *Hymni* – Hymnes et prières (= *In Hym.*)

Les *Hymnes* de Proclus, en plus d'être de très beaux textes, possèdent aussi une importante richesse didactique pour notre recherche. Par exemple, lorsque Proclus invoque les dieux initiateurs, il réitère la primauté de l'*ergon* sur le *logos* : « Puissent les dieux *télétares*, Guides vers les biens universels, nous conduire à cette initiation, nous illuminant, non pas par des paroles, mas par des actions (οὐ λόγους ἀλλ' ἔργους φωτίσαντες) »<sup>112</sup>. De plus, nous retrouvons certaines références à la mystagogie, en particulier le mythe central de l'orphisme qui concerne le déchirement de Dionysos et sa recomposition, sa « nouvelle naissance », par sa soeur Athéna :

---

<sup>111</sup> Cette question sera développée au chapitre I de la troisième partie (p.248-264).

<sup>112</sup> Proclus, « Prière aux dieux télémarques », *In Hym.*, 2-4.

« Toi qui as sauvé, en le plaçant sur la voûte de l'éther, le coeur non déchiré du roi Bacchos mis en morceaux autrefois par les mains des Titans ; et qui t'es hâtée de le porter à son Père, afin que, par l'effet de volontés indicibles, tiré du sein de sa mère Sémélé, un nouveau Dionysos grandisse dans ce monde. »<sup>113</sup>

- Nous utiliserons la traduction française de Saffrey, publiée en 1994 chez Arfuyen.

(14) *De aeternitate mundi* – Sur l'éternité du monde (= *In Aet.*)

Bien que ce texte ait été perdu, nous pouvons le reconstituer à partir de la réfutation qu'en a fait l'auteur chrétien Philopon. Ce texte sera d'une importance liminaire pour nous.

- Nous utiliserons la traduction anglaise de Lang & Macro, publiée en 2001 chez University of California Press.

## 2.5 Ouvrages perdus ou douteux

Nous dresserons enfin la liste des nombreux ouvrages attestés, mais perdus, de Proclus, en débutant par ceux commentant Platon, suivis de ceux reliés à l'oeuvre d'Aristote, pour ensuite terminer avec les ouvrages divers. Pour plus d'information sur ces ouvrages perdus, voir le *Dictionnaire des philosophes antiques* (Vb, p.1546-1674).

### Platon

(15) *In Gorgiam*

(16) *In Phaedonem*<sup>114</sup>

(17) *In Phaedrum*<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> Proclus, « Hymne à Athéna », VII, 12-15.

Athéna est considérée par Proclus comme une déesse initiatrice, voir *In Tim.*, I, 165-169.

<sup>114</sup> Ce qui nous reste de plus proche est le *Commentaire sur le Phédon* d'Olympiodore/Damascius (= *In Phaedo.*).

<sup>115</sup> Considérant le lien intrinsèque existant, à de multiples égards, chez Proclus entre le *Phèdre* de Platon et la théurgie chaldaïque, la perte de cet ouvrage est une réelle catastrophe pour notre recherche. Néanmoins, nous bénéficions tout de même du *Commentaire sur le Phèdre* d'Hermias/Syrianus (= *In Phaedr.*). Hermias fut lui aussi un disciple de Syrianus et nous savons que l'exégèse du *Phèdre* de Proclus venait en grande partie de Syrianus. De plus, tous les contemporains d'Hermias sont d'accord pour dire que ce dernier n'avait aucune originalité (ex. Damascius, *Vita Iso.*, §74). Nous pouvons donc considérer *In Phaedr.* comme représentatif, *mutatis mutandis*, du commentaire que dut en faire le Lycien.

(18) *In Philebum*<sup>116</sup>

(19) *In Sophisten*

(20) *In Symposium*

(21) *In Theaetetus*

(22) Πραγματεία καθαρτική τῶν δογμάτων τοῦ Πλάτωνος

(23) *Prolegomena ad Platonis philosophiam*

(24) Συναγωγή τῶν πρὸς τὸν Τίμαιον μαθηματικῶν θεωρημάτων

(25) *Sur les trois arguments en faveur de l'immortalité de l'âme chez Platon*

(26) Ὑποτύπωσις τῆς Πλατωνικῆς φιλοσοφίας

#### Aristote

(27) Ἐπίσκεψις τῶν πρὸς τὸν Πλάτωνος Τίμαιον Ἀριστοτέλους

(28) *In Analytica posteriora*

(29) *In Analytica priora*

(30) *In De interpretatione*

(31) *In Isagogen*

(32) Στοιχείωσις φυσική

#### Divers

(33) Βίβλος μητρῶακή

(34) *Epigrammata*

(35) *In Plotini Enneadas*

(36) *Lettres*

(37) Περὶ ἀγωγῆς

(38) Περὶ τόπου

---

<sup>116</sup> Ce qui nous reste de plus proche est le *Commentaire sur le Philèbe* de Damascius (= *In Phil.*).

(39) Περὶ τῶν μυθικῶν συμβόλων

(40) Περὶ τῶν τριῶν μανάδων

(41) Πρὸς Ἀριστοκλέα ἐπιστολή

(42) Ὑποτύπωσις τῶν ἀστρονομικῶν ὑποθέσεων

### Douteux

(43) *In Aurem Pythagoreorum Carmen* (= *In Pyth.*)

L'ouvrage nous est transmis en langue arabe. La double traduction rend assez difficile l'authentification de l'auteur. Le style ne ressemble certainement pas à celui de Proclus, mais plusieurs éléments du contenu sont à rapprocher de la pensée du Lycien. Compte tenu de la controverse non encore résolue<sup>117</sup>, nous utiliserons ce texte avec parcimonie.

(44) *Liber der Causis* (= *LC*)

Le texte, transmis en langue arabe, eut un impact très important sur la pensée médiévale et la filiation néoplatonicienne au Bas Moyen-Âge, notamment chez Thomas d'Aquin qui en fit un commentaire (ce fut aussi le cas pour d'autres grands esprits de cette période, comme Roger Bacon et Meister Eckhart). C'est d'ailleurs Saint Thomas qui, le premier, établit un rapprochement entre ce livre et les *ET* de Proclus au XIII<sup>e</sup> siècle, alors qu'il était préalablement associé à Aristote. En effet, les deux textes sont assez semblables, autant au niveau de la forme (ce qui est assez particulier) que du contenu. Or, nous supposons généralement qu'il s'agit d'un texte fortement influencé par Proclus, sans néanmoins en être une copie conforme.

(45) *De sphaera*

Le texte traitant de géométrie est certainement inauthentique<sup>118</sup> et, de toute façon, d'aucune utilité pour notre recherche.

---

<sup>117</sup> Goulet, « Proclus de Lydie », *op. cit.*, p.1652-1653.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p.1549.

## 2.6 Abréviations des autres ouvrages anciens

### Platon :

- *Apologie de Socrate* = *Apo.*
- *Cratyle* = *Crat.*
- *Critias* = *Criti.*
- *Criton* = *Crit.*
- *Euthydème* = *Euthyd.*
- *Gorgias* = *Gorg.*
- *Hippias majeur* = *Hip. maj.*
- *Ion* = *Ion*
- *La République* = *Rep.*
- *Le Banquet* = *Banq.*
- *Le Politique* = *Pol.*
- *Le Sophiste* = *Soph.*
- *Lettres* = *Epist.*
- *Lois* = *Lois*
- *Ménon* = *Men.*
- *Parménide* = *Parm.*
- *Phédon* = *Phedo.*
- *Phèdre* = *Phedr.*
- *Philèbe* = *Phil.*
- *Premier Alcibiade* = *Alc.*
- *Protagoras* = *Prot.*
- *Théétète* = *Theet.*
- *Timée* = *Tim.*

### Aristote :

- *De anima* = *DA*
- *De l'interprétation* = *De interp.*
- *Du Ciel* = *De Caelo*
- *Éthique à Nicomaque* = *EN*
- *Éthique à Eudème* = *EE*

- *La génération des animaux* = *Gen.*
- *Les Catégories* = *Cat.*
- *Les Métaphysiques* = *Metaphys.*
- *Les Politiques* = *Pol.*
- *Physique* = *Phys.*
- *Rhétorique* = *Rhet.*
- *Topiques* = *Top.*

Autres :

- *Catalogue des manuscrits alchimistes grecs* = *CMAG*
- *Commentaire du Phédon* d'Olympiodore/Damascius = *In Phaedo.*
- *Commentaire du Phèdre* d'Hermias/Syrianus = *In Phaedr.*
- *Commentaire du Philèbe* de Damascius = *In Phil.*
- *Corpus Hermeticum* d'Hermès Trismégiste = *CH*
- *De Anima* de Jamblique = *DA*
- *De Civitate Dei contra paganos* d'Augustin = *De Civ.*
- *De Mysteriis Aegyptiorum Chaldaeorum Assyriorum* de Jamblique = *DM*
- *De regressu animae* de Porphyre = *RA*
- *De vita Pythagorica* de Jamblique = *Vita Pyth.*
- *Discours sacrés en XXIV chants* = *Rhaps.*
- *Ennéades* de Plotin = *Enn.*
- *Fragments Veteriora* = *FV*
- *Hymnes orphiques* = *HO*
- *Iliade* d'Homère = *Il.*
- *Lamelles d'or orphiques* = *LO*
- *La théologie mystique* du Pseudo-Denys = *Theo.*
- *Le livre de la hiérarchie céleste* du Pseudo-Denys = *HC*
- *Le livre de la hiérarchie ecclésiastique* du Pseudo-Denys = *HE*
- *L'Énéide* de Virgile = *Éné*
- *Les Métamorphoses* d'Apulée = *Meta.*
- *Les Métamorphoses* d'Ovide = *Meta.*
- *Les noms divins* du Pseudo-Denys = *Noms*
- *Les oiseaux* d'Aristophane = *Ois.*
- *Les travaux et les jours* d'Hésiode = *Ope.*



- *Lettre à Anébon* de Porphyre = *LA*
- *Lettre à Marcella* de Porphyre = *LM*
- *Lettres de Julien l’Apostat* = *In Epist.*
- *Lettres du Pseudo-Denys* = *Epi.*
- *Nag Hammadi* = *NH*
- *Odyssée d’Homère* = *Od.*
- *Oeuvres morales* de Plutarque = *Moralia*
- *Oracles Chaldaïques* = *OC*
- *Orphicorum Fragmenta* = *OF*
- *Papyri Graecae Magicae* = *PGM*
- *Papyrus de Derveni* = *Derv.*
- *Philosophie des Oracles* de Porphyre = *PO*
- *Préparation évangélique* d’Eusèbe = *PE*
- *Sentences* de Porphyre = *Sent.*
- *Tablettes orphiques* = *TO*
- *Tabula smaragdina* = *TS*
- *Théogonie* d’Hésiode = *Theo.*
- *Traité des premiers principes* de Damascius = *De primis princi.*
- *Vie de Constantin* d’Eusèbe = *Vit. Constant.*
- *Vie de Pythagore* de Porphyre = *Vita Pyth.*
- *Vita Isodori* de Damascius = *Vita Iso.*
- *Vita Plotini* de Porphyre = *VP*
- *Vita Procli* de Marinus = *Vita Procli*

## Chapitre III : L'Antiquité tardive<sup>1</sup>

« Nous sommes nés dans la démocratie ou dans la social-démocratie athée. Le matérialisme de Marx, les arsenaux de Krupp, telle est pour nous la “civilisation” quant à la théocratie – la coupole de Sainte-Sophie – c’est la “barbarie”. »

– Dimitri Mérejkovsky, *Les mystères de l'Orient*

### Introduction

Il est important de ne pas réduire chaque phénomène à une simple émanation téléologiquement déterminée par le *Zeitgeist* d'une époque particulière. Néanmoins, il s'avère tout aussi insensé de ne pas en avoir cure. Le néoplatonicien Proclus est un auteur prolifique qui produit son œuvre au cours du V<sup>e</sup> siècle. À cette époque, l'école néoplatonicienne d'Athènes<sup>2</sup> n'est plus que l'ombre de ce que fut l'Académie de Platon. Il y a en effet autant de temps qui sépare l'époque de Platon de celle de Proclus que la nôtre de celle des Croisades! Si l'on s'imagine l'entrée de Marinus au sein d'un vaste bâtiment de marbre blanc, au cœur de la cité dynamique d'Athènes, rejoindre son maître Proclus fièrement installé sur l'estrade accompagné d'une multitude d'autres élèves venant assister

---

<sup>1</sup> Ce chapitre a pour objectif de dresser un portrait très général du contexte historique et religieux à l'époque de Proclus. Il ne s'agit pas d'une étude historique exhaustive, de niveau doctoral, de l'Antiquité tardive. Nous sommes conscients que la bibliographie est lacunaire pour ce chapitre.

<sup>2</sup> Nous ne parlerons pas de « l'Académie » pour l'école fondée par Plutarque d'Athènes au V<sup>e</sup> siècle (et non pas Plutarque le médioplatonicien du II<sup>e</sup> siècle, auteur des *Βίοι Παράλληλοι*), puisque la filiation n'est que symbolique : « Recent studies have shown that the term “Academy” is misleading, implying as it does a direct connection with Plato's Academy » (Frantz, Thompson & Travlos (1988). « Late Antiquity : A.D. 267-700 », IV, *The Athenian Agora*, 24, p.57).

au cours, on fait erreur. L'école néoplatonicienne d'Athènes au V<sup>e</sup> siècle est, en fait, la maison privée de Proclus lui-même<sup>3</sup>.

De plus, les autorités publiques ne voient pas toujours d'un bon œil les réunions académiques païennes qui s'y déroulent. Proclus aura d'ailleurs au moins un litige important avec celles-ci, l'obligeant à quitter la cité pendant une année<sup>4</sup>. En effet, la période de l'Antiquité tardive se caractérise particulièrement par la christianisation de l'Empire, ainsi que par la répression des hérétiques et des païens qui en constitue sa conséquence la plus funeste. Nous nous arrêterons rapidement sur l'histoire de cette période historique souvent négligée, en adoptant une perspective principalement religieuse, pour nous concentrer sur le conflit entre le christianisme naissant et le paganisme vétuste. Mais clarifions d'abord l'expression d'Antiquité tardive.

### 3.1 La notion d'Antiquité tardive

L'Antiquité tardive est un concept assez récent, en particulier dans le monde francophone. Le terme *Spätantike* est proposé par l'historien de l'art autrichien Alois Riegl dans son ouvrage de 1901 *Spätrömische Kunstindustrie*. Il faut néanmoins attendre les années 1970 avec l'ouvrage du Français Henri-Irénée Marrou *Décadence romaine ou antiquité tardive?* (1977) et celui de l'Anglais Peter Brown *The Making of Late Antiquity* (1978) pour que la notion se normalise chez les historiens francophones.

---

<sup>3</sup> Cette demeure avait d'ailleurs été la propriété de Plutarque et de Syrianus auparavant : « À la mort de Syrianus (437), Proclus, âgé de 25 ans, lui succéda à la tête de l'Académie et il habita la maison où ses deux maîtres avaient vécu auparavant. » (Goulet, « Proclus de Lydie », *Dictionnaire des philosophes antiques*, Vb, p.1549).

Marinus, *Vita Procli*, §29.

<sup>4</sup> « À un certain moment, pour échapper aux difficultés que lui causaient des adversaires en qui l'on peut reconnaître les Chrétiens, Proclus dut quitter Athènes et séjourner en Lydie, peut-être à Sardes, pendant une année. [...] Proclus fait allusion à cette année passée en Lydie au début de l'*Hypotypose* des positions astronomiques (chap. I, poème, 4, p.2, 14-16), rédigé l'année suivant son retour d'exil (Saffrey & Westerink, *TP*, I, p.XXII) : Moi, l'an dernier, au moment où j'étais en danger auprès de vous, je me suis retrouvé chez les Lydiens ; certes, j'ai pu prendre du repos, mais, quant à moi, j'aurais préféré retourner pour continuer à travailler ces choses avec toi. (Εγώ δὲ πέρυσι μὲν, ἠνίκα παρ' ὑμῖν διητώμην ἐν Λυδοῖς μέσοις, εἰ σχολῆς λαβοίμην, καὶ ταῦτα σοι συνδιαπονήσειν κατὰ ἑμαυτοῦ τρόπον ὑπεσχόμεν). » (Goulet, *op. cit.*, p.1549, trad. D. Vachon).

La normalisation du syntagme d'Antiquité tardive est souvent corrélative à une remise en question des préjugés « déclinistes », généralement adoptés par les plus éminents spécialistes de l'Antiquité du XX<sup>e</sup> siècle. Par exemple, le Père Festugière, dans son premier chapitre d'introduction « Le déclin du rationalisme » de son monumental ouvrage *La révélation d'Hermès Trismégiste* (1944) tient ces propos assez révélateurs :

Par une réaction fatale, le rationalisme grec, ayant ruiné ses propres fondements, renvoyait à l'irrationnel, à quelque chose qui fût au-dessus, ou en-dessous, du moins en dehors de la raison, sur le plan de l'intuition mystique, ou des mystères théosophiques, ou des prestiges de la magie, parfois de tout cela ensemble. On était las infiniment de ces raisons qui ne servaient qu'à bafouer la raison. En attendant, il fallait vivre, donner sens à la vie. Ce qu'on entendait dès lors, c'était un mot d'ordre, une autorité, une foi. Plus de démonstrations : on veut croire.<sup>5</sup>

Festugière a le III<sup>e</sup> siècle en tête lorsqu'il écrit ces lignes. Or, Dodds, qui reprend l'expression du « déclin du rationalisme » à son compte, va, quant à lui, l'apposer sur la période suivant immédiatement l'époque classique, soit dès le III<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, en particulier dans son ouvrage classique *The Greeks and the Irrational* (1951). Il explique ce « retour de l'irrationalisme »<sup>6</sup> principalement par une thèse socio-historique, affirmant que c'est par suite de la chute de l'autonomie des Cité-États suivant l'Empire d'Alexandre au cours de la période hellénistique que les religions civiques perdent de leur aura traditionnelle, ce qui entraînera la quête d'une religiosité nouvelle, plus individuelle et plus mystique<sup>7</sup>. Il va d'ailleurs comparer cette période à celle du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>8</sup>, notamment avec le romantisme européen et le développement d'une myriade de sectes occultistes et spiritistes, notamment la Société théosophique d'Helena Blavatsky, en tant que réaction aux Lumières, ainsi qu'à la révolution industrielle.

Certains chercheurs, à partir des années 1970, relativiseront cette position. En effet, le « préjugé décliniste » constitue un mythe construit lors de la Renaissance, puis consolidé aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles<sup>9</sup>, pour justifier le renouvellement de la pensée classique et légitimer la supériorité de l'époque moderne :

---

<sup>5</sup> Festugière, *Révélation*, p.13.

<sup>6</sup> Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, p.241.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.239.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.241.

<sup>9</sup> L'exemple le plus évident et le plus connu est bien entendu l'important ouvrage de Gibbon *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, publié en 1776.

Depuis le XV<sup>e</sup> siècle et l'humanisme de la Renaissance, toute la période à laquelle nous voudrions parvenir à intéresser le lecteur était frappée d'un même jugement péjoratif : entre la splendeur de l'antiquité classique et la « rénovation » de lettres et des arts, il n'y avait rien, littéralement rien ; un vide, un trou noir séparait ces deux moments glorieux de la civilisation.<sup>10</sup>

Comme l'affirme Brown, ni le « déclin du rationalisme », qui constitue une interprétation tout simplement anachronique<sup>11</sup>, ni la thèse de Festugière<sup>12</sup> sur le « malaise spirituel » dû aux grandes villes de l'époque impériale déclinante<sup>13</sup>, ni le préjugé de la « crise générale » du III<sup>e</sup> siècle<sup>14</sup> ne semblent satisfaisantes pour rendre compte du contexte socio-historique de l'Antiquité tardive. En effet, nous constatons une certaine continuité, malgré les siècles, au sein de la tradition philosophique entre la période hellénistique, l'apogée de l'Empire romain et l'Antiquité tardive<sup>15</sup>.

Les approches psychologisantes représentent ainsi des raccourcis qui ne trouvent que rarement écho dans les textes des Anciens. Ce qui est toutefois visible au niveau de la méthode d'enseignement, et nous le constatons clairement à travers l'œuvre de Proclus, est la place accordée à l'exégèse des textes classiques (en particulier Platon et Aristote) avec l'élaboration de commentaires gigantesques, rendus possibles grâce au développement du

---

<sup>10</sup> Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive ?*, p.10.

<sup>11</sup> « Réduire l'ouverture de tels verrous à un "déclin du rationalisme" ou à une "montée des superstitions", c'est importer dans l'étude de la religion ancienne des concepts modernes un peu trop minces. » (Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, p.46).

<sup>12</sup> « La civilisation gréco-romaine est déjà une civilisation de masse, une civilisation de grandes villes. Dans ces grandes villes, la majorité des habitants vivent comme aujourd'hui, entassés dans des maisons à plusieurs étages, serrés les uns contre les autres : l'homme est perdu dans la foule ; il n'est plus, comme dans les cités de l'âge classique, un élément important de la chose publique, il est un numéro, un être désencadré, un atome. De là, le désir toujours plus grand de s'évader, de se retrouver seul ; beaucoup connaissent alors la nostalgie de la solitude, de la campagne, du désert. » (Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, p.70).

<sup>13</sup> « Ainsi, de nombreuses études modernes de l'évolution religieuse du monde romain insistent fortement sur le *malaise* de la vie dans les grandes cités aux époques hellénistique et romaine. [...] La communauté de ceux qui vivent "en face à face" est l'unité de base de l'histoire religieuse de l'Antiquité tardive. Rome et les grandes villes "capitales" de l'Empire tardif restèrent des exceptions. » (Brown, *op. cit.*, p.23 et 26).

<sup>14</sup> « C'est la raison pour laquelle je suis resté longtemps insatisfait à l'idée d'une "crise" générale du III<sup>e</sup> siècle comme explication passe-partout pour l'émergence des traits distinctifs de la religion de l'Antiquité tardive. Je ne peux pas croire que le phénomène que je vais avoir à décrire puisse s'expliquer, ainsi qu'E. R. Dodds a cru un jour en éclairer un aspect, comme le retournement des hommes "contre un monde aussi appauvri intellectuellement, aussi peu rassuré sur ses conditions d'existence matérielle, aussi pénétré de crainte et de haine que l'était le monde du III<sup>e</sup> siècle". » (*Ibid.*, p.27-28).

<sup>15</sup> « L'historien le constate avec étonnement : il n'y a pas de différence notable entre le contenu et les méthodes de l'enseignement, ni entre les formes de la vie intellectuelle dans l'antiquité tardive et ce qu'on observait dans la civilisation hellénistique et romaine du Haut-Empire. » (Marrou, *op. cit.*, p.63).

codex, beaucoup plus accessible et moins coûteux, qui vient progressivement remplacer le papyrus entre le II<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup>. De plus, au niveau du contenu, l'importance accordée aux textes sacrés, notamment les *Oracles chaldaïques*<sup>17</sup>, la revalorisation des cultes à mystères et l'intégration de la théurgie au sein de la tradition néoplatonicienne à partir de Jamblique<sup>18</sup> doivent être considérés dans un contexte de christianisation du monde gréco-romain, en tant que réaction païenne.

Les historiens s'entendent habituellement pour considérer que l'Antiquité tardive débute au III<sup>e</sup> siècle ou, au plus tard, au début du siècle suivant<sup>19</sup>, mais tous ne font pas de même pour identifier sa fin. La chute de Rome en 476 constitue un symbole très fort marquant la fin de l'Antiquité et le début du Moyen-Âge, mais elle ne représente peut-être pas le déterminant fondamental, surtout pour l'Empire romain d'Orient. Dans une perspective matérialiste, nous pourrions considérer que le début d'une forme de servage dès le IV<sup>e</sup> siècle<sup>20</sup> s'avère le facteur déterminant, tandis que, selon l'angle de l'histoire de la guerre, nous prêterions à la bataille d'Andrinople de 378, opposant l'empereur Valens et ses légions romaines aux Goths de Fritigern, le titre de crépuscule de l'art militaire antique (les fantassins) et le début de l'ère des cavaliers<sup>21</sup>. D'autres encore vont considérer que la division définitive de l'Empire suivant la mort de Théodose en 395 constitue la date

---

<sup>16</sup> « Dans l'antiquité tardive, le *uolumen* a fait place au *codex*, le livre tel que nous l'utilisons encore, formé de cahiers cousus, qui permet des éditions compactes comme nos Shakespeare complets en un volume [...], qui permet, en outre, de conjoindre lecture et écriture : on se passe de plus en plus des services d'un lecteur, jadis pratiquement indispensables, la lecture en silence se répand, l'écrit l'emportant définitivement sur le primat longtemps incontesté de la parole ». (*Ibid.*, p.13-14).

<sup>17</sup> « Die Bibel der Neuplatoniker » (Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, II, p.479).

<sup>18</sup> Jamblique entre à l'école néoplatonicienne de Rome, alors dirigée par Porphyre, en 275 et il meurt en 330. Il assiste donc à la christianisation rapide de l'Empire sous Constantin.

<sup>19</sup> « Bien qu'il se soit écoulé deux siècles pleins entre le temps des Antonins et la mort de Constantin, le III<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne doit être mis au centre de toute étude de la formation de l'Antiquité tardive. » (Brown, *op. cit.*, p.22).

<sup>20</sup> « L'antiquité tardive ne connaît plus le système de la "plantation" [...] : les esclaves ruraux se sont vu attribuer un lopin de terre, une maison, le droit à une famille stable. Entre l'esclave "chassé" – désormais un serf au sens médiéval du mot – et le colon, un homme libre mais qui, pour des raisons fiscales, est devenu, depuis Constantin, attaché à la terre, il n'y a guère qu'une différence de degré dans la sujétion au maître, au puissant. » (Marrou, *op. cit.*, p.139).

<sup>21</sup> « telle fut la réaction de saint Ambroise au lendemain de la terrible défaite d'Andrinople en 378 où l'empereur Valens périt sous les coups des Wisigoths [...] : Nous en sommes témoins, c'est bien la fin du monde... Nous voici à la fin des temps... Nous assistons à la fin du monde. » (*Ibid.*, p.122).

charnière marquant la fin de l'Antiquité<sup>22</sup>. Toutefois, dans notre perspective, il ne fait aucun doute : l'Antiquité tardive débute en 313 avec la conversion du premier empereur chrétien Constantin<sup>23</sup> et termine avec la fermeture de l'école néoplatonicienne d'Athènes par Justinien en 529.

### 3.2 De la conversion à la persécution

*In hoc signo, vinces!* En 313, Constantin devient le premier empereur chrétien. La légende de sa conversion est rapportée principalement par l'auteur chrétien Eusèbe de Césarée<sup>24</sup>, un contemporain et protégé de Constantin. Eusèbe écrit, dans la *Vie de Constantin* (338), qu'à la veille de la décisive bataille du pont Milvius contre Maxence en 312, l'Empereur aurait aperçu une croix lumineuse dans le ciel avec cette inscription : « Vaincs par ce signe (τούτῳ νικά) »<sup>25</sup>. La nuit suivante, Constantin aurait eu un songe dans lequel on l'aurait astreint à apposer le *labarum*<sup>26</sup>, le fameux *chi* et *rho* représentant les deux premières lettres de Χριστός, sur les étendards des armées, ainsi que sur les boucliers des légionnaires<sup>27</sup>, ce qu'il aurait alors fait, le menant à la victoire contre Maxence.

L'année suivante, Constantin émet son fameux édit de Milan (313). Ce dernier entend renverser les édits de Dioclétien contre les Chrétiens du début du siècle (303-304). Ce décret officialise la tolérance du christianisme au sein de l'Empire et il représente le premier pas institutionnel important dans le processus de christianisation du monde gréco-

---

<sup>22</sup> C'est le cas notamment de l'historien Paul Petit, dans sa trilogie *Histoire générale de l'Empire romain*, publiée en 1974.

<sup>23</sup> Bien que Petit affirme que la conversion de Constantin se déroule par étapes sur plusieurs années (312 à 324), nous considérons l'Édit de Milan en 313 comme la première étape officielle de ce processus.

<sup>24</sup> Eusèbe de Césarée, à ne pas confondre avec son contemporain Eusèbe de Nicomédie, est un chrétien influencé par l'arianisme et un proche de Constantin ; voilà donc deux bonnes raisons de se méfier de son histoire.

<sup>25</sup> Eusèbe, *Vit. Constant.*, I, §28.

La formule latine, conservée notamment sur un médaillon de l'Empereur Constance, fils de Constantin, est légèrement distincte, le verbe étant à l'indicatif futur au lieu de l'impératif présent : « Par ce signe, tu vaincras! (*In hoc signo, vinces*) (Gibbon, *Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain*, XX, p.540).

<sup>26</sup> « Le labarum est dépeint comme une longue pique croisée par une barre transversale. [...] La tête de la pique était surmontée d'une couronne d'or qui renfermait le monogramme mystérieux présentant à la fois la figure de la croix et les lettres initiales du nom du Christ. » (Gibbon, *op. cit.*, p.539).

<sup>27</sup> « L'empereur sanctifia, par ce même symbole, les armes de ses soldats. La croix brillait sur leur casque. Elle était gravée sur leurs boucliers et tissée (*sic*) dans leurs étendards. » (*Ibid.*)

romain. Or, la tolérance des uns implique ici la répression des autres : en premier lieu les hérétiques (notamment ariens et gnostiques), mais aussi les païens, c'est-à-dire les philosophes : « L'empereur, en recevant la connaissance de la vérité, se pénétra des maximes de la persécution, et le triomphe du christianisme devint, pour les sectes qui se séparaient de l'Église catholique, le premier signal de l'oppression. »<sup>28</sup> Outre la tentative de restauration païenne de Julien, cette répression contre les délits d'opinion, fille de tous les dogmatismes politico-religieux, ne cessera d'augmenter, jusqu'au dernier clou du cercueil : la fermeture de l'école néoplatonicienne d'Athènes par Justinien en 529.

Toujours sous Constantin, le Concile de Nicée est convoqué en 325. Ce dernier a pour thème central la notion de l'*homoousion*, c'est-à-dire le principe de la consubstantialité des entités de la Trinité chrétienne<sup>29</sup>. Bien que, *a priori*, cela puisse apparaître comme une simple querelle de théologiens chrétiens sans intérêt pour nous<sup>30</sup>, il importe de préciser que cette idée de l'ὁμοούσιον représente une notion aussi présente au sein de la tradition néoplatonicienne. En effet, on la retrouve notamment chez Plotin et Proclus et celle-ci constitue une distinction philosophique importante entre les deux auteurs quant au statut de l'âme humaine. De plus, cette différence doctrinale s'avère centrale pour notre objet, en l'occurrence la théurgie, puisque, comme le démontre Narbonne<sup>31</sup>, c'est le rejet de la thèse plotinienne de la consubstantialité entre l'âme humaine et le divin<sup>32</sup>, ainsi que celle de la « non-descente partielle de l'âme »<sup>33</sup>, par Proclus<sup>34</sup> qui constituera une des

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, XXI, p.561.

<sup>29</sup> « La consubstantialité du père et du fils fut établie par le concile de Nicée » (*Ibid.*, p.573).

<sup>30</sup> Particulièrement dans le rejet de l'arianisme, qui nie la consubstantialité du Fils avec le Père.

<sup>31</sup> Narbonne, (2008) « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l'ὁμοούσιος », *Laval théologique et philosophique*, 64 (3), p.691-708.

Narbonne démontre par ailleurs l'influence gnostico-hermétique sur le néoplatonisme à travers cette notion.

<sup>32</sup> « Si donc l'âme est quelque chose de ce genre, chaque fois qu'elle remonte en elle-même, comment n'appartiendrait-elle pas à cette nature, que nous disons être celle de tout ce qui est divin et éternel ? Car la prudence et la vertu véritables sont choses divines et ne naîtraient pas en une réalité vile et mortelle, mais nécessairement ce qui est tel doit être divin, puisqu'il a part aux réalités divines du fait de sa parenté et qu'il leur est consubstantiel (διὰ συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον). » (Plotin, *Enn.*, IV, 7 [2] 10.13-19, trad. J-M. Narbonne).

<sup>33</sup> « Et il faut oser dire contre l'opinion des autres plus clairement ce que l'on pense, notre âme n'a pas plongé tout entière ici-bas, mais quelque chose d'elle reste toujours dans l'intelligible. » (Plotin, *Enn.*, IV, 8 [6] 8.1-3).

<sup>34</sup> « Et il ne faut pas ni placer le *monde intelligible* en nous, comme le disent certains, pour que nous connaissions les intelligibles comme étant en nous – ils sont, en effet, transcendants par rapport à nous et sont causes de notre essence – ; ni dire qu'une partie de l'âme demeure là-haut, pour que nous entrions en



causes principales de la nécessité de l'incorporation de la théurgie au sein du système philosophique proclien<sup>35</sup>. Nous pouvons ainsi mieux comprendre pourquoi les ariens<sup>36</sup> furent qualifiés de « porphyriens »<sup>37</sup>.

Pour terminer sur le règne de Constantin, c'est ce dernier qui établira les premières lois condamnant les sacrifices païens dès 323<sup>38</sup>. Ces lois serviront ensuite de fondement à leur condamnation définitive par Théodose en 381<sup>39</sup>. Finalement, c'est évidemment ce dernier qui fondera la « deuxième Rome » en 330, Constantinople, attribuant son propre nom à la ville, faisant ainsi écho à la légende de Romulus en 763 avant notre ère, *minus* le fratricide. L'inauguration de cette ville emblématique de la théocratie chrétienne constitue un marqueur décisif de la fin de l'ère païenne.

La christianisation inéluctable de l'Empire par les fils de Constantin fera néanmoins rapidement face à un obstacle de taille : l'empereur Flavius Claudius Julianus, dit Julien l'Apostat<sup>40</sup>. Surnommé Julien le Philosophe<sup>41</sup>, disciple du néoplatonicien de l'école de

---

contact (συνάφειαν) avec les intelligibles grâce à cette partie – en effet, ce qui demeure toujours là-haut ne saurait jamais former un couple avec ce qui est éloigné de sa propre intellection, ni jamais constituer avec lui la même essence – ; ni poser que l'âme est *consubstantielle* (ὁμοούσιον) aux dieux – en effet, notre constitution originelle, *le Père l'a engendrée*, l'a faite à partir d'*éléments de la deuxième et du troisième rang*. » (*In Parm.*, IV, 948.22-25).

*Etiam* : Contre la doctrine de l'âme humaine consubstantielle à l'Âme du Tout proposée par le néoplatonicien du IV<sup>e</sup> siècle, disciple de Porphyre, Théodore d'Asinè : Proclus, *In Tim.*, III, 246.24-29.

Voir aussi le *Traité de l'âme* de Jamblique, certainement l'influence directe de Proclus, en particulier sa critique de la substance de l'âme comme « homéomère » (in Festugière, *Révélation*, III, p.184-185).

<sup>35</sup> Nous traiterons précisément de cette problématique au chapitre I de notre troisième partie (p.251-267).

<sup>36</sup> L'arianisme, la doctrine du théologien alexandrin Arius, est une branche de la chrétienté jugée hérétique au premier concile de Nicée en 325 sous le règne de Constantin. Celle-ci rejette la consubstantialité des entités de la Trinité.

<sup>37</sup> « On bannit l'impie Arius dans le fond de l'Illyrie, et ses disciples furent flétris par la loi de la dénomination odieuse de porphyriens. » (Gibbon, *op. cit.*, p.579).

<sup>38</sup> « En 323 les sacrifices païens sont interdits lors des anniversaires impériaux (*C. Th.*, XVI, 2, 5). » (Petit, *op. cit.*, 65).

Pour plus de détails, voir Barnes, (1984) « Constantine's Prohibition of Pagan Sacrifice », *The American Journal of Philology*, 105, p.69-72.

<sup>39</sup> « [Théodose] attaqua la superstition jusque dans ses fondements, en proscrivant l'usage des sacrifices, qu'il déclara criminels et infâmes ; [...] toutes les interprétations postérieures tendirent à envelopper généralement dans le crime l'acte d'*immolation*, qui constituait essentiellement la religion des païens. [...] Théodose chargea une commission spéciale [...] de fermer les temples, d'enlever ou de détruire tous les instruments d'idolâtrie, d'abolir les privilèges des prêtres, et de confisquer les terres consacrées, au profit de l'empereur, de l'Église catholique ou de l'armée. » (Gibbon, *op. cit.*, p.836-837).

<sup>40</sup> Cette appellation est particulièrement péjorative, provenant des auteurs chrétiens.

<sup>41</sup> Julien s'intéressa très rapidement à l'exégèse allégorique des mythes grecs, aspect central du néoplatonisme : « L'extravagance de la mythologie grecque disait hautement et clairement, au pieux

Pergame Maxime d'Éphèse<sup>42</sup> (qui sera d'ailleurs son proche conseiller) et successeur de Jamblique, cet empereur connaîtra une renommée étonnante malgré la courte durée de son règne (361-363). En effet, il produisit une œuvre diversifiée considérable, dont le texte le mieux connu constitue un pamphlet anti-chrétien *Contre les Galiléens*<sup>43</sup>. On le considère comme un néoplatonicien, dans la lignée de Jamblique<sup>44</sup>, adepte de la théurgie. Nous retrouvons effectivement des passages importants dans ses textes traitant de celle-ci<sup>45</sup>.

Le règne de Julien est principalement caractérisé par une ferme volonté de restauration de la religion traditionnelle du paganisme gréco-romain. Or, entre son initiation aux cultes païens au début des années 350 et sa prise de pouvoir, Julien doit camoufler ses convictions religieuses :

La magie et la divination étaient défendues par un gouvernement despotique qui daignait s'abaisser à les craindre [...]. La dissimulation de Julien dura plus de dix ans, depuis son initiation secrète à Éphèse jusqu'au commencement de la guerre civile : à cette époque, il se déclara tout à coup l'ennemi implacable du Christ et de Constance.<sup>46</sup>

---

scrutateur de ses mystères, qu'au lieu de se scandaliser ou de se contenter du sens littéral, il devait chercher avec soin cette sagesse cachée que la prudence des anciens avait couverte du masque de la folie et de la fable. Les philosophes de l'école de Platon, Plotin, Porphyre et le divin Jamblique, étaient considérés comme les plus habiles maîtres de cette science d'allégories, qui voulait adoucir et accorder les traits difformes du paganisme. » (Gibbon, *op. cit.*, p.636).

Il vaut la peine d'ajouter la note de bas de page de Gibbon pour ce passage : « Eunape a fait une histoire partielle et fanatique de ces sophistes, et le savant Bruker s'est donné beaucoup de peine pour jeter du jour sur leur vie obscure et sur leurs systèmes philosophiques incompréhensibles. » (*Ibid.*, note 4).

<sup>42</sup> « ils le [*scil.* Julien] mirent entre les mains de leur associé Maxime, le plus effronté et le plus adroit de tous les maîtres de théurgie. Ce fut par lui que Julien, alors âgé de vingt ans, fut secrètement initié à Éphèse. Sa résidence à Athènes confirma cette alliance monstrueuse de la philosophie et de la superstition. On voulut bien l'initier solennellement aux mystères d'Éleusis qui, au milieu de la décadence générale de l'idolâtrie, conservaient encore quelques vestiges de leur première sainteté » (*Ibid.*, XXIII, p.638).

<sup>43</sup> La seule dénomination des Chrétiens par le terme « Galiléens » est déjà en soi hautement péjorative, exprimant l'étrangeté de cette secte par rapport à la civilisation gréco-romaine.

<sup>44</sup> « Par ses goûts littéraires, Julien est un traditionaliste féru de l'antique *paideia*, imbu d'Homère et de Platon ; par sa mystique, c'est un des derniers néo-platoniciens, élève de Priscus, lui-même héritier de Jamblique : par sa crédulité, il tomba sous la coupe des thaumaturges et des théurges, de Maxime d'Éphèse en particulier » (Petit, *op. cit.*, p.101-102).

<sup>45</sup> *In alter* : « Tenez, pour ma part, j'ai entendu bien des gens soutenir que Dionysos était un homme, puisqu'il naquit de Sémélé, mais que devenu Dieu par l'initiation théurgique (διὰ θεουργίας καὶ τελεστικῆς), comme le Seigneur Héraclès par sa royale vertu, il fut transporté sur l'Olympe par Zeus son père. Eh bien, mon ami, répondis-je, vous ne comprenez pas la claire allusion du mythe. Où voyons-nous la naissance avoir les caractères qu'elle présente chez un Héraclès, chez un Dionysos – possession de la supériorité (τὸ κρείττον), de la souveraineté et de l'excellence, maintien cependant dans les limites de l'humaine nature en se faisant en quelque sorte semblable à nous? » (Julien, *Oeuvres complètes*, II, VII, 14, 219a-b).

<sup>46</sup> Gibbon, *op. cit.*, p.642.

Une fois son pouvoir sécurisé, il mit en place une série d'édits et de décrets dans le but de renouveler le paganisme ancestral : « Il commença par promulguer, au début de 362 sans doute, un édit de tolérance, abolissant ainsi les mesures persécutrices de Constant et de Constance, par la démarche inverse de celle de Constantin en 313. »<sup>47</sup> De plus, Julien va réouvrir les temples païens<sup>48</sup>, avec un empressement particulier pour les temples de Minerve-Athéna en Grèce,<sup>49</sup> ainsi que remettre de l'avant les cultes traditionnels, en particulier la vénération du *Sol invictus*. En effet, il est possible de lire dans ses *Lettres* : « Je dis que le Soleil est la statue vivante, animée, rationnelle et bienfaitrice de l'intellect paternel (Ἡλιον λέγω, τὸ ζῶν ἄγαλμα καὶ ἔμψυχον, καὶ ἔννοον, καὶ ἀγαθοεργὸν τοῦ νοητοῦ πατρός). »<sup>50</sup>

Malheureusement, ce projet de restauration du paganisme traditionnel par Julien ne fut qu'un dernier sursaut de lucidité avant la mort programmée des cultes ancestraux et l'hégémonie chrétienne sur l'Empire. Cette victoire du christianisme et la destruction totale du paganisme ne pourraient être plus sublimement représentées que par Théodose le Grand. Le dernier dirigeant de l'Empire romain unifié mena à complétion le projet initié par Constantin : « Si Constantin eut l'avantage d'élever l'étendard de la croix, son successeur [*scil.* Théodose] et son émule subjuga l'hérésie arienne et détruisit le culte des idoles dans tout le monde romain. »<sup>51</sup> En effet, dès sa prise de pouvoir, Théodose condamna sévèrement les hérésies chrétiennes<sup>52</sup>, pour ensuite consolider le dogme de la consubstantialité des entités de la Trinité à travers le concile de Constantinople en 381<sup>53</sup>.

---

<sup>47</sup> Petit, *op. cit.*, p.102.

<sup>48</sup> « On permit ou plutôt on ordonna aux païens d'ouvrir TOUS les temples, et on les affranchit en même temps des lois oppressives et des vexation arbitraires qui les avaient accablés sous le règne de Constantin et de ses fils. » (Gibbon, *op. cit.*, p.642).

<sup>49</sup> *Ibid.*, note 1.

<sup>50</sup> Julien, *Épist.*, trad. perso., 41.

<sup>51</sup> Gibbon, *op. cit.*, XXVII, p.799.

<sup>52</sup> « Le 28 février 380, six mois donc après Gratien, il condamna toutes les hérésies, ordonnant à ses sujets de professer la foi de Nicée » (Petit, *op. cit.*, p.127).

<sup>53</sup> « Une sentence finale et unanime établit la divinité du Saint-Esprit comme égale à celle des deux autres personnes. Cette doctrine mystérieuse a été reçue de toutes les nations chrétiennes et de toutes leurs Églises » (Gibbon, *op. cit.*, p.804).

Or, outre le massacre de Thessalonique en 390<sup>54</sup>, l'événement le plus connu est certainement l'édit de Thessalonique, d'abord énoncé en 380, faisant de la religion chrétienne la seule tolérée au sein de l'Empire<sup>55</sup>, puis radicalisé et ratifié en 391<sup>56</sup>, puis encore en 392 : « Le 8 novembre 392 est publié l'édit de mort du paganisme, sa condamnation totale, sous toutes ses formes, même les pratiques privées (*C. Th.*, XVI, 10, 12). »<sup>57</sup> La pratique des cultes païens était passible de la peine de mort<sup>58</sup> et ces lois scélérates menèrent ultimement à la destruction physique ou de la transformation en églises de pratiquement tous les temples païens du monde gréco-romain<sup>59</sup>, sauf quelques exceptions, selon Gibbon, comme le dôme du Panthéon à Rome et le temple de Vénus-Aphrodite à Carthage<sup>60</sup>.

Théodose ne fut pourtant pas satisfait de la destruction des idoles et des lieux de culte, il fallut éliminer les ouvrages des théologiens païens et des philosophes. C'est ainsi qu'environ 40 000 ouvrages, dont plusieurs perdus pour toujours, furent victimes du plus important autodafé de l'Antiquité à la bibliothèque d'Alexandrie<sup>61</sup>, faisant alors reculer la science et la pensée humaine de plusieurs siècles en quelques jours. La bibliothèque fondée par Ptolémée au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., au début de l'époque hellénistique, n'en était pourtant pas à son premier incident du genre, ni son dernier. En effet, au I<sup>er</sup> siècle avant notre ère, Jules César, alors qu'il attaquait Alexandrie pendant son conflit avec Ptolémée VII, aurait

---

<sup>54</sup> Il envoie les Wisigoths à son service réprimer la sédition de Thessalonique, menant au massacre d'environ 7000 individus (*Ibid.*, p.820-821).

Ce sont d'ailleurs ces Wisigoths qui, sous Alaric, pilleront Rome en 410.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p.799.

<sup>56</sup> « le 24 février 391, la loi *C. Th.*, XVI, 10, 10 condamne le paganisme, interdit les sacrifices et la fréquentation des temples. » (Petit, *op. cit.*, p.131).

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> « L'acte du sacrifice et la pratique de la divination par les entrailles des victimes [*scil.* l'aruspice] sont déclarés, quel qu'en soit le motif, des crimes de haute trahison de l'État, qui ne peuvent s'expier que par la mort du coupable. » (*Ibid.*, p.842).

<sup>59</sup> « tous les temples païens furent détruits 60 ans après la conversion de Constantin. » (Gibbon, *op. cit.*, XXVIII, p.832).

<sup>60</sup> *Ibid.*, p.837.

<sup>61</sup> « La précieuse bibliothèque d'Alexandrie fut pillée et détruite, et près de vingt ans après, les cases vides excitaient le regret et l'indignation de ceux chez qui les préjugés religieux n'avaient pas tout à fait obscurci le bon sens. » (*Ibid.*, p.840).

Par exemple, le chrétien Orose, au début du Ve siècle : « Nous vîmes nos bibliothèques, ayant été pillées par eux, celles-ci laissées vides, elles se souviennent de nos peuples, de notre histoire. (*Nos vidimus armaria librorum, quibus direptis, exinanita ea nostris hominibus, nostris temporibus memorant*). » (Orose, VI, 15, in *Ibid.*, note 2, trad. D. Vachon).

accidentellement mis le feu à la bibliothèque<sup>62</sup>. Finalement, c'est au VII<sup>e</sup> siècle que le calife Omar, lors des grandes invasions arabes, portera le glaive et le feu d'une autre religion abrahamique, l'islam, et détruira ce qui restait de la bibliothèque<sup>63</sup>.

### 3.3 L'école d'Athènes au V<sup>e</sup> siècle

La mort de Théodose en 395 mène à la séparation de l'Empire en deux : un pôle latin autour de Rome et un autre helléniste autour de Constantinople. Athènes tombe ainsi sous l'administration de Constantinople<sup>64</sup>, ce qui allègera quelque peu la répression<sup>65</sup>, au moins jusqu'à Justinien au siècle suivant. C'est justement peu après le règne de Théodose que l'école néoplatonicienne d'Athènes se développe avec Plutarque autour de l'an 400<sup>66</sup>. Plutarque d'Athènes (à distinguer de Plutarque de Chéronée, le médioplatonicien auteur des *Moralia*) est un personnage peu connu et assez intrigant<sup>67</sup>. Il est le fils de Nestorius<sup>68</sup>, un théurge reconnu d'Athènes dès les années 370, selon l'historien païen Zosime dans l'*Ἱστορία νέα*<sup>69</sup>. Proclus lui-même le reconnaît d'ailleurs comme « le grand hiérophante (ὁ μέγας ἀνὴρ ἱερατικός) »<sup>70</sup>. De plus, Nestorius fut un myste à Éleusis et aurait bénéficié des enseignements théurgiques des *OC* par l'entremise des disciples de Jamblique<sup>71</sup>. C'est

---

<sup>62</sup> Il la restaurera néanmoins par la suite, cherchant à remplacer les milliers de manuscrits perdus.

<sup>63</sup> C'est aussi lui qui fermera l'école néoplatonicienne d'Alexandrie, jusque-là tolérée par le christianisme, ses représentants étant moins polémistes, d'une perspective chrétienne, que ceux de l'école d'Athènes.

<sup>64</sup> « Consequently, when the administration of Athens was finally transferred to Constantinople for good following the death of Theodosius in 395, its public and religious life retained a decidedly pagan flavor that could prove to be attractive to a certain population. » (Watts, « Athens and Its Philosophical Schools in the Fifth Century », *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, p.84).

<sup>65</sup> « In Greece, as opposed to the other areas of the empire, the spread of Christianity is often thought to have been slower because of the strength of paganism in the Schools, especially in Athens. [...] Greece was apparently something of a cultural and economic backwater in which we might well expect to see the survival of old fashioned ideas and ideologies. » (Gregory. « The Survival of Paganism in Christian Greece : A Critical Essay », *The American Journal of Philology*, 107 (2), (1986), p.235).

<sup>66</sup> « Plutarch' academy was founded in the last decades of the fourth century and, by the year 400, the school and its founder had gained such notoriety that a steady stream of students began arriving from around the eastern Mediterranean to study under him. » (Watts, *op. cit.*, p.90).

<sup>67</sup> Les références principales sur ce personnage nous proviennent de Proclus (parsemées dans son œuvre), de Marinus (*Vita Procli*) et de Damascius (*Vita Isidori*).

<sup>68</sup> Marinus, *Vita Procli*, §12.

<sup>69</sup> Zosime, *Histoire nouvelle*, IV, 18.

<sup>70</sup> Proclus, *In Remp.*, II, 368.14.

<sup>71</sup> « À cette occasion, il [*scil.* Père Daniélou] prête à Nestorius la qualité de "fondateur de l'école néoplatonicienne d'Athènes" et il suggère que le même Nestorius connut les *Oracles* grâce aux disciples de Jamblique. » (Évrard, « Le maître de Plutarque d'Athènes et les origines du néoplatonisme », p.119).

d'ailleurs la fille de Plutarque, Asclépigénie<sup>72</sup>, qui enseigna la vertu théurgique à Proclus<sup>73</sup> selon les dires de Marinus :

Il [*scil.* Proclus] faisait usage, en effet, des conjurations propres aux Chaldéens, de leurs prières d'intercession et de leurs divines et indicibles roues magiques. De fait, il avait reçu tout cela d'Asclépigénéia, la fille de Plutarque, qui lui avait appris aussi les émissions de voix ainsi que toutes les autres pratiques des Chaldéens. C'est en effet chez elle et elle seule que s'étaient conservés les rites secrets (τοῦ μεγάλου ὄργια) et toute la pratique théurgique (θεουργικὴ ἀγωγή) qui venaient du grand Nestorius.<sup>74</sup>

Proclus considérait par ailleurs que Plutarque était le seul fidèle représentant de la tradition authentique de Platon à cette époque<sup>75</sup>.

Comme nous l'avons vu plus haut, Proclus arrive à Athènes autour de 430, alors âgé de 18 ans. À ce moment, l'école néoplatonicienne est en transition. En effet, Plutarque est déjà fort âgé (septuagénaire, voire octogénaire)<sup>76</sup> et transmet tranquillement le flambeau à son disciple Syrianus<sup>77</sup>. Ce dernier prendra définitivement sa place à sa mort autour de 432<sup>78</sup>. Ainsi, Proclus bénéficiera des enseignements de ces deux maîtres<sup>79</sup>, qu'il nommera affectueusement son « grand-père » et son « père »<sup>80</sup>. Ensuite, lorsque Syrianus meurt précocement en 437, c'est Proclus, alors seulement âgé de 25 ans, qui devient le « diadoque » et hérite de la maison de ses deux mentors, lieu où se tenaient les séminaires de l'école<sup>81</sup>.

---

La filiation doctrinale entre Jamblique et Plutarque est attestée chez Damascius : *Vita Isidori*, §150.

<sup>72</sup> Son nom dérive évidemment du dieu Asclépios, pour lequel la famille de Plutarque était connue pour en vénérer le culte (Watts, *op. cit.*, p.92, note 68).

<sup>73</sup> Nous constatons donc clairement la nature filiale des pratiques théurgiques (Nestorius-Plutarque-Asclépigénie), ce qui explique probablement le fait que ce soit un père, Julien le Chaldéen, et un fils, Julien le Théurge, qui furent les prétendus auteurs des *OC* (Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, p.3-4).

Voir Festugière, « La "tradition" de père en fils », *La Révélation*, I, p.332-336.

<sup>74</sup> Marinus, *op. cit.*, §28.

<sup>75</sup> *Ibid.*, §10.

<sup>76</sup> On suppose, principalement à partir du témoignage de Marinus, que Plutarque est né au plus tôt en 350, probablement entre les années 350 et 360. (Évrard, *op. cit.*, p.108-109).

<sup>77</sup> « Before the time of Proclus's arrival, the old scholar had already turned over most of the day-to-day teaching and administrative responsibilities to Syrianus. » (Watts, *op. cit.*, p.97).

<sup>78</sup> « From the available evidence, it seems that Syrianus was well prepared to lead the school when Plutarch died in or around 432. Upon Plutarch's death, Syrianus inherited the building in which the school was housed, a collection of skilled *hetairoi* [dont évidemment Proclus] » (*Ibid.*, p.98).

<sup>79</sup> Marinus, *op. cit.*, §12.

<sup>80</sup> *Ibid.*, §29.

<sup>81</sup> « Syrianus had expressed his will quite clearly and, upon his death, Proclus inherited the building in which the school was housed and took charge of the teaching of his *hetairoi*. » (Watts, *op. cit.*, p.101).

D'ailleurs, la maison de Proclus ne semble pas avoir été uniquement sa résidence et l'école néoplatonicienne, mais aussi un lieu de culte. En effet, les recherches archéologiques ont démontré que le domicile de Proclus<sup>82</sup>, généralement appelé « la Maison chi », excavé sous la rue Denys l'Aréopagite, près de l'Acropole, contenait de nombreuses statues à l'effigie des dieux hellènes (comme Héraclès et Hermès)<sup>83</sup>, ou barbares (comme Isis et Cybèle)<sup>84</sup>. Athéna, quant à elle, voulait habiter chez lui, malgré que les autorités eussent déboulonné sa statue à Athènes au préalable : « Le philosophe, en effet, eut un songe où il lui semblait qu'une femme de belle apparence s'approchait de lui et l'avertissait qu'il devait préparer au plus vite sa maison : “Car Dame Athéna, dit-elle, désire habiter chez toi”. »<sup>85</sup> Ainsi, outre les statues et autres artefacts sans grand intérêt pour nous, nous avons retrouvé dans la maison de Proclus les ossements d'un cochonnet, près d'un couteau et de sept coupes apparemment neuves lorsqu'elles furent enterrées avec l'offrande sacrificielle<sup>86</sup>. Le sacrifice du cochonnet semble pouvoir s'associer à Athéna, si l'on se fie au poète Eschyle, faisant parler Oreste, dans la pièce *Les Euménides*<sup>87</sup>. De plus, le chiffre sept posséderait aussi une relation avec la maîtresse divine de Proclus<sup>88</sup>. Ainsi, le Diadoque pourrait avoir accompli un rituel théurgique dans le but d'investir sa maison, et l'école néoplatonicienne, de la présence d'Athéna, alors même que son effigie quittait la cité, à la demande de la déesse elle-même, au cours d'un rêve divinatoire.

Proclus dirigera l'école néoplatonicienne d'Athènes de 437 jusqu'à sa mort en 485, soit près d'un demi-siècle. Cette période est considérée comme l'âge d'or du néoplatonisme athénien. En effet, les enseignements de Proclus attirent un grand nombre de membres de l'intelligentsia païenne de l'Empire et fait d'Athènes, qui jouit déjà d'une majestueuse aura

---

<sup>82</sup> Pour un article détaillé de la question, avec photos du site et une carte de la ville, voir Afonasin & Afonasin, « The House of Philosophical Schools in Athens », *The Platonic Tradition*, 8, (2014), p.9-23.

<sup>83</sup> Wilberg, « Proclus of Athens », *All from One*, I, p.16.

<sup>84</sup> Saffrey, « Allusions antichrétiennes chez Proclus », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 59 (4), (1975), p.562.

<sup>85</sup> Marinus, *op. cit.*, §30.

<sup>86</sup> « the most surprising discovery was found underneath the ground level of the north-western section of the villa, viz. the remains of what appears to have been a sacrifice that involved the slaughter of a piglet. [...] Apart from the corroded knife, we have a water or wine jug, an oil lamp, and exactly seven cups, no more, no less. » (Wildberg, *op. cit.*, p.16).

<sup>87</sup> « Le sacrifice purificateur d'un pourceau l'a fait partir ; [...] Je m'adresse maintenant, la bouche pure, pieusement, à la Maîtresse de ces lieux, à Athéna, qu'elle me vienne en aide » (Eschyle, *Les Euménides*, 283 et 287-289).

<sup>88</sup> Wildberg, *op. cit.*, p.17.

historique, un centre philosophique, culturel et religieux de renommée importante<sup>89</sup>. Il semble que Proclus, contrairement à ses deux maîtres, ait disposé au sommet de son cursus académique la théologie orphique et les rites théurgiques<sup>90</sup>. De plus, il aurait même imposé à ses disciples le port du *tribon*, le vêtement traditionnel des philosophes, ainsi qu'une ascèse diététique frugale, en plus de l'obligation de poursuivre des activités religieuses de manière régulière<sup>91</sup>. Il semble avoir été assez dur envers ses élèves, se laissant parfois même aller à des excès de colère lorsqu'un de ceux-ci le contredisait – seul défaut présent au sein du traité hagiographique de Marinus à l'endroit de Proclus<sup>92</sup>. Tout cela ne pouvait pas passer inaperçu aux yeux de la communauté chrétienne en pleine expansion, ni laisser les autorités chrétiennes indifférentes.

Tout juste avant l'arrivée de Proclus à Athènes, la pression sur les païens, en particulier leur élite professorale, se faisait déjà sentir<sup>93</sup>. Celle-ci se manifesta principalement par le démantèlement progressif des infrastructures religieuses du paganisme local<sup>94</sup>. L'exemple le plus connu, rapporté par Marinus<sup>95</sup>, est lorsque la statue d'Athéna fut déplacée hors d'Athènes (probablement vers Constantinople) par « *ceux qui vont jusqu'à ébranler ce que l'on ne doit pas ébranler* (ὕπὸ τῶν καὶ τὰ ἀνίκητα κινούντων μετεφέρετο). »<sup>96</sup> Cette formule de Marinus ne laisse aucun doute qu'il s'agit bien des chrétiens.

---

<sup>89</sup> « In the fifth century, however, an Athenian philosophical school again emerged as a vital center of contemporary philosophical thought. » (Marinus, *op. cit.*, p.87).

<sup>90</sup> *Ibid.*, p.103.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.104.

<sup>92</sup> Marinus, *op. cit.*, §16.

<sup>93</sup> « At the same time, however, the Athenian Christian community was beginning to emerge as a force in the early fifth century. Evidence of the considerable growth of Athenian Christianity becomes impossible to ignore by the 420s and, as one would expect, these Christians seem to have combated non-Christian elements of the Athenian population. [...] Teachers, most of whom were pagan, had to determine how best to adapt to the new political environment in which their independence was diminished and religious concerns could never be ignored. » (Watts, *op. cit.*, p.79).

<sup>94</sup> « Action against Athenian pagan cult centers seems to have occurred when the religious use of temples was first restricted (probably in the 420s) and again when pagan cult images were removed (probably in the late 430s or early 440s). » (*Ibid.*, p.86).

<sup>95</sup> Marinus, *op. cit.*, §30.

<sup>96</sup> *Ibid.*



Les chrétiens ne sont en effet pratiquement jamais nommés directement<sup>97</sup>. Marinus va d'ailleurs à un certain moment utiliser l'hapax « vautours géants (γυπογίγαντες) »<sup>98</sup> pour les désigner. La comparaison aux vautours est aisément compréhensible pour nous, évidemment liée à la rapacité du charognard, mais qu'en est-il de l'adjectif γίγας ? Dans la mythologie classique, les géants s'opposent aux Olympiens lors de la gigantomachie (à ne pas confondre avec la titanomachie), à la demande de Gaïa, pour venger la défaite des Titans<sup>99</sup>. Les géants représentent ainsi les forces de la génération (γίγας est en effet forgé sur le nom γῆ, signifiant terre), s'opposant aux forces ouraniennes. Proclus va d'ailleurs emprunter cette image de la « guerre des géants » pour désigner les individus incapables d'accéder aux réalités premières :

Ces modalités en effet que le Demiurge a départies aux réalités dernières à cause de leur impuissance à recevoir l'embrassement plus auguste de l'Éternité, si les hommes s'avisent de les appliquer aux êtres immobiles dans l'Éternité, par ce langage contraire au vouloir et au pouvoir de l'action créatrice du Demiurge ils entreprennent une sorte de guerre des Géants, cherchant tout juste à lancer rochers et chênes contre le Ciel.<sup>100</sup>

Tout juste après, Proclus réfère au *Phèdre*<sup>101</sup> de Platon en comparant ces gens à ceux qui ont « perdu leurs ailes »<sup>102</sup>, les opposant aux théurges<sup>103</sup>, qui, eux, ne s'avèrent point coupables d'un tel forfait. De plus, dans ses Hymnes, qui sont des manifestations de pratique théurgique selon Van den Berg<sup>104</sup>, Proclus oppose sa déesse tutélaire, Athéna, aux

<sup>97</sup> Proclus utilise des « Code phrases » pour désigner les Chrétiens. Pour une présentation claire et exhaustive de l'ensemble de ces « Code phrases », voir Saffrey, *op. cit.*, p.563.

En effet, le Lycien est très prudent envers cette secte juive schismatique en cours d'institutionnalisation, considérant le climat de vive répression au cours du V<sup>e</sup> siècle, que ce soit l'affaire Hypatie (elle dirigeait l'école néoplatonicienne d'Alexandrie et fut atrocement assassinée par des « moines » chrétiens de la région), ou encore, la loi promulguée en 448 par Théodose II et Valentinien III de brûler toutes les oeuvres antichrétiennes de Porphyre (*Codex Justinianus* I, I, 3). Ainsi, comme l'affirme Saffrey (*op. cit.*, p.554), le titre de l'ouvrage de Proclus *De aeternitate mundi contra christianos* n'est certainement pas de Proclus lui-même.

<sup>98</sup> Marinus, *op. cit.*, §15.

<sup>99</sup> Pour une étude approfondie : Vian, « La Guerre des Géants devant les penseurs de l'antiquité », *Revue des études grecques*, 65, (1952), p.1-39.

<sup>100</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 42.11-16.

<sup>101</sup> 248c.

<sup>102</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 43.8.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 43.11.

<sup>104</sup> « My main objective will be to show that Proclus' hymns are part of theurgical [...] practice and as such represent an essential part of the Neoplatonic philosophical life. » (Van den Berg, *Proclus' Hymns*, V, p.66).

Géants issus du devenir : « Toi qui as ouvert toutes grandes les portes divines de la Sagesse, et qui as dompté les tribus de Géants terriens, ennemies des dieux »<sup>105</sup>.

Pour revenir au passage chez Marinus, ce dernier use de l'expression « vautours géants » lorsqu'il parle de l'exil forcé de Proclus. En effet, cet événement est certainement le plus emblématique du litige religieux se manifestant à l'époque du Lycien : « Et un jour, dans une situation critique que lui causaient certains vautours géants (τινῶν γυπογιγάντων) comme on faisait une enquête à son sujet, il quitta Athènes par mer, juste comme il était, obéissant ainsi à la révolution du Tout, et il se rendit en Asie »<sup>106</sup>. Marinus poursuit immédiatement en spécifiant que Proclus profita de cet exil pour apprendre sur les « pratiques religieuses (θεσμοί) » indigènes<sup>107</sup>. La stratégie propagandiste de Marinus ici, en l'occurrence présenter son maître si ouvert et tolérant envers les cultures exogènes, n'implique néanmoins pas que l'évènement soit non avéré.

Une autre expression courante pour désigner les Chrétiens, autant chez Marinus que chez Proclus<sup>108</sup>, consiste en l'expression οἱ πολλοί, que l'on traduit généralement par « les vulgaires ». Marinus, alors qu'il présente « un exemple pris entre mille »<sup>109</sup> d'une opération théurgique de Proclus, décrit qu'un jour Proclus alla prier Asclépios à son temple, qui « n'avait pas encore été saccagé »<sup>110</sup> précise Marinus, pour qu'il vienne en aide à Asclépigénéia<sup>111</sup>, la fille de Plutarque, et celle-ci se remit alors sur pieds très vite. Il ajoute pourtant : « Cette action, Proclus ne put l'accomplir qu'en se cachant, cette fois encore, des vulgaires (τοὺς πολλούς) et sans avoir donné à ceux qui cherchent à nuire aucune occasion

---

<sup>105</sup> Proclus, *Hymnes et prières*, VII, p.49.7-9.

« In Proclus' allegorical reading of the myth this means that Athena makes the intelligent prevail over the irrational, the immaterial over the material, unity over plurality on a general level. » (Van den Berg, *op. cit.*, V, p.98).

<sup>106</sup> Marinus, *op. cit.*, §15.

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> *In Tim.*, III, p.44.2 ; *In Alc.*, p.264.6 ; *In Remp.*, I, p.74.8.

<sup>109</sup> Marinus, *op. cit.*, §29.

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> Cela contredit la thèse ridicule de Zuntz (« Proclus... speaks of behalf of himself and about himself, and no one else », (2005), trad. Wildberg, p.154), basée sur un simple procès d'intention et concluant par une spéculation psychologisante, à partir d'un recueil fragmentaire d'hymnes religieux (dont la finalité intrinsèque ne peut qu'être hypothétique), affirmant que Proclus était « égocentrique » : « Even if one does not entirely share Zuntz's exasperation with Proclus in prayer, one has to admit, reading the hymns, that many of Proclus' pious sentiments seem to float on the stale air of egocentricity » (Wilberg, *op. cit.*, p.14).

de le faire »<sup>112</sup>. L'expression « les nombreux » sert à identifier les Chrétiens, puisqu'ils représentent à cette époque le pouvoir établi<sup>113</sup> et manifeste l'ignorance (ἄγνοια) des choses réellement divines<sup>114</sup>, tout en prétendant les connaître mieux que les autres, au point de les réprimer, non avec le verbe, mais avec le glaive : « Ne croyez pas que je vins apporter la paix sur Terre, je ne suis pas venu porter la paix, mais bien le glaive (Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήμην ἐπὶ τὴν γῆν, οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήμην ἀλλὰ μάχαιραν). »<sup>115</sup>

## Conclusion

Ce bref aperçu de l'Antiquité tardive, en portant notre attention particulièrement sur le conflit religieux entre les chrétiens et les païens, nous a permis d'entrevoir le contexte historique dans lequel se trouvent Proclus et ses disciples. Les thèses psychologisant ne peuvent néanmoins tout expliquer à elles seules. Il est évident que la progression du christianisme au sein de l'Empire joua un rôle important dans la tendance que prit le néoplatonisme tardif à partir de Jamblique au IV<sup>e</sup> siècle et poursuivie avec panache par Proclus au V<sup>e</sup> siècle.

Néanmoins, il ne faut pas négliger les conditions matérielles et les innovations techniques, en particulier le codex qui remplaça progressivement le papyrus à cette époque. En effet, il est possible de comparer ce développement technologique avec l'invention de

---

<sup>112</sup> Marinus, *op. cit.*, §29.

« Ceux qui cherchent à nuire, ce sont les chrétiens, évidemment. Cela placerait l'événement de la transformation du temple d'Asclépius en église chrétienne peu après 450. Or, c'est la date à laquelle les archéologues sont parvenus de leur côté. » (Saffrey, *op. cit.*, p.562).

<sup>113</sup> « les chrétiens constituent la société *dominante*, et coïncident avec οἱ πολλοί. » (Hoffmann, « Un grief antichrétien chez Proclus : l'ignorance en théologie », *Études de littérature ancienne*, 20, (2012), p.161-197).

<sup>114</sup> Proclus considère que les « nombreux » ne connaissent pas la hiérarchie des dieux, mais uniquement le démiurge cosmique. Cette critique est d'ailleurs présente dans les *Oracles chaldaïques* : « Car le Père a créé en perfection toutes choses et les a livrées au deuxième Intellect, que vous appelez le premier, tous que vous êtes, race humaine. » (OC, §7). Commentaires de Festugière sur ce passage : *Révélation*, III, p.52-59 et IV, p.126-128.

*Etiam* : « Qui veut se faire une idée tant du Premier Dieu que du Second doit d'abord distinguer toutes choses à leur rang et en bon ordre » (Numénius, *Fragments*, §7).

Hoffmann considère particulièrement Proclus, *In Alc.*, 264.4-265.3. La preuve la plus convaincante que ce passage critique directement les Chrétiens est la note écrite par un scoliaste chrétien (Manuscrit de Naples, *Neapolitanus*, Gr. 339) : Ψεύδη μάταιε. Saffrey traduit judicieusement ce passage par : « Tout ça, c'est des mensonges, espèce d'idiot. » (Saffrey, *op. cit.*, p.558).

<sup>115</sup> Mat., 10:34.

l'imprimerie par Gutenberg au début de la Renaissance, tellement ce genre de nouveauté affecta fondamentalement l'univers intellectuel de ces époques. Toutefois, nous verrons, dans la troisième partie, que l'introduction de la théurgie au sein du système philosophique proclien ne constitue pas un élément extrinsèque à l'esprit hellène qui se réduirait à une pure réaction au contexte intellectuel et spirituel de l'époque. Mais d'abord, précisons exactement ce qu'est la théurgie, ainsi que les notions qui lui sont connexes.

## Partie II : La théurgie et la mystagogie

## Introduction

Un débat important se déploie chez les commentateurs des textes de l'Antiquité tardive autour de la question de la théurgie. D'abord, nous catégorisons souvent les principaux auteurs néoplatoniciens sous la forme d'une dichotomie : les intellectifs (Plotin et Porphyre) et les théurges (Jamblique, Syrianus et Proclus). Cette opposition en deux camps fut déjà proposée par Damascius au début du VI<sup>e</sup> siècle : « D'une part, certains estiment la philosophie, comme Porphyre, Plotin et plusieurs autres philosophes ; tandis que d'autres préfèrent la hiératique, comme Jamblique, Syrianus, Proclus et tous ceux versés dans la science sacrée. »<sup>1</sup>

S'articulant sur cette division doctrinale, une question centrale va se poser et faire couler beaucoup d'encre : quel est le statut de la théurgie dans la pensée néoplatonicienne tardive ? Chez Proclus, à partir d'une filiation venant de Jamblique et passant par Syrianus, il semble assez clair que la théurgie acquiert un statut privilégié au sein de sa pensée :

Par eux [*scil.* la foi, la vérité et l'amour], tout le monde est conservé dans l'être et conjoint aux causes primordiales par l'intermédiaire soit de la folie amoureuse, soit de la divine philosophie, soit de la puissance théurgique (θεουργικῆς δυνάμεως), laquelle est meilleure (κρείττων) que toute sagesse et toute science humaine (ἀνθρωπίνης σωφροσύνης καὶ ἐπιστήμης), puisqu'elle concentre en elle les avantages de la divination, les forces

---

<sup>1</sup> Damascius, *In Phaed.*, I, §172 (123) : « Ὅτι οἱ μὲν τὴν φιλοσοφίαν προτιμῶσιν, ὡς Πορφύριος καὶ Πλωτῖνος καὶ ἄλλοι πολλοὶ φιλόσοφοι ἄλλοι δὲ τὴν ἱερατικὴν, ὡς Ἰάμβλιχος καὶ Συριανὸς καὶ Πρόκλος καὶ οἱ ἱερατικοὶ πάντες. » (trad. D. Vachon).

Il faut entendre ici « hiératique (ἱερατικὴ) » comme un synonyme de théurgie.

purificatrices de l'accomplissement des rites et tous les effets sans exception de l'inspiration qui rend possédé du divin.<sup>2</sup>

Ce passage ne semble laisser aucun doute sur la position de Proclus : la théurgie est visiblement considérée comme étant *supérieure* au savoir humain, dont on serait porté à supposer qu'il inclut la démarche philosophique. C'est d'ailleurs la position de Saffrey et Westerink : « Affirmation catégorique de la supériorité de la théurgie sur la connaissance rationnelle »<sup>3</sup>.

Or, nous verrons que ce passage est loin de faire l'unanimité chez les commentateurs<sup>4</sup>. En effet, quelle est la différence entre sagesse ou science humaine et philosophie divine ? Qu'est-il entendu exactement par cette dernière expression chez Proclus ? D'une part, est-ce que la traduction de σοφροσύνη par *sagesse* n'est pas trop forte et risque de mener à des interprétations erronées de ce passage, notamment celle des traducteurs eux-mêmes et de Festugière<sup>5</sup> ? D'autre part, est-ce que la traduction du comparatif κρείττων par *meilleur* ne tend pas à atténuer la position de Proclus et rendre possible une relativisation de la position de Proclus vis-à-vis de la théurgie, principalement chez Sheppard ? Lors de l'édition de *Théologie Platonicienne (TP)*, livre IV, Saffrey et Westerink vont modifier la fin du passage, sans toutefois traduire différemment σοφροσύνη ou κρείττων<sup>6</sup>. Nous comptons analyser en profondeur ce passage-clef<sup>7</sup>, en présentant clairement ce qui nous semble être la position de notre auteur.

Avant cela, nous allons d'abord clarifier ce qui est entendu par théurgie. Pour ce faire, nous allons considérer six commentateurs importants, trois du XX<sup>e</sup> siècle et trois du XXI<sup>e</sup> siècle. Nous nous attarderons uniquement à leur définition de la théurgie, pour ensuite en abstraire les éléments pertinents, ainsi qu'en révéler les limites. Puis, nous ferons

---

<sup>2</sup> Proclus, *TP*, I, 25, 113.4-10.

<sup>3</sup> Saffrey et Westerink, *TP*, I, 25, 113, note 1 (p.161).

<sup>4</sup> Anna Sheppard va d'ailleurs critiquer sévèrement cette interprétation dans son article « Proclus' Attitude to Theurgy », *The Classical Quarterly*, p.212-224.

<sup>5</sup> « La sagesse contemplative permettrait de monter jusqu'au Dieu des philosophes. L'art théurgique permettrait d'entrer directement en contact avec les dieux traditionnels. » (Festugière, « Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus », *Études de philosophie grecque*, p.596).

<sup>6</sup> « [...] les forces purificatrices de l'accomplissement des rites et, en bref, toutes les opérations accomplies quand on est possédé du divin (πάντα ἀπλῶς τὰ τῆς ἐνθέου κατακωχῆς ἐνεργήματα). » (Proclus, *TP*, IV, 9, 31, note 4 (p.136)).

<sup>7</sup> Chapitre III de cette seconde partie (p.123-139).

une brève généalogie du concept chez les principaux auteurs néoplatoniciens (principalement Plotin, Porphyre et Jamblique). Nous présenterons ensuite quel type de théurgie est considéré supérieur par Proclus et vis-à-vis de quoi cette discipline serait supérieure. Finalement, nous proposerons une définition simple, claire et exhaustive de ce qu'est la théurgie, considérant qu'aucun commentateur, récent ou ancien, n'en a encore fourni une faisant autorité. L'objectif de cette partie sera donc d'en arriver à décrire de manière définitive ce que caractérise exactement la notion de théurgie.



## Chapitre I : La définition de la théurgie

« I would describe theurgy as the often involuntary manifestation of an inner state of sanctity deriving from the combination of goodness and knowledge in which the former element prevails. »

– P. Athanassiadi

### Introduction

Dans ce chapitre, nous établirons d'abord une définition générale de la théurgie à partir de l'étymologie du mot et de son histoire. Puis, nous présenterons les interprétations de trois commentateurs du siècle précédent, en articulant notre lecture de chacun autour d'une dichotomie particulière : Dodds et l'opposition rationalité/irrationalité, Festugière et l'opposition contemplation/hiératique, ainsi que Trouillard et l'opposition activité/passivité. Ces auteurs sont tous les trois des traducteurs de Proclus, s'étant directement intéressés à la question de la théurgie. Leurs positions, quoique parfois dépassées, demeurent néanmoins un point de départ essentiel. Ensuite, nous ferons de même avec trois auteurs récents : Lieffering et l'opposition théurgie/magie, Tanaseanu-Döbler et l'opposition technique/connaissance, ainsi que Addey et l'opposition inspiration/interprétation. Ces trois auteurs ont offert les recherches récentes les plus développées sur la notion de théurgie chez les néoplatoniciens tardifs. Finalement, nous conserverons les éléments les plus intéressants chez ces chercheurs, en proposant pour terminer une définition systématique et rigoureuse de la notion chez Proclus.

## 1.1 Étymologie et historique

La notion de théurgie (θεουργία) vient de deux mots : θεός (dieu) et ἔργον (œuvre ou travail). Nous pourrions ainsi traduire simplement par *œuvre de dieu*. Or, cette traduction mène à une première difficulté : s'agit-il d'un génitif subjectif ou objectif ? En effet, est-ce le dieu qui accomplit son travail sur le dévot, ou plutôt le théurge qui fait œuvre en vue de dieu ? Dans le *Grand Bailly*, nous retrouvons les deux définitions : « 1. acte de la puissance divine, miracle, Jul. 219 a / 2. théurgie, opération magique, Porph. (August. Civ. D. 10, 9) »<sup>1</sup> Chez les chercheurs, les deux définitions sont entretenues. En fait, nous remarquons que la conception subjective est surtout avancée chez les auteurs qui désirent défendre la théurgie, tandis que ceux qui la réprouvent adoptent plutôt une interprétation objective<sup>2</sup>. Cette dernière conception de la théurgie mettrait ainsi l'accent sur les rituels et les pratiques faits à l'endroit des divinités. Or, nous verrons plus loin que, tel que le conçoit Proclus, la théurgie ne peut être séparée de l'action accomplie par les dieux eux-mêmes sur le pratiquant, donc entendu dans son sens subjectif. Ce sera d'ailleurs cette dernière conception de la théurgie, et elle seule, qui sera considérée comme *supérieure* par Proclus.

Au « IV<sup>e</sup> Excursus » de l'important ouvrage *Chaldean Oracles and Theurgy* publié en 1956, Lewy indique que la première occurrence de la notion θεουργός se retrouve dans les fragments des *Oracles Chaldaïques (OC)*, traité oraculaire du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. rédigé pendant le règne de Marc Aurèle<sup>3</sup>, attribué à Julien le Chaldéen et son fils Julien le Théurge<sup>4</sup>. En effet, de ce que nous avons conservé des *OC*, dont une grande partie provient justement de Proclus, le substantif théurge (θεουργός) n'apparaît qu'une seule fois au fragment 153 : « Car les théurges (θεουργοί) ne rentrent pas dans le troupeau voué à la fatalité. »<sup>5</sup> Nous comprenons par ce fragment qu'il importe de distinguer théurgie de liturgie. En effet, cette dernière notion, quoiqu'ayant le même noyau nominal ἔργον, possède toutefois le génitif λαός (peuple), ici entendu au sens éminemment subjectif, donc

---

<sup>1</sup> Bailly, *Grand Bailly : Dictionnaire Grec Français*, p.927.

<sup>2</sup> Comme la précédente définition du Bailly nous en donne un exemple avec l'attitude favorable de Julien l'Apostat et la conception réductrice d'Augustin.

<sup>3</sup> Psellus, *CMAG*, p.178 (note 2).

<sup>4</sup> Lewy, « New Chaldean Oracles », *Chaldean Oracles and Theurgy*, p.3-5.

<sup>5</sup> *OC*, §153 (p.103).

Le fragment provient du texte *De mensibus* (sur les fêtes et rites païens au cours de l'année) de Jean le Lydien (Lydus), qui étudia l'œuvre de Proclus.

le service du peuple, autrement dit les rites et cultes religieux que le peuple accomplit en vue des divinités dans un contexte cérémonial. La théurgie doit ainsi être distinguée de la liturgie, principalement par son caractère élitiste. Cette conception élitiste de la théurgie se retrouve d'ailleurs aussi bien chez Jamblique<sup>6</sup> que chez Proclus<sup>7</sup>.

Selon Lewy, le néologisme chaldaïque théurge (θεουργός) est d'abord forgé dans le but de distinguer le pratiquant du théologien (θεολόγος) : « The noun [*scil.* θεουργός] is coined after the pattern of θεολόγος : as the theologians are οἱ θεῖα λέγοντες, so the theurgists οἱ θεῖα ἐργαζόμενοι. »<sup>8</sup> Ainsi, si les théologiens représentent les spécialistes des discours sur les dieux, alors les théurges sont les experts concernant les actes pour les dieux. Nous verrons plus loin que ces actions touchent une variété de pratiques diverses, allant de la simple prière<sup>9</sup> au rite d'immortalisation de l'âme (τῆς ψυχῆς ἀπαθανατισμός)<sup>10</sup>, en passant par la téléstique cathartique, les visions divines et la possession enthousiastique.

En ce qui concerne la théurgie (θεουργία) en tant que telle, la première occurrence se présente chez Porphyre dans la *Lettre à Anébon*, dont quelques fragments furent conservés par deux auteurs chrétiens du IV<sup>e</sup> siècle, Eusèbe et Augustin<sup>11</sup>. Ce texte de Porphyre se présente sous la forme d'une lettre adressée à son élève Jamblique, remettant en question une série de problèmes métaphysiques soulevés par les œuvres théurgiques. La réponse de Jamblique a été conservée et nous est parvenue sous le titre *Les mystères d'Égypte (DM)*<sup>12</sup>. C'est d'ailleurs dans ce texte, considéré comme le « manifeste de la

---

<sup>6</sup> « La masse du troupeau humain est assujettie à la nature, administrée par des puissances naturelles, et regarde vers les œuvres de la nature [...]. Un petit nombre seulement, doué d'une force d'intellect surnaturelle (ὑπερφυῆς δύναμις τοῦ νοῦ), se dégagent de la nature, se tournent vers l'intellect séparé et sans mélange, eux qui en même temps deviennent supérieurs (κρείττονες) aux puissances naturelles. » (Jamblique, *DM*, V, 18, 166.18-167.1).

<sup>7</sup> « Et pourtant rien n'empêche que le vulgaire (τοὺς πολλοὺς) ne subisse par suite de ces rites toutes sortes de perversions, et que, usant pour le pire, selon ses dispositions propres, des bienfaits qui en résultent et de leurs vertus, il ne s'éloigne des dieux et de la religion vraiment sainte pour se porter vers la vie passionnée et privée de raison. » (Proclus, *In Remp.*, I, 75.11-16).

<sup>8</sup> Lewy, « Excursus IV : The Meaning and the History of the Terms Theurgist and Theurgy », *op. cit.*, p.461.

<sup>9</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 214.4.

<sup>10</sup> Proclus, *In Remp.*, I, 152.12.

<sup>11</sup> Première occurrence chez ce dernier dans *De Civ.*, X, 9, p.405.

<sup>12</sup> Le titre latin complet (*De Mysteriis Aegyptiorum Chaldaeorum Assyriorum*), duquel s'inspire le titre actuel en français, fut donné par Marsile Ficin au XV<sup>e</sup> siècle, dans un contexte d'égyptomanie propre à la Renaissance (Thillet, « Jamblique et les mystères d'Égypte », *Revue des études grecques*, p.172).

théurgie »<sup>13</sup>, que la notion de théurgie connaîtra son apogée. Nous retrouvons en effet une vingtaine d’occurrences des termes théurgie ou théurge dans cet ouvrage<sup>14</sup>.

À propos de la notion de théurgie chez Jamblique, Lewy affirme que c’est dans le but de nommer un ensemble syncrétique de doctrines sous une même dénomination que le Syrien adopta le terme de théurgie : « The teachings of this work [*scil. DM*] are a free combination of Neoplatonic, Chaldean and Hermetic doctrines. Iamblichus calls this syncretistic theology *θεουργία*. »<sup>15</sup> Chez Proclus, cette volonté de systématiser différentes doctrines (principalement les *OC*, Platon, l’orphisme et Pythagore) se manifeste dans l’entièreté de son œuvre, et en particulier dans son dernier ouvrage de synthèse *TP*<sup>16</sup>. D’une part, entendu dans un sens strict, le terme *θεουργοί* doit être considéré comme référant exclusivement aux Oracles chez Proclus<sup>17</sup>. Au sens large, la *θεουργία* couvre néanmoins un champ plus ample et semble bien constituer une doctrine synthétique<sup>18</sup>.

D’abord, il faut rapprocher la théurgie de l’art hiératique (*ἱερά τεχνή*)<sup>19</sup>. Bien que chez Jamblique cette notion soit directement associée à la théurgie<sup>20</sup>, chez Proclus, l’art hiératique représente plutôt la face grecque traditionnelle ou helléno-égyptienne de la théurgie, ce qui explique que Proclus utilise plus souvent le terme dans son *Commentaire sur la République*<sup>21</sup>, puisque c’est principalement dans ce texte que ce dernier tente de réhabiliter les mythes traditionnels, notamment en passant par l’orphisme. L’art hiératique doit aussi être relié à la mystagogie (*μυσταγωγία*), ce dernier terme étant plutôt employé

---

<sup>13</sup> « Le *de mysteriis* veut être une apologie de la théurgie, c’est-à-dire du système religieux qui nous fait entrer en contact avec les dieux, non pas seulement par la pure élévation de notre intellect vers le *Noûs* divin, mais au moyen de rites concrets et d’objets matériels. » (Festugière, « Les doctrines de l’âme », *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, III, p.48).

<sup>14</sup> *In alter* : *DM*, I, 9, 14 ; III, 13 ; V, 18, 20 ; VIII, 4, 6 ; IX, 5 ; X, 2, 8.

<sup>15</sup> Lewy, *op. cit.*, p.463.

<sup>16</sup> Proclus, *TP*, I, 4.

<sup>17</sup> *In alter* : *In Tim.*, III, 20.21, 26.3, 40.21, 43.11, 157.28 ; *In Remp.*, II, 155.7 ; *In Alc.*, II, 150.12.

<sup>18</sup> *TP*, I, 29, 124.23 ; *TP*, V, 8, 30.3 ; *In Alc.*, I, 92.13 ; *In Crat.*, LXXI, 31.27, CXII, 65.25 ; *In Eucl.*, 138.10 ; *In Tim.*, II, 255.31 (ajout légitime du traducteur pour ce dernier passage du *Timée*).

Expression unique dans le corpus : *αἱ θεουργίαι* (*In Crat.*, CLXXVI, 100.21).

<sup>19</sup> « Hiératique, proprement “sacerdotal”, est dans *DM* la plupart du temps de même sens que théurge. Le mot hiératique peut donc aller pour théurge. (*ἱερατικός*, eigentlich “priesterlich”, ist in *de mysteriis* an des meisten Stellen gleichbedeutend mit *θεουργικός* [...]. Das Wort *ἱερατικός* kann [...] für *θεουργικός* eintreten). » (Cremer, *op. cit.*, p.24 & 148, trad. D. Vachon).

<sup>20</sup> Jamblique utilise par ailleurs l’expression *ἡ ἱερατικὴ θεουργία* (*DM*, VIII, 4 et IX, 6).

<sup>21</sup> *In alter* : *In Remp.* I, 48.5, 79.14, 83.18 et 28 ; II, 119.5 et 14, 147.26.

par Proclus dans l'ouvrage synthétique *TP*<sup>22</sup>, lorsqu'il traite de l'interprétation ésotérique des mythes orphiques ou des initiations aux mystères (principalement ceux d'Éleusis)<sup>23</sup>. La théurgie, quant à elle, demeure généralement associée aux barbares orientaux<sup>24</sup>, mais apparaît parfois en lien direct avec la hiératique<sup>25</sup>. De plus, il faut inclure dans la théurgie la divination (μαντική) et la téléstique (τελεστική), comme nous avons vu dans le passage *TP* I, 25 cité plus haut. Pris au sens strict, la téléstique réfère à l'animation des statues. Dans un sens large, elle inclut tous les rites d'initiation aux mystères<sup>26</sup>, en particulier les exercices de purification du véhicule de l'âme (ὄχημα τῆς ψυχῆς)<sup>27</sup>. Pour ce qui est de la mantique, nous verrons que c'est lorsque la mantique est de nature inspirée qu'elle peut être ainsi rapprochée de la théurgie considérée supérieure à la connaissance humaine par Proclus.

## 1.2 Dodds : le déclin du rationalisme

C'est d'ailleurs à partir de cette division (mantique et téléstique) que Dodds présente la théurgie dans son ouvrage classique *Les Grecs et l'irrationnel*. Il consacre l'Annexe II à cette notion et c'est dans cette partie que nous retrouvons les seules occurrences où Dodds parle de Proclus. Après avoir présenté le fameux passage *TP*, I, 25<sup>28</sup> pour décrire la théurgie, Dodds propose une courte définition personnelle : « Cela [*scil.* la

<sup>22</sup> *In alter* : *TP*, I, 1, 5.17, 6.12 ; 5, 24.12, 25.27 ; 7, 32.4 ; 10, 41.5-6 ; 17, 81.9 ; III, 7, 29.8 ; 15, 52.21 ; 23, 83.16 ; IV, I, 6.8 ; V, 9, 30.16 ; 35, 128.14 ; VI, 8, 36.4, 40.7.

À noter que *TP*, I et *TP*, IV ouvrent tous les deux sur l'idée d'une initiation aux mystères. Ce sont d'ailleurs les deux plus importants livres du corpus concernant la théurgie.

<sup>23</sup> « If one was a philosopher in the "theurgic" tradition of Iamblichus, as opposed to the "theoretic" tradition of Plotinus and Porphyry, then there were two levels on which one operated. First of all, one was concerned to observe all the rituals of traditional religion, including the major festivals, such as the Panathenaea, and such civic cults as the Eleusinian Mysteries ; but there was also a more private, esoteric level of worship that might be observed, rituals associated with the *Chaldaean (sic) Oracles* or other mystery cults, such as Orphism or Mithraism. » (Dillon, « The Religion of the Last Hellenes », *Rites et croyances dans le monde romain*, p.122).

<sup>24</sup> *In alter* : *In Remp.*, 91.21-22.

<sup>25</sup> *In alter* : *In Rem.*, I, 110.22-112.13 ; II, 153.5-155.19.

<sup>26</sup> « The current vision is that a τελετή is so called because by it you attain or accomplish a certain moral state, you attain to purity and holiness – or some kind of spiritual perfection. » (Harrison, « The Meaning of the Word ΤΕΛΕΤΗ », p.36).

<sup>27</sup> Nous traiterons de cette question dans la section 1.4 (p.83-84).

<sup>28</sup> Cité au début du chapitre (p.73).

théurgie] peut se décrire plus simplement comme étant la magie appliquée à une fin religieuse et reposant sur une révélation supposée de caractère religieux.»<sup>29</sup> L'identification avec les pratiques magiques se fait sur la base des nombreux parallèles existant entre les passages traitant de théurgie (chez Jamblique, Proclus et les *OC*) et les *Papyrus magiques grecs* (PGM)<sup>30</sup>. En dehors de cet élément magique, et du fondement éminemment religieux de la théurgie, la définition de Dodds demeure néanmoins assez limitée.

Ce qui est plus intéressant dans ce texte concerne la division effectuée par l'auteur entre téléstique et mantique, considérant ces deux notions comme deux branches spécifiques de la théurgie : « Nous pouvons distinguer deux types principaux [de théurgie] : I) ceux qui dépendaient uniquement de l'emploi de *symbola* ou *sunthêmata*<sup>31</sup> [*scil.* la téléstique] ; et II) ceux qui nécessitaient le recours à un "medium" en extase [*scil.* la mantique]. »<sup>32</sup> L'auteur ajoute que si la téléstique consiste en l'animation de statues en plus d'être basée sur le principe de la sympathie universelle de l'univers<sup>33</sup> ; la mantique, quant à elle, implique la possession divine du pratiquant lui-même, notamment par l'entremise d'un *daimôn*<sup>34</sup>. Nous verrons que Proclus utilise ces notions de manière généralement similaire, c'est-à-dire la téléstique, au sens strict, comme animation de statues<sup>35</sup>, au sens large, comme purification particulière<sup>36</sup>, basée sur le principe de la

---

<sup>29</sup> Dodds, « Excursus II : La Théurgie », *Les Grecs et l'irrationnel*, p.289.

<sup>30</sup> Par exemple, le lien avec l'invocation et le silence (*PGM* IV, 475-829), les visions directes (*PGM* IV, 930-1114) et la conjuration du *daimôn* (*PGM* VII, 505-528).

<sup>31</sup> Le symbole est le médium de transmission du savoir propre à la mystagogie, le *modus operandi* de la théurgie. Il peut se manifester sous différentes formes (oracles, rêves, chant d'oiseau, entrailles, etc). Les symboles sont dits venir du Père et s'être dispersés à travers le monde comme la semence de ce dernier (*OC*, §108-109).

<sup>32</sup> Dodds, *op. cit.*, p.297.

<sup>33</sup> C'est-à-dire que le téléste peut animer une statue à l'effigie d'un dieu, puisque celle-ci symbolise ce dieu et attire l'âme de ce dernier en son sein grâce à un principe affinitaire reliant la représentation et le dieu lui-même.

Nous développerons davantage plus loin au cours de ce chapitre, tout en réservant une section complète au sujet de la notion de « sympathie universelle » au chapitre VI de la partie III (§6.3, p.348-355).

<sup>34</sup> Boyancé, dans son article de 1955 « Théurgie et téléstique néoplatoniciennes », considère qu'à ces deux grandes ramifications de la théurgie, il faut y ajouter celle de l'ἀπαθανατισμός, qui consiste en « la transformation d'une âme humaine en être immortel. » (Boyancé, « Théurgie et téléstique néoplatoniciennes », *Revue de l'histoire des religions*, p.190).

<sup>35</sup> *In alter* : *In Tim.*, I, 51.25, 273.11, 330.31 ; III, 155.19.

<sup>36</sup> *In Alc.*, 174.9 ; *In Tim.*, III, 300.17 ; *In Remp.*, I, 152.15, II, 192.8-9.

sympathie (συμπάθεια)<sup>37</sup> universelle, et la mantique inspirée comme extase enthousiastique<sup>38</sup>, parfois lié au *daimôn*, notamment lorsqu'il traite de l'inspiration de Socrate<sup>39</sup>. Nous adopterons donc pour l'instant cette division, quoique nous devons préciser que ni la téléstique, ni la mantique, ne fait bloc unitaire chez Proclus. En effet, nous verrons plus loin<sup>40</sup> qu'une importante distinction doit être effectuée entre l'art divinatoire et la mantique inspirée, et que cette différenciation est déjà présente chez Platon.

Là où l'interprétation de Dodds nous cause quelques problèmes est lorsqu'il présente la théurgie comme un élément extrinsèque à la tradition platonicienne et relevant d'un irrationalisme superstitieux. En effet, le commentateur oppose radicalement démarche rationnelle et pratique rituelle : « *Le De mysteriis* est un manifeste de l'irrationalisme, une affirmation que la voie du salut n'est pas dans la raison mais dans le rite. »<sup>41</sup> Pour Dodds, Porphyre fut un homme intellectuellement honnête mais peu original. Or, c'est à partir de Jamblique, suivi de près par Proclus, que le néoplatonisme sombre dans les limbes de l'histoire de la pensée : « Tant qu'il [*scil.* Plotin] vécut, il souleva ses disciples avec lui. Mais à sa mort, le brouillard se referma sur eux, et le néo-platonisme tardif est en bien des sens une régression vers le syncrétisme informe auquel il avait voulu échapper. »<sup>42</sup> En effet, l'auteur n'a pas de mots assez durs pour stigmatiser la théurgie : « Tout comme la magie vulgaire est communément le dernier recours de l'homme désespéré, de ceux à qui l'homme et Dieu ont fait défaut, ainsi la théurgie devint le refuge d'une "intelligentsia" désespérée qui ressentait déjà la fascination de l'abîme. »<sup>43</sup> Nous constatons néanmoins que cette interprétation basée sur l'opposition rationnel/irrationnel n'est plus très en vogue aujourd'hui<sup>44</sup>, les commentateurs contemporains préférant généralement, avec raison,

---

<sup>37</sup> *In alter* : Proclus, in Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, p.134-136 ([texte grec] Ficino, « De sacrificio et magia », in Bidez, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, IV, p.148-151) ; *In Alc.*, 69.9 ; *In Tim.*, I, 115.7 ; *In Remp.*, II, 108.21, 127.16.

<sup>38</sup> *In alter* : TP, VI, 12, 61.19 ; *In Alc.*, 314.20 ; *In Tim.*, III, 262.27.

<sup>39</sup> *In Alc.*, 78.7 sq.

<sup>40</sup> Voir 3.2 dans cette partie (p.129-133).

<sup>41</sup> Dodds, *op. cit.*, p.284.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p.283.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p.284.

<sup>44</sup> Bien que cette interprétation de la théurgie ne soit plus « au goût du jour », cela n'enlève rien à sa valeur, au moins comme point de départ, et pourrait très bien revenir « à la mode » un jour ou l'autre. En effet, considérant que la théurgie se présente souvent comme « une opération *non-intellectuelle* unifiant le disciple au divin », l'identification de la théurgie à un processus *irrationnel* est assez intuitive de prime abord.

parler de la théurgie comme relevant d'une fonction *supra-rationnelle*<sup>45</sup>, plutôt qu'irrationnelle. Or, qu'est-ce qui doit être entendu comme une modalité supra-rationnelle? La contemplation n'est-elle pas déjà un vecteur d'élévation allant au-delà de la simple raison discursive?

### 1.3 Festugière : philosophie contemplative et théurgie religieuse

La contemplation est une notion absolument centrale au sein de la tradition platonicienne. D'abord, la contemplation (θεωρία) vient de deux mots : θέα (ce qui est vu) et ὄρᾶν (voir). Ainsi, *theôria* signifie : voir ce qui est vu<sup>46</sup>. Comme l'indique Chantraine, c'est à partir de Platon que la contemplation acquiert une connotation philosophique. Or, cette notion va aussi s'attacher à un aspect proprement religieux. Festugière, qui est d'ailleurs ici la référence de Chantraine, affirme qu'à partir de Platon, nous assistons à une spiritualisation de la notion de θεωρία<sup>47</sup>. Il définit la contemplation comme « un sentiment de présence, un contact avec l'Être saisi dans son existence. Cette saisie dépasse le langage et l'intellection. »<sup>48</sup> Au fondement de cette activité de l'âme, c'est la loi de l'ὁμοιότης<sup>49</sup> qui fonde l'expérience du contemplatif, impliquant ainsi un processus de purification (κάθαρσις), devant le rendre semblable au dieu<sup>50</sup>. Cette notion de θεωρία connaîtra une grande fortune au sein de la tradition néoplatonicienne. D'ailleurs, un des plus beaux traités de Plotin est centré sur la contemplation et il affirme que cette activité de l'âme doit se

---

<sup>45</sup> « [La théurgie] est accomplie par ceux qui possèdent "une force surnaturelle d'intellect" » (Liefferinge, *La Théurgie : Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, p.124) ; « Iamblichus reserves a central place in his system of theurgy for divination and integrates reason and revelation [...] rather than viewing them as mutually exclusive phenomena through his implicit endorsement of theurgic ritual and divination as *supra-rational* phenomena, which transcend and act as the ultimate culmination of rationality rather than a lack thereof. » (Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, p.6) ; « Supra-rationality is envisaged in later Neoplatonism as the sphere of inspired divination, representing the inclusion, culmination and transcendence of rationality rather than any lack of rationality. » (*Ibid.*, p.41).

<sup>46</sup> « θεωρία, [...] c'est à partir de Platon qu'apparaît le sens de contemplation, considération et dans le grec hellénistique (cf. Festugière, *Contemplation et vie contemplative chez Platon*), théorie spéculation, par opposition à pratique » (Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, p.433).

<sup>47</sup> Festugière, *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, p.7.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p.5.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p.108.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p.127.



faire en silence (σιωπή)<sup>51</sup>, que toute action est en vue de la contemplation<sup>52</sup>, que celle-ci implique une purification préalable et qu'elle s'accomplit selon le principe de similitude (ὁμοιότης) entre l'agent et l'objet<sup>53</sup>.

Pourtant, chez les néoplatoniciens tardifs, et en particulier chez Proclus, la question se pose à savoir quelle relation entretiennent la théurgie et la contemplation. Festugière, qui souscrit à l'idée que chez Proclus la théurgie est supérieure à la pensée rationnelle<sup>54</sup>, propose de différencier les deux types d'activité de l'âme que sont la contemplation et la théurgie en se basant, entre autres, sur la biographie hagiographique de Proclus rédigée par son disciple Marinus. En effet, dans la *Vita Procli*, ce dernier établit une hiérarchie des valeurs à travers une progression biographique de Proclus, en vue de démontrer que celui-ci les possédait toutes<sup>55</sup>. Si on laisse de côté les valeurs paradigmatiques, dont Marinus ne traite pas dans ce texte, ce sont les vertus théurgiques qui acquièrent le statut le plus élevé. Le biographe de Proclus traite de celles-ci dans les paragraphes 26 à 34. D'abord, Marinus relie la théurgie aux théologies orphique et chaldaïque<sup>56</sup>. Ensuite, il affirme une certaine primauté de la vertu théurgique sur la vertu contemplative :

Mais puisque, comme je l'ai dit, à la suite de ses études sur ces théologies [*scil.* orphique et chaldaïque], il avait acquis, plus grande encore et plus parfaite (ἔτι μείζονα καὶ τελωτέραν), la vertu théurgique (θεουργικήν), qu'il ne s'en était pas tenu à la vertu contemplative (θεωρητικής) et qu'il ne vivait plus selon l'une seulement de ses deux propriétés spécifiques des êtres divins en se contentant d'exercer une activité intellectuelle et de tendre vers les êtres supérieurs (τὰ κρείττονα), désormais il commença à exercer une activité pré-intellective (πρόνοια)<sup>57</sup>.

À partir de là, Festugière affirme qu'il existe un lien évident entre la théurgie et la religion traditionnelle chez Proclus<sup>58</sup>, sans toutefois accepter la thèse stipulant que c'est par réaction face à la montée du christianisme<sup>59</sup> que les néoplatoniciens tardifs intégrèrent

---

<sup>51</sup> Plotin, *Enn.*, III, 8 [30], 4.3, 5.25.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 6.1-2.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 9.23.

<sup>54</sup> Comme nous l'avons vu au début de cette section en introduction (p.81).

<sup>55</sup> Marinus, *Vita Procli*, 3.1-7.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 28.1-6.

<sup>58</sup> « Il est clair que Marinus établit un lien entre la théurgie et la religion traditionnelle. » (Festugière, « Proclus et la religion traditionnelle », *Études de philosophie grecque*, p.575).

<sup>59</sup> C'est, entre autres, une thèse avancée par Dillon : « I would be inclined to characterize it [*scil.* late antique religion in the Hellenic tradition] under three headings : antiquarianism, syncretism and allegorization. Each of these characteristics can be explained by the nature of the religious tradition that had been bequeathed

la théurgie au sein de leur système philosophique<sup>60</sup>. Le Dominicain cherche donc la raison de ce primat de la théurgie sur la contemplation : « Comment se fait-il qu'un philosophe, qui use de purification par le λόγος et de la contemplation par la voie du νοῦς, se laisse aller à ces pratiques de sorcellerie [?] »<sup>61</sup> Serait-ce par simple obscurantisme irrationnel, comme l'affirme Dodds ? Selon Festugière, il n'en est rien, car « l'art hiératique pouvait s'insérer dans un système de philosophie contemplative (au sens platonicien) sans le bousculer de fond en comble. »<sup>62</sup> Pour l'auteur, les deux démarches, sans s'opposer radicalement, se distinguent néanmoins, en se basant sur les textes de Hiéroclès<sup>63</sup>, quant à la finalité de leur processus de purification respectif : « La purification de l'âme s'obtient par l'exercice de la philosophie [...] [tandis que la] purification du corps lumineux ou pneumatique s'obtiendra par l'art hiératique. »<sup>64</sup> C'est ce qui mènera finalement Festugière à affirmer que la contemplation mène au Dieu des philosophes, tandis que la théurgie permet d'accéder aux dieux traditionnels<sup>65</sup>.

#### 1.4 Trouillard : La théurgie comme processus de déification et symbolisme opératoire

Nous venons de voir que, selon Festugière, la finalité de la théurgie consiste principalement en la purification de son corps ou véhicule (ὄχημα) pneumatique. C'est une notion qui s'avère effectivement omniprésente chez Proclus<sup>66</sup>. De plus, il semble bien que ce dernier associe la purification du véhicule de l'âme à la téléstique :

Mais, à mon sens du moins, ce qui contribue le plus [à la purification du véhicule de l'âme] est la vie téléstique, laquelle, au moyen du feu, fait disparaître toutes les souillures

---

to the last Hellenes, and the challenges that beset them, specifically from the Christian establishment. » (Dillon, *art. cit.*, p.131).

<sup>60</sup> « Mais, comme je disais, on peut se demander si cette fidélité n'est pas simplement une attitude réactionnaire [...]. Eh bien, je ne le crois pas. Je crois, pour ma part, que la religion civique de Proclus est très sincère et très profonde. » (Festugière, *art. cit.*, p.577).

<sup>61</sup> Festugière, « Contemplation philosophique et art hiératique chez Proclus », *Études de philosophie grecque*, p.586.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p.587.

<sup>63</sup> Hiéroclès est un néoplatonicien contemporain de Proclus, qui fut disciple de Plutarque d'Athènes et scolarque à l'école néoplatonicienne d'Alexandrie.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p.595.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p.596.

<sup>66</sup> *In alter* : TP, VI, 23, 108.13 et 15, 109.5 ; *In Tim.*, I, 5.5, 5.15, 138.26, 142.7, 144.14, III, 135.21, 167.15, 195.4, 234.11, 20 et 34, 235.5 et 27, 260.20, 276.20 ; *In Remp.*, I, 122.17, II, 63.4, 94.11, 126.4 et 6, 165.9, 12 et 14, 187.12, 190.11-12 ; *ET*, 205, 207-210.

conséquentes à la génération, comme l'enseignent les *Oracles* [§53], et toute nature étrangère et irrationnelle que le corps pneumatique de l'âme a attiré à lui.<sup>67</sup>

D'ailleurs, Dodds<sup>68</sup> et Trouillard<sup>69</sup>, deux traducteurs des *Éléments de théologie* de Proclus, ont chacun consacré une étude à la notion de l'ὄχημα et s'entendent pour dire qu'elle représente une médiation entre l'âme et la matière, en plus de rendre possible l'ascension de l'âme vers les sphères supérieures de l'esprit, comparable à la métaphore des ailes dans le *Phèdre* de Platon<sup>70</sup>.

En se basant principalement sur Marinus, *DM* et *TP* I, 25, Trouillard propose une définition de la théurgie : « La théurgie est avant tout chez Proclus un procédé de déification. Elle couronne la contemplation, comme l'activité prénoétique domine la vie noétique et la dépasse en efficacité. »<sup>71</sup> Qu'est-ce qu'entend Trouillard par *déification* ? Il semble qu'il soit ici question de l'aspect inspiré de la théurgie. L'inspiration consiste à être « dans l'esprit de dieu » – d'où l'idée d'extase enthousiastique. Cela implique alors que la théurgie inspirée consiste à manifester le divin dans l'âme : « La théurgie est un symbolisme opératoire destiné à éveiller la présence divine. Comme telle, d'après Jamblique, elle n'est pas une action de l'homme sur les dieux, mais des dieux sur les hommes. »<sup>72</sup> Trouillard va d'ailleurs reprendre cette formule dix ans plus tard dans son ouvrage *Raison et mystique*<sup>73</sup>.

C'est à partir de cette définition que Trouillard en vient, avec raison, à associer de près la théurgie avec le mythe, la mystique et les mystères : « Il est normal que le mythe conduise à la théurgie, puisque le rite est un mythe en acte. »<sup>74</sup> Finalement, l'insistance mise sur l'acte, sous-entendant que la mythologie se présenterait comme la branche *passive* de la théurgie, peut mener à une série de malentendus. En effet, loin de représenter une pure *praxis*, la distinguant ainsi des savoirs théorétiques, la théurgie inspirée semble plutôt

---

<sup>67</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 300.16-21.

<sup>68</sup> Dodds, « Appendix II : The Astral Body in Neoplatonism », *The Elements of Theology*, p.313-321.

<sup>69</sup> Trouillard, « Réflexions sur l'ὄχημα dans les *Éléments de Théologie* de Proclus », *Revue des Études Grecques*, p.102-107.

<sup>70</sup> Platon, *Phèdre*, 246e.

<sup>71</sup> Trouillard, « La théurgie », *L'Un et l'âme selon Proclus*, p.174-175.

<sup>72</sup> Trouillard, *op. cit.*, p.175.

<sup>73</sup> « La théurgie est le symbole en action. » (Trouillard, « Le symbolisme chez Proclus », *Raison et mystique*, p.373).

<sup>74</sup> Trouillard, « La théurgie », *L'Un et l'âme selon Proclus*, p.171.

tendre vers une *pure réceptivité*, comme nous verrons plus loin avec Addey<sup>75</sup>. En effet, une caractéristique essentielle de la théurgie inspirée semble bien être le fait que la causalité effective ne soit pas d'origine humaine, mais d'ordre divin.

### 1.5 Liefferinge : l'opposition magie et théurgie

Liefferinge, après avoir accepté la définition donnée par Trouillard de « symbolisme actif »<sup>76</sup>, va insister sur le fait qu'il faut distinguer la théurgie de la magie. Certains auteurs chrétiens, dont saint Augustin (354-430), un contemporain de Proclus<sup>77</sup>, vont, certes volontairement, assimiler ces deux termes ensemble, dans le but de délégitimer la théurgie. Une section de la *Cité de dieu contre les païens* de saint Augustin amène une critique assez radicale de la théurgie, en s'en prenant ironiquement à Porphyre : « O merveilleuse théurgie, ô admirable purification de l'âme où l'immonde envie a plus de pouvoir pour commander que le pur désir de faire le bien n'en a pour obtenir ! Disons plutôt : périlleux et détestable mensonge des esprits mauvais et nécessité indispensable d'entendre la doctrine du salut. »<sup>78</sup>

Contrairement à l'indifférenciation des théologiens chrétiens<sup>79</sup>, la théurgie doit être clairement distinguée de la magie<sup>80</sup>. Liefferinge affirme que l'élément prioritaire différenciant la théurgie de la magie consiste dans le fait que la première, contrairement à la magie, n'a pas pour objectif d'agir de façon contraignante sur les dieux. Cette affirmation est importante, surtout qu'il s'agit là exactement du point de mésentente principal entre Porphyre et Jamblique. En effet, dans *DM*, Jamblique réfute la critique sceptique face à la théurgie amenée par Porphyre dans *LA*, comme quoi il serait absurde de croire que les

---

<sup>75</sup> Section 1.7 (p.88-89).

<sup>76</sup> Liefferinge, *op. cit.*, p.55, 245 et 281.

<sup>77</sup> Le premier livre de la *De Civitate Dei contra paganos* est publié en 413. Proclus a alors un an.

<sup>78</sup> Augustin, *De Civ.*, X, 10, p.411.

<sup>79</sup> « les lois de cet art qu'inspire une curiosité sacrilège et qu'on appelle soit magie, soit péjorativement goétie, soit favorablement théurgie » (*Ibid.*, p.403-404).

<sup>80</sup> « Mais les anciens distinguent expressément de cet art licite et honorable, pour lequel on inventa le nom de "théurgie", la "magie" proprement dite, toujours suspecte et réprouvée. » (Cumont, *op. cit.*, p.174) ; « Aussi, établir une équivalence entre la théurgie et la magie n'est plus possible (Auch ist eine Gleichsetzung von Theurgie und Magie nicht mehr möglich). » (Cremer, *Die Chaldäische Orakel und Jamblich de mysteriis*, p.20, trad. D. Vachon).

théurges puissent avoir un impact sur les dieux par leurs œuvres, donc par contrainte, considérant qu'une des caractéristiques essentielles des dieux est l'impassibilité (ἀπάθεια)<sup>81</sup>. Autrement dit, il semble hautement problématique pour Porphyre de considérer l'homme, simple créature finie, capable d'agir sur les dieux, ces derniers subissant comme un *pathos* la volonté humaine<sup>82</sup>. Jamblique s'en tire avec un propos assez subtil, rejetant l'idée que les dieux subissent la volonté humaine à travers les rites théurgiques, et considérant plutôt qu'il s'agit d'une interaction au sein d'une même communauté divine. Ainsi, durant les rites, les théurges ne seraient plus de simples mortels, mais actualiseraient l'élément divin en eux, interagissant ainsi avec le divin, d'égal à égal<sup>83</sup>. C'est donc bien par l'absence de contrainte sur les dieux que la théurgie se différencie de la magie.

Ce qui est intéressant avec cette définition de la théurgie n'est pas tant de savoir en quoi cette dernière se distingue de la magie ou non, mais plutôt le fait d'avoir insisté sur la *nature divine de la causalité effective* en son sein :

Dès lors, il convient de revoir le sens traditionnellement assigné aux termes θεουργία et θεουργός. La théurgie se présente comme une action *des* dieux, et non *sur* les dieux, comme ont tendance à le prétendre ceux qui confondent magie et théurgie. La théurgie, en possession des symboles divins et mis, de ce fait, au rang des dieux, commet alors des actes divins. Ce dernier aspect confère au terme théurgie une interprétation du type θεῖα ἐργάζεσθαι.<sup>84</sup>

En effet, comme nous l'avons souligné plus tôt, c'est d'abord cette caractéristique qui permet de mieux saisir en quoi consiste la théurgie, du moins sa facette considérée supérieure à la science et la sagesse humaine par Proclus.

## 1.6 Tanaseanu-Döbler : savoir philosophique et rituel théurgique

---

<sup>81</sup> « La question de la contrainte constitue effectivement l'objection majeure de Porphyre dans sa *Lettre à Abénon*. » (Liefferinge, *op. cit.*, p.55).

<sup>82</sup> « Voici ce qui me trouble profondément : comment les dieux, invoqués comme des supérieurs, se soumettent-ils aux ordres comme des inférieurs [?] » (Porphyre, « Troisième partie : la théurgie », *Lettre à Anébon*, p.41).

<sup>83</sup> Jamblique, *DM*, VI, 6, p.175.

<sup>84</sup> Liefferinge, *op. cit.*, p.281.

Tanaseanu-Döbler ne semble pas satisfaite de cette définition basée sur la distinction avec la magie : « The question whether Iamblichean theurgy is “really” magic or not leads nowhere. »<sup>85</sup> La chercheuse allemande ne souscrit pas non plus à la thèse de Dodds associant la théurgie à l’incorporation d’éléments irrationnels dans la pensée philosophique hellénique : « Theurgy has been viewed as the intrusion of extra-rational elements coming from a separate religion into the rational pursuit of late antique philosophy, thus affecting its rational character. Such a perspective is ultimately indebted to the grand tale of late antique decay. »<sup>86</sup>

L’auteure va plutôt définir la théurgie comme un ensemble de rituels impliquant l’intervention du corps humain, d’une manière ou d’une autre (parole, mouvement, respiration, etc.)<sup>87</sup> Tanaseanu-Döbler insistera néanmoins sur cette idée que le rituel n’est pas nécessairement basé sur l’action extérieure, comme l’entendaient Trouillard ou Liefferinge, mais qu’il peut s’agir d’un processus interne opérant à un « meta-level »<sup>88</sup>. Ce méta-niveau, *topos* du rituel intériorisé, ne s’effectue donc pas au plan humain, mais plutôt au niveau des divinités : « All ritual action and efficacy comes from outside the human sphere of action (ἔξωθεν), from the gods, who have established the symbols with all their efficacy on themselves. »<sup>89</sup> Finalement, Tanaseanu-Döbler réhabilitera d’une certaine manière la division de Dodds, considérant qu’il existe le rituel anagogique en tant que tel, dont l’objectif est la réalisation effective de l’âme inspirée (la mantique), que l’on doit distinguer de la connaissance du rituel, basée sur l’interprétation des symbola/synthemata<sup>90</sup> (la téléstique).

Cette idée du rituel intériorisé et ce refus de Tanaseanu-Döbler de se soumettre aux dualismes réducteurs (magie/théurgie, intérieur/extérieur, activité/pensée, matériel/spirituel, etc.) nous apparaissent fort intéressants. Or, l’auteure n’échappe

---

<sup>85</sup> Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*, p.110.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p.9.

<sup>87</sup> « The key aspect of rituals is the central role which the bodily aspect of the human person plays in it. This should not be seen in a Cartesian manner as body versus mind, or action versus thought, but rather as a complex experience integrating both sensory and cognitive processes. » (*Ibid.*, p.18).

<sup>88</sup> *Ibid.*, p.44

<sup>89</sup> *Ibid.*, p.106.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p.281-282.

néanmoins pas à toute dichotomie. En effet, à partir de la section réservée à Proclus<sup>91</sup>, Tanaseanu-Döbler met l'accent sur la distinction entre l'ἐπιστήμη philosophique et la τέχνη théurgique. L'auteure va pourtant prendre soin de ne pas appliquer notre « modern oppositional dichotomy between philosophy and ritual on Proclus' work. »<sup>92</sup> Elle va d'ailleurs donner l'impression que le but n'est pas de chercher à hiérarchiser les deux disciplines : « Theurgic ritual conjuring the presence of the gods and philosophical contemplation are two deeply parallel and corresponding activities focused on the divine, but not necessarily connected and not related to one another in hierarchical way. »<sup>93</sup> Or, lorsque Tanaseanu-Döbler traite de l'immanquable passage de Proclus *TP* I, 25, elle en vient tout de même à relativiser les propos de Proclus, dans le but manifeste de présenter la contemplation comme une discipline plus noble que la théurgie :

Again, theurgy leads the soul only up to the lower border of the intelligible, apparently no further. The apparent superiority of theurgy as concrete divine possession in I 25 is relative ; theurgic possession may transcend human *sophrosyne* and science, but not necessarily its other two correlates, ἐρωτική μανία and θεία φιλοσοφία.<sup>94</sup>

En définissant d'abord la théurgie comme un rituel, même intériorisé, Tanaseanu-Döbler ne peut saisir adéquatement ce passage-clef de Proclus. En effet, la théurgie considérée supérieure par Proclus ne consiste pas en un rituel entendu comme technique, mais plutôt comme théurgie inspirée, où la causalité effective n'est plus du ressort de la connaissance humaine, mais plutôt de la volonté divine. C'est bien cette réduction de la théurgie au rituel concret qui pousse Tanaseanu-Döbler à opposer la théurgie à la passivité et la réceptivité, au sein d'une démarche spirituelle de quête du fondement originaire (*Urgrund*) du réel : « The encounter with the *Urgrund* of reality is entirely a matter of spiritual preparation, passivity and receptivity, unaided by ritual acts. »<sup>95</sup> Nous verrons à l'instant, avec la définition de Addey, que rien n'oppose la théurgie à la réceptivité de l'âme, bien au contraire.

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.186-257.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p.255.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p.229.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p.235.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p.254.

## 1.7 Addey : la théurgie comme mode de vie et réceptivité radicale

La plus belle définition de la théurgie, et la plus juste selon nous, apparaît chez Crystal Addey :

As a working definition, theurgy (θεουργία) designates a lifelong endeavour incorporating a set of ritual practices alongside the development of ethical and intellectual capacities, which aimed to use symbols (σύμβολα) to reawaken the soul's pre-ontological, causal connection with the gods, operating primarily through divine love (θεία φιλία) and, subordinately, through cosmic sympathy (συμπάθεια).<sup>96</sup>

D'abord, la théurgie est présentée ici en tant que mode de vie, et non comme une discipline spécifique. En plus des pratiques rituelles, la théurgie posséderait sa branche interprétative, principalement orientée vers l'herméneutique des symboles. Puis, c'est le principe de sympathie (συμπάθεια), à travers la procession, ainsi que l'amour divin (θεία φιλία), par conversion, qui assureraient la remontée vers les dieux.

À cette définition, il manque encore l'élément le plus important pour l'auteure : la *réceptivité* (ἐπιτηδειότης). Cette dernière notion est absolument centrale pour comprendre ce qui est entendu par Proclus à propos de la supériorité de la théurgie. Après avoir déclaré que l'antagonisme conceptuel entre la passivité contemplative et l'activité rituelle ne tenait sur rien de solide<sup>97</sup>, tout comme opposer la pratique rituelle à la rationalité était anachronique<sup>98</sup>, Addey expose le lien naturel existant entre la remontée et la réceptivité de l'âme : « The level of ascent involved in these types of possession seems to be partially dependent upon the receptivity of the possessed human being »<sup>99</sup>. Ensuite, l'auteure compare l'âme réceptive à un *réceptacle* dans lequel s'animerait le divin<sup>100</sup>. Or, la question se pose alors à savoir ce qui se passe chez le pratiquant à ce moment : « However, it is not the case that the recipient has no consciousness at all though : the central point is that possessed individual is not conscious of anything else *except* the gods. »<sup>101</sup> C'est donc lorsque la réceptivité de l'âme est totale que l'ascension est rendue possible ; empreint d'un amour divin intégral, l'initié, ayant préalablement purifié son véhicule des souillures de

---

<sup>96</sup> Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, p.25.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p.179.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p.183.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p.227.

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> Addey, « Ecstasy Between Divine and Human », p.10.



l'attachement aux illusions diverses, peut ainsi rejoindre sa divine cause essentielle : telle semble bien être la théurgie considérée supérieure par Proclus.

### Conclusion : définition de la théurgie

Ce bref aperçu du débat autour de la question du statut de la théurgie, sans être exhaustif, devrait néanmoins permettre de poser certaines bases solides pour une définition sommaire de la théurgie. Toujours de manière stricte, Proclus réserve la notion de théurge aux *OC*. Pris de manière plus large, la théurgie comme telle se rapproche davantage d'un mode de vie que d'une profession ou d'une discipline particulière. De plus, ce mode de vie est réservé à une minorité fort marginale. Elle constitue une démarche foncièrement religieuse, combinant la purification philosophique<sup>102</sup> parallèlement à la téléstique cathartique<sup>103</sup>, tout comme l'induction dialectique<sup>104</sup> et l'herméneutique symbolique<sup>105</sup>, dans une volonté de s'accommoder de l'être vrai, d'entrer en contact avec lui, de s'approcher et de s'y assimiler. L'accommodation se fait par la connaissance et par la purification, le contact représente l'illumination, l'approche implique la contemplation (l'époptie) et l'assimilation, après avoir dissous toute dualité, rend possible l'union avec l'Un<sup>106</sup>. C'est cette dernière étape que vise la théurgie inspirée et celle-ci se caractérise par le fait que la cause de l'expérience à ce moment est d'ordre divin.

---

<sup>102</sup> Notamment par le processus de réfutation (ἔλεγχος), purgeant le faux et purifiant le discours. Voir les travaux de L.-A. Dorion sur ce sujet précis, en particulier : Dorion, « *Elenchos, katharsis* et la sixième réfutation du *Sophiste* (230b-d) dans le commentaire au *Premier Alcibiade* de Proclus », *Omnia in uno*, p.139-148 ; Dorion, « La subversion de l'*elenchos* juridique dans l'*Apologie de Socrate* », *Revue philosophique de Louvain*, 88, (1990), p. 311-344.

<sup>103</sup> La purification du véhicule de l'âme.

<sup>104</sup> Le *Parménide* étant pour cela l'exemple archétypal.

« Or, il y a trois sortes de purification véritable de l'âme : la première s'opère au moyen de la téléstique [...] ; la deuxième au moyen de la philosophie [...] ; la troisième, au moyen de la science dialectique nous mène à la contradiction, dénonce le désaccord dans nos opinions et nous débarrasse de la double ignorance. » (Proclus, *In Alc.*, 174.8-16).

<sup>105</sup> C'est-à-dire l'exégèse allégorique des mythes.

<sup>106</sup> Les cinq étapes (γνώσις – οἰκείωσις – συναφή - ἐμπέλαισις - ἔνωσις) sont clairement présentées chez Proclus lorsqu'il traite de la prière (*In Tim.*, I, 211.10-25). La dernière étape étant possible seulement grâce à la « prière théurgique (θεουργική εὐχή) » (*Ibid.*, 214.4).

## Le réceptacle

Néanmoins, l'élément le plus important pour bien comprendre ce qu'est la théurgie consiste en la notion de *réceptacle* (ὑποδοχή). Nous avons déjà vu avec Addey l'importance que recèle la notion de réceptivité (ἐπιτηδειότης), qui implique une préparation purifiante du réceptacle du théurge (en particulier son âme) dans le but de recevoir l'illumination divine<sup>107</sup> : « Receptivity is viewed by Iamblichus as the sacred space where the ritual practitioner can develop his or her discipline, contemplation and thus capability to receive the divine. »<sup>108</sup> Bien que nous trouvions certaines allusions chez Plotin<sup>109</sup>, la notion de réceptacle est principalement développée chez Jamblique dans *DM*. Le réceptacle est directement associé à l'âme humaine :

Le temps passé dans les prières nourrit notre intellect, dilate largement le réceptacle (ὑποδοχήν) des dieux qu'est l'âme, ouvre aux hommes ce qui appartient aux dieux, procure une accoutumance aux éblouissements de la lumière et, peu à peu, perfectionne nos sens en vue des contacts (συναφάς) avec les dieux, jusqu'à nous faire remonter (ἐπαναγάγη) au sommet ; [la prière] élève doucement nos manières de penser, elle nous transmet celle des dieux, elle éveille une conviction, une communion et une amitié indissolubles, elle augmente l'amour divin (θεῖον ἔρωτα), enflamme la partie divine de l'âme et purifie toute sa partie contraire, elle rejette du souffle éthéré et lumineux environnant l'[âme] tout ce qui est lié au monde créé, elle rend parfaites la bonne espérance et la foi (πίστιν) en la lumière, et, pour le dire d'un mot, ceux qui font usage des [prières], elle les transforme, pour ainsi dire, en associés des dieux.<sup>110</sup>

Ce passage est excessivement riche et nous reviendrons en détails sur chacune de ses parties au cours de la recherche. *Grosso modo*, Jamblique nous indique que la prière, considérée comme un « moment » fondamental du processus théurgique, représente un rite apotropaïque et cathartique nécessaire pour la préparation de notre réceptacle psychique à

---

<sup>107</sup> « As well as being a philosopher, the theurges had to purify their soul through the lifelong cultivation of his [...] receptivity (through ritual, ethical and intellectual means) in order to attain divine assimilation and provide a pure receptacle for the gods. » (Addey, *op. cit.*, p.36).

<sup>108</sup> Addey, « Ecstasy Between Divine and Human : Re-assessing Agency in Iamblichean Divination and Theurgy », p.21.

<sup>109</sup> « Il ne faut pas chercher d'où elle [*scil.* l'illumination divine] vient, car il n'existe pas pour elle de point de départ : elle ne vient ni ne va nulle part, mais apparaît ou n'apparaît pas. C'est pourquoi il faut non pas la poursuivre, mais rester immobile jusqu'à ce qu'elle apparaisse, après s'être soi-même préparé à en être le spectateur, comme l'œil qui attend le lever du soleil. » (Plotin, *Enn.*, V, 5 [32] 8.1-5).

*Etiam* : *Enn.*, VI, 7 [38] 34 ; VI, 9 [9] 4.

<sup>110</sup> Jamblique, *DM*, V, 26, p.177.21-178.10.

la venue de la lumière divine en établissant un rapport amoureux avec les divinités. Dans la même section de *DM*, Jamblique nous précise que ce réceptacle s'avère par nature matériel<sup>111</sup> et qu'il peut prendre différentes formes :

L'art théurgique (θεουργική τέχνη) donc, ayant considéré cela et découvrant d'une manière générale les divers réceptacles (ὑποδοχάς) convenant à chacun des dieux selon leur propriété caractéristique, combine souvent pierres, plantes, animaux, parfums et autres choses sacrées de cette sorte, parfaites et semblables aux dieux, pour fabriquer ensuite, à partir de toutes ces choses, un réceptacle pur et parfait (ὑποδοχὴν ὀλοτελεῖν καὶ καθάραν). [...] En effet, il n'y a pas d'autre manière pour les lieux de la terre ou pour les hommes qui habitent ici-bas d'avoir part à la réception des êtres supérieurs (τῶν κρείττωνων), que d'établir d'avance une première fondation de cette sorte.<sup>112</sup>

La théurgie sert donc, en premier lieu, à préparer un réceptacle matériel pour la venue d'une présence divine.

La descente du divin au sein du réceptacle, par exemple dans le véhicule de l'âme du disciple, se caractérise généralement par une illumination (ἐλλαμψις)<sup>113</sup> ou par un enthousiasme (ἐνθουσιασμός)<sup>114</sup>. Cet état mental s'obtient lorsque le symbole, qui est le reflet de l'archétype divin semé par les dieux en toute chose<sup>115</sup>, est activé dans le réceptacle purifié de l'âme<sup>116</sup> et se manifeste comme une « totale possession divine »<sup>117</sup> du disciple.

---

<sup>111</sup> Dans la citation précédente, Jamblique parle de l'âme. Or, rien n'indique dans la tradition néoplatonicienne que l'âme soit matérielle. Néanmoins, le véhicule (ὄχημα) de l'âme est constitué d'une « matière subtile », il faut donc supposer que Jamblique parle du véhicule de l'âme ici.

Nous reviendrons en détail sur cette notion de l'ὄχημα au chapitre III de la troisième partie (p.297-310).

<sup>112</sup> Jamblique, *DM*, V, 23, p.173.25-174.5 & p.173.10-14.

<sup>113</sup> « Ainsi donc, l'art hiératique de Jamblique se sert de la filiation qui unit les êtres d'ici-bas à ceux d'en haut pour obtenir que les dieux descendent vers nous et nous illuminent, ou plutôt que nous nous rapprochions d'eux, que nous les découvrons dans des théopties et des théophanies, et que nous unissions notre pensée à la leur par les hymnes silencieux de la méditation. » (Bidez, « Chez les disciples de Jamblique », *Vie de Julien*, p.78).

<sup>114</sup> « It would be of considerable help if we could establish how Iamblichus altered the usage of the word *enthousiasmos*. *Enthousiasmos* is a combination of "in" and "god", so it means a mental state when the divinity is somehow *in* the person. » (Tóth, « Mystical Experience in Theurgical Practice », *The Immediacy of Mystical Experience in the European Tradition*, p.27).

<sup>115</sup> « En effet, les Pères de toute chose, ayant tout conçu, semèrent (ἐνέσπειραν) les archétypes et les traces (συνθήματα καὶ ἔχνη) de leur substance triadique (τριαδικῆς ὑποστάσεως) dans toute chose. [...] De la cause elle-même ineffable et surplombant les intelligibles, il y a un archétype (σύνθημα) pour chacun des êtres, jusqu'au tout dernier. » (Proclus, *In Crat.*, §71).

<sup>116</sup> « Mais si le dieu reconnaît en toute réalité une marque [*scil.* le symbole] à sa ressemblance, si c'est même l'art du théurge de lui préparer avec des éléments matériels, pierres, herbes, animaux, aromates, un réceptacle approprié, [...] l'âme doit avoir de tels signes divins. » (Bremond, « Un texte de Proclus sur la Prière et l'Union divine », p.461).

<sup>117</sup> « I have argued that Iamblichus' concept of inspiration, while appropriate to a practitioner of theurgy, is in line with Plato's concept of "prophetic madness" and with traditional Greek ideas of prophetic inspiration

Cela implique donc que la conscience subjective du théurge est absoute pendant l'expérience<sup>118</sup> ; c'est d'ailleurs ce qui distingue la possession irrationnelle de celle supra-rationnelle<sup>119</sup>. Ainsi, il apparaît qu'il faille « libérer de l'espace » pour accueillir le divin, « espace » normalement saturé d'attachements identitaires et de pensées égoïques diverses<sup>120</sup> : « Enfin l'union (ἔνωσις), qui fixe l'un de l'âme dans l'un même des dieux et fait une seule activité de la nôtre et de celle des dieux, selon laquelle nous ne nous appartenons plus à nous-mêmes, mais aux dieux, dès là que nous demeurons dans la divine Lumière et que nous sommes encerclés par elle. »<sup>121</sup> En effet, l'ego de l'initié semble constituer le dernier voile obstruant l'éveil du disciple à sa nature divine<sup>122</sup>.

Nous retrouvons de nombreuses occurrences de la notion de réceptacle (ὑποδοχή) dans l'oeuvre de Proclus. La majorité sert à désigner le processus par lequel l'âme est incarnée dans la matière, notamment en commentant le mythe du démiurge<sup>123</sup> du *Timée*<sup>124</sup>, le lieu (τόπος)<sup>125</sup> du *Phèdre*<sup>126</sup> ou le réceptacle (ὑποδοχή)<sup>127</sup> du *Timée*<sup>128</sup>, ainsi que le mythe d'Er<sup>129</sup> de la *République*<sup>130</sup>. Nous retrouvons toutefois aussi d'importants passages

---

and divine possession. » (Sheppard, « Iamblichus on Inspiration », in Blumenthal, *The Divine Iamblichus*, p.142).

<sup>118</sup> « Because the goal of the rite is union with the god, part of its success depends on the displacement of the self, or projection onto the receptacle. That is, the worshipper must somehow identify with the deity through the medium of the symbolon. » (Rappe, *op. cit.*, 139).

<sup>119</sup> « To this irreverent remark [LA, II, 5] Iamblichus opposed the two kinds of frenzy to which men may be subjected : ecstasy caused by passion, which is against nature (παρὰ φύσιν) and abases the soul, and ecstasy caused by God, which is beyond nature (ὑπὲρ τὴν φύσιν) and lifts the soul up. The second type of ecstasy, however, can only be induced by absolute virtue which causes utter forgetfulness of the self and absorption into God. » (Athassadi, « Theurgy and Freelance Divination : The Testimony of Iamblichus », p.121).

<sup>120</sup> « A deification seems to be possible that is comparatively independent of the universe. The individual will not, as it were, have abolished the universe. He will, of course, have lost his self-identity : that is the aim. » (Armstrong, « Athenian and Alexandrian Neoplatonism », p.313).

<sup>121</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 211.25-29.

<sup>122</sup> « Elle [*scil.* la théurgie] consistait proprement à faire des dieux, c'est-à-dire à obtenir par de certains rites que les dieux descendissent en réalité dans leurs images, et non-seulement (*sic*) dans leurs images de bois et de métal, mais aussi dans les hommes eux-mêmes, qui devenaient alors des idoles vivantes de telle ou telle divinité. » (Lévêque, « Les derniers jours de la théologie païenne – Proclus et son dieu », p.369).

<sup>123</sup> Proclus, *TP*, V, 5, p.115.4-6 ; *In Tim.*, I, 402.24, 419.7 ; II, 10.9, 90.13, 111.27.

<sup>124</sup> À partir de 28a.

<sup>125</sup> Proclus, *TP*, IV, 10, p.33.19.

<sup>126</sup> 247b.

<sup>127</sup> Proclus, *TP*, IV, 10, p.33.19.

<sup>128</sup> 49a & 50d.

<sup>129</sup> Proclus, *In Remp.*, II, 86.27, 143.1, 158.14, 205.23, 273.7, 280.4.

<sup>130</sup> 614b-621d.

concernant le réceptacle qui sont en parfait accord avec Jamblique, dans lesquels Proclus le relie à la pratique théurgique :

Donc la classe perfectrice qui est installée immédiatement sous la classe mainteneuse, initie tous les êtres qui s'élèvent vers l'intelligible, ouvre les âmes à la réception (εις ὑποδοχήν) des biens divins, fait briller en elles la lumière intellectuelle et, en tenant embrassée dans son *sein* les classes inférieures des dieux, les place toutes dans la *révolution* qui maintient dans l'être l'univers.<sup>131</sup>

L'expression « en son sein (τοῖς ἐαυτῆς κόλποις) » est d'origine chaldaïque et nous retrouvons l'expression au fragment 28 : « Car c'est dans le sein de cette triade que toutes choses ont été semées (Τῆσδε γὰρ ἐν τριάδος κόλποις ἔσπαρται ἅπαντα). »<sup>132</sup> La triade semée dont il est question consiste en celui du Père (Demiurge) et représente le symbole opératoire, ou l'archétype paternel, par lequel le réceptacle peut recevoir la lumière divine.

Nous venons de voir que Proclus traite directement de cette « triade semée » dans son *Commentaire sur le Cratyle*<sup>133</sup>, alors que, plus tôt dans le texte, le Lycien établit justement un lien direct entre la téléstique et la notion de réception : « La téléstique (ἡ τελεστική), à travers les symboles et les signes ineffables (διὰ τινῶν συμβόλων καὶ ἀπορρήτων συνθημάτων), représente les statues qui symbolisent les dieux et permet auprès d'elle la réception (πρὸς ὑποδοχήν) des illuminations divines. »<sup>134</sup> Or, le néoplatonicien ne limite pas ce principe de réception aux seules statues des téléstes, mais le relie aussi aux « noms divins » et aux « caractères divins », deux éléments centraux au sein des pratiques théurgiques :

Et de nouveau on voit clairement par là aussi comment Platon établit le Demiurge parmi les plus hauts initiateurs (κατὰ τοὺς ἄκρους τῶν τελεστών), puisqu'il le montre fabricant de statues, tout comme plus haut il le montrait créateur de noms divins et révélateur de « caractères » divins (χαρακτήρων θείων), grâce auxquels il a confectionné l'Âme. Car c'est cela aussi que font les vrais initiateurs, qui, au moyen de « caractères » et de noms, consacrent les statues et les rendent douées de vie et de mouvement.<sup>135</sup>

En effet, une des clefs pour bien saisir ce que le Lycien entend par théurgie est de considérer le corps, ou véhicule de l'âme, comme un réceptacle, comparable à la statue du téléste : « En outre, de même que le téléste, en attachant de certains symboles (σύμβολα) aux

---

<sup>131</sup> Proclus, *TP*, IV, 24, p.72.20-25.

<sup>132</sup> *OC*, §28.

<sup>133</sup> Proclus, *In Crat.*, §71.

<sup>134</sup> *Ibid.*, §51.

<sup>135</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 6.9-15.

statues, les rend plus aptes à participer à des puissances supérieures, de même, lorsque la Nature universelle, par les principes créatifs physiques, façonne les corps comme statues des âmes »<sup>136</sup>.

### Les différents types de théurgie

Chez l'ensemble des chercheurs qui s'intéressent à la notion de théurgie, un vif débat a lieu autour de la question suivante : Combien y a-t-il de types de théurgie, deux, trois, davantage? Le débat n'est pas futile, car Jamblique lui-même semble considérer qu'il existe deux types de théurgie, une matérielle, l'autre immatérielle :

Or, dans l'art des prêtres (ιερέων τέχνην)<sup>137</sup>, il faut commencer les rites sacrés (ιεουργιῶν) à partir des dieux matériels, car on ne peut s'élever autrement vers les dieux immatériels. [...] Si donc l'on veut rendre d'une manière théurgique (θεουργικῶς) un culte (θεραπεύειν) aux [dieux] de cette sorte, il faut leur adresser un culte qui s'accorde à leur nature et à l'autorité qu'ils ont reçue ; et puisqu'ils sont matériels<sup>138</sup>, ce sera un [culte] matériel.<sup>139</sup>

Or, cette typification de la théurgie en deux parties selon la divinité visée, ou relié à la psyché du pratiquant<sup>140</sup>, vise surtout à distinguer, pour Jamblique, les rites officiels de la cité<sup>141</sup>, basés principalement sur l'immolation, et ceux de nature individuelle<sup>142</sup>. Ce passage est toujours utilisé par les chercheurs pour démontrer l'existence d'une binarité substantielle quant à la théurgie. On explique cette dichotomie (matériel/immatériel) de différentes manières (principalement à l'aide d'une image géométrique) :

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, I, 51.25-29.

<sup>137</sup> Il faut entendre ici la théurgie.

<sup>138</sup> Les dieux matériels sont les astres par exemple.

<sup>139</sup> Jamblique, *DM*, V, 14, p.162.9-11, 16-20.

<sup>140</sup> « Voici donc de nouveau les deux sortes de culte (θηρησκείας) : le premier sera simple, incorporel, pure de toute génération, et il concerne les âmes immaculées ; le second sera tout rempli de corps et de toutes les activités matérielles, et il convient aux âmes qui ne sont pas pures ni délivrées de toute génération. » (*Ibid.*, V, 15, p.163.18-24).

<sup>141</sup> Il faut garder en tête que Jamblique décède autour de 330 A.D., il est donc un contemporain de Constantin, premier empereur chrétien, et de ses réformes religieuses à travers l'Empire. Sa défense des rites sacrificiels civiques traditionnels est probablement plus politique que doctrinale.

<sup>142</sup> « Donc, à des cités et à des peuples qui ne sont pas affranchis de leur destinée liée au monde créé et de la communion qui s'attache aux corps, si on n'accorde pas la possibilité de pratiquer cette sorte de culte, on échouera doublement, pour les biens tant immatériels que matériels, car ceux-là, on ne pourra pas les recevoir et, pour les autres, on n'offre pas ce qui convient. » (*Ibid.*, p.164.3-9).

interne/externe<sup>143</sup>, basse/haute<sup>144</sup>, horizontale/verticale<sup>145</sup>, cognitive/technique<sup>146</sup>, etc. D'autres préféreront décliner la théurgie sous trois catégories<sup>147</sup>.

---

<sup>143</sup> Cette opposition provient d'Hermias, dans son *Commentaire sur le Phèdre*. Elle mérite donc toute notre attention. Toutefois, le disciple de Syrianus ne parle pas directement de théurgie, mais plutôt de téléstique, et semble ici aussi constituer une tentative de légitimer les rites civiques (exotériques) sur les bases doctrinales de la théurgie (ésotérique) : « De sorte que la téléstique intérieure rend notre âme parfaite et complète, ainsi qu'elle actualise en elle toutes les puissances ; tout comme la téléstique externe délivre aussi notre âme et notre corps des choses qui nous troublent et nous assaillent, nous ouvrant ainsi la route du bonheur pour notre vie (ἴν' ὥσπερ ἡ ἔνδον τελεστική τελείαν ἡμῶν ἐποίει τὴν ψυχὴν καὶ ὀλόκληρον, ὥστε κατὰ πάσας τὰς δυνάμεις αὐτὴν ἐνεργεῖν, οὕτω δὴ καὶ ἡ ἔξω τελεστική, ἀπαλλάττουσα ἡμῶν τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα καὶ τὰ ἐκτὸς τῶν ἐνοχλοῦντων δυσχερῶν εὐροῖαν ἡμῖν καὶ εὐδαιμονίαν παρασκευάσει κατὰ τὸν βίον). » (Hermias, *In Phaedr.*, 99.5-9).

La théurgie n'est pourtant pas réductible à la téléstique, celle-ci étant simplement une branche de celle-là : « Même chez Proclus la téléstique ne s'identifie jamais complètement à la théurgie chaldaïque. » (Des Places, « La religion de Jamblique », *De Jamblique à Proclus*, p.81).

<sup>144</sup> Cette division est la plus prolifique et constitue généralement un point de départ pour l'ensemble des chercheurs travaillant sur la théurgie. Reprise par de nombreux commentateurs, elle puise son origine chez Laurence Jay Rosan au milieu du siècle précédent (il est contemporain de Lewy, Dodds et Festugière entre autres) : « There are two kinds of theurgy, the lower theurgy and the higher ; the lower theurgy employs the unities found in specific material things of the actual world to stimulate the soul toward its own unity. [...] Should individual soul itself, however, wish to enter God Himself, it must employ a higher kind of theurgy, or the power of faith (πίστις). » (Rosan, *The Philosophy of Proclus*, p.213-214).

<sup>145</sup> Cette dichotomie représente une version quasi-identique de la précédente, basée sur Rosan, mais modifiée par Andrew Smith. Ainsi, au lieu de hiérarchiser de façon axiomatique-ontologique (bas/haut), on le fait sur les bases des principes opératifs : 1) συμπάθεια pour les rites matériels et 2) θεῖα φιλία pour ceux de nature intelligible : « Smith found Rosan's division too simplistic, and bases his critique on a careful reading of the *De mysteriis*, which he says, suggests that there was some kind of ritual element even in higher theurgy. Rather than distinguishing theurgy simply by its "ritual" component, Smith emphasized the "direction" of its activity, so that higher theurgy, equivalent to Plotinian θεωρία, moved vertically, linking man with the gods through the power of φιλία, while lower theurgy moved horizontally and was restricted to the material world of humans and daimons bound by συμπάθεια. » (Shaw, « Theurgy : Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus », p.7).

« Though I am still arguing for a higher theurgy the division does not seem to me to be quite here. It seems better to define lower theurgy as restricted to the area of συμπάθεια, the material world of humans and daemones. It is essentially a horizontal relationship. Higher theurgy involves the linking of man with his superiors, the gods, not through συμπάθεια, but through φιλία. » (Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, VI, p.90).

<sup>146</sup> Eitrem distingue la partie théorique de la théurgie (ἐπιστημονική θεολογία) de celle purement pratique (ἱερατική πραγματεία) : Eitrem, « La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques », *Symbolae Osloenses*, p.51.

<sup>147</sup> Par exemple, Boyancé accepte les deux branches de la théurgie proposées par Dodds (téléstique et mantique) et y ajoute une troisième facette : l'immortalisation (ἀπαθανατισμός). Il se base sur *TP*, IV, 9, passage sur lequel nous reviendrons en détails au chapitre IV de cette partie (§4.2, p.140-156), et définit ce type de théurgie comme « la transformation d'une âme humaine en être immortel » (Boyancé, *art. cit.*, p.190).

De plus, Sheppard considère qu'il existe trois types de théurgie : ritualiste, intelligible et hénologique : « My main suggestion in this paper has been that Proclus, following Syrianus, used a classification of theurgy into three types, pure ritual "white magic", theurgy which uses some kind of ritual and raises the soul to the level of the intellectual and to the lowest point of the intelligible, and finally theurgy which is not really

## Définition de la théurgie

Toujours est-il qu'au-delà de ce problème de la typification des différentes facettes de la théurgie, il serait important, de prime abord, de proposer une définition englobante de celle-ci. En effet, la « taxonomie » des types de théurgie sert souvent à esquiver l'écueil imposant une définition rigoureuse de la notion. Or, il est possible d'établir une définition générale, simple, claire et définitive de la théurgie : *La théurgie consiste en une opération par laquelle un réceptacle matériel se voit animé par une entité divine ou intelligible. Ce « réceptacle matériel » peut être une simple pierre, comme dans l'art hiératique<sup>148</sup>, une statue à l'effigie d'un dieu, comme dans la téléstique helléno-égyptienne<sup>149</sup>, un mot, un syntagme ou un discours, comme dans la nomination des mots ou des nombres naturels<sup>150</sup>, les *voces magicæ*<sup>151</sup> ou la prière<sup>152</sup>, ainsi qu'un corps humain, notamment lors d'une possession divinatoire<sup>153</sup>, d'une inspiration démonique<sup>154</sup>, d'un enthousiasme bachique*

---

ritual at all but brings about a union of the "one in the soul" with the higher intelligibles and with the First Hypostasis. » (Sheppard, *art. cit.*, p.224).

<sup>148</sup> « On peut donc ici-bas, sous un mode terrestre, voir des soleils et des lunes, on peut au ciel, sous un mode céleste, voir toutes les plantes, les pierres et les bêtes, vivant d'une vie spirituelle. C'est pour l'avoir compris que les Sages d'autrefois [les adeptes de l'art hiératique], rapportant telle chose d'ici-bas à tel être céleste, telle autre à tel autre, amenaient les puissances divines jusqu'à notre lieu mortel et qu'ils les attirèrent par la ressemblance, car la ressemblance est assez puissante pour attacher les êtres les uns aux autres... » (Proclus, *In Art.*).

<sup>149</sup> « Et de nouveau on voit clairement par là aussi comment Platon établit le Démiurge parmi les plus hauts initiateurs (κατὰ τοὺς ἄκρους τῶν τελεστικῶν), puisqu'il le montre fabricant de statues (ἀγαλματοποιὸν), tout comme plus haut il le montrait créateur de noms divins (ὀνομάτων ποιητὴν θείων) et révélateur de caractères divins, grâce auxquels il a confectionné l'Âme [Platon, *Tim.*, 38b]. Car c'est cela aussi que font les vrais initiateurs, qui, au moyen de caractères et de noms, consacrent les statues et les rendent douées de vie et de mouvement. » (Proclus, *In Tim.*, III, 6.9-15).

<sup>150</sup> La téléstique (ἡ τελεστική), à travers les symboles et les signes ineffables (διὰ τινῶν συμβόλων καὶ ἀπορρήτων συνθημάτων), représente les statues qui symbolisent les dieux et permet auprès d'elle la réception des illuminations divines. Ainsi, la législation (ἡ νομοθετική), par la même puissance assimilatrice (κατὰ τὴν αὐτὴν ἀφομοιωτικὴν δύναμιν), institue les noms comme images des objets, représentant à travers de telles choses et de tels échos (διὰ τοίων καὶ τοίων ἤκων) la nature des êtres. Puis, les ayant ainsi institués, elle les transmet aux hommes en vue de leur usage (εἰς χρῆσιν). » (Proclus, *In Crat.*, §51).

<sup>151</sup> « La théurgie (θεουργία)<sup>151</sup> en [*scil.* symboles] use (προφέρεται) aussi, les imitant (μιμουμένη), à travers des cris inarticulés (δὲ ἐκφωνήσεων ἀδιαρθρώτων). » (Proclus, *In Crat.*, §71).

<sup>152</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 206.27-223.2.

<sup>153</sup> Proclus, *TP*, I, 25.

<sup>154</sup> « Car Socrate est tout à la fois érotique et démonique, et il gouverne l'activité érotique d'après la volonté de son démon, mais suscite l'inspiration démonique (δαμονίαν ἐπίπνοιαν) par son soin de l'érotique. » (Proclus, *In Alc.*, 67.15-18).

*Etiam* : Proclus, *In Remp.*, II, 298.29, 336.14 & 342.1.



(ἀνεβακχέω)<sup>155</sup>, d'un poète inspiré<sup>156</sup>, d'une élévation anagogique<sup>157</sup> ou d'une renaissance mystique présentée comme une immortalisation<sup>158</sup>.

C'est à partir de cette définition qu'il devient possible de comprendre en quoi « [la puissance théurgique] concentre en elle les avantages de la divination (τὰ τῆς μαντικῆς ἀγαθά), les forces purificatrices de l'accomplissement des rites (τὰς τῆς τελεσιουργικῆς καθαρτικὰς δυνάμεις) et, en bref, toutes les opérations accomplies quand on est possédé du divin (πάντα ἀπλῶς τὰ τῆς ἐνθού κατακωχῆς ἐνεργήματα). »<sup>159</sup> Il s'agit donc, en quelque sorte, d'une « démiurgie inversée »<sup>160</sup>, en ce que le théurge use du même procédé d'ensemencement des symboles au sein de la matière agissant comme réceptacle<sup>161</sup>. Toutefois, l'objectif n'est plus d'engendrer du multiple par procession démiurgique, mais, plutôt, de retrouver l'unité par conversion théurgique.

Maintenant, nous allons démontrer que cette manière de présenter les choses n'est pas du tout marginale chez Proclus. Nous entreprendrons donc la tâche de faire ressortir une série d'autres exemples dans l'œuvre du néoplatonicien où ce dernier exploite un type de déclaration similaire en usant du même comparatif (κρείττων) et du même comparant (ἀνθρωπίνης σωφροσύνης καὶ ἐπιστήμης). Nous verrons que l'utilisation n'est jamais fortuite, mais touche systématiquement des notions dont l'origine causale est divine ou dont la nature s'avère sémantiquement très proche de l'inspiration : le silence, la foi, la folie, la mantique, l'épiphanie, la poésie inspirée, l'intuition divinement inspirée et l'initiation mystique. Mais d'abord, nous allons présenter une brève généalogie de la notion de théurgie au sein du néoplatonisme, chez Plotin, Porphyre et Jamblique.

---

<sup>155</sup> Proclus, *TP*, I, 1, p.7.1.

<sup>156</sup> Proclus, *In Remp.*, 314.27-315.1.

<sup>157</sup> Proclus, *TP*, IV, 9.

<sup>158</sup> « il faut dire que tous les agissements d'Achille, touchant ce bûcher, dès là qu'ils élèvent l'âme de Patrocle à la vie séparée, imitent les procédés dont usent les théurges pour donner l'immortalité (ἀπαθανατισμόν) à l'âme. » (Proclus, *In Remp.*, I, 152.9-12).

« Theurgical elevation, known as ἀναγωγή, is the chief mystery of the Chaldean sacramental community, its goal being the immortalisation of the soul. » (Lewy, *op. cit.*, p.177).

<sup>159</sup> Proclus, *TP*, I, 25, 113.8-10 (traduction corrigée par Saffrey & Westerink, *TP*, IV, 9, p.31, note 4 (p.136)).

<sup>160</sup> « Il apparaît clairement dans la Réponse de Jamblique [DM] à Porphyre que le fonctionnement du culte s'exprime dans les mêmes termes que celui de la démiurgie et dans une relation d'imitation qui est la même que celle que Proclus établira entre l'activité du poète et celle de la nature. » (Lieferringe, « Homère erre-t-il loin de la science théologique : De la réhabilitation du "divin" poète par Proclus », p.205).

<sup>161</sup> Platon, *Tim.*, 41a-d.

## Chapitre II : Généalogie du rapport à la théurgie au sein du néoplatonisme

« Du reste je crois que tu serais de cet avis s'il ne te fallait, comme tu le rappelais hier, partir avant les Mystères, et si tu pouvais rester ici pour te faire initier. »

– Platon, *Ménon*, 76e

### Introduction

La théurgie n'est pas une notion constante au sein de la tradition néoplatonicienne. En effet, le terme apparaît pour la première fois chez Porphyre, trouve sa sanctification chez Jamblique et se normalise chez Proclus. En ce qui concerne Plotin, nous ne retrouvons aucune mention de la théurgie dans son œuvre. Or, ce dernier traite amplement de magie, notamment en *Ennéade* IV, 4 [33]. De plus, le père du néoplatonisme fait régulièrement mention des mystères et de l'initiation, notions connexes à la théurgie, selon notre définition de la section précédente. Nous présenterons donc l'attitude générale de Plotin vis-à-vis de la magie, de l'initiation et de la mystagogie.

Par la suite, nous expliciterons le rapport de Porphyre à la théurgie. Deux interprétations radicalement différentes se déploient chez les commentateurs concernant cette relation particulière : 1) la perspective évolutionniste de Bidez dans *La vie de Porphyre* et 2) celle révisionniste d'O'Meara dans son édition de la *Philosophie des Oracles*. Notre position sera prudente et nous considérerons que l'attitude de Porphyre envers la théurgie est dubitative et ambivalente. Chez Jamblique, il ne semble faire aucun doute quant au statut éminemment positif octroyé à la théurgie par l'auteur, particulièrement dans *DM*. Pourtant, certains commentateurs contemporains, notamment

Tanaseanu-Döbler, considèrent que l'écho de la démarche théurgique chez Jamblique se limite à ce dernier ouvrage, alors que dans l'ensemble de son œuvre, la notion est relativement marginale. Cette interprétation se révèle néanmoins erronée, car elle se limite à l'occurrence du concept chez l'auteur, par exemple absente dans la *Vie de Pythagore*. Or, ce texte ne peut servir à relativiser l'importance de la théurgie chez Jamblique, bien que le terme n'y apparaisse pas, car l'auteur ne désirait certainement pas faire montre d'anachronisme en associant Pythagore à la théurgie, notion apparaissant au second siècle de notre ère. De plus, l'esprit du récit ne révèle aucun amoindrissement de l'importance de la théurgie, tout au contraire : l'omniprésence de la métaphore du silence, liée aux mystères, en étant la plus claire démonstration<sup>1</sup>. Mais avant tout, reculons de quelques siècles et prêtons oreille au Père de la philosophie : Platon.

### 2.1 La théurgie en germe chez Platon

La théurgie est une notion tardive en Antiquité. Aucun texte de la littérature classique n'en contient la mention. Ainsi, elle n'apparaît pas chez Platon. Toutefois, les philosophes platonisants comme Jamblique et Proclus ne pourraient poser la théurgie sur un tel piédestal si elle ne se présentait pas au moins en germe ou à couvert chez Platon lui-même. Ainsi, une entreprise d'excavation sera entreprise pour dénicher chez le disciple de Socrate une légitimation au tournant hiératique du néoplatonisme tardif.

Nous avons vu plus haut que le *Banquet* est parsemé de symbolisme initiatique. Le plus clair débute en 209e, alors que Diotime s'apprête à exposer les différents degrés de contemplation du beau (corporel, psychique, législatif, scientifique et le Beau en soi), en référant aux Grands mystères, notamment à travers l'image de l'épopie : « On peut se flatter peut-être que tu sois initié (μνηθείς), toi aussi, Socrate, à ces mystères de l'amour (τὰ ἐρωτικά) ; mais pour le dernier degré, l'épopie (ἐποπτικά), qui en est le but, pour qui suit la bonne voie, je ne sais pas si ta capacité va jusque-là. »<sup>2</sup> Il importe de signaler que pour l'école néoplatonicienne d'Athènes, la *Banquet* et le *Phèdre* étaient, ainsi que le *Parménide* mais pour une raison différente, considérés comme des œuvres de théologie,

---

<sup>1</sup> Voir 3.3 (p.134-137).

<sup>2</sup> Platon, *Banq.*, 209e-210a.

puisque leur *skopos* était, pour les deux dialogues, *Érôs*. Nous verrons plus loin l'importance que recèle la puissance érotique dans la conversion théurgique<sup>3</sup>.

Le *Banquet* n'est certainement pas le seul dialogue à user de symboliques mystérieuses. Par exemple, dans le *Gorgias*, Socrate se moque de Calliclès en présentant la chance qu'il possède d'avoir été initié aux Grands mystères (μεγάλα μεμύησαι) avant les petits (σμικρά)<sup>4</sup>. Il s'agit évidemment ici d'une réponse à brûle-pourpoint de la critique précédente de Calliclès qui affirmait que Socrate s'entête toujours à « poser de petites questions (σμικρὰ ἀνερωτᾷ) »<sup>5</sup>. D'autre part, dans *Euthydème*, « l'initiation aux mystères des corybantes (τελετή τῶν Κορυβάντων) »<sup>6</sup> est comparée, notamment avec le jeu (παιδιά)<sup>7</sup> et la danse (χορεία) caractéristiques des séances d'intronisation des initiés, aux « mystères sophistiques (ιερά σοφιστικά) »<sup>8</sup>, parallèlement à l'analogie de la sophistique et de la lutte qui recouvre le dialogue. Ainsi, nous voyons que Platon utilise ici les mystères de manière plutôt allégorique<sup>9</sup> et sa position semble pour le moins ambiguë.

Or, cette ambiguïté se voit exacerbée si l'on compare deux textes dans lesquels le philosophe adopte une position radicalement opposée quant à l'initiation aux mystères : la piété du *Phédon* et la satire de la *République*. Dans le *Phédon*, nous retrouvons la célèbre formule orphique : « Il y a en effet, comme disent ceux versés dans les initiations (περὶ τὰς τελεταί), “beaucoup de porteurs de thyrses, mais peu de Bacchants (ναρθηκογόροι μὲν πολλοί, βάκροι δὲ τε παῦροι)” ». <sup>10</sup> Les porteurs de thyrses sont les non-initiés et les vrais

---

<sup>3</sup> Au chapitre VI de la troisième partie (p.338-357).

<sup>4</sup> Platon, *Gorg.*, 497c.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 497b.

<sup>6</sup> Platon, *Euthyd.*, 277d.

<sup>7</sup> Même chose en *Phèdre* 234d, lorsque Phèdre demande à Socrate « s'il croit bon de plaisanter (παίζειν) », immédiatement après que ce dernier a affirmé qu'il le suivait dans son « délire bacchique (συνεβάκχευσα) ».

<sup>8</sup> *Ibid.*, 277e.

<sup>9</sup> Par exemple dans le *Théétète* où Socrate compare sa théorie des formes qu'il s'apprête à révéler aux mystères (τὰ μυστήρια) (Platon, *Theet.*, 156a), après avoir fourni une définition claire de ce qu'est un non-initié (ἀμύητος) : « Ceux-là, ce sont ceux qui croient qu'il n'est rien d'autre que ce qu'ils pourront tenir solidement dans leurs mains : agir, devenir, tout ce qui ne se voit pas, ils n'admettent pas que cela fasse partie de la réalité. » (*Ibid.*, 155e).

Voir : O'Brien, « Platon, *Théétète* : la doctrine secrète », *Revue des études grecques*, 125 (2), (2012), p.397-423.

<sup>10</sup> Platon, *Phedo.*, 69c-d.

*Etiam* : *FV*, §5 ; *Rhap.*, §235.

Bacchants correspondent à ceux qui ont traversé les mystères et qui ont été purifiés par les initiations : « Quiconque arrive dans l'Hadès sans avoir été admis aux Mystères et initié (ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος) sera couché dans le borborygme ; mais celui qui aura été purifié et initié (κεκαθαρμένος καὶ τελεσμένος) partagera, une fois là-bas, la demeure des dieux. »<sup>11</sup> Socrate tient ces propos alors qu'il s'apprête à développer sa théorie de la séparation de l'âme du corps et de l'importance de sa purification préalable, tout en posant le problème de l'immortalité de l'âme. Il revient plus loin sur « les initiés aux mystères (οἱ μεμνημένοι) »<sup>12</sup> alors qu'il soutient que la philosophie consiste à « s'exercer à mourir (μελέτη θανάτου) »<sup>13</sup>. À partir de là, il est possible de supposer que « l'initiation » dont il est question ici contient un aspect touchant à la « mort », symbolique ou réelle. Nous développerons davantage cet aspect plus loin<sup>14</sup>.

La tonalité est radicalement différente dans la *République*. En effet, au second livre, dans lequel le philosophe émet sa principale critique de la poésie d'Hésiode et d'Homère, Platon critique sévèrement l'initiation orphique :

Ils mettent en avant quantité de livres de Musée et d'Orphée<sup>15</sup>, fils de Sémélé et des Muses, dit-on, pour fonder sur eux les règles de leurs sacrifices, et ils font croire, non seulement aux individus mais aussi aux cités, qu'on peut être délivré et purifié de ses injustices par des sacrifices et des plaisirs innocents, que ce soit au cours de sa vie, et même après la mort. Ils appellent initiations les rites (τελετάς) qui nous délivrent des maux de là-bas ; et ceux qui n'offrent pas de sacrifices (μὴ θύσαντας), des choses terribles les attendent.<sup>16</sup>

Cette critique assez dure déteint grandement avec la perspective pieuse du *Phédon*. Elle n'est pourtant pas isolée. Au livre VIII, sur les différents régimes politiques, Platon ira jusqu'à comparer la frénésie initiatique au type anthropologique le plus grotesque de tous, l'homme démocratique :

Quand ils ont fait le vide de ces vertus et purifié l'âme de ce jeune homme, qui se trouve désormais placée sous leur tutelle et destinée à l'initiation de grands mystères (τελουμένου μεγάλουσι τέλεσι), alors ils ramènent au sein d'un grand cortège la démesure, l'anarchie, la

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 69c.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 81a.

<sup>13</sup> *Ibid.*

Par ailleurs, le passage qui suit en 81b est presque identique au passage préalablement cité en *Theet.*, 155e.

<sup>14</sup> Au chapitre V de cette section (p.206-248).

<sup>15</sup> Ce qui laisse supposer qu'il y avait, au temps de Platon, un corpus orphique était déjà constitué, alors que ce que nous avons comme textes orphiques aujourd'hui (*OF, FV, TO, Derv., Rhaps., etc.*) sont tous postérieurs à Platon et certains sont assez tardifs.

<sup>16</sup> Platon, *Rep.*, II, 364e-365a.

prodigalité et l'impudence, éblouissantes et couronnées. Ils se répandent en discours louangeurs et les affublent de noms charmeurs, appelant la démesure "éducation réussie", et l'anarchie "liberté", et la prodigalité "magnificence", et l'impudence "courage". N'est-ce pas en gros de cette manière, continuai-je, qu'un jeune homme se transforme pour passer d'un régime où il a été élevé dans des désirs nécessaires à un régime où il peut donner libre cours aux plaisirs non nécessaires et inutiles et s'abandonner à eux.<sup>17</sup>

Évidemment, nous pouvons relativiser ces critiques arides par le même argument avancé par Proclus concernant le rejet des poètes traditionnels : *l'initiation orphique et aux mystères n'est pas fait pour l'ensemble de la jeunesse, mais doit être réservée à une minorité d'individus matures et dotés d'une sagesse très raffinée*<sup>18</sup>. Toujours est-il que jusqu'à maintenant, l'initiation semble principalement servir, chez Platon, à établir une analogie avec sa propre philosophie<sup>19</sup>.

Néanmoins, il nous reste à analyser le chef-d'œuvre de la philosophie antique : le *Phèdre*. Comme nous le verrons au début du prochain chapitre, le *Phèdre*, quand ce n'est pas le *Cratyle*, est pratiquement toujours invoqué lorsque Proclus traite de théurgie. Nous allons maintenant démontrer les raisons pour lesquelles ce dialogue exceptionnel est considéré comme une justification implicite de la théurgie. D'abord, voyons ce que Proclus nous dit de ce dialogue dans le préambule de *Théologie platonicienne* :

Ainsi dans le *Phèdre*, étant saisi par l'inspiration des Nymphes et ayant échangé l'activité de l'intelligence humaine contre un délire [supérieur] (κρείττονα μανία)<sup>20</sup>, de sa bouche divinement inspirée (ἐνθέω στόματι) il énonce de bout en bout un grand nombre de doctrines secrètes (ἀπόρρητα δόγματα) tant au sujet des dieux intellectifs qu'au sujet de ces dieux chefs détachés du monde, qui font le lien entre la multitude des dieux encosmiques et les monades intelligibles séparées de l'univers et plus encore au sujet de ces dieux eux-mêmes auxquels le monde est départi : il célèbre leurs activités intellectives et leurs actions créatrices dans l'univers comme aussi leur providence sans partage et leur

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, VIII, 560d-e.

<sup>18</sup> Voir : St-Germain, « Mythe et éducation : Proclus et la critique platonicienne de la poésie », *Laval théologique et philosophique*, 62, (2006), p.301-318.

<sup>19</sup> « Au contraire, s'il se montre négligent, si, d'un bout à l'autre de son existence, il mène une vie sans équilibre, c'est sans avoir été initié (ἀτελής), c'est-à-dire privé de raison (ἀνόητος), qu'il retourne dans l'Hadès. » (Platon, *Tim.*, 44c).

*Etiam* : « D'ailleurs, un sage fait remarquer que, de tous les êtres qui habitent l'Hadès, le monde des morts – là, il veut parler du monde invisible –, les plus malheureux seraient ceux qui, n'ayant pu être initiés (οἱ ἀμύητοι), devraient à l'aide d'une écumoire apporter de l'eau dans une passoire percée. [...] Oui, il comparait l'âme de ces hommes à une écumoire, l'âme des êtres irréflechis (τὴν ψυχὴν τῶν ἀνοήτων) est donc comme une passoire, incapable de rien retenir à cause de son absence de foi (ἀπιστίαν) et sa capacité d'oubli. » (*Gorg.*, 493b).

<sup>20</sup> « Lorsqu'elle est une maladie humaine, la folie présente un caractère essentiellement négatif [...]. Mais, lorsqu'elle est provoquée par une cause divine, la folie présente un caractère éminemment positif, et doit de ce fait être louée. » (Brisson, « Du bon usage du dérèglement », p.223).

gouvernement sur les âmes ; et tout le reste Socrate, dans ce dialogue, l'enseigne d'une manière divinement inspirée (ἐνθεαστικῶς), comme il le dit explicitement [238c-d], et de fait il rend responsable de cette sorte de délire (τῆς τοιαύτης μανίας) les divinités du lieu.<sup>21</sup>

C'est ainsi que Proclus présente le *Phèdre* comme l'archétype du discours inspiré, à l'instar des *OC*, donc de la doctrine et des pratiques théurgiques.

Le *Phèdre* de Platon connut une réception plutôt partagée parmi ses lecteurs à travers l'histoire. Les Anciens considéraient que ce dialogue en était un de jeunesse<sup>22</sup>, peut-être à cause de l'esprit bon enfant qui y règne<sup>23</sup>, voire une première tentative de traiter de l'amour, parachevée et perfectionnée dans le *Banquet*. Or, ce ne sera pas l'avis des néoplatoniciens tardifs<sup>24</sup>. De plus, au moins depuis le commentaire de Léon Robin pour les lecteurs francophones et celui d'Ulrich von Wilamowitz pour le monde germanique (une génération auparavant), nous savons qu'il s'agit plutôt d'une des dernières oeuvres de Platon. Wilamowitz a d'ailleurs trouvé le titre parfait pour son chapitre traitant du *Phèdre* dans son livre *Platon* : « Le plus heureux jour d'été (*Ein glücklicher Sommertag*) »<sup>25</sup>. En effet, ce texte est si dense et si léger à la fois qu'il éblouit en même temps qu'il allège l'esprit du lecteur.

Outre l'époque de sa rédaction, les commentateurs ne s'entendent pas sur le *skopos* du dialogue. Il est en effet difficile d'identifier *un* thème dominant, considérant que cet ouvrage traite de nombreux sujets cruciaux : la rhétorique, la beauté, l'amour, la folie, l'enseignement oral et écrit, etc. – en plus d'être entre-coupé par des mythes

---

<sup>21</sup> Proclus, *TP*, I, 4, p.17.25-18.12.

<sup>22</sup> « φιλόνηκος νέος » (Hermias, *In Phaedr.*, p.9.15).

*Etiam* : Diogène Laërce, III, 38.

<sup>23</sup> « Il y a dans ce dialogue une telle allégresse de vie, une si grande fraîcheur de jeunesse qu'on a longtemps ajouté foi à une allégation rapportée par certains écrivains anciens d'époque tardive, que le *Phèdre* serait le premier ouvrage de Platon, antérieur même à la mort de Socrate et datant de sa vingt-cinquième année environ. » (Robin, in Platon, *Phèdre*, p.II).

<sup>24</sup> « Remarquons que chez Laërce, le *Phèdre* est considéré chronologiquement comme le premier ouvrage de Platon ; telle ne sera pas l'opinion des néo-platoniciens qui, comme on va le voir par la suite, ont perçu dans ce dialogue l'avant-dernier couronnement de la pensée platonicienne car, selon l'approche néoplatonicienne, l'ordre des dialogues reflète l'esprit du platonisme. Dans les *Prolégomènes à la philosophie platonique*, [...] le programme de lecture établi par Jamblique est clairement indiqué [...] ; dans l'ordre des douze dialogues jugés authentiques, introduits par l'*Alcibiade*, le *Phèdre* et le *Banquet* tiennent la place la plus éminente des oeuvres théologiques, jute avant les deux dialogues dits parfaits, c'est-à-dire le *Timée* et le *Parménide*. » (Arabatzis, « Le "montage" par Michel Psellos du commentaire d'Hermias sur le *Phèdre* de Platon », p.113).

<sup>25</sup> Wilamowitz, *Platon*, 13, p.450.

philosophiques inventés par Socrate, en particulier le mythe de l’attelage ailé<sup>26</sup> et celui des cigales<sup>27</sup>. Or, pour les néoplatoniciens tardifs, chaque dialogue de Platon possède *un seul skopos*. Hermias, qui a lui aussi suivi les cours de Syrianus sur le *Phèdre*, stipule que « la visée [du dialogue] est la beauté à tous les niveaux (περὶ τοῦ παντοδαποῦ καλοῦ ὁ σκοπός) »<sup>28</sup>. Dans les lignes qui suivent, Hermias nous décrit les différents degrés de beauté ascendants qui composent le dialogue socratique, débutant par le monde sensible et la nature (ἐν αἰσθήσει καὶ τῇ φύσει) lors de la promenade romantique dans les bois, les discours (ἐν τοῖς λόγοις) avec l’exposé du sophiste Lysias, l’âme (ἐν ψυχῇ) lors de l’éloge de la folie, l’intellect (ἐν νῶ) lors de la palinodie et, finalement, les dieux (ἐν θεοῖς) à travers le mythe de l’attelage ailé. Ensuite, le dialogue continue à traiter de la beauté en redescendant, formant ainsi une sorte de *ring Komposition*, en passant longuement par la rhétorique<sup>29</sup>, pour enfin terminer sur une prière à Pan<sup>30</sup>, divinité du monde sensible : « Ô mon cher Pan, et vous autres, toutes autant que vous êtes, divinités de ces lieux, accordez-moi d’acquérir la beauté intérieure ; que, pour l’extérieur, tout soit en accord avec ce qui se trouve à l’intérieur. »<sup>31</sup>

Le fait de terminer par un tel éloge à Pan, divinité mi-bouc mi-dieu, n’est pas fortuit. En effet, le dialogue avait débuté par une comparaison entre l’état d’excitation de Phèdre et l’effet contagieux de sa « transe corybantique (συγκορυβαντιῶντα) »<sup>32</sup>. De plus, suivant

---

<sup>26</sup> À partir de 246a.

<sup>27</sup> 258e-259d.

<sup>28</sup> Hermias, *In Phaedr.*, 14.9.

<sup>29</sup> Même cette section, en particulier le célèbre passage du mythe de Thot-Hermès (274c sq.) où Platon émet une critique sévère de l’écriture, servira à justifier l’entreprise hiératique du néoplatonisme tardif, surtout si on dispose le passage en relation avec celui, amplement exploité, de la *Lettre VII* : « Là-dessus, en tout cas, de moi en tout cas, il n’y a aucun ouvrage écrit, et 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. » (Platon, *Epist.*, VII, 341c-d).

<sup>30</sup> « Mais le fait même de prier à cet instant final du dialogue est une autre manière de récapitulation. On a vu, en effet, que la prière est présente à toutes les étapes de l’initiation philosophique ; elle est comme requise à chacune d’entre elles, comme si elle était consubstantielle à l’acte même de philosopher. [...] Si la prière finale s’adresse à Pan, c’est certes parce qu’il est honoré à cet endroit de la campagne athénienne, mais c’est aussi parce qu’à ce moment du dialogue, les deux amis sont redescendus “dans la caverne”, s’apprêtant à regagner la cité dans ses murs. » (Motte, « Le pèlerinage sacré initiatique de la parole. Une lecture du “Phèdre” de Platon », p.45).

<sup>31</sup> Platon, *Phedr.*, 279b-c.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 228b-c.



le discours de Lysias prononcé par Phèdre, Socrate affirme qu'il est maintenant lui aussi submergé par un « délire bacchique (συνεβάκχευσα) »<sup>33</sup>, et que celui-ci est de « nature divine (δαιμονίως) »<sup>34</sup>. Ainsi, ce dialogue se présente comme une grande allégorie initiatique, partant de la beauté sensible, elle-même « avoisinant le temple de l'Olympien [Zeus] (πλησίον τοῦ Ὀλυμπίου οἰκίᾳ) »<sup>35</sup>, jusqu'à la cause suprême de cette beauté, pour ensuite redescendre au niveau du sensible en passant par la beauté des discours ; tout cela sous l'égide de Pan, divinité de la nature, et de Dionysos, dieu de l'initiation<sup>36</sup> et « cause divine de la renaissance (ὁ τῆς παλιγγενεσίας αἴτιος θεός) »<sup>37</sup>.

Relater l'ensemble des références à l'initiation et aux mystères serait trop long, car chaque détail, apparemment insignifiant, de ce dialogue représente un certain symbole initiatique<sup>38</sup>. Nous nous attarderons donc seulement sur les éléments les plus explicites et les plus importants. D'abord, peu après la référence à la bacchanale par Socrate tout juste citée, Phèdre émet deux commentaires à propos la consécration d'une image (εἰκῶν) à l'effigie de Socrate<sup>39</sup>. Ces passages sont suivis du premier discours de Socrate qui débute par une invocation aux Muses<sup>40</sup>. Pendant son discours, Socrate prend alors une pause pour signaler à Phèdre qu'il est maintenant « possédé par les Nymphes (νυμφόληπτος) »<sup>41</sup>. Au même moment, il exhorte Phèdre de « garder le silence (σιγάω) »<sup>42</sup> pour la suite du discours. Hermias interprète cette section comme représentant parfaitement les étapes d'une initiation, durant laquelle l'initié se présente comme une statue servant de « réceptacle (ὑποδοχή) » à « l'illumination des dieux (ἔλλαμψις τῶν θεῶν) »<sup>43</sup> et que

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, 234d.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, 227b.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 265b.

<sup>37</sup> Hermias, *In Phaedr.*, 59.18-19.

<sup>38</sup> Le commentaire d'Hermias en fait l'exposé de manière exhaustive (phrase par phrase).

<sup>39</sup> Platon, *Phedr.*, 235d & 236b.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 237a.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 238b.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 238a.

<sup>43</sup> « Certes, Socrate disait bien subir la divine passion, mais que celle-ci prenait soin de l'initié et qu'elle le menait joyeusement à devenir le réceptacle des illuminations divines (Θεῖον οὖν πάθος πεπονθέναι φησὶν ὁ Σωκράτης ἥτοι ὅτι ἐπιμελεῖται τοῦ νέου ἢ ὅτι εὐπαθῶς ἔχει πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θείων ἐλλάμψεων). » (Hermias, *In Phaedr.*, 58.33-59.1, trad. D. Vachon).

« l'exhortation au silence (σιγάω) » constitue un symbole d'élévation de l'âme par le détachement des activités inférieures<sup>44</sup>.

Avec une telle ouverture du dialogue, il devient possible de comprendre le rôle central que jouera la téléstique, c'est-à-dire l'art d'animer les statues, au sein de ce texte. Outre le passage archiconnu faisant de Dionysos le dieu inspirateur de la téléstique (τελεστική) lorsque Platon présente les quatre folies (μανίαι)<sup>45</sup>, c'est immédiatement après le mythe de l'attelage ailé<sup>46</sup> que les références à l'initiation sont les plus explicites et les plus profondes. En effet, le mythe représente une allégorie, similaire à celle de la caverne dans la *République*, de la vision des intelligibles par les âmes. Cette vision se produit soit après la mort, soit pendant l'initiation aux mystères, sommet de l'entreprise philosophique pour Platon. Cette dernière démarche mène au perfectionnement ultime de l'âme humaine : « Et, bien sûr, l'homme qui fait un usage correct de ce genre de remémoration, est le seul qui puisse, parce qu'il est toujours initié aux mystères parfaits, devenir vraiment parfait (τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος τέλος ὄντως ἄριστος γίγνεται). »<sup>47</sup> Finalement, cette vision de la Beauté est directement comparée à l'épopée, degré ultime de l'initiation, conférant à l'initié une béatitude totale :

La beauté, elle, était resplendissante à voir, en ce temps où, mêlés à un chœur bienheureux [...], nous en avons une vision bienheureuse et divine (μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν), en ce temps où nous étions initiés à cette initiation (ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν) dont il est permis de dire qu'elle mène à la béatitude suprême (μακαριωτάτην). Cette initiation (ὠργιάζομεν), nous la célébrions dans l'intégrité de notre nature, à l'abri de tous les maux qui nous attendaient dans le temps à venir. Intègres, simples, immuables et bienheureuses étaient les apparitions (εὐδαιμόνα φάσματα) dont nous étions comblés en tant que mystes et épopotes, car, dans une lumière pure, nous étions purs (ἐν ἀγῆ καθαρᾷ καθαροί)<sup>48</sup>.

Hermias analyse minutieusement ces passages sur la téléstique. Il va d'ailleurs fournir une description claire et simple de l'art téléstique, absolument centrale pour notre recherche sur la théurgie :

---

<sup>44</sup> « Ainsi, il exhorte au silence, mais il m'entend clairement, comme les choses inférieures, puisque pour éteindre les choses subordonnées, il faut les opérations divines en vue de la réception des initiations et des illuminations divines (Τὸ δὲ σιγῆ τοίνυν μου ἄκουε δηλοῖ ὅτι τὰς καταδεεστέρας καὶ ὑφειμένους ἐπέχειν δεῖ ἐνεργείας εἰς τὴν τῶν τελειοτέρων καὶ θείων ἐλλάμπσεων ὑποδοχὴν) » (*Ibid.*, 59.1-3, trad. D. Vachon).

<sup>45</sup> Platon, *Phedr.*, 265b.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 246a-248c.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 249c.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 250b-c.

La téléstique, ayant purifié sa matière et conféré à sa statue certains caractères et symboles, anime d'abord celle-ci par ces symboles et reçoit une certaine vie du cosmos, puis la prépare à être illuminée par le divin (τὴν ὕλην ἢ τελεστικὴ διακαθήρασα καὶ τινὰς χαρακτῆρας καὶ σύμβολα περιθεῖσα τῷ ἀγάλματι πρῶτον μὲν ἔμψυχον αὐτὸ διὰ τούτων ἐποίησε, καὶ ζῶν τινὰ ἐκ τοῦ κόσμου καταδέξασθαι, ἔπειτα μετὰ τοῦτο ἔλλαμφθῆναι παρὰ τοῦ θεοῦ αὐτὸ παρεσκεύασεν).<sup>49</sup>

Un peu plus loin, Hermias rapporte un problème soulevé par son collègue Proclus lors d'une lecture du *Phèdre* donnée par leur maître Syrianus. Ce passage est crucial pour nous, car il implique directement le statut de la théurgie.

Comme nous le verrons au tout début du prochain chapitre sur la supériorité de la théurgie, l'école hiératique du néoplatonisme tardif avait pour coutume de disposer la théurgie, donc la téléstique, au-dessus des autres *folies*, puisque

la puissance théurgique (θεουργικῆς δυνάμεως) est supérieure (κρείττων) à toute sagesse et toute science humaine (ἀπάσης ἀνθρωπίνης σοφροσύνης καὶ ἐπιστήμης), puisqu'elle concentre en elle-même les avantages de la divination (τά τε τῆς μαντικῆς ἀγαθά), les forces purificatrices de l'accomplissement des rites (τὰς τῆς τελεσιουργικῆς καθαρτικὰς δυνάμεις) et tous les effets sans exception de l'inspiration qui rend possédé du divin (τὰ τῆς ἐνθέου κατακωχῆς ἐνεργήματα).<sup>50</sup>

Face à ce passage-clef sur lequel nous reviendrons souvent au cours de la recherche, Proclus interroge Syrianus sur la possibilité que la mantique et l'érotique soient considérés comme supérieures que la téléstique chez Platon<sup>51</sup>, alors que la doctrine de l'école néoplatonicienne d'Athènes stipule que la théurgie est supérieure à toutes ces choses, puisqu'elle les concentre toutes en elle-même<sup>52</sup>. Le maître de Proclus et d'Hermias résout ce problème, fondamental pour notre propos, en affirmant que la téléstique, d'un point de vue humain, est réellement supérieure, mais seulement lorsque l'érotique est envisagée de manière externe<sup>53</sup>. Autrement dit, considérée en elle-même, la folie érotique est supérieure

---

<sup>49</sup> Hermias, *In Phaedr.*, 91.4-8.

*Etiam* : Proclus, *In Tim.*, I, 273.12-274.34.

<sup>50</sup> Proclus, *TP*, I, 25, p.113.6-10.

<sup>51</sup> « nous avons dit que la folie érotique est meilleure (ἐρωτικὴν μανίαν ἐφήσαμὲν τε ἀρίστην εἶναι). » (Platon, *Phedr.*, 265b).

<sup>52</sup> « Comment peut-il dire que la téléstique ait toujours préséance sur toutes les choses dignes de dévotion pour nous, en affirmant que celle-ci supasse notre philosophie humaine, alors que maintenant nous en faisons une chose inférieure à la mantique et à l'érotique ? (Πῶς δὲ, φησι, τὴν τελεστικὴν ἀεὶ προτάττοντες πασῶν τῶν παρ' ἡμῶν ἐπιτηδεύσεων, καὶ αὐτῆς [τῆς] φιλοσοφίας τῆς ἀνθρωπικῆς ὑπερτέραν αὐτὴν λέγοντες, νῦν καὶ μαντικῆς καὶ ἐρωτικῆς ποιούμεν καταδεεστέραν ; ) » (Hermias, *In Phaedr.*, 96.28-31).

<sup>53</sup> « En effet, la téléstique se place devant toutes les autres choses, puisqu'elle possède toutes les choses rassemblées en elle (comme la théologie, la philosophie entière et certainement l'érotique ; en effet, il faut qu'elle-même ait vraiment retenu ceux-là, afin qu'elle pût s'élever) ; ainsi, nous regardons vraiment

à celle de l'initiation, puisqu'elle la transcende, tandis que, d'une perspective humaine, la téléstique la surpasse, car elle implique la folie érotique au cours de l'ascension théurgique<sup>54</sup>.

Ainsi, le *Phèdre* fournit toute la légitimité nécessaire aux néoplatoniciens tardifs pour leur tournant hiératique et le dialogue peut effectivement être considéré comme un dialogue proto-théurgique, considérant qu'il présente tous les éléments de cette démarche, sauf le terme lui-même. Bref, le *Phèdre* constitue le dialogue « inspiré par les dieux » par excellence, un mode de discours théologique comparé aux *OC*, dont les références aux mystères sont les plus nombreuses et les plus puissantes, présentant ainsi un « double de pèlerinage initiatique »<sup>55</sup>, terrestre et céleste à la fois, concentré dans le mythe central de l'attelage ailé<sup>56</sup> et rappelant encore l'allégorie de la caverne<sup>57</sup>. Pour terminer, il convient de citer deux vers de la *Tabula Smaragdina*<sup>58</sup>, synthétisant l'essence de ce merveilleux dialogue socratique :

*Verum sine mendacio, certum et verissimum : quod est inferius est sicut quod est superius, et quod est superius est sicut quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius. [...] Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram. Et recepit vim superiorum et inferiorum.*<sup>59</sup>

## 2.2 Le rapport de Plotin face à la magie, l'initiation et la mystagogie

Nous parlerons d'abord de l'attitude de Plotin envers la téléstique et les mystères, à partir de quatre textes : le traité 1 *Sur le beau* (*Enn.*, I, 6), le traité 9 *Sur le Bien ou l'Un* (*Enn.*, VI, 9), le traité 10 *Sur les trois hypostases* (*Enn.*, V, 1) et le traité 27 *Sur les questions*

---

l'érotique comme la seule chose qui, par elle-même, se trouve à l'extérieur des choses divisées et, par cela, elle nous apparaît être inférieure à la téléstique (Προτάττεται μὲν γὰρ πασῶν τῶν ἄλλων ἢ τελεστική, ὅτι δὴ καὶ τὰς ἄλλας πάσας συλλαβοῦσα ἔχει (καὶ γὰρ θεολογίαν καὶ φιλοσοφίαν σύμπασαν καὶ ἐρωτικὴν μέντοι, δεῖ γὰρ αὐτὴν σφόδρα ἐρωτικῶς ἐξῆφθαι αὐτῶν, ἵνα καὶ κατορθωθῆ), τὴν μέντοι ἐρωτικὴν τὴν ἔξω μόνην καθ' ἑαυτὴν ἀποδιαλαβόντες οὕτω θεωροῦμεν, καὶ ταύτη φαίνεται ἡμῖν καταδεεστέρα τῆς τελεστικῆς). » (*Ibid.*, 97.2-7).

<sup>54</sup> Nous reviendrons sur cette relation entre érôs et la conversion théurgique au chapitre VI de la troisième section (p.338-357).

<sup>55</sup> Motte, *art. cit.*, p.36.

<sup>56</sup> Platon, *Phedr.*, 246a sq.

<sup>57</sup> Platon, *Rep.*, VII, 514a sq.

<sup>58</sup> Nous offrons une traduction originale de ce poème hermétique en Annexe #4 (p.402-403).

<sup>59</sup> *TS*, §1 & 7.

*relatives à l'âme I* (*Enn.*, IV, 3). Comme nous l'avons dit, Plotin n'emploie pas le terme théurgie. Il n'est pas aisé de dire si l'auteur avait lu ou non, ni même connu l'existence, des *OC*. Ce qui est certain, c'est que le néoplatonicien ne fait explicitement mention ni de ces derniers, ni de la notion de théurgie. Néanmoins, selon Spanu<sup>60</sup>, Plotin traiterait d'un rite théurgique en *Enn.* IV, 3 [27] :

Les sages du temps jadis, eux qui tous ont voulu se rendre les dieux présents en élevant des temples et des statues, me semblent, parce qu'ils ne cessaient de contempler le monde, avoir bien compris qu'en tout lieu il est aisé d'attirer l'âme, mais que, si quelqu'un construisait quelque chose qui établisse un lien de sympathie (προσπαθές)<sup>61</sup> pouvant en accueillir une portion, cela deviendrait assurément la plus facile des choses que de recevoir l'âme.<sup>62</sup>

Il s'agit ici d'une allusion claire au rite d'animation des statues, qui représente la téléstique traditionnelle dans son sens strict. Plotin traite aussi de la συμπάθεια pour la prière, un autre élément fortement relié à la théurgie : « c'est pour ainsi dire en vertu de la sympathie (συμπάθεια) qu'elle [*scil.* l'âme de la Terre] disposera dans un sens favorable les affaires humaines. Rien ne l'empêche non plus de prêter l'oreille à ceux qui lui adressent des prières, et d'exaucer ces prières d'une façon différente de la nôtre<sup>63</sup>. »<sup>64</sup> Que ce soit les forces telluriques qui répondent aux prières des hommes et non les puissances ouraniennes est déjà en soi un important indicateur du rapport qu'entretient Plotin avec les pratiques rituelles de manière générale.

Quoi qu'il en soit, la relation entre la théurgie et la notion de sympathie (συμπάθεια) est importante. Le principe de sympathie universelle est d'origine stoïcienne et nous en retrouvons une belle exposition chez Cicéron, autant en ce qui concerne la nature<sup>65</sup> que la temporalité<sup>66</sup>. Festugière a démontré l'importance de la sympathie universelle et des

---

<sup>60</sup> « Plotinus makes mention of that theurgical rite by which a god can be induced to take up his residence in a statue or temple. » (Spanu, « The Magic of Plotinus' Gnostic Disciples in the Context of Plotinus' School of Philosophy », p.7).

<sup>61</sup> Seule occurrence dans le corpus plotinien, mais de nombreuses occurrences sont présentes pour la notion plus commune de συμπάθεια, en particulier lorsqu'il est question de la relation entre l'âme et les astres, ou lorsque Plotin parle de magie (*Enn.*, IV, 4 [28] 40-44).

La vaste majorité des occurrences de συμπάθεια se trouvent dans les trois traités *Sur les difficultés relatives à l'âme* (*Enn.*, IV, 2 [27], *Enn.*, IV, 3 [28] & *Enn.*, IV, 4 [29]).

<sup>62</sup> Plotin, *Enn.*, IV, 3 [27] 11.1-8.

<sup>63</sup> C'est-à-dire, justement, par le principe de sympathie, comme l'affirme Brisson (note 248).

<sup>64</sup> Plotin, *Enn.*, IV, 4 [28] 26.12-15.

<sup>65</sup> Cicéron, *La nature des dieux*, VII et XXXII.

<sup>66</sup> Cicéron, *Traité du destin*, V.

chaînes au sein de la tradition hermétique, notamment pour les questions d'astrologie<sup>67</sup>. De son côté, Plotin interprète le concept conformément à sa doctrine de l'âme : « Car, c'est parce que toutes les âmes viennent de la même Âme dont vient aussi l'âme du monde, qu'il y a sympathie (συμπαθείας) entre elles. »<sup>68</sup> D'autre part, nous retrouvons cette notion de sympathie universelle en relation avec l'initiation aux mystères sacrés chez Proclus dans le texte *Sur l'art hiératique* :

De même que les dialecticiens de l'amour (οἱ ἐρωτικοί) s'élèvent à partir des beautés sensibles jusqu'à ce qu'ils rencontrent le principe unique de toute beauté et de tout intelligible, ainsi les initiateurs (οἱ ἱερατικοί) aux saints mystères<sup>69</sup>, partant de la sympathie (συμπαθείας) qui unit toutes les choses visibles entre elles et avec les puissances invisibles, et comprenant que tout est en tout<sup>70</sup>, ont-ils fondé cette science hiératique (τὴν ἐπιστήμην τὴν ἱερατικὴν), non sans s'émerveiller de voir dans les premiers termes de la chaîne les termes les plus infimes et dans ces derniers les tout premiers, au ciel les choses terrestres dans leur cause et sous un mode céleste, ici-bas les choses célestes sous un mode propre à la terre.<sup>71</sup>

Malgré une certaine similarité doctrinale entre Plotin et Proclus, il semble que, chez l'Alexandrin, le principe de sympathie universelle touche seulement la partie irrationnelle de l'âme ; tandis que, chez le Lycien, cette même notion touche l'âme entière. Cette distinction s'avère absolument centrale pour comprendre la divergence doctrinale entre les deux auteurs envers la théurgie. Certains commentateurs<sup>72</sup>, notamment Shaw<sup>73</sup>, affirment que cette différence se base sur une conception divergente quant au statut de l'âme chez les deux néoplatoniciens<sup>74</sup>. En effet, chez Proclus, l'âme descend intégralement dans la matière<sup>75</sup>, tandis que chez Plotin, une partie de l'âme demeure au niveau noétique : « Car

---

<sup>67</sup> Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, p.37 et 91.

Festugière présente un passage faisant explicitement mention du principe d'harmonie universelle dans le *Corpus hermeticum*, XVI, 4-17.

<sup>68</sup> Plotin, *Enn.*, IV, 3 [27] 8.2-3.

<sup>69</sup> Festugière nous renvoie à Proclus, *In Remp.*, II, 154, où Proclus identifie clairement l'art hiératique et la téléstique.

<sup>70</sup> Même expression dans *ET* §103.

<sup>71</sup> Proclus, *In Art.*, dans Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, p.134.

<sup>72</sup> Par exemple : « Plotinus had argued that the human soul was always attached to its higher self, that in fact the higher soul did not actually descend into the body but rather illuminated it or saw its reflection in matter, as in the mirror of Dionysus, and came wrongly to identify itself with that image. » (Finamore, « Plotinus and Iamblichus on Magic and Theurgy », p.83).

<sup>73</sup> Shaw, « The Descent of the Soul », *Theurgy and the Soul*, p.61-69.

<sup>74</sup> Voir aussi Trouillard, *ET*, p.188, note 3.

<sup>75</sup> « Toute âme particulière qui descend dans la génération y descend tout entière, et il n'est aucune partie d'elle-même qui demeure en haut, alors qu'une autre descend. » (Proclus, *ET*, §211).

elles [*scil.* les âmes humaines] ne sont pas allées jusqu'à la terre, mais leur tête est restée solidement fixée en haut dans le ciel. »<sup>76</sup> Cette divergence doctrinale au niveau du statut de l'âme serait l'une des principales raisons expliquant la « rupture » entre les écoles théorétique (Plotin et Porphyre) et théurgique (Jamblique, Syrianus et Proclus). Or, selon nous, cette distinction, quoique importante, doit être relativisée et remise dans le contexte de l'intégralité de l'œuvre de Proclus. En effet, certains passages chez ce dernier rendent problématiques l'opposition stricte avec Plotin, notamment en ce qui concerne la métaphore de l'ἄνθος νοῦ<sup>77</sup>, d'origine chaldaïque<sup>78</sup>, et représentant l'un de l'âme, donc sa « partie » impliquée dans l'époptie et très semblable à l'âme immatérielle plotinienne. Nous traiterons de cette problématique importante dans une section ultérieure<sup>79</sup>.

Le passage des *Ennéades* (IV, 3 [27] 8) que nous avons cité plus haut sur la téléstique n'est pas unique. En effet, nous retrouvons quelques passages où Plotin utilise le langage des mystères<sup>80</sup>, par exemple, l'idée de réserver la révélation aux seuls initiés<sup>81</sup> par un procédé extatique<sup>82</sup>, les bienfaits de la purification téléstique<sup>83</sup>, l'image du sanctuaire

---

<sup>76</sup> Plotin, *Enn.*, IV, 3 [27] 12.4-5.

*Etiam* : *Enn.*, III, 8 [30] 5.10-12 ; *Enn.*, IV, 1 [21] 1.12-13.

Cette image de la tête hors du sol nous rappelle le rite d'inhumation du corps chez Proclus (TP, IV, 9), quoique Plotin utilise le terme homérique κάρα (II, IV, 443), lorsque le front d'Athéna touche le ciel alors que ses pieds demeurent au sol dans sa lutte contre Arès, tandis que Proclus utilise le terme κεφαλή, à l'instar de Platon dans le *Timée* (90a), en parlant de l'enracinement de l'âme au niveau céleste.

<sup>77</sup> *In alter* : Proclus, TP, I, 3, 15.4 ; TP, III, 4, 14.13 ; TP, IV, 36, 106.3 ; *In Tim.*, III, 14.13 ; *In Alc.*, II, 247.13 ; *In Chald.*, IV.

Voir aussi Lewy, *op. cit.*, p.462-463.

<sup>78</sup> OC, §1, 34, 35, 37, 42 et 49.

<sup>79</sup> En particulier au chapitre IV de la troisième partie (p.311-325).

<sup>80</sup> Selon Picavet dans « Plotin et les mystères d'Éleusis », il s'agit des mystères initiatiques traditionnels d'Éleusis.

<sup>81</sup> « C'est ce que veut dire l'interdiction, faite dans les Mystères d'ici-bas, de ne rien révéler aux non-initiés ; c'est parce que le divin ne peut être révélé qu'elle interdit de le montrer à quelqu'un qui n'a pas eu le bonheur de le voir. » (Plotin, *Enn.*, VI, 9 [9] 11.1-4).

<sup>82</sup> « Et peut-être n'était-ce pas une contemplation (οὐ θέαμα), mais une manière de voir (ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν), une extase (ἔκστασις), une simplification et une donation de soi (ἐπίδοσις αὐτοῦ), une aspiration au contact (πρὸς ἀφήν), une forme de repos, une méditation (περινόησις) qui aspire à l'union dans la coïncidence (ἐφαρμογήν), si l'on veut contempler (θεάσεται) ce qui se trouve à l'intérieur du sanctuaire [de l'Un]. » (*Ibid.*, 11.23-26).

<sup>83</sup> « Oui, il se trouve qu'un antique discours [*Phedo.*, 69 c] affirme que la "tempérance, le courage, la vertu dans son ensemble et la réflexion (φρένησις) même sont des purifications (κάθαρσις)" ; c'est pourquoi les initiations (τελεταί) disent justement, quoique à mots couverts, que celui qui n'est pas purifié ira dans l'Hadès séjourner dans un "bourbier" » (Plotin, *Enn.*, I, 6 [1] 6.1-4).

de l'Un<sup>84</sup>, dont l'image (εἰκών) se trouve dans l'âme<sup>85</sup> et qui est accessible, non par le langage (λόγος), mais par la prière (εὐχή)<sup>86</sup>. Or, ce qui ressort des textes de Plotin est qu'il n'utilise le langage des mystères qu'à titre de métaphores. Effectivement, il n'est à nulle part question de rites matériels, mais toujours d'une image devant mener à la purification et la perfection de son âme, plutôt liée à la contemplation qu'à la théurgie :

Retourne en toi-même et vois. Et si tu ne vois pas encore ta propre beauté, fais comme le fabriquant qui doit rendre une statue belle : il enlève ceci, efface cela, polit et nettoie jusqu'à ce qu'une belle apparence se dégage de la statue ; de même pour toi, enlève le superflu, redresse ce qui est tordu et, purifiant tout ce qui est ténébreux, travaille à être resplendissant. Ne cesse de sculpter ta propre statue (ἄγαλμα) jusqu'à ce que brille en toi la splendeur divine de la vertu et que tu voies la tempérance qui siège sur son auguste trône [*Phaedr.*, 254b].<sup>87</sup>

Nous allons maintenant nous intéresser au rapport qu'entretient Plotin vis-à-vis de la magie. Nous considérerons ici trois textes : le traité 28 *Sur les difficultés relatives à l'âme* II, le traité 33 *Contre les gnostiques* et le chapitre 10 de la *Vie de Plotin* de Porphyre. Dans le traité 28, aux paragraphes 40 à 44, nous retrouvons les passages les plus explicites concernant la position de Plotin face à la magie. De la même façon qu'avec la téléstique, la magie s'explique chez Plotin par le principe de sympathie universelle : « Mais comment expliquer la magie ? Par la sympathie (συμπαθεία), par le fait qu'il y a naturellement accord entre les choses semblables et oppositions entre celles qui sont dissemblables »<sup>88</sup>. En effet, la magie, c'est-à-dire la capacité d'avoir un effet sur les choses du monde, ou sur les individus, par le moyen d'incantations<sup>89</sup>, de prières<sup>90</sup>, de connaissances astrologiques<sup>91</sup> ou de philtres (φάρμακα)<sup>92</sup> par exemple, est d'abord rendue possible par le principe de

---

<sup>84</sup> Plotin, *Enn.*, V, 1 [10] 6.12.

*Etiam* : *Enn.*, I, 6 [1] 8.1-3 ; *Enn.*, VI, 9 [9] 11.17-22.

<sup>85</sup> Plotin, *Enn.*, VI, 9 [9] 11.8.

<sup>86</sup> « Abordons ces questions, en invoquant d'abord le dieu lui-même, non pas en ayant recours au langage (οὐ λόγῳ), mais en sortant de nous-mêmes (ἐκτείνασιν ἑαυτοῦς) au moyen de notre âme pour lui adresser une prière ; c'est ainsi que nous pourrons le prier seul à seul. » (Plotin, *Enn.*, V, 1 [10] 6.9-11).

<sup>87</sup> Plotin, *Enn.*, I, 6 [1] 9.8-15.

<sup>88</sup> Plotin, *Enn.*, IV, 4 [28] 40.1-2.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 41.21.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 41.28.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 42.1-9.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 43.1.



sympathie inhérent à l'univers, davantage que par une technique occulte ou un don particulier.

Ainsi, malgré ce que l'on pourrait penser du rationaliste Plotin, ce dernier ne semble pas rejeter la réalité de la magie, ni son efficacité. Ce que critique Plotin est plutôt le fait de conférer un trop grand pouvoir à la magie<sup>93</sup>. En effet, pour ce dernier, la magie agit toujours sur la partie irrationnelle de l'âme, et non pas sur celle rationnelle, enracinée chez les Immortels, par nature impassible : « Le charme de la musique [des incantations] agit non pas sur le choix préalable ou sur la raison, mais sur l'âme irrationnelle. »<sup>94</sup> Puisque la partie rationnelle de l'âme est comparable aux dieux et qu'une des caractéristiques essentielles de la divinité est l'impassibilité, le sage, dont l'âme rationnelle domine les passions et tout ce qu'il y a d'irrationnel en lui, ne peut être, par définition, atteint par les procédés magiques : « En son âme, il [*scil.* le sage] ne peut subir aucune affection sous l'influence de la magie : ce qui est en lui rationnel ne subit pas d'affection. »<sup>95</sup> Nous voyons poindre ici une démonstration claire de la supériorité de la contemplation sur la magie, puisque la première neutralise en amont la seconde et la rend inopérante : « Seule la contemplation échappe aux influences magiques, parce que celui qui est tourné vers lui-même ne peut subir d'influences magiques. »<sup>96</sup>

Dans la *Vie de Plotin*, rédigée par Porphyre, nous retrouvons, au chapitre 10, trois témoignages de procédés magiques. Le premier se rapproche tout à fait de ce que nous venons de présenter et peut ainsi, à l'aune du traité 28, être rendu compréhensible. Porphyre affirme qu'un certain Olympius d'Alexandrie, un pseudo-philosophe selon lui, aurait méprisé Plotin et tenté de lui nuire par l'utilisation de procédés magiques :

Même, il [*scil.* Olympius d'Alexandrie] s'attaqua à lui [*scil.* Plotin], au point qu'il tenta d'attirer sur lui l'influence maligne des astres par des procédés magiques. Quand il vit que ses essais tournaient contre lui-même, il dit à ses familiers que Plotin avait une âme assez

---

<sup>93</sup> « Plotinus does not criticize his disciple for practicing magic, but for believing that the power of magicians can extend itself beyond the Soul and have an influence on the two superior hypostases, namely the Intellect and the One. » (Spanu, *art. cit.*, p.7).

<sup>94</sup> Plotin, *Enn.*, IV, 4 [28] 41.24.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 43.2-3.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 44.1-2.

puissante pour pouvoir renvoyer les coups qu'on voulait lui porter à ceux qui tentaient de lui faire du mal.<sup>97</sup>

Ce passage, plutôt étrange pour un contemporain, s'explique par le fait que l'âme de Plotin est complètement illuminée par sa partie rationnelle et, ainsi, ne peut être affectée par les sortilèges malins, selon la conception plotinienne de la magie. Que l'événement ait eu lieu ou non n'importe guère ici, le fait est que le témoignage de Porphyre s'accorde parfaitement avec la doctrine psychique de son maître.

À la fin de ce même chapitre, Porphyre affirme qu'un jour Amélius demanda à Plotin de l'accompagner pour accomplir des offrandes sacrificielles. Plotin aurait refusé en répondant par ces propos énigmatiques : « C'est aux dieux de venir à moi, non à moi d'aller vers eux. »<sup>98</sup> Les commentateurs ne s'entendent pas sur l'interprétation à donner de cette phrase de Plotin. *A priori*, ces propos semblent étranges, car la philosophie de Plotin n'est-elle pas justement centrée sur la démarche d'ascension *vers* le divin ? Or, dans un contexte théurgique, il est possible de supposer que Plotin rejette les rites techniques devant agir sur les dieux et considère que les pratiques rituelles doivent plutôt rendre possible la manifestation des dieux *dans* le sujet, notamment par l'enthousiasme et la possession divine<sup>99</sup>. Il s'agit ici d'une exégèse hypothétique, mais cela concorderait avec la pensée de Proclus concernant la théurgie supérieure, relativisant ainsi leur divergence doctrinale.

Nous terminerons cette section sur Plotin en considérant le traité 33, qui se veut une critique du gnosticisme<sup>100</sup>. Plotin émet une série de critiques, assez dures, vis-à-vis des gnostiques, en particulier l'arrogance dont ils font preuve et leur tendance à chercher l'étonnement chez leurs auditeurs plutôt que l'argumentation rationnelle. Au paragraphe 14, Plotin associe les sectes gnostiques à la magie, notamment à travers les procédés incantatoires qu'ils pratiquaient :

Mais ce sont eux surtout qui, par ailleurs, font que les réalités de là-bas ne sont pas pures. Car lorsqu'ils composent des incantations afin de les adresser à ces réalités (non seulement à l'âme, mais également aux réalités qui lui sont supérieures), qu'est-ce que cela signifie, sinon que ces réalités obéissent à la parole et suivent ceux qui prononcent des formules

---

<sup>97</sup> Porphyre, *Vie de Plotin*, §10.

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> Plotin, *Enn.*, III, 1 [3] 3.16 ; Plotin, *Enn.*, VI, 9 [9] 11.13.

<sup>100</sup> Pour un commentaire sur le mouvement de pensée visé par Plotin ici, voir : Festugière, *La révélation*, III, p.59-62.

magiques, des charmes et des prières d'apaisement, chaque fois que l'un de nous est suffisamment habile pour prononcer ce qu'il faut au bon moment (des chants, des bruits, des aspirations, des sifflements de la voix et toutes les autres choses qui ont, d'après leurs écrits, un pouvoir magique sur les réalités de là-bas) ? À supposer que ce ne soit pas ce qu'ils veulent dire, comment donc les incorporels pourraient-ils être influencés par des sons ? Dès lors, sans s'en rendre compte, avec les moyens qu'ils emploient pour donner à leurs discours une apparence de majesté, ils ont supprimé la majesté des réalités de là-bas.<sup>101</sup>

Encore ici, ce qui est critiqué par Plotin n'est pas la magie en elle-même, mais bien le fait de considérer que celle-ci puisse affecter les réalités immatérielles. Or, il est bien connu que les gnostiques adoptaient un dualisme ontologique radical. Dans cette perspective, cela impliquerait que, par les procédés magiques, *le plan matériel parvienne à affecter le monde immatériel*<sup>102</sup>. C'est donc, dans ce texte, davantage l'ontologie gnostique qui est rejetée par Plotin, plutôt que la magie elle-même. En effet, l'insistance sur le principe de sympathie universelle, lorsque ce dernier traite de magie, a pour objectif, non pas de rejeter la magie, mais de l'expliquer, la justifier et, surtout, en limiter les effets dans des bornes bien précises ; en l'occurrence, au niveau de l'âme irrationnelle. Ce sera d'ailleurs le point de litige concernant la théurgie entre Jamblique et son maître, disciple de Plotin, Porphyre.

### 2.3 Porphyre et l'incorporation de la théurgie dans la tradition néoplatonicienne

Il n'est pas aisé de travailler sur Porphyre, comparativement à Plotin ou à Proclus. En effet, si l'on accepte les dires de Bidez, le Phénicien aurait écrit environ 77 ouvrages<sup>103</sup>. Aujourd'hui, il ne nous reste qu'une infime partie de ses textes, parfois disséminés chez des auteurs n'étant pas toujours sympathiques envers le néoplatonicien (principalement des auteurs chrétiens comme Eusèbe ou Augustin). Nous allons ici faire une brève exposition de la position de Porphyre vis-à-vis de la théurgie. D'abord, nous présenterons deux

---

<sup>101</sup> Plotin, *Enn.*, II, 9 [33] 14.1-9.

<sup>102</sup> « In Plotinus' eyes, this concept of magic takes away from the higher hypostases that very holiness that the disciples claim to attribute to them by radically separating them from the material world, because it makes the higher hypostases subject to the influence of the material dimension, of which the physical body of the magician is part. » (Spanu, *art. cit.*, p.5).

<sup>103</sup> Bidez, *Vie de Porphyre*, p.65-73.

« [Les oeuvres de Porphyre] ont été classées par Bidez 10, p.65-73 [...] selon un regroupement systématique. (Bidez renvoie à chaque fois à la section consacrée au traité dans la chronologie d'ensemble de la vie de Porphyre qu'il a reconstituée.) » (« Porphyre », *Dictionnaire des philosophes antiques*, VB, p.1300).

commentateurs du XX<sup>e</sup> siècle adoptant une perspective radicalement différente : l'évolutionnisme de Bidez et le révisionnisme d'O'Meara. Ensuite, nous exposerons certains passages de *LA*, ouvrage dans lequel nous retrouvons la première occurrence de la notion de théurgie au sein du néoplatonisme, pour ainsi bien saisir le problème soulevé par Porphyre à l'endroit de son élève Jamblique. Nous terminerons cette section (2.4) en exposant la réponse de Jamblique à l'endroit de *LA*.

Porphyre n'a pas eu de biographe, contrairement à Plotin et Proclus, malgré l'importance incontestable qu'il eut sur la pensée de son époque. Au début du XX<sup>e</sup> siècle (1913), Bidez rédige la *Vie de Porphyre*, un texte qui fera autorité tout au long du siècle<sup>104</sup>. Bidez présente une chronologie des œuvres du néoplatonicien. La position évolutionniste qu'il adopte est basée sur un élément central pour notre propos : l'évolution du rapport de Porphyre vis-à-vis de la théurgie. Pour résumer, Bidez divise l'histoire de la pensée de Porphyre en trois grandes périodes, qu'il va associer à trois ouvrages importants pour nous : 1) Une jeunesse superstitieuse (*Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*), 2) une période dubitative avec sa rencontre de Plotin à Rome (*LA*) et 3) une maturité éclairée où la théurgie est rejetée (*De regressu animae - RA*).

*Sur la Philosophie des Oracles (PO)* est considérée par Bidez comme un texte de jeunesse pour deux raisons : aucune mention explicite des *OC* ou de la théurgie n'est présente, ce qui pousse à croire que le texte fut rédigé avant que Porphyre prenne connaissance des *OC* – et, surtout, on y verrait un auteur superstitieux, trait typique d'une jeunesse crédule. Bidez n'a pas de mots assez durs pour décrire ce texte : « Porphyre fait la théorie des pratiques religieuses propres à assurer le salut de l'âme, et, parmi ces pratiques, il met au premier rang les superstitions les plus arriérées et les rites les plus extraordinaires des cultes de l'Orient. »<sup>105</sup> L'idée que Porphyre ne connaissait pas les *OC* à ce moment est reprise par Dodds quelques décennies plus tard (1959) : « Mais il n'y a pas d'apparence qu'il [*scil.* Porphyre] ait cité les *Oracles chaldéens* [*sic*] (ni employé le terme théurgie) dans cet ouvrage ; il ignorait probablement encore leur existence quand il l'écrivit. »<sup>106</sup> Dans les mêmes années (1956), Lewy va, quant à lui, adopter une position

---

<sup>104</sup> « L'exposé le plus complet de la biographie de Porphyre reste celui de Joseph Bidez. » (*Ibid.*, p.1291).

<sup>105</sup> Bidez, *Vie de Porphyre*, p.17.

<sup>106</sup> Dodds, *op. cit.*, p.283.

complètement différente à ce sujet : « Chaldeans Oracles appear to have constituted the nucleus of the collection published in his book *On the Philosophy of the Oracles* »<sup>107</sup>. Néanmoins, il semble que Dodds n'ait pas toujours eu cette opinion (1949), notamment dans *Oxford Classical Dictionary* en parlant du texte de Porphyre comme un : « extensive fragments preserved, containing curious information about theurgic practices. »<sup>108</sup> Comme le rappelle O'Meara, le fait de ne pas utiliser le terme théurgie dans un ouvrage n'est pas en soi une preuve que l'auteur ne connaissait pas les *OC*, car « [one] must insist that the *thing* is more important than the term »<sup>109</sup>. Dix ans après la publication de sa thèse que nous venons tout juste de citer (1969), O'Meara affirme dans un article sur le sujet : « It is now accepted by most Porphyrian scholars that the Chaldean Oracles were used in the *Philosophy from Oracles*. »<sup>110</sup>

Selon O'Meara, le seul argument valable qui pourrait justifier une datation précoce du texte est le fait que Porphyre ne connaissait pas les *OC*. Or, rien n'est moins certain, comme nous venons de l'exposer. O'Meara va plus loin. En effet, sa thèse la plus audacieuse est d'affirmer que les fragments de *PO* (chez Eusèbe) et ceux de *RA* (chez Augustin)<sup>111</sup> ne viennent, en fait, que d'un seul ouvrage : « the present article shows how the themes of the *De regressu animae* and the *Philosophy from Oracles* [...] are very like indeed : this is of crucial importance. »<sup>112</sup> Nous ne sommes pas en mesure de prendre position sur cette question. Pourtant, si O'Meara a raison, cela implique que la chronologie de Bidez s'effondre, ainsi que le récit faisant de la vie de Porphyre un éveil progressif passant de la superstition favorable à la théurgie vers un rationalisme plotinien, purgé de sa crédulité juvénile. En effet, nous avons vu que, chez Plotin, la magie n'est pas en elle-même dévalorisée, mais simplement critiquée dans son ampleur, et qu'il en va probablement de même chez son disciple Porphyre : « Porphyr's attitude, even to the

---

<sup>107</sup> Lewy, *op. cit.*, p.64-65.

<sup>108</sup> Dodds, « Porphyre », *The Oxford Classical Dictionary*, p.719.

<sup>109</sup> O'Meara, *Philosophy from Oracles in Augustine*, p.36.

<sup>110</sup> O'Meara, « Porphyr's Philosophy from Oracles in Eusebius's *Preparatio Evangelica* and Augustine's *Dialogues of Cassiciacum* », p.105.

<sup>111</sup> Bidez affirme que c'est dans ce texte que Porphyre élabore sur la notion de *ᾠχημα*, qui, comme nous l'avons vu, est intrinsèquement liée à la théurgie dans le processus de retour de l'âme vers sa source : « Ce corps astral [...] paraît se rattacher en nous à l'imagination ou, si l'on veut, à l'âme imaginative » (Bidez, *op. cit.*, p.89).

<sup>112</sup> *Ibid.*, p.119.

Chaldean Oracles, was also critical, but along with Plotinus he did not deny the efficacy of magic. »<sup>113</sup>

Pour mieux cerner la position de Porphyre concernant la théurgie, nous allons maintenant examiner les fragments de *LA*, rapportés par saint Augustin au livre X de la *Cité de Dieu (De Civ.)*, ainsi que par Eusèbe dans la *Préparation évangélique (PE)*. Il s'agit du texte recensé où la théurgie fait sa première apparition au sein de la tradition néoplatonicienne. Lorsque l'on travaille avec des fragments, surtout quand ces derniers se trouvent dans les textes d'auteurs qui cherchent à les discréditer, il faut demeurer prudent. Voyons néanmoins ce qu'affirme Augustin concernant l'attitude de Porphyre envers la théurgie :

Voici en effet que Porphyre nous promet une sorte purification de l'âme par la théurgie, non sans hésitation il est vrai et dans une dissertation comme rougissante de timidité ; d'autre part il nie que cet art puisse [n']ouvrir à personne la voie du retour en Dieu ; ainsi peut-on le voir, soutenant tour à tour des thèses opposées, flotter entre une doctrine philosophique, et une curiosité aussi criminelle que sacrilège. Tantôt il nous met en garde contre cet art, alléguant qu'il est perfide, dangereux dans la pratique et interdit par les lois ; tantôt, comme s'il céda à ses panégyristes, il le déclare utile pour purifier une partie de l'âme, [non pas] cette partie intellectuelle (*non quidem intellectuali*) où elle perçoit la vérité de ces réalités intelligibles qui n'ont aucune ressemblance avec les corps, mais cette partie spirituelle (*sed spiritali*) où elle saisit les images des choses corporelles.<sup>114</sup> Il dit qu'après certaines consécration théurgiques qu'on appelle télètes cette partie de l'âme devient propre et apte à accueillir les esprits et les anges et à voir les dieux.<sup>115</sup>

Tanaseanu-Döbler considère ici que Porphyre parle de la purification du véhicule pneumatique de l'âme : « Porphyre is quite emphatic on one point : theurgical rituals cannot purify the soul proper, but only the pneumatic envelope of the soul. »<sup>116</sup> Si l'on accepte cette interprétation, malgré la relation ambivalente qu'entretient Porphyre avec la théurgie, il n'en demeure pas moins que nous retrouvons une certaine constance dans la tradition néoplatonicienne : en amont, Plotin considère lui aussi que la magie touche

---

<sup>113</sup> O'Meara, *op. cit.*, p.37.

<sup>114</sup> « À l'instar de Plotin, Porphyre y distingue la partie inférieure, ou spirituelle, de l'âme, qui est en relation avec le monde sensible et par laquelle on saisit les images des choses corporelles, et la partie supérieure, ou intellectuelle, de l'âme, dégagée de toute influence matérielle. » (*Dictionnaire des philosophes antiques*, Vb, p.1394).

<sup>115</sup> Augustin, *De Civ.*, X, 9, p.405.

<sup>116</sup> Döbler, *op. cit.*, p.86.

*Etiam* : « Porphyre accorde aux pratiques rituelles et, selon Augustin, à la théurgie un rôle dans la purification de la partie spirituelle de l'âme uniquement. » (*Dictionnaire des philosophes antiques*, Vb, p.1394).

seulement la partie irrationnelle de l'âme et, en aval, Proclus affirme que c'est l'ὄχημα qui doit être purifié par les rites théurgiques.

Ce qui nous intéresse particulièrement est le problème que soulève Porphyre à l'endroit de Jamblique concernant la théurgie. Ce que Porphyre reproche à Jamblique est l'idée de la *contrainte* sur les dieux que le théurge opérerait à travers les rites théurgiques. Cette critique déterminante semble bien s'avérer authentique, car nous la retrouvons presque de manière identique chez Eusèbe et chez Augustin, en plus de représenter le centre de la réfutation de Jamblique dans *DM*. D'abord, Eusèbe cite Porphyre dans *PE* : « Voici ce qui me trouble : comment [les dieux], invoqués comme supérieurs (κρείττους), se soumettent-ils comme des inférieurs »<sup>117</sup> ? Nous retrouvons un passage quasi identique chez Augustin dans *De Civ.* : « Porphyre demande en effet pourquoi, [les dieux] considérés comme supérieurs (melioribus), reçoivent des ordres, comme s'ils étaient inférieurs »<sup>118</sup> ? Nous nous intéresserons maintenant à la réfutation de Jamblique dans *DM*.

#### 2.4 Jamblique et le manifeste de la théurgie

On peut se demander si le problème soulevé par Porphyre dans *LA* est suffisant en lui-même pour considérer que ce dernier adopte une position défavorable envers la théurgie. En effet, nous pourrions considérer qu'il ne s'agit là que d'un simple procédé heuristique basé sur un style épistolaire influencé par la maïeutique socratique. Quoi qu'il en soit, puisque l'attitude exacte de Porphyre face à la théurgie ne peut être identifiée avec certitude, nous considérons que Porphyre adopte un rapport ambivalent vis-à-vis de cette discipline et qu'il jette un pont entre le contemplatif Plotin et le théurge accompli Jamblique.

C'est effectivement chez ce dernier où nous assistons à une forme de sanctification de la théurgie au sein du néoplatonisme. Nous nous limiterons ici à l'ouvrage *DM*, le manifeste de la théurgie, dans lequel la notion de théurgie s'avère centrale. En effet, l'objectif de ce texte est de répondre à *LA* de Porphyre. Face au problème soulevé par

---

<sup>117</sup> Eusèbe, *PE.*, V, 10, 1, dans Porphyre, *LA*, III, p.41.

<sup>118</sup> Augustin, *De Civ.*, X, 11, dans *Ibid.*, p.46.

Porphyre, suivant lequel le théurge agirait de manière coercitive sur les dieux, pourtant considérés impassibles, Jamblique va d'abord rejeter fermement cette idée que l'homme puisse contraindre les êtres supérieurs à quoi que ce soit :

Ainsi, qu'un dieu, un démon, un ange soit l'exécuteur des œuvres supérieures (τὰ κρείττονα ἔργα), on l'accorderait ; mais nous ne concédons pas encore ce que tu as ajouté comme entendu, que *c'est tirailé par les contraintes de nos appels qu'il en exécute*. Car le dieu est supérieur (κρείττων) à la nécessité et de même tout le chœur des *êtres supérieurs* (τῶν κρείττόνων) qui lui est attaché : non seulement à la nécessité imposée par les hommes, mais encore à toute celle qui embrasse le monde [...]. Ensuite l'évocation et les actes du technicien courent d'eux-mêmes, par l'assimilation et l'appropriation, vers les êtres supérieurs et s'unissent à eux sans contraindre violemment leur activité.<sup>119</sup>

Si le rite théurgique n'agit pas de manière contraignante sur les dieux, qu'est-ce alors qui assure le fonctionnement efficace de l'opération ? Jamblique nous dit que c'est par l'entremise de la divine amitié (θεία φιλία) et par une persuasion harmonieuse (πειθῶ ἐμμελής) que le procédé théurgique se réalise :

Mais les *évocations*, elles non plus, ce n'est pas par passion (διὰ πάθους) qu'elles mettent les prêtres en contact avec les dieux ; c'est plutôt en vertu de la divine amitié (διὰ τῆς θείας φιλίας) qui contient toutes choses qu'elles les associent à cet enlacement indissoluble ; [...] mais selon la vérité même, comme celle-ci veut instruire, elles disposent l'esprit humain à la participation des dieux, l'élèvent vers eux et le mettent d'accord avec eux par une persuasion mélodieuse (διὰ πειθοῦς ἐμμελοῦς). Ensuite de quoi les noms sacrés des dieux et autres symboles (συνθήματα) divins qui font monter (ἀναγωγά) vers les dieux peuvent le mettre en contact avec eux.<sup>120</sup>

Cette notion de la divine amitié (θεία φιλία) représente en quelque sorte une récupération du principe de sympathie universelle (qui touche le monde engendré), mais appliqué au rapport entretenu entre les théurges et les dieux. Cela implique : 1) d'abord que la relation entre ceux-ci s'effectue sans contrainte et de manière interne<sup>121</sup> ; 2) ensuite que c'est par principe de similitude que les égaux s'unissent l'un et l'autre<sup>122</sup> ; 3) puis que le contact

---

<sup>119</sup> Jamblique, *DM*, III, 18, p.109.1-16.

<sup>120</sup> *Ibid.*, I, 12, p.32.3-15.

<sup>121</sup> « Ce n'est donc pas de l'extérieur ni comme par violence, mais comme le bien sert nécessairement, qu'ils [*scil.* les dieux] possèdent leurs dispositions toujours égales et nullement diverses. [...] Ainsi, pour toutes ces raisons, il résulte le contraire de tes conclusions : il résulte que le divin échappe aux charmes, aux passions, à la violence, si vraiment les puissances de la théurgie (ἐν τῇ θεουργίᾳ) sont réelles et telles que nous les avons démontrées. » (*Ibid.*, I, 14, p.33.24-p.34.1 & p.34.7-11).

<sup>122</sup> « Car ce qui en nous est divin, intelligent et un, ou, si tu préfères l'appeler ainsi, intelligible, s'éveille alors manifestement dans la prière ; en s'éveillant, cet élément aspire supérieurement à l'élément semblable et s'unit à la perfection en soi. » (*Ibid.*, I, 15, p.35.11-15).

« Le don se meut avec lui vers le bien par sympathie (συμπαθῶς) en vertu d'une similitude (δι' ὁμοιότητα), et par suite de cette similitude, en sens contraire des passions » (*Ibid.*, IV, 10, p.145.9-11).



(συναφή) se fait par l'effacement de toute altérité (incluant le rapport cognitif à un objet)<sup>123</sup> ; 4) finalement, c'est par l'entremise des symboles (σύμβολα ou συντήματα)<sup>124</sup> indicibles que la remontée, à travers le véhicule de l'âme (ὄχημα)<sup>125</sup>, est rendue possible. Ainsi, c'est seulement une fois que le théurge se divinise, ou actualise l'élément divin en lui, que le rituel théurgique peut se réaliser : « Par la force des symboles secrets (διὰ τὴν δύναμιν τῶν ἀπορρήτων συνθημάτων) qu'il détient, le théurge (θεουργός) ne commande plus aux puissances cosmiques comme un homme ni comme usant d'une âme humaine, mais c'est établi déjà au rang des dieux (ἐν τῇ τῶν θεῶν τάξει) qu'il se livre à des menaces qui dépassent son essence »<sup>126</sup>.

## Conclusion

Nous avons donc tenté de présenter une brève généalogie de la notion de théurgie au sein de la tradition néoplatonicienne, en présentant d'abord son germe dans les dialogues de Platon, puis en nous intéressant à la relation de Plotin vis-à-vis de la magie, ensuite au rapport ambigu qu'entretient Porphyre avec la théurgie et, finalement, à la sanctification de cette discipline chez Jamblique. Malgré l'évolution incontestable existant dans l'attitude des auteurs envers la théurgie, il fut néanmoins possible de constater une certaine constance, notamment en ce qui concerne le principe de *sympathie universelle*. Nous allons maintenant examiner un passage clef de Proclus concernant la théurgie, pour ainsi saisir en quoi la théurgie se normalise chez ce dernier, tout en cernant exactement ce qui est entendu par la supériorité de la théurgie chez le Lycien.

---

<sup>123</sup> « Et s'il faut dire la vérité, entrer en contact (συναφή) avec le divin n'est même pas de l'ordre de la connaissance (γνώσις), car la [connaissance] est d'une certaine manière séparée [de son objet] par une altérité. » (*Ibid.*, I, 3, p.5.21-p.6.2).

<sup>124</sup> *In alter* : *Ibid.*, I, 21 ; II, 11 ; III, 1 ; IV, 2 ; VI, 6 ; VII, 1.

<sup>125</sup> *In alter* : *Ibid.*, III, 4 ; III, 14 ; V, 12.

<sup>126</sup> *Ibid.*, VI, 6, p.183.15-20.

## Chapitre III : La supériorité de la théurgie chez Proclus

« Χαλεπὰ τὰ καλά. »

– Platon, *Cratyle*, 384b & *Hippias majeur*, 304e

### Introduction

Le meilleur point de départ lorsque l'on traite de théurgie est sans conteste le passage *TP*, I, 25 de Proclus. Nous allons donc maintenant analyser en détails cet extrait. En premier lieu, il importe de préciser le contexte de ce texte absolument crucial. D'abord, le premier livre de *TP* s'intéresse au *premier principe*. Celui-ci est considéré « totalement transcendant [ou antérieur] par rapport à l'intellect (πρόεισι ἀρχὴν τοῦ νοῦ παντελῶς) »<sup>1</sup> et « supérieur à celui-ci (νοῦ πρεσβυτέραν ἀρχήν) »<sup>2</sup>. Après avoir bien défini son objet et sa méthode, Proclus consacre le reste de l'ouvrage à décrire les attributs du premier principe. Dans notre passage, Proclus a pour objectif d'associer la triade chaldaïque (foi, vérité et amour) à celle du *Phèdre* (bien, savoir et beauté), notions respectivement développées aux chapitres 22, 23 et 24. C'est d'ailleurs ainsi que Proclus termine le chapitre 25 :

Par eux [*scil.* la foi, la vérité et l'amour], tout le monde est conservé dans l'être et conjoint aux causes primordiales par l'intermédiaire soit de la folie amoureuse, soit de la divine philosophie, soit de la puissance théurgique (θεουργικῆς δυνάμεως), laquelle est meilleure (κρείττων) que toute sagesse et toute science humaine (ἀνθρωπίνης σωφροσύνης καὶ ἐπιστήμης), puisqu'elle concentre en elle les avantages de la divination, les forces

---

<sup>1</sup> Proclus, *TP*, I, 3, p.13.20-21.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.14.5-6.

purificatrices de l'accomplissement des rites et tous les effets sans exception de l'inspiration qui rend possédé du divin.<sup>3</sup>

Le passage *TP*, I, 25 de Proclus est cité par tous les commentateurs qui désirent traiter de la question de la théurgie chez le néoplatonicien Proclus. Certains, comme Festugière<sup>4</sup>, Saffrey et Westerink<sup>5</sup> par exemple, vont affirmer que ce passage suffit à poser la théurgie chez Proclus comme étant supérieure à la pensée rationnelle. D'autres auteurs seront plutôt sceptiques et tenteront de relativiser l'importance de ce passage à l'aune de l'œuvre entière de Proclus, stipulant la marginalité, voire l'exception, d'une telle affirmation chez Proclus. Tanaseanu-Döbler par exemple, dans le dernier ouvrage important publié sur la question, *Theurgy in Late Antiquity*, va clairement relativiser la supériorité de la théurgie, en affirmant que celle-ci est bien supérieure à toute sagesse et science humaine, mais qu'elle occupe le même rang que la folie amoureuse et la divine philosophie<sup>6</sup>.

Cette affirmation de Tanaseanu-Döbler n'est pourtant pas nouvelle. En effet, Anna Sheppard, dans son article de 1982 « Proclus' Attitude to Theurgy », avait déjà établi cette relation entre les trois démarches rendant possible l'union mystique : « In other words, ἐρωτική μανία, θεία φιλοσοφία and θεουργική δύναμις here really all mean the same thing. They all refer to mystical union. »<sup>7</sup> Sheppard va ensuite affirmer que la position des traducteurs Saffrey et Westerink est trop rapide et qu'il importe de bien saisir de *quel type* de théurgie il est question dans ce passage. C'est exactement ce que nous nous proposons de faire pour cette partie du travail, puisque le raccourci de certains auteurs, notamment Smith, en distinguant simplement entre *lower theurgy* et *higher theurgy*<sup>8</sup>, ne nous semble pas suffisant pour bien saisir la pensée de Proclus.

---

<sup>3</sup> Proclus, *TP*, I, 25, p.113.4-10.

<sup>4</sup> « La sagesse contemplative permettrait de monter jusqu'au Dieu des philosophes. L'art théurgique permettrait d'entrer directement en contact avec les dieux traditionnels. » (Festugière, « Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus », *Études de philosophie grecque*, p.596).

<sup>5</sup> « Affirmation catégorique de la supériorité de la théurgie sur la connaissance rationnelle » (Saffrey & Westerink, in Proclus, *TP*, I, p.113, note 1).

<sup>6</sup> « Again, theurgy leads the soul only up to the lower border of the intelligible, apparently no further. The apparent superiority of theurgy as concrete divine possession in I 25 is relative ; theurgic possession may transcend human *sophrosyne* and science, but not necessarily its other two correlates, ἐρωτική μανία and θεία φιλοσοφία. » (Döbler, *op. cit.*, p.235).

<sup>7</sup> Sheppard, *art. cit.*, p.220.

<sup>8</sup> Smith, « Theurgy in Proclus », *Porphyr's Place in Neoplatonic Tradition*, p.111-121.

Nous allons donc prendre comme point de départ l'interprétation de Sheppard qui, bien qu'il s'agisse d'un article relativement peu récent (1982), demeure l'étude la plus complète et la plus pertinente sur la question. Puisque l'auteure met l'accent sur les sources de Proclus, en particulier Syrianus<sup>9</sup> et Hermias<sup>10</sup>, mais omet de mettre en relation *TP*, I, 25 avec d'autres passages de l'œuvre de Proclus, nous comblerons cette lacune avec une analyse détaillée de certaines occurrences chez le néoplatonicien présentant une analogie évidente avec ce passage, après avoir établi le contexte doctrinal particulier de celui-ci. Nous tenterons donc de mieux cerner le type particulier de théurgie considéré supérieur par Proclus en observant le lien existant entre les différents comparés lorsque l'auteur utilise le comparatif κρείττων, ainsi que le comparant ἀνθρωπίνης σωφροσύνης καὶ ἐπιστήμης. Nous nous rendrons alors compte que Proclus utilise systématiquement cette expression pour rendre compte de la nature divine de la causalité en cours dans différentes situations. Nous terminerons en démontrant que cette conception de la théurgie inspirée distincte de la technique ou de la science humaine se retrouve déjà en germe chez Platon et s'accorde avec le cœur même de la théorie de Jamblique sur la théurgie.

### 3.1 Le contexte doctrinal de *TP*, I, 25 : Platon et les Oracles

L'ambition synthétique de Proclus n'est plus à démontrer et le passage *TP*, I, 25 ne fait pas exception. En effet, nous pouvons noter une influence chaldaïque évidente, ainsi qu'un rapprochement avec les folies et la triade du *Phèdre* de Platon. Concernant les *OC*, Proclus fait référence à la triade axiomatique du traité oraculaire au fragment 46 : « ... foi (πίστιν), vérité (κἀλήθειαν) et amour (ἔρωτα). »<sup>11</sup> Les *OC* nous apprennent ensuite que ces trois valeurs représentent des *guides* : « Car c'est en ces trois vertus que toutes choses ont

---

Smith s'inspire principalement de la distinction entre les vertus théorétiques et les vertus théurgiques chez Marinus (*Proclus ou sur le bonheur*, §28), ainsi que de la division entre la théurgie matérielle et celle immatérielle chez Jamblique (*DM*, IV, 2 et V, 15), cette dernière appelée culte pur (*DM*, V, 17) et réservée à une élite (*DM*, V.18), pour finalement affirmer que la même division existe chez Proclus : « Our general impression from Proclus' statements about theurgy is that he did see a distinction between a higher and a lower theurgy similar to the distinction found in Iamblichus. » (Smith, *op. cit.*, p.116).

<sup>9</sup> Le maître de Proclus de 432 à 438 ap. J.-C., à l'école néoplatonicienne d'Athènes.

<sup>10</sup> Un élève de Syrianus, contemporain de Proclus.

<sup>11</sup> *OC*, §46.

gouvernement (κυβερνᾶται) et être. »<sup>12</sup> C'est au sens de *guider* que Proclus entend le verbe κυβερνάω, puisque ces vertus ont deux principales fonctions : rassembler (συναγωγή)<sup>13</sup> les êtres dans la procession et servir de médiation (μεσότης)<sup>14</sup> lors de la conversion. C'est pourquoi Proclus les identifie comme des causes élévatrices : « Quant à moi, il me semble aussi que Platon manifeste clairement à ceux qui ne prêtent pas une oreille distraite à ce qu'il dit, les trois causes élévatrices (τρεις αιτιας αναγωγους) : *l'amour* (ἔρωτα), *la vérité* (ἀλήθεια) et *la foi* (πίστιν). »<sup>15</sup> Ces valeurs sont donc liées à un processus d'élévation de l'âme dont le but est foncièrement sotériologique, comme en témoigne l'utilisation du verbe σώζω en *TP*, I, 25<sup>16</sup>, ainsi que ce passage en *TP*, IV, 9 : « en lesquels [*scil.* les dieux-sources] précisément les théurges font reposer toute leur espérance de salut (τῆς σωτηρίας ἐλπίς). »<sup>17</sup> Les deux passages que nous venons de présenter (*TP*, I, 25 et *TP*, IV, 9<sup>18</sup>), ainsi qu'une importante section traitant d'Éros dans *In Alc.*<sup>19</sup>, correspondent tous à des passages de prime importance concernant la théurgie chez Proclus. Le fait que le néoplatonicien traite de la triade chaldaïque à chacune de ces occasions n'est donc pas du tout fortuit<sup>20</sup>.

<sup>12</sup> *Ibid.*, §48.

<sup>13</sup> Proclus, *TP*, I, 25, p.113,2.

<sup>14</sup> Proclus, *In Alc.*, 53.4-5.

<sup>15</sup> Proclus, *TP*, IV, 9, 31.6-8.

<sup>16</sup> Proclus, *TP*, I, 25, p.113,4.

<sup>17</sup> Proclus, *TP*, IV, 9, 27.14-15.

Hoffman, dans un brillant article, démontre qu'à la base, l'espérance (ἐλπίς) s'ajoutait à la triade chaldaïques présentée par Proclus en *TP*, I, 25, *TP*, IV, 9 et *In Alc.*, 53 : Hoffmann, « *Erôs, Alêtheia, Pistis...* et *Elpis* : Tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne », p.255-324.

La tétrade se présente notamment chez Porphyre, *LM*, 24, p.119.28-120.1.

<sup>18</sup> « Quant à moi, il me semble aussi que Platon manifeste clairement à ceux qui ne prêtent pas une oreille distraite à ce qu'il dit, les trois causes élévatrices : *l'amour* (ἔρωτα), *la vérité* (ἀλήθειαν), *la foi* (πίστιν). Qu'est-ce en effet qui unit la beauté, sinon *l'amour*? Où se trouve *la plaine de vérité* [*Phedr.*, 248b], sinon en ce lieu? Quelle est la cause de cette initiation indicible (τὸ τῆς μύσεως ταύτης αἴτιον τῆς ἀρρήτου), sinon *la foi*? » (*TP*, IV, 9, p.31.6-12).

<sup>19</sup> « elles [*scil.* les trois causes intelligibles] existent dans les intelligibles sous le mode causal et unitaire, et ne font leur première apparition que dans la classe *indicible* des dieux : ce sont *foi, vérité et amour* (πίστις καὶ ἀλήθεια καὶ ἔρωσ). La foi, donc, donne assise à toutes choses et les établit dans le Bien, la vérité révèle la connaissance qui se trouve dans tous les êtres, et l'amour convertit tous les êtres et les unit à la nature du beau. » (Proclus, *In Alc.*, 51.17-52.2).

<sup>20</sup> Nous pourrions aussi ajouter un passage du *Commentaire sur le Timée*, dans lequel Proclus traite de la prière et présente aussi cette même triade chaldaïque : « les vertus qui purifient du créé et font remonter vers Dieu, et la Foi, la Vérité, l'Amour, cette admirable triade, et l'espérance (ἐλπίδα) des vrais biens, une immuable réceptivité (ὑποδοχήν) à l'égard de la Lumière divine, l'extase (ἔκστασις) enfin qui nous sépare de toutes les autres occupations, pour qu'on s'unisse seul à Dieu seul » (Proclus, *In Tim.*, I, 212.2-25).

*Etiam* : *TP*, III, 22, p.81.16-17.

Dans une volonté de démontrer le parallélisme doctrinal entre les *OC* et Platon, Proclus va aussi tenter d'associer les valeurs chaldaïques à la triade platonicienne du bien (ἀγαθόν), du sage (σοφόν) et du beau (καλόν), dans deux des trois passages susmentionnés<sup>21</sup>. Chez Platon, ces attributs caractérisent le divin et servent de nourriture à l'âme pour permettre son élévation : « Or, le divin est beau (καλόν), sage (σοφόν), bon (ἀγαθόν) et possède toutes qualités de cet ordre : en tout cas, rien ne contribue davantage que ces qualités à nourrir et à développer ce que l'âme a d'ailé »<sup>22</sup>. Proclus va associer les deux triades dans ses textes, pour ainsi former les trois couples suivant : foi-bien, vérité-sagesse et amour-beauté. Une fois ceux-ci intégrés au système triadique de la démiurgie de Proclus, la conversion se ferait par amour du beau, la procession intellectuelle révélerait la vérité de la sagesse et la manence refléterait la tranquillité de la foi<sup>23</sup> et le repos du bien. Dans le passage de *TP*, I, 25, Proclus semble effectivement relier la folie érotique à la beauté, la divine philosophie à la vérité et la théurgie à la foi, comme le fait remarquer Sheppard : « ἐρωτική μανία makes possible the ascent through ἔρωσ to divine beauty ; θεία φιλοσοφία makes possible the ascent through ἀλήθεια to divine wisdom ; and θεουργική δύναμις makes possible the ascent through πίστις to divine goodness. »<sup>24</sup>

Cette notion de folie érotique (ἐρωτική μανία) représente un second important emprunt effectué par Proclus à l'endroit du *Phèdre* de Platon. En effet, ce dernier affirme qu'il existe quatre folies (μανίαι) et que la folie érotique prime sur les autres :

Dans la folie divine, nous avons distingué quatre parties. Nous avons rapporté à Apollon l'inspiration divinatoire (μαντικήν ἐπίνοιαν) ; à Dionysos, l'inspiration initiatique (τελεστικήν) ; aux Muses, l'inspiration poétique (ποιητικήν) ; la quatrième enfin, la folie

<sup>21</sup> Proclus, *In Alc.*, 51.10-19 ; *TP*, I, 25, 112.25-113.4.

<sup>22</sup> Platon, *Phèdre*, 246e.

<sup>23</sup> Le lien entre la conception de la πίστις chez Proclus et le culte du silence dans les mystères est démontré par Lewy : « The term πίστις is applied in mystery cults to the oath of silence, which the neophyte must swear before his initiation [...] Chaldean πίστις is assuredly not of Platonic origin. If there were no other evidence, this could be proved by Proclus' unsuccessful attempt (*Th. Pl.*, I, 25) to discover a metaphysical equivalent of this term, which is always applied by Plato to an inferior degree of knowledge ; cf. *Rp.*, 511e1 and *Tim.*, 29c3, 37b8. » (Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, p.146, note 295).

Le glissement sémantique de la notion de πίστις trouve probablement son origine chez Porphyre (*LM*, 24) et, selon Hoffmann, trouverait une justification dans une polémique anti-chrétienne : « la *Pistis* mentionnée ensuite au début de la tétrade, même si elle n'est que le point de départ de l'ascension spirituelle, n'est plus la « foi irrationnelle » (ἄλογος πίστις) préalablement dénoncée, elle est une conviction relative à la voie du Salut, et elle s'épanouit en connaissance (la connaissance de Dieu). » (Hoffmann, *art. cit.*, p.276).

<sup>24</sup> Sheppard, *art. cit.*, p.219.

amoureuse (ἐρωτικήν μανίαν), nous l'avons rapportée à Aphrodite et à Éros. Et nous avons déclaré que la folie amoureuse est la meilleure (ἀρίστην).<sup>25</sup>

Proclus s'inspire évidemment de ce passage en *TP*, I, 25. Or, selon ce dernier, c'est la théurgie qui est supérieure et non la folie érotique qui est meilleure<sup>26</sup>. Pourtant, à l'instar de Sheppard, nous devons accepter l'interprétation qui dispose au même niveau théurgie, philosophie divine<sup>27</sup> et folie érotique. En effet, plus tôt dans le *Phèdre*, Platon compare la folie (μανία) divinatoire à la σωφροσύνη et il semble clair que Proclus s'inspire aussi de ce passage en *TP*, I, 25 :

Autant donc, bien sûr, l'emporte en perfection et en dignité l'art du devin [*scil.* la mantique] (μαντική) sur celui qui interprète le vol des oiseaux, qu'il s'agisse du nom ou de la fonction, autant l'emporte en beauté – les anciens en témoignent – la folie (μανίαν) sur le bon sens (σωφροσύνης), ce qui vient de dieu sur ce qui trouve son origine chez les hommes (παρ' ἀνθρώπων).<sup>28</sup>

Ici, il importe de distinguer la mantique inspirée du devin et la mantique inductive (ou interprétative), cette dernière représentée ici par l'interprétation du vol des oiseaux, comme le fait remarquer Bodéüs dans un article traitant exactement de cette question<sup>29</sup>.

Nous voyons donc paraître tranquillement la logique de *TP*, I, 25. Il ne s'agit pas d'opposer la théurgie à la philosophie, nous sommes ici d'accord avec les sceptiques Sheppard et Tanaseanu-Döbler, mais bien plutôt de poser comme *supérieur* ce qui vient des dieux en rapport aux arts proprement humains. Nous n'endossons néanmoins pas totalement la position sceptique désirant relativiser *TP*, I, 25 en y voyant un simple abus de langage de la part de Proclus ou un passage marginal exceptionnel. La notion de théurgie inspirée est importante, tout en étant tout à fait cohérente au sein du système philosophique du néoplatonicien, et réduire la théurgie aux seuls rituels techniques mène à des apories qui peuvent être surmontées lorsque l'on évite ce genre de raccourci définitionnel. En effet, nous avons défini plus haut la théurgie comme *l'opération par laquelle un réceptacle matériel se voit animé d'une entité intelligible ou divine*. En ce qui concerne la théurgie

---

<sup>25</sup> Platon, *Phèdre*, 265b.

<sup>26</sup> Comme nous l'avons vu plus haut dans *In Phaedr.* d'Hermias.

<sup>27</sup> Surtout que dans le *Phèdre*, la θεία φιλοσοφία représente le moyen d'accès à la plus haute sagesse (μέγας φρόνιμος s'opposant ici à la σωφροσύνη et l'ἐπιστήμη humaines) et c'est évidemment à ce passage que pense Proclus en *TP*, I, 25 (Platon, *Phèdre.*, 239b).

<sup>28</sup> *Ibid.*, 244d.

<sup>29</sup> Bodéüs, « Je suis devin (*Phèdre*, 242c) », *Kernos*, p.45-52.

inspirée, ce réceptacle est toujours le corps humain ou, plus précisément, son véhicule psychique. Nous allons maintenant présenter quelques occurrences dans l'œuvre proclienne où l'auteur emploie la même forme expressive qu'en *TP*, I, 25, pour ainsi tenter de saisir ce qui caractérise exactement cette formule.

### 3.2 Supériorité de l'inspiration et causalité divine

Nous avons dit que le passage en *TP*, I, 25 est très dense. Nous tenterons d'en abstraire les notions centrales pour mieux cerner le passage en question. Il sera d'abord question des notions de folie et de foi qui apparaissent dans ce chapitre. Nous clarifierons ensuite les deux types de mantique chez Proclus, toujours conforme à l'orthodoxie platonicienne, pour ensuite présenter deux exemples clairs de la mantique supérieure chez Proclus, c'est-à-dire la mantique inspirée, en l'occurrence la poésie inspirée et l'inspiration démonique. Puis, nous exposerons la conception de la métaphore du silence chez Proclus, notamment en *TP*, IV, 9, le second plus important passage sur la théurgie chez le néoplatonicien. Ces différents exemples nous permettront finalement de conclure que, chez Proclus, un type particulier de théurgie est considéré supérieur et ce dernier dépend de la nature divine de la causalité effective au sein du processus opératoire.

La conception de la πίστις chez Proclus soulève certains problèmes lorsque l'on désire l'accorder avec l'orthodoxie platonicienne. Le néoplatonicien tente néanmoins la manœuvre en interprétant la foi dans un ensemble de jonctions triadiques se résumant ainsi : la conversion amoureuse en vue de la beauté, la procession véridique en vue de la sagesse et la foi en la permanence en vue du bien. Dans le système proclien, c'est donc l'union elle-même qui relève de la foi, tout en intégrant au processus d'unification la sagesse véridique et la conversion portée par amour : « Et c'est pourquoi, je pense, les théologiens appellent *foi* (πίστις) le contact (συναφή) et l'union (ἔνωσις) avec lui ; et pas seulement les théologiens, mais s'il faut donner notre avis, Platon lui aussi dans les *Lois*<sup>30</sup> prêche la parenté qui existe entre cette foi, la vérité et l'amour d'autre part. »<sup>31</sup> C'est à

---

<sup>30</sup> Platon, *Lois*, V, 730c.

<sup>31</sup> Proclus, *TP*, I, 25, 112.1-6.



partir de là qu'il est possible de comprendre la supériorité relative de la foi sur la connaissance scientifique chez Proclus dans ce même chapitre :

la foi des dieux (τῶν θεῶν πίστις) surpasse toute connaissance (ἅπασαν ὑπεραίρει γνῶσιν) et conjoint par la plus élevée des unions les êtres inférieurs aux êtres premiers [...] ; car, si nous nous fions avant tout raisonnement aux notions communes, pourtant la connaissance de ces notions reste une connaissance partielle et n'est d'aucune manière équivalente à l'union divine, et la connaissance scientifique (ἐπιστήμη) de ces notions est inférieure à la foi mais aussi à la simplicité intellectuelle<sup>32</sup>.

Or, Proclus prend bien soin de distinguer la foi (πίστις) de l'illusion (πλάνη), cette dernière devant justement être entendue dans le seul sens de la πίστις platonicienne<sup>33</sup> : « Toutefois, s'il faut aussi définir les choses dans les détails, je demande que l'on aille pas identifier la foi (πίστιν) dont il s'agit avec l'illusion relative aux choses sensibles (τῇ περὶ τὰ αἰσθητὰ πλάνη) ; car cette illusion n'a rien à voir avec la connaissance scientifique (ἐπιστήμης ἀπολείπεται), encore bien moins avec la vérité des êtres (τῆς τῶν ὄντων ἀληθείας) »<sup>34</sup>.

C'est aussi par une telle mise en garde que Platon en vient à considérer que la μανία, entendue dans le sens du *Phèdre*, peut se révéler absolument bénéfique. En effet, pour le philosophe, les plus grands biens viennent tous de la folie, puisque celle-ci relève d'un don divin<sup>35</sup>. Platon distingue néanmoins deux types de folie, celle issue des hommes et celle d'origine divine : « Mais, n'est-ce pas, il y a deux espèces de folie : l'une, qui est due à des maladies humaines ; l'autre, à une impulsion divine (ὕπὸ θείας) qui nous fait rompre avec les règles habituelles. »<sup>36</sup> Dans *In Alc.*, Proclus, lorsqu'il développe sur la distinction de Socrate concernant les deux types d'amant, fait référence au *Phèdre* (244d, déjà cité) et établit une analogie entre les deux catégories d'amant et les types de folie :

En effet, le tempérant et le débauché ont reçu en lot des dispositions absolument contraires et ils agissent en conformité avec elles, tandis que les amants, en tant qu'ils sont fous, subissent tous d'une certaine manière le même sort, bien que certains le subissent selon le genre supérieur de la folie (τὸ κρεῖττον τῆς μανίας εἶδος), les autres selon l'inférieur. Car, dans la folie (μανίας), une sorte est supérieure à la sagesse (σωφροσύνης κρείττων), l'autre lui est inférieur.<sup>37</sup>

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, 110.20-27.

<sup>33</sup> *In alter : Rep.*, VI, 511e.

<sup>34</sup> Proclus, *TP*, I, 25, p.110.17-19.

<sup>35</sup> Platon, *Phèdre*, 244a.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 265b.

<sup>37</sup> Proclus, *In Alc.*, 48.19-25.

La similitude entre ce passage et celui de *TP*, I, 25 pousse à disposer au même niveau la théurgie et la folie érotique – la folie étant entendue comme une manifestation de l’inspiration divine dans ce contexte<sup>38</sup>.

Toujours dans le *Phèdre*, Platon établit une analogie étymologique entre le fou (μανική) et le devin (μαντική)<sup>39</sup>. Ainsi, si la folie peut représenter une forme d’inspiration divine, il en va de même avec la mantique. Chez Proclus, nous retrouvons effectivement un type de mantique relevant d’une causalité divine. Si l’on met de côté les passages où la mantique s’identifie avec une technique humaine, notamment en la comparant à la médecine<sup>40</sup>, il existe bien une divination chez Proclus qui s’avère supérieure à la science des hommes, sans pour autant nier cette dernière : « tandis que ceux qui n’ont pas seulement un don de divination (οἱ μαντικοί) mais sont des devins [véritables] (μάντις) non seulement sont pourvus de science mais possèdent même quelque chose de [supérieur] (κρεῖττον) que la science humaine (ἀνθρωπίνης ἐπιστήμης). »<sup>41</sup> Cette mantique véritable représente celle de nature médiumnique, tandis que le don de divination concerne l’interprétation des signes. Cette distinction est conforme à l’orthodoxie platonicienne<sup>42</sup> et la qualification de supériorité s’explique par la nature de la causalité impliquée en son sein<sup>43</sup>. En effet, la possession divine implique que le dieu agisse sur le devin, tandis que la mantique inductive ou interprétative demeure au niveau proprement humain<sup>44</sup>.

---

<sup>38</sup> « Certes, même si elle a une origine divine, la folie se caractérise par une occultation de la raison. Cependant, dans ce cas, son action n’est pas exercée par une puissance inférieure [...], mais se trouve relayée par l’intervention d’une puissance supérieure, d’ordre divin. Dans cette éventualité, l’homme est l’objet d’une participation divine, qui équivaut à une possession. En fait, il est, en quelque sorte, habité par une puissance divine. » (Brisson, « Du bon usage du dérèglement », p.223).

<sup>39</sup> Platon, *Phèdre*, 244b-c.

<sup>40</sup> *In alter* : *In Alc.*, 33.2-4 ; 200.20 ; *In Tim.*, I, 158.7, 159.15 ; *In Parm.*, I, 719.21.

<sup>41</sup> Proclus, *In Alc.*, 314.22-25.

<sup>42</sup> Platon, *Timée*, 71e.

<sup>43</sup> Nous retrouvons d’ailleurs l’adjectif comparatif κρεῖττον chez Plotin concernant le Bien et l’Un : « En réalité, c’est la même chose que d’être supérieur (κρεῖττον) à cette conscience [de soi] et supérieur à l’intellection. Car l’intellection n’est pas première ni quant à l’être, ni quant à la dignité, mais elle est seconde et elle est advenue alors que le Bien existait déjà » (Plotin, *Enn.*, V, 6 [24] 5.3-6).

« L’aporie naît surtout parce que notre saisie de l’Un ne se fait ni au moyen de la science ni au moyen de l’intellection, comme c’est le cas pour les autres intelligibles, mais qu’elle résulte d’une présence qui est supérieure à la science (ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρεῖττονα). » (Plotin, *Enn.*, VI, 9 [9] 4.1-4).

<sup>44</sup> « La mantique inspirée, elle, mérite confiance, puisque l’influx divin pénètre certaines âmes privilégiées. » (Vicaire, « Platon et la divination », p.349).

« Les historiens de l’Antiquité distinguent habituellement deux sortes de divination : l’une “inductive”, l’autre “inspirée”. En un sens, elles s’opposent diamétralement. Tandis que la première (illustrée par

Chez Proclus, nous retrouvons deux exemples particuliers et distincts de mantique inspirée, en dehors du passage en *TP*, I, 25, ce dernier présentant la divination inspirée dans un sens large. Tout d’abord, dans le *Commentaire sur la République*, Proclus tente de réhabiliter les poètes bannis de la Cité, en stipulant que Platon rejetait seulement l’art de l’imitation et non la poésie inspirée<sup>45</sup>. Le néoplatonicien va d’ailleurs affirmer que cette dernière est supérieure à la science : « C’est de cette façon donc que Platon a jugé bon lui aussi de diviser les genres de poétique : l’un comme supérieur à la science (τὸ μὲν ὡς κρεῖττον ἐπιστήμης), le second comme ayant la science, la troisième comme ayant une opinion saine, le quatrième comme inférieur à l’opinion saine. »<sup>46</sup> Encore une fois, nous retrouvons ici une formule similaire à *TP*, I, 25, devant rendre compte de la supériorité de la causalité impliquée dans le phénomène inspiré, dans ce cas, sous forme poétique. Cette distinction entre poésie inspirée et poésie imitative (relevant d’un art) est notamment présentée dans l’*Ion* de Platon :

C’est de la même façon que la Muse, à elle seule, transforme les hommes en inspirés du dieu (ἐνθέους). Et quand par l’intermédiaire de ces êtres inspirés (διὰ τῶν ἐνθέων), d’autres hommes reçoivent l’inspiration du dieu (ἐνθουσιαζόντων), eux aussi se suspendent à la chaîne (ὄρμαθός). En effet, tous les poètes, auteurs de vers épiques – je parle des bons poètes – ne sont pas tels par l’effet d’un art (οὐκ ἐκ τέχνης), mais c’est inspirés par le dieu (ἐνθεοί) et possédés par lui qu’ils profèrent tous ces beaux poèmes. [...] Là, ils disent la vérité. Car c’est chose légère que le poète, ailée, sacrée (πληγὸν καὶ ἱερόν) ; il n’est pas en état de composer avant de se sentir inspiré par le dieu, d’avoir perdu la raison (ἔκφρων) et d’être dépossédé de l’intelligence qui est en lui. [...] Car ce n’est pas grâce à un art (τέχνη) que les poètes profèrent leurs poèmes, mais grâce à une puissance divine (θεία δυνάμει).<sup>47</sup>

---

l’“oiônistique” et l’“hépatoscopie”, notamment) prétend s’appuyer sur une véritable science (celle des signes), la seconde, en revanche (caractérisée par l’“enthousiasme”), table sur une révélation où entre si peu de science qu’elle paraît l’apanage de gens simples en délire. » (Bodéüs, « Je suis devin », p.45).

« La mantique inspirée, dit Porphyre [*LA*, §12-27], pourrait être tout simplement une activité de l’âme ou du vivant complet mis dans certaines conditions psycho-physiologiques [...]. Quant à la divination “inductive”, elle pourrait être une connaissance technique (*technê*) analogue à celle du médecin et du météorologue » (Carlier, « Science divine et raison humaine », p.253).

<sup>45</sup> Homère est, évidemment, l’archétype du poète inspiré (ἐνθουσιάζων) : Proclus, *In Tim.*, III, 200.28-29.

<sup>46</sup> Proclus, *In Remp.*, I, 191.27-29.

La défense d’Homère constitue le thème central de la 6<sup>e</sup> dissertation de *In Remp.* (I, 69.20-205.24).

<sup>47</sup> Platon, *Ion*, 533e - 534c.

Ce passage est d’ailleurs commenté par Plotin, mais ce dernier use de l’adjectif μέγας au lieu de κρεῖττον : « En réalité, il en va comme pour “ceux qui sont inspirés et possédés (ἐνθουσιῶντες) par la divinité” [Platon, *Ion*, 533e] : ils peuvent aller jusqu’à comprendre qu’ils ont en eux-mêmes quelque chose de supérieur (μειζόν), sans savoir de quoi il s’agit, mais à partir de ce qui les met en mouvement et dont ils parlent, ils acquièrent une perception de ce qui les a mis en mouvement, même si cette cause est différente de ce qui les a mis en mouvement. » (Plotin, *Enn.*, V, 3 [49] 14.9-13).

Le second type de mantique inspirée chez Proclus se présente dans *In Alc.* et concerne le démon de Socrate. Pour le néoplatonicien, Socrate est l'archétype du philosophe inspiré. En effet, quelque chose de divin parle à travers ce dernier et Proclus explique cette inspiration par l'image du démon, suivant ici une certaine tradition médioplatonicienne. Le *daimôn* représente un intermédiaire entre les dieux et les hommes, ce qui fait de l'inspiration démonique une forme particulière de possession divine, à l'instar de la poésie inspirée. Il n'est donc pas étonnant de constater que Proclus établit un lien entre cette inspiration démonique et l'érotique, tout en qualifiant de supérieur cette manifestation :

Car Socrate est tout à la fois érotique (ἐρωτικός) et démonique (δαμόνιος), et il gouverne l'activité érotique d'après la volonté de son démon, mais suscite l'inspiration démonique (δαμονίαν ἐπίπνοιαν) par son soin de l'érotique. [...] mais il l'étonne encore plus grandement en rattachant la cause d'actions humaines au démonique, de telle sorte qu'il ne lui paraît pas seulement étonnant comme homme, mais aussi en tant qu'il agit selon un démon et possède quelque chose de supérieur (κρεῖττον) à la vertu humaine (ἀνθρωπίνης ἀρετῆς), l'inspiration (ἐπίπνοιαν) qui vient du démonique.<sup>48</sup>

Ces deux types de mantique inspirée doivent donc être considérés comme des exemples relevant de la théurgie considérée supérieure chez Proclus, car cette dernière inclut tout ce qui a trait à la possession enthousiastique. L'erreur de nombreux commentateurs est de réduire la théurgie aux seuls rituels et à son volet technique. Or, il est évident que la théurgie comporte aussi une ramification inspirée, dont nous venons d'exposer les deux exemples les plus probants dans l'œuvre proclienne. C'est cette dernière catégorie qui est considérée supérieure par Proclus et elle seule, puisque la nature de la causalité est d'ordre divin et transcende ainsi toute sagesse et toute science humaines.

Nous retrouvons déjà cette distinction dans *DM* de Jamblique. Si l'on ne s'intéresse qu'au chapitre III de l'ouvrage, où il est question précisément de la mantique, nous retrouvons plusieurs éléments similaires à la conception proclienne de la théurgie. D'abord, ce chapitre se divise en deux parties : la première moitié (§2-14)<sup>49</sup> traite de la mantique inspirée et le reste du chapitre (§15-31) concerne l'art divinatoire et la distinction entre théurgie et magie. Concernant la mantique inspirée, Jamblique affirme que les inspirations

---

<sup>48</sup> Proclus, *In Alc.*, 67.15-18 et 60.13-18.

<sup>49</sup> Le premier chapitre est une introduction générale de la section entière.

sont envoyées par les dieux (θεόπεμπτοι)<sup>50</sup> et que l'inspiration touche le véhicule (ὄχημα)<sup>51</sup> de l'âme du théurge, créant ainsi une théophorie<sup>52</sup> ou une vision divine<sup>53</sup> – réduisant ainsi l'initié, son corps et son âme, à n'être que l'instrument (ὄργανον)<sup>54</sup> du divin. Jamblique distingue clairement la théophorie, qui est de nature inspirée ou enthousiastique (ἔνθεον)<sup>55</sup>, et la mantique symbolique, qui relève d'un art humain (τέχνη ἀνθρωπίνη)<sup>56</sup>.

Jamblique établit la distinction entre les deux types de mantique de la même manière que Proclus, tout en demeurant conforme à l'orthodoxie platonicienne. En effet, la divination inductive, l'interprétation des signes, relève toujours de la pensée humaine, tandis que la mantique inspirée, elle, provient des dieux :

Ce n'est pas, en effet, la pensée humaine (διάνοια ἀνθρωπίνη) qui se meut, si l'on est réellement possédé, et l'inspiration (ἐπίπνοια) ne vient pas des démons, mais des dieux. Ce n'est pas non plus une extase pure et simple ; c'est une montée et un transfert vers le genre supérieur (ἐπι τὸ κρεῖττον ἀναγωγή μετάστασις)<sup>57</sup>.

Ainsi, c'est donc bien la nature de la causalité qui fait de l'inspiration un phénomène *supérieur* aux différents domaines de la pensée humaine : « Il faut donc dès le principe distinguer deux espèces de sorties de soi : [...] les unes remplissent de démence et d'insanité, tandis que les autres procurent les biens plus précieux que la sagesse humaine (τῆς παρ' ἀνθρώποις σωφροσύνης) »<sup>58</sup>.

### 3.3 Silence unitaire et réceptivité radicale chez Proclus

La dernière notion que nous désirons présenter concerne la métaphore du silence (σιγή). Nous retrouvons cette expression dans les *OC*<sup>59</sup> et son origine semble issue de la tradition néo-pythagoricienne. Dans la *Vie de Pythagore* de Jamblique, le silence est la

---

<sup>50</sup> Jamblique, *DM*, III, 2.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 4 & 14.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 4 & 11.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 1, 7, 11 & 14.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 7, p.86.2-4.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 25, p.119.6-10.

<sup>59</sup> *OC*, §16 & 132.

thématique la plus importante exploitée par l'auteur. Par ailleurs, Tanaseanu-Döbler va considérer cet ouvrage comme une preuve de l'importance toute relative de la théurgie chez Jamblique, puisque nous n'y retrouvons aucune mention de la théurgie. Bien que l'analyse de Tanaseanu-Döbler ait pour vertu d'éviter de centrer les regards uniquement sur *DM*, sa conclusion n'en demeure pas moins fautive. En effet, le silence ne doit pas être entendu uniquement du point de vue de la sensibilité, mais aussi dans une perspective noétique et mystique. Le silence n'est pas seulement présenté par Jamblique comme une privation sectaire imposée aux disciples de Pythagore, mais bien comme un exercice lié aux mystères et devant ultimement mener à l'inspiration :

obéissant à la règle des mystères divins suivant laquelle il faut « tenir sa langue » et que leur avait prescrite Pythagore, ils recouraient au secret pour parler devant les non-initiés et protégeaient les discussions qu'ils avaient entre eux, et leurs écrits au moyen de symboles. [...] En revanche, lorsqu'ils [*scil.* les symboles] sont décryptés comme doivent l'être des symboles, au lieu de rester obscurs, comme c'est le cas pour la plupart des gens, ils deviennent transparents et lumineux, comparables à des prophéties ou aux oracles d'Apollon Pythien ; ils révèlent une pensée étonnante et ils produisent une inspiration démonique chez ceux des amateurs d'étude qui se sont donné la peine de les comprendre.<sup>60</sup>

Le lien entre les mystères, le symbolisme et la théurgie sont établis par de nombreux commentateurs et il serait erroné de comprendre ce texte de Jamblique comme un témoignage relativisant l'importance de la théurgie chez ce dernier, tout au contraire.

Chez Proclus, le silence est lui aussi mis en relation avec les symboles (συμβόλοι) : « Eh bien, tu peux voir ici l'ordre même des réalités et leur dégradation qui procède vers le bas : le Bien transcende non seulement tout silence (σιγή) mais aussi tout discours (λόγων πάντων) ; la classe des dieux intelligibles trouve sa joie dans le silence (σιωπή) et son plaisir dans les symboles indicibles (ἀρρήτοις συμβόλοις) »<sup>61</sup>. Le silence représente donc une disposition de l'âme rendant possible l'accès aux sphères supérieures de l'esprit, au-delà du mouvement, souvent chaotique, de la pensée discursive. De plus, le silence chez Proclus est d'origine divine et se manifeste par l'entremise du *daimôn* :

lorsque cela appartient aussi à des âmes humaines, c'est en vertu de quelque *don divin* (τινα θείαν δόσιν)<sup>62</sup> ou démonique. De cela donc [...] il a donné comme cause le démonique : en

---

<sup>60</sup> Jamblique, *Vie de Pythagore*, 23, p.60.

<sup>61</sup> Proclus, *TP*, V, 28, 105.3-7.

<sup>62</sup> Proclus utilise la même expression que Platon lorsque ce dernier affirme que la folie résulte d'un don divin (*Phèdre*, 244a).

effet, le silence (σιωπή) est un symbole (σύμβολον) de l'équilibre, de la suspension des activités qui portent vers l'extérieur, et de la vie sans relation avec l'extérieur.<sup>63</sup>

Ainsi, cela ne surprend guère de constater que Proclus, dans l'important passage *TP*, IV, 9, pose le silence unitaire comme étant supérieur à toute connaissance humaine, en plus d'établir un lien avec le sommet de la triade axiomatique des *OC*, la foi : « Car, ce n'est pas par une intellection (νοήσεως), ni généralement par un jugement que se produit l'initiation (μύησις), mais par le moyen du silence unitaire (ένιαίασ σιγήσ) et supérieur à toute opération de connaissance (πάσσησ γνωστικῆσ ένεργείασ κρείττονοσ), silence que la foi (πίστισ) nous donne »<sup>64</sup>. Finalement, le Lycien nous démontre, sans l'ombre d'un doute, que la métaphore du silence ne se limite guère à une volonté de secret entre initiés, ni même une simple technique de détachement des sens, mais bien une image puissante du repos de l'âme ayant transcendé toute pensée humaine :

je voudrais donc que tu suives Platon et les théologiens [*scil.* les théurges] avant lui, qui ont coutume de nous vanter une connaissance supra-intellective (*cognitionem supra intellectum*) et qui nous la présentent en général comme un délire authentiquement divin (*maniam ut vere hanc divinam*) ; elle est, disent-ils, l'un de l'âme (*unum anime*) ; elle n'éveille plus la faculté intellectuelle et met l'âme en liaison directe avec l'un. [...] L'âme, tant qu'elle en est encore au stade de l'intellection, se connaît elle-même et connaît par contact tout ce qu'elle pense, comme nous l'avons dit ; mais parvenue à la superintellection (*superintelligens*), elle s'ignore elle-même et ignore tout ce qu'elle connaissait (*se ipsam et illa ignorat*), elle goûte la paix que lui procure son voisinage avec l'un, fermée aux connaissances (*clausa cognitionibus*), devenue muette, silencieuse d'un silence intérieur (*silens intrinseco silentio*).<sup>65</sup>

Pour terminer, il semble que la métaphore du silence exprime bien le concept de *réceptivité radicale* dont nous avons discuté plus haut. En effet, bien davantage qu'un simple vœu monastique ascétique, le silence représente un état de réceptivité de l'âme humaine, vidée de toute agitation et apte à recevoir les illuminations, les visions et les inspirations divines. C'est la raison pour laquelle Proclus, dans son *Commentaire sur les OC*, associe le silence à la cause défiante et le présente comme étant antérieur au λόγος : « Et si celui qui le manifeste, lui plus indicible, est nommé Verbe (λόγος), il faut qu'avant le Verbe il y ait silence (σιγήν) qui supporte le Verbe ; et de même, avant toute chose

---

<sup>63</sup> Proclus, *In Alc.*, 63.7-12.

<sup>64</sup> Proclus, *TP*, IV, 9, 31.12-16.

<sup>65</sup> Proclus, *In Prov.*, V, 31.5-17.

« il n'y a qu'une vraie science, une intelligence supérieure à la science et une pensée de nature divine supérieure à l'intelligence (*intellectum scientia meliorem, et intellectu deificam intelligentiam*) » (*Ibid.*, X, 52.14-17).

sacrée, la cause déifiante. [...] mais, quand on tait les intelligibles (τῶν νοητῶν σιωμένων), il est silence (σιγή). »<sup>66</sup> C'est fort probablement inspiré du premier fragment des *OC* que Proclus développe ces propos, où il est question d'un « intellect vide (κενὸν νόον) »<sup>67</sup>, puisque c'est seulement une fois vidé de toutes pensées humaines que l'âme du théurge peut recevoir la présence des dieux en lui-même et s'y unir intégralement.

## Conclusion

Nous avons tenté dans la première partie de définir la notion de théurgie, en nous basant sur six commentateurs importants du XX<sup>e</sup> et du XXI<sup>e</sup> siècle, après en avoir présenté les éléments pertinents, ainsi que les limites. Nous nous sommes rendu compte que toute tentative de dichotomisation rigide menait à des apories. En fait, la théurgie s'avère difficilement définissable pour au moins deux raisons : 1) c'est un concept polysémique et une définition universelle et exhaustive peut difficilement convenir à tous les auteurs de l'Antiquité tardive ; 2) la notion de théurgie s'associe à une série d'autres concepts obscurs (télestique, mantique, art hiératique, mystagogie, etc.), parfois utilisés au sens large et souvent synonymes de théurgie, ou encore, utilisés au sens strict comme des branches particulières de celle-ci. En nous basant principalement sur les textes de Proclus et de Jamblique, nous avons tenté de mettre un peu d'ordre dans ce domaine. Cela nous permet de fournir une définition claire, simple et général de la théurgie, en tant qu'*opération par laquelle un réceptacle matériel se voit investi d'une entité intelligible ou divine*.

Après une rapide généalogie de la notion de théurgie au sein du néoplatonisme (2<sup>e</sup> partie), la troisième partie de la recherche s'intéressait particulièrement à *TP*, I, 25 chez Proclus, probablement l'un des passages les plus commentés et controversés du philosophe. La plupart des commentateurs interprètent ce chapitre à l'aune de leur propre définition de la théurgie, y voyant ainsi soit une affirmation de la supériorité claire des rites sur la pensée, soit encore un abus de langage ou un passage marginal d'importance relative. Notre position s'est dissociée de ces deux perspectives extrêmes et nous avons voulu saisir exactement le type de théurgie jugé supérieur par Proclus dans ce chapitre. Il s'est avéré

---

<sup>66</sup> Proclus, *Commentaire OC*, IV, 22-28.

<sup>67</sup> *OC*, §1.



que le néoplatonicien établit une hiérarchie entre la sagesse humaine et la théurgie inspirée sur la base de la *nature de la causalité* du phénomène. Les dieux étant présentés comme les êtres supérieurs (οἱ κρείττονες), dès lors, il n'est pas étonnant de constater que lorsque ces derniers sont impliqués dans une manifestation, celle-ci soit considérée supérieure (κρείττων). Ainsi, il devient possible de définir la théurgie supérieure comme *l'opération par laquelle le corps de l'âme (ψυχῆς ὄχημα) est animé par le divin*. Notre ambition première était de clarifier le passage *TP*, I, 25 par la comparaison de celui-ci avec d'autres occurrences similaires dans l'œuvre de Proclus. En effet, nous considérons que ce travail de recherche avait été négligé par l'ensemble des commentateurs, ces derniers ayant plutôt explicité les sources de Proclus (Platon, *OC*, Syrianus, etc.) ou ses témoins (Marinus) pour rendre compte du passage ; ce qui, par ailleurs, est tout à fait pertinent, mais incomplet. Nous espérons avoir ainsi contribué à la compréhension juste de la notion de théurgie chez le néoplatonicien Proclus.

## Chapitre IV : Les rites théurgiques concrets

« ἐν ταῖς πηγαῖς καὶ τοῖς θεουργοῖς ἡ σύμπασα τῆς σωτηρίας ἐλπὶς »

– Proclus, *TP*, IV, 9

### Introduction

Le nombre d’occurrences de la notion de théurgie au sein du corpus proclien est assez limité. Il est donc possible pour nous, et même nécessaire, d’analyser chacune de celles-ci. Nous nous intéresserons à trois passages précis : le rite de l’ensevelissement du corps (*TP*, IV, 9) ; le rite d’immortalisation de Patrocle lorsque Proclus désire réhabiliter Homère (*In Remp.*) ; et les différentes occurrences touchant le *Cratyle* de Platon. Nous tenterons d’explicitier le sens de ces passages assez obscurs, en nous appuyant principalement sur les *OC*, ainsi que sur quelques sources littéraires anciennes touchant à l’initiation. Nous constaterons alors que les deux rites en question présentent une configuration symbolique similaire et que la théorie proclienne du langage permet de justifier la pratique théurgique de la prière. Ainsi, nous réaliserons que la théurgie chez Proclus établit une relation entre les *OC*, le cheminement initiatique du *Phèdre* et la théorie des noms divins du *Cratyle*. Mais d’abord, attardons-nous sur un passage très particulier et plutôt déroutant chez Proclus : *le rite de l’ensevelissement du théurge*.

#### 4.1 Le rite de l'ensevelissement du corps : mort du théurge et renaissance mystique

Le fameux passage dont il sera question ici a été l'objet de nombreux commentaires contemporains<sup>1</sup>. Il s'agit d'une section unique dans l'oeuvre de Proclus, car c'est le seul endroit où le Lycien nous décrit un rite théurgique concret. Alors que le passage vu au chapitre précédent (*TP*, I, 25) traitait du statut de la théurgie et de ses constituants propres, celui que nous allons maintenant analyser concerne un exemple de *pratique* théurgique. Le passage se trouve au quatrième livre du même ouvrage (*TP*, IV, 9).

Comme nous l'avons vu au début de la recherche, *TP* IV concerne les dieux intelligibles-intellectifs. Ce genre de formule est typique chez Proclus, qui semble refuser que quoique ce soit n'existe substantiellement si son existence partielle ne se voit point tripler en relation avec son supérieur et son inférieur<sup>2</sup>. Toujours est-il qu'il faut comprendre ce degré du panthéon des dieux néoplatoniciens comme celui qui permet *le lien* entre les niveaux intellectifs et intelligibles. Ainsi, ce degré constitue le moment médiateur par excellence ; à l'instar, par ailleurs, de l'âme au niveau humain. Il apparaît donc logique que la théurgie se voit accordée une place centrale au sein de cet ouvrage, puisque la théurgie a justement pour objectif de réunir les différents niveaux des sphères spirituelles entre elles au cours d'un processus d'élévation des inférieurs et de descente des supérieurs.

L'en-tête (κεφάλαιον) du 9<sup>e</sup> chapitre de cet ouvrage est ainsi présenté par Proclus : « Platon enseigne comme mode de remontée (τὸν τῆς ἀνόδου τρόπον) jusqu'à l'intelligible, le même que celui que les téléstes (οἱ τελεσταί) ont enseigné. »<sup>3</sup> Saffrey et Westerink ont traduit οἱ τελεσταί par « les théurges ». Les traducteurs justifient leur choix en référant au début du chapitre 9 où Proclus décrit ces téléstes comme « ceux qui tiennent le rang le plus élevé dans la célébration des mystères (κατὰ τοὺς ἀκροτάτους τῶν τελεστῶν). »<sup>4</sup> De plus, nous retrouvons la même expression au premier livre de *TP*, lorsque Proclus expose le mode de discours divinement inspiré (ὁ ἐνθραστικῶς), parlant de « ceux qui tiennent le

---

<sup>1</sup> Mis à part les commentaires des traducteurs Saffrey & Westerink, nous pouvons relever les plus importantes études directement sur le sujet : Lewy, *op. cit.*, p.204-207 ; Hoffmann, « Le rituel de l'ensevelissement et le *Phèdre* de Platon : À propos de Proclus, *Théologie Platonicienne*, IV, 9 », p.859-914 ; Majercik, « The Chaldean Oracles », p.37-46 ; Dodds, « New Light on the "Chaldean Oracles" », p.693-701.

<sup>2</sup> Si le 2 existe comme entité substantielle, ainsi que le 1 et le 3, il doit nécessairement exister, pour Proclus, le 2-1 et le 2-3, comme entités partielles.

<sup>3</sup> Proclus, *TP*, IV, p.2.7-9.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 9, p.27.9.

rang le plus élevé dans la célébration des mystères (παρὰ τοῖς ἀκροτάτοις τῶν τελεστώων) »<sup>5</sup>. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, ce mode de discours « inspiré » est justement celui du *Phèdre* de Platon, ainsi que celui des *OC*. De plus, dans la suite du chapitre, nous retrouvons de nombreuses occurrences des « théurges »<sup>6</sup>, enchevêtrées aux notions de « mystique »<sup>7</sup> et de « téléstique »<sup>8</sup>.

Comme le démontre clairement le sous-titre du chapitre, l'objectif de Proclus est ici de rapprocher Platon, en particulier le *Phèdre*, des théurges chaldéens. D'abord, Proclus affirme que, dans les deux cas, il est question de la « remontée (ἀνοδος) », donc du couronnement de toute démarche philosophico-initiatique, mais que c'est l'approche théurgique qui s'avère la plus fiable : « Par conséquent, on retrouve chez nous [*scil.* les philosophes platonisants] aussi le même mode de la remontée (ὁ τρόπος τῆς ἀναγωγῆς), et grâce à lui le mode de la remontée des théurges (ὁ τῆς θεουργικῆς ἀνόδου) est encore plus digne de foi (πιστότερος). »<sup>9</sup> Cette plus grande « fiabilité » des *OC* est probablement due à son caractère « révélé », bien que le *Phèdre* soit tout de même considéré « inspiré ». Ainsi, il est intéressant de noter que Proclus ne désire pas justifier les *OC* par rapport à la tradition platonicienne, mais plutôt l'inverse.

La section du *Phèdre* qui est ici considérée par Proclus correspond au « mythe de l'attelage ailé »<sup>10</sup>. Le recours au mythe apparaît nécessaire, car l'union au divin, résultat ultime de la remontée du théurge, est par nature indicible :

Et comment s'accomplit, aussitôt après, l'union (συνάπτονται) aux premiers intelligibles, c'est ce que Platon ne nous a pas révélé par des mots : en effet, l'union (ἡ συναφή) aux premiers intelligibles est indicible (ἄρρητος) et s'opère par des moyens indicibles (δι' ἀρρήτων), comme c'est justement l'opinion des théurges, et c'est par le moyen de cette

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, I, 4, p.20.13-15.

<sup>6</sup> *Ibid.*, IV, 9, p.27.15 ; p.28.23 ; p.29.4 ; p.30.18.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.29.1 ; p.30.13, 16 & 19 ; p.31.4.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.27.9 ; p.29.22, 24, 25 & 26.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.29.3-5.

<sup>10</sup> Platon, *Phedr.*, 246a – 249b.

classe [*scil.* les dieux-mainteneurs (συνεκτικοὶ θεοί)]<sup>11</sup> que s'accomplit l'union mystique (ἡ μυστικὴ ἔνωσις) aux causes intelligibles et primordiales.<sup>12</sup>

Le mythe en question décrit de manière allégorique le cheminement de l'âme qui s'élève à travers le monde encosmique de manière circulaire pour finalement laisser poindre *la tête* (κεφαλή)<sup>13</sup> au-delà de la voûte céleste<sup>14</sup> et, après maints tumultes, contempler par réminiscence les merveilles du lieu supra-céleste<sup>15</sup>, apothéose de l'initiation philosophique intégrale<sup>16</sup>. Puisqu'il s'agit ici d'un passage archiconnu du corpus platonicien<sup>17</sup> et que la

---

<sup>11</sup> La hiérarchie des dieux chez Proclus relève d'un système très subtil et incroyablement complexe. Disons simplement que les « dieux-mainteneurs (συνεκτικοὶ θεοί) » représentent la médiane de la triade intelligible-intellective, établissant le lien entre les dieux-perfecteurs (τελειουργοὶ θεοί), qui permettent l'initiation et l'élévation, et le sommet hénadique de la triade intelligible-intellective. Les dieux-perfecteurs sont associés à la voûte céleste (ὕπουράνιος ἀψίς) du *Phèdre* de Platon, les dieux-mainteneurs à la révolution céleste (οὐρανία περιφορά) et, finalement, le sommet hénadique au lieu supra-céleste (ὑπερουράνιος τόπος). Finalement, il est possible de relier cette même triade à celle des *OC* : les dieux-perfecteurs (la voûte céleste) aux τελετάρχαι, les dieux-mainteneurs (la révolution céleste) aux συνοχεῖς et le sommet hénadique (le lieu supra-céleste) aux ἕγγες.

Pour un résumé sous forme de tableau de la corrélation entre la hiérarchie triadique platonicienne, orphique et chaldéenne, voir Lewy, *op. cit.*, exc. VII, p.481-485.

<sup>12</sup> Proclus, *TP*, IV, 9, p.28.24-29.2.

<sup>13</sup> Notons ici que Plotin, quant à lui, préfère généralement user du terme κάρα : « Car elles [*scil.* les âmes humaines] ne sont pas venues avec l'Intellect : en réalité, elles sont allées jusqu'à la terre, mais leur tête (κάρα) est restée solidement fixée en haut dans le ciel. » (*Enn.*, IV, 3 [27] 12.5).

Plotin s'inspire ici du Chant IV de l'*Illiade* d'Homère, relatant la lutte entre Athéna et Arès : « Des deux armées, l'une est poussée par Arès, l'autre par Athéna, la déesse aux yeux pers, par Crainte et Déroute, par Lutte aux fureurs sans mesure, la sœur et campagne d'Arès meurtrier, qui se dresse, petite d'abord, puis bientôt de son front s'en va heurter le ciel, tandis que ses pieds toujours foulent le sol ("Ὅρσσε δὲ τοὺς μὲν Ἄρης, τοὺς δὲ γλαυκῶπις Ἀθήνη Δεῖμός τ' ἠδὲ Φόβος καὶ Ἔρις ἄμοτον μεμαυῖα, Ἄρεος ἀνδροφόνοιο κασιγνήτη ἐτάρη τε, ἧ τ' ὀλίγη μὲν πρῶτα κορύσσεται, αὐτὰρ ἔπειτα οὐρανῷ ἐστήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει). » (Homère, *Il.*, IV, 439-443. trad. P. Vidal-Naquet).

Ce choix n'est aucunement fortuit, car Plotin entend ainsi justifier sa théorie de la *non-descente partielle de l'âme*, tandis que Proclus cherche exactement le contraire, position beaucoup plus propice à se fonder sur l'allégorie du *Phèdre*.

<sup>14</sup> Platon, *Phedr.*, 248a.

<sup>15</sup> « La Beauté, elle, était resplendissante à voir, en ce temps où, unis à un chœur fortuné, ces gens-là avaient en spectacle la béatifique vision (μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν) [...] ; où ils s'initiaient à celle des initiations (ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν) dont il y a justice à dire qu'elle atteint la suprême béatitude (μακαριωτάτην) ; mystère que nous célébrions (ὠργιάζομεν) dans l'intégrité de notre vraie nature [...] ; intégrité, simplicité, immobilité, félicité appartenant à leur tour aux apparitions que l'initiation a fini par dévoiler à nos regards au sein d'une pure et éclatante lumière (φάσματα μουόμενοι τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ καθαροὶ ὄντες) » (*Ibid.*, 250b-c).

<sup>16</sup> « Eh bien! c'est en usant droitement de pareils moyens de souvenance qu'un homme, dont l'initiation à de parfaits mystères est toujours parfaite, est seul à devenir parfait (τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλος ὄντως μόνος γίγνεται). » (*Ibid.*, 249c).

<sup>17</sup> Notons simplement que, outre la tripartition classique de l'âme, les ailes (246c) sont considérées par Proclus comme le véhicule (ὄχημα) de l'âme. Nous reviendrons plus loin en détails sur cette notion (p.297-310).

densité de l'extrait demanderait une analyse interminable, nous nous concentrerons seulement sur l'aspect qui nous intéresse ici, en l'occurrence *l'image de la tête*.

### L'initiation de la κεφαλή

Le *Phèdre* contient de nombreuses allusions à la κεφαλή. En effet, tout le dialogue peut être interprété comme le cheminement de l'âme, situé dans la tête pour Platon<sup>18</sup>, débutant par la beauté naturelle et s'élevant ensuite jusqu'aux splendeurs intelligibles du lieu supra-céleste, pour finalement redescendre ici-bas. Le texte ouvre sur Phèdre qui affirme revenir de chez Lysias, « fils de Céphale (τοῦ Κεφάλου) »<sup>19</sup>. Ensuite, Socrate se complaît, étendu dans l'herbe, « ayant la tête parfaitement à l'aise (τὴν κεφαλὴν παγκάλως ἔχειν) »<sup>20</sup>, représentant ainsi la sérénité offerte par la contemplation de la beauté du monde naturel. Or, l'initiation débute lorsque Socrate parle à nouveau des bacchantales<sup>21</sup> et qualifie Phèdre de « tête divine (θεία κεφαλή) »<sup>22</sup>. Socrate va d'abord émettre un premier discours, après une pieuse invocation aux Muses, mais il le fera « encapuchonné (ἐγκαλυψάμενος) »<sup>23</sup>. Face à l'insuccès de son premier discours, Socrate tente de se reprendre avec sa palinodie expiatoire, mais, cette fois, « la tête à nu, sans être encapuchonné (γυμνῆ τῆ κεφαλῆ) »<sup>24</sup>.

Cette image du capuchon, *a priori* plutôt anodine, acquiert tout son sens lorsqu'on la met en relation avec le centre du dialogue, lors du mythe de l'attelage ailé : « Celle-ci [*scil.* l'âme particulière] fait de son mieux pour suivre les Dieux ; elle élève vers le lieu qui

---

<sup>18</sup> Platon, *Tim.*, 90a.

<sup>19</sup> Platon, *Phedr.*, 227a.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 230c.

<sup>21</sup> Première occurrence en 228c.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 234d.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 237a.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 243b.

Cumont nous démontre que certains rites bacchiques dans le monde romain incluaient cette symbolique du « voilement de la tête », notamment en lien avec la purification des éléments matériels (Cumont, *op. cit.*, « Appendice : Mystères de Bacchus », p.202, fig. 13 ; *Etiam : Ibid.*, « Planche XVI », §1). Il déclare d'ailleurs à ce propos : « D'autres cérémonies nous restent inconnues, mais l'effet de l'initiation était de faire du myste un "Bacchus" (βάκχος), c'est-à-dire, en l'assimilant à son dieu, de lui assurer une béatitude éternelle. » (*Ibid.*, p.202).

est en dehors du ciel la tête (κεφαλήν) de son cocher. »<sup>25</sup> Le mythe de l'attelage ailé représente en quelque sorte un résumé du dialogue à travers une allégorie au centre de l'oeuvre, à l'instar, par exemple, de l'allégorie de la caverne dans la *République*, ou encore, le conte de Psyché et d'Amour dans les *Métamorphoses* d'Apulée. Il existe donc un lien évident entre le cheminement de la κεφαλή de Socrate et celle du cocher qui dépasse la voûte céleste, parvenant ainsi à contempler les beautés de là-bas.

Le *dévêtement* constitue une métaphore très prolifique au sein du néoplatonisme en général et chez Proclus en particulier. Ainsi, le premier discours, énoncé la tête recouverte, demeure au niveau sensible, évoquant les risques d'*hubris* encourus par le désir ardent de l'amour charnel. La palinodie, préalable à l'élévation de l'âme, manifeste une forme de *purification*, représentée de manière allégorique par le dévêtement de la tête. Finalement, le mythe de l'attelage ailé symbolise l'*époptie*, la vision mystique des beautés intelligibles, couronnement de l'initiation.

Retournons maintenant au texte de Proclus. En commentant précisément le passage sur le mythe de l'attelage ailé, le Lycien explique les raisons pour lesquelles les visions proviennent nécessairement du lieu supra-céleste : « Car, c'est en ce lieu qu'apparaissent les *symboles* mystiques (τὰ συνθήματα μυστικά) des dieux intelligibles, ainsi que les *beautés* inconnissables et indicibles des *caractères* (τὰ ἄγνωστα καὶ ἄρρητα κάλλη<sup>26</sup> τῶν χαρακτήρων). »<sup>27</sup> Il s'agit bien ici d'une *époptie*, sommet de l'initiation, et Proclus

---

<sup>25</sup> Platon, *Phedr.*, 248a.

<sup>26</sup> Il est intéressant de rapprocher l'expression ἄρρητα κάλλη du fragment §52 *In Crat.*, dans lequel il est question de la double activité du démiurge, référant en outre aux théurges, en plus d'être l'occasion pour l'auteur de citer deux fragments des *OC*, dans un desquels l'on retrouve l'expression ἄφρατος κάλλος : « L'activité assimilatrice de l'intellect démiurgique est double : 1) d'abord, celle-ci engendre l'ensemble du cosmos à partir de sa vision du modèle intelligible ; 2) puis, elle dote de noms appropriés chacune des choses. Timée traite rapidement de cela, mais les théurges (οἱ θεουργοί) nous instruisent clairement sur le sujet, puisque ces paroles sont celles des dieux eux-mêmes : "Mais, dans un incessant tourbillon (ἀκομήτω στροφάλιγγι), l'auguste nom imprègne les mondes, de par le commandement impétueux du Père" [*OC*, §87], et cet autre discours : "En effet, l'intellect paternel sema les symboles (σύμβολα) à travers le monde, par lesquels il pense les intelligibles et les unifie dans une ineffable beauté (ὡς τὰ νοητὰ νοεῖ καὶ ἀφράστω κάλλει ἐνοῦνται)." [*OC*, §108] » (Proclus, *In Crat.*, §52).

Des Places traduit le fragment 108 différemment dans sa traduction des *OC*, à partir du choix de manuscrit de Kroll, légèrement différent de celui de Pasquali : « Car l'intellect du Père a semé les symboles à travers le monde, lui qui pense les intelligibles, que l'on appelle indicibles beautés (ὡς τὰ νοητὰ νοεῖ, καὶ κάλλη ἀφράστα καλεῖται). » (*OC*, §108).

<sup>27</sup> Proclus, *TP*, IV, 9, p.30.12-14.

l'associe directement à l'union à travers le silence : « Et en effet, l'initiation et l'épopée (ἡ μύησις καὶ ἡ ἐποπτεία) sont les *symboles* (σύμβολον) du silence indicible (τῆς ἀρρήτου σιγῆς) et de l'union (τῆς ἐνώσεως) aux intelligibles par le moyen des visions mystiques (διὰ τῶν μυστικῶν φασμάτων). »<sup>28</sup> Nous retrouvons donc une fois encore cette notion du silence en relation étroite avec la théurgie<sup>29</sup>.

Le passage qui suit demeure néanmoins l'essentiel : « Et maintenant voici le plus admirable de tout : les théurges (ὅτι τῶν θεουργῶν) ordonnent d'enterrer le corps (θάπτειν τὸ σῶμα κελευόντων) à l'exception de la tête (πλὴν τῆς κεφαλῆς) au cours de la plus secrète des initiations (ἐν μυστικωτάτῃ τῶν τελετῶν). »<sup>30</sup> L'utilisation du verbe θάπτειν est assez surprenante. Le terme désigne généralement un rite funéraire apporté à un défunt. Il peut néanmoins aussi signifier l'enterrement ou l'ensevelissement d'un corps ; ce qui serait d'ailleurs plus près de son sens primitif, repérable à travers ses dérivés homérique τάφος (fosse, tranchée) et attique ταφρεύω (creuser un fossé)<sup>31</sup>. C'est ce dernier sens qui semble adéquat pour notre passage.

### Ensevelissement et résurrection

Proclus utilise l'expression θάπτειν à un seul autre endroit de son oeuvre. Or, le passage en question n'est pas anodin, puisqu'il concerne le mythe d'Er : « On le porta chez les siens pour les funérailles (θάπτεσθαι), mais le douzième jour, alors qu'on l'avait placé sur le bûcher funéraire, il revint à la vie (ἀνεβίω), et une fois revenu à la vie, il raconta ce qu'il avait vu là-bas. »<sup>32</sup> La description de l'expérience post-mortem d'Er<sup>33</sup> comporte plusieurs similitudes avec d'autres grands mythes platoniciens, en particulier celui du démiurge du *Timée*<sup>34</sup>, ou encore, celui de l'attelage ailé du *Phèdre*<sup>35</sup>.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.30.14-17.

<sup>29</sup> Nous reviendrons sur cette notion au sein du prochain chapitre sur la mystagogie (p.206-248).

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.30.17-19.

<sup>31</sup> Chantraine, « θάπτω », *op. cit.*, p.423.

<sup>32</sup> Platon, *Rep*, X, 614b.

<sup>33</sup> Nous parlerions aujourd'hui d'une *expérience de mort imminente* (EMI).

<sup>34</sup> En particulier le rôle d'*Ananké* dans l'incarnation des âmes particulières : *Repu.*, 616b sq. et *Tim.*, 48a.

<sup>35</sup> Par exemple, les visions sublimes perçues par les âmes entre leurs différentes incarnations : *Repu.*, 615a et *Phedr.*, 250b-c.



Toujours est-il que Proclus commente ce passage de la *République* dans sa XVI<sup>e</sup> dissertation *In Remp.*, consacrée au mythe d'Er et, de loin, la plus importante section de cet ouvrage, tant en volume qu'en substance pour notre recherche. Après avoir présenté d'autres exemples de « résurrections » chez les Anciens<sup>36</sup>, le néoplatonicien tente de rationaliser l'histoire d'Er, notamment en expliquant pourquoi le corps de ce dernier, contrairement aux autres cadavres autour de lui, fut préservé de la putréfaction. Proclus affirme qu'il arrive que certains « cadavres » conservent une étincelle de vie dans la région du coeur<sup>37</sup>, malgré qu'ils apparaissent complètement morts. Ce détail du « coeur » est intéressant, puisqu'il fait écho au mythe central de l'orphisme sur la résurrection de Dionysos<sup>38</sup>.

Peu après, Proclus affirme que l'histoire d'Er peut tout à fait s'avérer véridique, car les adeptes de l'art hiératique parviennent à préserver les corps après leur séparation d'avec l'âme, ainsi qu'à contempler les visions de là-bas et à revenir ici-bas :

Nous acceptons tout d'abord, évidemment, que l'histoire elle-même est véridique, car rien de ce qu'elle dit n'est impossible, ni que l'âme se soit séparée du corps – car les formules de l'art hiératique (οἱ ἱερατικοὶ λόγοι) font cela même, elles séparent les âmes des corps [...] –, ni que le corps soit demeuré plusieurs jours sans se dissoudre : [...] si en effet c'est chose possible pour les prêtres de l'art hiératique (τοῖς ἱερατικοῖς) de garder les corps sans changement bien que les âmes s'en séparent, [...] [il] n'est pas plus impossible qu'une âme humaine atteigne à la vérité divine sur les choses de l'Hadès et les annonce aux hommes.<sup>39</sup>

Ces initiés versés dans l'art hiératique sont certainement les théurges. En effet, un peu plus loin, Proclus est absolument explicite concernant ces derniers :

Ce que j'ai dit là, que l'âme peut sortir du corps, puis de nouveau y entrer et réanimer le corps qu'elle avait abandonné, c'est donc prouvé depuis longtemps par les écrits des chefs du Péripatos, et tout ce qui a été publié par les théurges sous le règne de Marc-Aurèle apporte une confirmation évidente du récit. Car ceux-là aussi, par une sorte d'opération initiatique (διὰ τινος τελετῆς), produisent le même effet sur l'homme qu'on initie<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> Proclus, *In Remp.*, II, 113.7-116.18.

<sup>37</sup> « Alors que, par suite du coup reçu, tout le reste du corps avait été réduit à l'état de cadavre, il restait de toute façon, dans la région du coeur, quelque étincelle de vie, qui plus tard, quand eurent cessé les douleurs conséquentes au coup, partit du coeur et transmit à tout le corps la faculté de se réanimer. » (*Ibid.*, 117.8-12).

<sup>38</sup> Nous reviendrons sur cette notion au chapitre subséquent traitant de la mystagogie chez Proclus (p.206-248).

<sup>39</sup> Proclus, *In Remp.*, II, 119.3-21.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 123.9-15.

Proclus poursuit en affirmant que « la vision face-à-face (αὐτοψία) »<sup>41</sup> des choses divines est avérée pour les théurges, que cela est rendu possible par la « primauté de leur âme (ψύχη ὑπεροχή) »<sup>42</sup> et explicable par les « chaînes (σειραί) »<sup>43</sup> reliant les sphères supérieures de l'esprit aux âmes particulières.

En revenant à notre passage en *TP*, IV, 9, nous constatons que Proclus décrit l'expérience comme la vision d'une « lumière intelligible (τὸ νοητὸν φῶς) »<sup>44</sup>, à l'instar d'Er lors de sa vision post-mortem<sup>45</sup>. Le Lycien insiste néanmoins sur le lien avec le mythe de l'attelage ailé du *Phèdre* pour expliquer le sens de ce rite théurgique : « Ainsi donc, nous possédions (εἶχομεν) la vie dans l'intelligible totalement séparée du corps ; et c'est en élevant *la tête* (τῆ κεφαλῆ) *de notre cocher vers le lieu extérieur* que nous nous emplissions (ἐπληρούμεθα) des mystères (τῶν μυστηρίων) de là-haut et du silence intelligible (τῆς νοητῆς σιγῆς). »<sup>46</sup> L'utilisation des verbe εἶχομεν (ἔχω) et ἐπληρούμεθα (πληρώω) à l'imperfectif laisse penser que Proclus parle ici, similairement à Platon dans le *Phèdre*, de l'expérience psychique de l'homme lors de la transmigration des âmes, passant d'une vie à l'autre, entre les différentes incarnations. Or, le rite théurgique dont il est question, la claustration du corps, a pour but de reproduire symboliquement cette expérience pour ranimer la trace mnésique emportée par les flots du Léthé et, ainsi, « mourir de son vivant », la Grande Oeuvre philosophique. Pour un néoplatonicien, c'est exactement de cette façon que doivent être compris les fameux propos de Socrate, lorsqu'il dit que « les vrais philosophes apprennent à mourir (οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκειν μελετῶσι) »<sup>47</sup>.

Proclus poursuit en évoquant la triade « amour, vérité & foi »<sup>48</sup>, à l'instar du passage vu au chapitre précédant en *TP*, I, 25. Finalement, il termine la section avec un

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, 124.4.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 123.24.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 124.6.

<sup>44</sup> Proclus, *TP*, IV, 9, p.31.1.

<sup>45</sup> Platon, *Rep.*, 616b-c.

<sup>46</sup> Proclus, *TP*, IV, 9, p.31.1-5.

<sup>47</sup> Platon, *Phedo.*, 69e.

<sup>48</sup> Proclus, *TP*, IV, 9, p.31.8.

propos absolument central pour notre recherche, dans lequel il affirme explicitement que le silence dépasse toute intellection et toute connaissance :

Car, ce n'est pas par une intellection (οὐ διὰ νοήσεως), ni généralement par un jugement (οὐδὲ διὰ κρίσεως) que se produit l'initiation (ἡ μύησις), mais par le moyen du silence unitaire et supérieur à toute opération de connaissance (διὰ ἐνιαίας καὶ πάσης γνωστικῆς ἐνεργείας κρείττονος σιγῆς), silence que la foi (ἡ πίστις) nous donne, en installant non seulement les âmes universelles mais aussi les nôtres dans la classe indicible et inconnaissable des dieux (ἐν τῷ ἀρρήτῳ καὶ ἀγνώστῳ).<sup>49</sup>

Bien que les traducteurs Saffrey et Westerink considèrent que ce passage dénote une apologie de l'irrationalisme chez Proclus<sup>50</sup>, ce genre de réductionnisme n'est point adéquat. En fait, il est tout à fait rationnel et pertinent de considérer que le divin, par nature indicible, soit accessible par une modalité de l'âme qui s'avère supérieure à l'intellection. Effectivement, puisque « le semblable est connu par le semblable », le principe premier, par nature supra-intelligible, ne peut être appréhendé autrement que par une puissance de l'âme *supérieure* à la connaissance. La relation qu'entretient le silence à la foi est moins évidente et plus surprenante pour un platonisant – nous reviendrons plus tard en détails sur cette notion<sup>51</sup>.

### Commentaires : genèse et sommaire

Les principaux commentateurs de ce passage de Proclus convergent généralement au niveau de leurs interprétations générales du contexte<sup>52</sup>, mais le sens profond du rituel théurgique demeure flou et sujet à des conclusions parfois précipitées. Tous prennent comme point de départ l'interprétation de Lewy dans sa monumentale et classique exégèse des *OC* :

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p.31.12-16.

<sup>50</sup> « Voilà une solennelle déclaration d'irrationalisme, qui ressemble à celle que nous avons déjà rencontrée en *Théol. plat.* I, 25 » (Saffrey & Westerink, in Proclus, *TP*, IV, 9, p.31, note 3 [p.136]).

<sup>51</sup> À la section 5.4 du prochain chapitre (p.240-247).

<sup>52</sup> « la mise en scène de ce rituel semble une transcription de l'image platonicienne du cocher qui passe sa tête hors de la voûte céleste, pour contempler les Formes dans l'ὑπερουράνιος τόπος pour éprouver la plus haute initiation. [...] Dans le rituel de l'ensevelissement Proclus ne donne pas d'autre indication que spatiale : la tête de l'initié, maintenue hors du sol, est analogue à la tête du cocher dans le mythe du *Phèdre*, et abrite l'âme qui est ainsi conduite à vivre une initiation que tout le contexte désigne comme analogue à celle du *Phèdre*. » (Hoffmann, « Le rituel théurgique de l'ensevelissement », p.884-885).

Proclus reports that “the most mystic of all consecrations” the Theurgists bade “to bury the body, with the exception of the head”. Dietrich<sup>53</sup> arrives at the correct conclusion that this interment is meant to represent the death of the person who is initiated. The head is not buried, because the soul which abides in it [Plato, *Tim.*, 70a & 90a] does not undergo “death”. This sacramental act has a peculiar feature : it is the initiate who at the bidding of the theurgists buries his own body. This requirement explains the glorification of voluntary death figuring in one of the Chaldean fragments : “The souls of those who have left their body violently are the puriest (βίη ὄτι σῶμα λιπόντων ψυχὰι καθαρῶτατα)”. “Violently” here may be taken to refer to the mystic voluntary suicide.<sup>54</sup>

La plupart des commentateurs réfutent l’idée du « suicide mystique », en particulier Dodds<sup>55</sup> et, plus récemment, Majercik<sup>56</sup>. La critique commune vise principalement la lecture du fragment de Psellus « βίη ὄτι σῶμα λιπόντων / ψυχὰι καθαρῶτατα »<sup>57</sup>.

D’abord, mettons en contexte ce passage de Psellus en présentant le commentaire que ce dernier énonce en lien avec le fragment en question :

Si l’on entend raisonnablement l’oracle, il ne s’opposera pas à nos croyances [chrétiennes]. En effet les martyrs couronnés, qui ont quitté le corps dans des luttes violentes, ont rendu pures leurs âmes. Mais ce n’est pas ce que dit le Chaldéen ; il loue toute mort violente : parce que, d’après lui, l’âme a douloureusement quitté le corps maudit de la vie d’ici-bas, elle hait la conversion vers le corps et va joyeuse au séjour d’en haut.<sup>58</sup>

Bien que le suicide soit un problème considéré par Psellus<sup>59</sup>, le Byzantin du XI<sup>e</sup> siècle semble ici plutôt chercher à justifier les *martyrs* dans un cadre religieux. Or, même en parlant simplement d’un « suicide mystique », il apparaît difficile de relier le fragment de Psellus au passage de Proclus. Il semble bien plus pertinent d’associer le rite de

---

<sup>53</sup> Dietrich, *Mithrasliturgie*, p.167.

<sup>54</sup> Lewy, *op. cit.*, p.204-205.

<sup>55</sup> « [Lewy] thinks, no doubt rightly, that the symbolic burial mentioned by Proclus [...] formed part of it [*scil.* the rite of ἀναγωγή or ἀπαθανατισμός] : it was a ritual of pre-enactment of death [...]. But I cannot agree with him when he goes on to connect the symbolic burial with the strange assertion quoted by Psellus βίη ὄτι σῶμα λιπόντων ψυχὰι καθαρῶτατα » (Dodds, « New Light on the “Chaldean Oracles” », in Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, 3<sup>e</sup> éd., dir. M. Tardieu, p.698).

<sup>56</sup> « According to Lewy, a ritual “burying” of the body [...] preceded the actual elevation on the sun’s ray [...]. The apparent purpose of this rite was to mimic death, so that the soul (as in its actual post-mortem state) could be properly separated from the body. To this end, the head of the initiate was left uncovered, as this was where the soul was believed to reside. But Lewy’s further interpretation of this rite as a “mystic, voluntary suicide” is surely wrong. Not only the notion of death by violence (symbolic or otherwise) not attested as a Chaldean doctrine, but the one fragment which might support such a position is clearly misread by Lewy » (Majercik, *The Chaldean Oracles*, p.37).

<sup>57</sup> Psellus, *Τοῦ Ψελλοῦ ἐξηγήσεις τῶν χαλδαικῶν ῥητῶν*, 1141b, 10-11 [p.179, = OC, §159].

<sup>58</sup> *Ibid.*, 1141b, 12-15 – 1141c, 1-4.

<sup>59</sup> « Ne fais pas sortir (l’âme), pour qu’elle ne sorte pas avec quelque (mal). » (*Ibid.*, 1125d, 1-2 [p.164, = OC, §166]).

Ce genre de réfutation de la légitimité du suicide est aussi développée chez Plotin in *Enn.*, I, 9 [14].

l'ensevelissement, à l'instar de Saffrey & Westerink, au *Commentaire du Phédon* de Damascius. En effet, ce dernier décrit six types de mort différents, dont le sixième semble correspondre parfaitement au rite de la claustration du corps chez Proclus : « supernatural death (ὁ ὑπερφύης) by dissolution of the elements (κατὰ διάλυσιν τῶν στοιχείων), in other words, the death by which many theurgists (πολλοὶ τῶν θεουργῶν) have died. »<sup>60</sup> Damascius poursuit en spécifiant que parmi les morts volontaires, deux possibilités s'offrent à nous : « if [...] death is voluntary, this may mean that we do violence to nature<sup>61</sup> or that we set the soul free in the more divine way. »<sup>62</sup> Cette dernière situation est celle associée au sixième type de mort tout juste cité et semble parfaitement adapté pour le rite de l'ensevelissement présenté par Proclus en *TP*, IV, 9<sup>63</sup>.

Hoffmann rapproche le passage de Damascius κατὰ διάλυσιν τῶν στοιχείων au *Phédon* de Platon :

Il faut s'arrêter un instant sur le sens de cette expression, qui semble calquée sur la formule du *Phédon* (88b1, διάλυσιν τοῦ σώματος, "dissolution du corps"). La séparation de l'âme du corps s'accompagne de la restitution des éléments du Monde, plus précisément, selon la cosmologie néoplatonicienne, aux quatre totalités élémentaires de la Terre, de l'Eau, de l'Air et du Feu. La mort du théurge n'est pas un événement κατὰ φύσιν (comme la mort par épuisement naturel), et elle est ὑπερφύης parce que la dissolution du corps est *volontaire* : c'est par un pur acte de sa volonté [...] que le théurge procède à une auto-dissolution qui fait disparaître instantanément et complètement son corps.<sup>64</sup>

L'auteur amène donc cette conclusion : « Dans ces conditions, la seule façon d'établir un lien avec le rituel de *Théol. Plat.* IV, 9 qui correspond à une initiation dont le sujet est *vivant* est de supposer que ce rituel imite ou anticipe la mort "surnaturelle", réelle, des théurges, et que c'est une mort simulée. »<sup>65</sup> Bref, il apparaît dorénavant limpide, à l'aune de ces exégèses subtiles et précises, qu'il s'agit d'un rite simulant la mort de l'initié pour ensuite expérimenter une forme de « renaissance mystique » de celui-ci ; c'est-à-dire que le théurge entend, par ce moyen, parvenir à une forme de séparation de l'âme du corps,

<sup>60</sup> Damascius, *In Phaedo.*, II, 149.7-8.

<sup>61</sup> C'est-à-dire par suicide.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 149.12-13.

<sup>63</sup> « Il semble donc que le rite de l'ensevelissement simulé assurait au théurge la « mort surnaturelle » dans laquelle leur corps totalement dissous dans les éléments du monde ne pourrait plus être soumis à la vengeance des démons de l'Au-delà. » (Saffrey & Westerink, in Proclus, *TP*, IV, 9, p.30, note 4 [p.136]).

<sup>64</sup> Hoffmann, *art. cit.*, p.869.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p.871.

permettant à celle-ci de vivre une expérience *post-mortem* et de contempler les formes de là-bas, pour ensuite « revenir » ici-bas.

### Comparaison avec les Métamorphoses d'Apulée

Considérant l'information largement carencée fournie par Proclus, les commentateurs<sup>66</sup> s'en remettent généralement à des témoignages extérieurs pour mieux comprendre ce que pourrait signifier cette *παλιγγενεσία*. La source la plus pertinente, claire et complète est sans conteste les *Métamorphoses* d'Apulée<sup>67</sup>. Ce texte est un joyau de la culture gréco-romaine du IIe siècle de notre ère. Il s'agit d'un roman initiatique latin, dans lequel Lucius, le personnage principal et homonyme de l'auteur, est transformé en âne et cherche à retrouver sa forme humaine à travers une série de péripéties. Les sections qui nous intéresseront particulièrement constituent le conte central de Psyché et d'Érôs (livres IV à VI) et la chute (livre XI), qui représente un merveilleux portrait d'une initiation mystérique, un des rarissimes témoignages à ce propos qui nous soit parvenu de l'Antiquité.

Ce livre est d'autant plus pertinent qu'il présente justement le rite initiatique comme une « mort volontaire (*voluntarius mors*) » : « la consécration étant rituellement célébrée à l'image d'une mort volontaire (*ad instar voluntariae mortis*) et d'un salut octroyé (*precariae salutis*) »<sup>68</sup>. Les parallèles entre cette initiation de Lucius et le rite de l'ensevelissement chez Proclus sont légions. D'abord, l'initiation de Lucius est rendue possible par « le secret parfaitement silencieux (*silentiosus secretum*) »<sup>69</sup>, s'avère motivé

---

<sup>66</sup> En particulier Lewy, Dodds, Saffrey & Westerink, Majercik et Hoffmann.

<sup>67</sup> « Dodds suggérait aussi de comparer l'ensevelissement simulé du rituel théurgique avec la mort symbolique expérimentée par Lucius, au livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée. Dans l'initiation aux mystères d'Isis, telle qu'Apulée la décrit, on relève en effet le thème d'une mort symbolique, condition d'une "renaissance", qui dans le récit d'Apulée prolonge le sens profond de la métamorphose qui a restitué à Lucius sa forme humaine et fait de lui un protégé, un "élu" de sa bienfaitrice Isis à qui il doit désormais consacrer sa vie nouvelle, tout entière [...] – le retour de Lucius à sa forme humaine *préfigurant* donc la nouvelle naissance qui se produit dans l'initiation » (Hoffmann, *art. cit.*, p.891).

Par ailleurs, Apulée est contemporain de l'époque probable de rédaction des *OC*, ces derniers auraient en effet été écrits à l'époque de Marc-Aurèle, au début de la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle A.D. (Des Places, in *OC*, p.7 ; Proclus, *In Remp.*, II, 123.12-13).

<sup>68</sup> Apulée, *Meta.*, XI, 21.7.

<sup>69</sup> *Ibid.*, XI, 1.1.

par « l'espoir de salut (*spes salutis*) »<sup>70</sup>, se manifeste par la présence d'une forte « lumière (*lumen*) »<sup>71</sup> et représente une expérience mystique<sup>72</sup> absolument indicible :

Mais mon génie est trop chétif pour épuiser tes louanges, trop mince mon patrimoine pour suffire à tes sacrifices, je n'ai pas de mots suffisamment profus pour exprimer les sentiments que ta majesté m'inspire, et ce ne serait pas assez de milles bouches ni de mille langues non plus, ni d'une infatigable éternité de litanies !<sup>73</sup>

Cette expérience ineffable consiste en une vision en *face-à-face* : « À minuit j'ai vu le soleil darder d'éblouissants rayons de lumière (*solem candido coruscantem*<sup>74</sup> *lumine*). Face à face (*coram*) j'ai abordé les dieux d'En-Bas et les dieux d'En-Haut (*deos inferos et deos superos*) et je les ai adorés de tout près (*adoravi de proximo*). »<sup>75</sup> De plus, cette vision du divin est comparée au « havre du Repos (*protus Quietis*) »<sup>76</sup>, menant à une « religieuse béatitude (*religiosa beatitudo*) »<sup>77</sup>. Cette description s'avère très similaire à ce que l'on retrouve chez Proclus concernant l'époptie :

Il [*scil.* Platon] la dénomme tantôt *voûte subcéleste*, en tant qu'elle a sommet, milieu et extrémité, tantôt *mystère béatifiant* (*τελετήν μακαρίαν*), c'est-à-dire le plus vénérable de tous les mystères (*πασῶν τελετῶν πρεσβυτάτην*)<sup>78</sup>, au moyen duquel Platon élève les âmes et les unit à la mystérieuse plénitude des intelligibles (*συνάπτει τῇ μυστικῇ πληρώσει*). C'est cette triade, en effet, qui ouvre les voies du ciel parce qu'elle est établie sous la *révolution* céleste elle-même, c'est elle qui fait voir, dans une révélation immédiate (*αὐτοφανῆ*)<sup>79</sup>, les *visions intégrales* et *immobiles* des dieux ; c'est elle enfin qui simplifie les âmes en vue de l'époptie des spectacles intelligibles, comme le dit Socrate dans le *Phèdre* [250c]. En effet, l'introduction au mystère précède l'initiation (*προηγείται ἡ τελετή τῆς μυστικῆς*), et l'initiation, l'époptie (*τῆς ἐποπτείας*). [...] Et les degrés sont sans doute

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, XI, 1.3.

*Etiam* : « *dies salutaris* » (*Ibid.*, XI, 5.4).

<sup>71</sup> *Ibid.*, XI, 3.4, 21.7 & 23.7.

<sup>72</sup> « tu seras introduit dans les très pieux mystères des sacrements (*piissimis sacrorum arcanis*) ! » (*Ibid.*, XI, 22.6).

<sup>73</sup> *Ibid.*, XI, 25.5.

<sup>74</sup> « Nous signalerons simplement que le verbe *curusco*, utilisé par Apulée pour traduire l'éclat aveuglant du soleil, correspond au grec *μαρμαρύσσω*, dont le dérivé *μαρμαρυγή* dans le mythe de la caverne (*Rép.* VII 515c et 518b) exprime l'éblouissement devant la vérité. La coïncidence peut être fortuite chez un disciple de Platon très imprégné de l'oeuvre de son maître. Elle n'en suggère pas moins en sourdine l'éblouissement de l'âme devant la révélation de la Vérité. » (Fick, « L'Isis des *Métamorphoses* d'Apulée », p.45).

<sup>75</sup> *Ibid.*, XI, 23.7.

Il est impossible de ne pas songer ici à la *Tabula smaragdina* : « *Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram. Et recepit vim superiorum et inferiorum.* » (*TS*, §7).

Nous offrons une traduction personnelle de ce texte en Annexe 4 (p.402-403).

<sup>76</sup> *Ibid.*, XI, 15.1.

<sup>77</sup> *Ibid.*, XI, 15.2.

<sup>78</sup> Cette expression rappelle le passage cité plus haut : « *κατὰ τοὺς ἀκροτάτους τῶν τελεστῶν* » (Proclus, *TP*, IV, 9, p.27.9), ainsi que celui-ci : « *παρὰ τοῖς ἀκροτάτοις τῶν τελεστῶν* » (Proclus, *TP*, I, 4, p.20.14).

<sup>79</sup> C'est-à-dire dans la vision face-à-face.

nombreux, mais tous tendent vers le havre du Père (εἰς τὸν πατρικὸν ὄρμον)<sup>80</sup> et vers l'initiation au Père. Puissent les *télémarques*, guides vers les biens universels, nous conduire à cette initiation, nous illuminant non par des paroles mais par des actions (οὐ λόγοις ἀλλ' ἔργοις φωτίσαντες<sup>81</sup>)<sup>82</sup>.

Toujours est-il que l'élément de comparaison le plus pertinent entre le rite théurgique de Proclus et le récit initiatique d'Apulée demeure l'importance accordée à la *statue* dans ce dernier. En effet, le livre XI, qui relate l'initiation finale de Lucius, débute par la prière de ce dernier face à la statue d'Isis : « le destin, enfin rassasié par tant de si cruelles navrances, m'apportait à point nommé un espoir de salut, je résolu de demander ma grâce à la déesse, présente dans son image (*praesentis statui*) »<sup>83</sup>. Or, vers la fin du rituel, c'est l'initié lui-même qui prend la place de la statue, achèvement de l'initiation, présentée comme une forme de renaissance : « Ainsi paré à l'image du soleil, on m'installa à la place de la statue (*in uicem simulacri constituto*), puis d'un coup on tira les rideaux et la foule badaudait devant le spectacle. Sur quoi je célébrai le jour très faste de ma naissance mystique (*natalem sacrorum*) »<sup>84</sup>. Donc, dans un premier temps, l'initié devait parvenir à voir les apparitions divines en face-à-face, ce qui représente justement l'égypte. Toutefois, dans un deuxième temps, il devait lui-même *devenir la statue* du dieu ou de la déesse et

---

<sup>80</sup> L'expression πατρικὸς ὄρμος désigne l'Un. Elle est probablement d'influence chaldaique, malgré que dans les fragments non-douteux des *OC*, le syntagme πατρικὸς βυθός [*OC*, §18 = Proclus, *TP*, VI, 15, p.75.25-26] est ce qui se rapproche le plus de celle-ci.

Nous retrouvons l'expression de manière récurrente chez Proclus en lien avec la théurgie et la mystagogie : « ὁ τῆς ἀγαθότητος ὄρμος » (*TP*, I, 25, p.111.6) ; « οὗτος ὄρμος ἀσφαλῆς » (*Ibid.*, p.111.25) ; « ὄρμος ὁ πατρικὸς » (*Ibid.*, IV, 13, p.43.19) ; « ὁ ὄρμος ὁ πατρικὸς » (*Ibid.*, 21, p.64.24) ; « ὁ πατρικὸς ὄρμος » (*Ibid.*, 26, p.77.21) ; « ὁ μυστικὸς ὄρμος » (*In Parm.*, V, 1025.34) ; « ὁ μυστικὸς ὄρμος » (*Ibid.*, VII, 1171.6) ; « ὁ ὄρμος τοῦ πατρὸς » (*In Crat.*, §185, p.113.2) ; « ὄρμος εὐσεβίης » (*H.*, VI, p.44.12) ; « ὄλβιος ὄρμος » (*Ibid.*, VII, p.50.32).

Voir : Van den Berg, « Towards the Paternal Harbour : Proclean Theurgy and the Contemplation of the Forms », p.425-443.

<sup>81</sup> L'ἔργον opposé au λόγος exprime bien entendu la différence entre la théologie et la théurgie.

*Etiam* : « Puissent les dieux *télétarques*, Guides vers les biens universels, nous conduire à cette initiation, nous illuminant, non pas par des paroles, mais par des actions (εἰς ἣν δὴ καὶ ἡμᾶς οἱ τῶν ὄλων ἀγαθῶν ἡγεμόνες τελετάρχαι καταστήσειαν, οὐ λόγοις ἀλλ' ἔργοις φωτίσαντες). » (Proclus, *Hymnes*, « Prière aux dieux télétarques », p.62.2-4).

<sup>82</sup> Proclus, *TP*, IV, 26, p.76.24-77.10 & p.77.20-23.

<sup>83</sup> Apulée, *Meta.*, XI, 1.3.

*Etiam* : « Sur quoi, inondée de joie, la population, portant des guirlandes de feuillage et des rameaux verts, embrassa les pieds de la Déesse, qui, statufiée en argent (*argento formata*), était installée en haut des marches » (*Ibid.*, 17.4).

<sup>84</sup> *Ibid.*, 24.4.



recevoir l'illumination par la descente du divin en son âme. C'est ainsi qu'il faut justement entendre le couronnement du rite théurgique.

L'ensevelissement lui-même est absent du récit d'Apulée. Néanmoins, la première phase initiatique se présente, à l'instar de nombreux mythes gréco-romains<sup>85</sup>, sous la forme de la κατάβασις. Le sujet de κατάβασις pourrait aisément faire office de thèse en soi. Nous nous contenterons de quelques généralités dans le but de proposer une certaine analogie étiologique avec le θάπτειν de notre passage chez Proclus. D'abord, en quoi consiste exactement la κατάβασις ? Le préfixe κάτω- désigne le fait « d'aller vers le bas » (opposé au préfixe ἀνά-), tandis que le radical βάσις signifie « un pas ou une marche ». Ainsi, le terme κατάβασις dénote le fait de « se diriger vers le bas ». Dans notre contexte mythico-initiatique, la notion doit être entendue dans le sens de « descendre vers Hadès ».

Dans la littérature mystérique, cette descente au royaume des morts constitue généralement un prélude à l'élévation, à la déification, à la renaissance ou au mariage (entendu au sens symbolique comme union au divin). C'est exactement le cas chez Apulée. En effet, lors du conte central de l'oeuvre, le récit de d'Érôs-Cupidon et de Psyché, celle-ci doit accomplir une série d'épreuves exigées par Aphrodite-Vénus, la mère jalouse d'Érôs. La dernière tâche que doit accomplir Psyché est de descendre chez Hadès pour y ramener un peu de la beauté de Perséphone-Proserpine<sup>86</sup>. À l'instar d'Héraclès, ces épreuves ont pour but la ruine de la pauvre Psyché, symbolisant ainsi, selon nous, la manière dont l'écume des choses (Aphrodite) ruine trop souvent le noyau substantiel (Psyché) – la mère d'Érôs représentant l'attachement terrestre qui retient l'élévation de l'âme grâce à la puissance amoureuse. Effectivement, Psyché, similairement à Pandore et

---

<sup>85</sup> Pour n'énoncer que les plus connus : Perséphone qui est enlevée par Hadès, accablant le monde de la terrible tristesse de sa mère Déméter (*Hymne homérique à Déméter*) ; Dionysos qui désire retrouver sa mère Sémélé après qu'elle fut foudroyée par la vision de Zeus pour lui assurer l'immortalité (Hésiode, *Theo.*, 940-943 ; « Sémélé », *HO*, §44 ; Pindare, *Pyth.*, XI ; Pindare, *Olymp.*, II ; Apollodore, III, 5.3) ; Orphée qui descend chez Hadès pour convaincre ce dernier de le laisser repartir avec Eurydice (Ovide, *Meta.*, X, 1-105) ; Ulysse qui doit aller demander conseil à Tirésias pour retrouver Ithaque et mettre fin à ses tribulations (Homère, *Od.*, 10, 504 – 11, 50) ; Héraclès lors de ses légendaires douze travaux (Ovide, *Meta.*, VII, 575-595) ; Psyché qui doit aller quérir un peu de beauté à Perséphone à la demande d'Aphrodite (Apulée, *Meta.*, IV, 28.1 – VI, 24.4) ; Énée doit s'y rendre pour parler à son père qui lui annoncera le destin de Rome (Virgile, *Éné.*, VI) ; etc.

*Etiam* : *OF*, VII, §293-296 ; *Damascius, Vita Isodori*, §131.

<sup>86</sup> Apulée, *Meta.*, VI, 16-21.

à Orphée, ouvre la boîte sur le chemin du retour par empressement et curiosité, la faisant du coup sombrer dans un sommeil profond<sup>87</sup>. Néanmoins, avec l'aide d'une flèche d'Érôs, Psyché parvient à accomplir sa mission<sup>88</sup> et, finalement, s'élève aux cieux sous l'égide de Zeus-Jupiter<sup>89</sup>. La κατάβασις constitue donc une forme de purification par l'épreuve initiatique ultime, la flèche d'Érôs symbolise l'époptie et le mariage représente l'union divine ainsi que l'immortalisation de l'initié.

Nous retrouvons la même structure initiatique dans le récit final, celui de Lucius. Ce dernier, tout juste avant de réaliser sa métamorphose pour reprendre sa forme humaine, compare ses tribulations à une descente aux enfers, au moment où ses amis accourent « pour constater de visu [son] retour des enfers à la lumière (*diurnum reducemque ab inferis conspectum*). »<sup>90</sup> Les épreuves de Lucius correspondent donc à une κατάβασις, suivie d'une vision en face-à-face de la statue Isis, menant ultimement à sa métamorphose et sa « nouvelle naissance (*renatus*) »<sup>91</sup>. Cette configuration se retrouve chez Proclus, comme nous l'avons démontré plus haut. Les deux dernières étapes sont évidentes (époptie et renaissance), mais la comparaison entre la κατάβασις et le rite de l'ensevelissement peut paraître quelque peu tortueuse. Or, c'est bien en rapport aux quatre éléments qu'apparaît cette descente chez Hadès : « Écoute donc, écoute et crois, tout est vrai : j'ai accédé aux confins du trépas, et, transporté à travers les quatre éléments, suis revenu du seuil de Proserpine. »<sup>92</sup> Ainsi, l'initiation théurgique semble se présenter en trois temps : 1) la purification symbolisée par la κατάβασις ou l'ensevelissement, 2) l'έποπτεία ou la vision face-à-face et 3) la παλιγγενεσία par l'incarnation du divin au sein du réceptacle matériel du véhicule de l'âme, situé dans la tête de l'initié.

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, 21.1-2.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 21.3-4.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>90</sup> *Ibid.*, XI, 18.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 16.4.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 23.6-7.

## Conclusion

Bref, Lewy critique l'interprétation de Psellus, qui y aurait vu l'apologie du suicide (bien qu'il y voie, en fait, une apologie du martyr), et propose le suicide mystique. Or, Dodds, suivi de Saffrey & Westerink, défend l'idée qu'il s'agit plutôt d'une « mort surnaturelle », référant au passage de Damascius *In Phaedr.* Finalement, Majercik supporte cette idée et Hoffmann la clarifie davantage en rapprochant le passage du *Phédon*, insistant sur la nature symbolique et initiatique du rituel<sup>93</sup>. Ainsi, en interprétant le rite de l'ensevelissement chez Proclus à l'aune de la littérature mystagogique, en particulier les *Métamorphoses* d'Apulée, il apparaît évident qu'il s'agit bien d'un rite symbolique et qu'il s'avère plus prudent de considérer le rituel comme une séparation de l'âme du corps par la « dissolution » de la composante matérielle de l'initié (similaire à ce qui se produit lors d'une mort réelle, mais accomplie de son vivant), menant à une forme de « renaissance mystique » par la descente du divin dans l'âme (située dans la tête du théurge)<sup>94</sup>, à la manière du processus d'animation d'une statue dans la téléstique. Nous verrons au prochain

---

<sup>93</sup> « La mort et l'ensevelissement ne sont que mimés. La mort [...] est purement symbolique, et nous avons affaire à une à une *simulation rituelle* reliée à une *initiation* (comme tout le contexte le suggère). » (Hoffmann, *art. cit.*, p.884).

<sup>94</sup> En commentant le passage du *Timée* de Platon concernant la procession de l'âme du monde et, plus précisément, la relation entre l'âme et le corps de celle-ci (34b), Proclus établit un lien intéressant avec le κεφαλή du *Phèdre* (248a), ainsi que la corrélation existant entre cette procession et les différents éléments matériels (terre, eau, air et feu) : « Quant à notre maître [*scil.* il s'agit bien de Syrianus, comme l'affirme Festugière, et non Jamblique, comme le suppose Kern en *OF*, §199], il a interprété le texte d'une manière plus adaptée aux expressions de Platon. Comme l'Ame de l'Univers comporte d'une part quelque chose d'hypercosmique et transcendant au Tout, pour autant qu'elle est rattachée à l'Intellect – et que Platon, dans le *Phèdre* (248 A 3) et Orphée, dans les *Discours Sacrés sur Hipta*, ont nommé "tête" (κεφαλήν) de l'âme –, et qu'elle comporte aussi, d'une part, une foule de puissances qui se distribuent dans le Monde et qui sont présentes en toutes les parties de l'Univers de manière appropriée à chacune (πάσαις οἰκείως παρὸν ταῖς μοίραις τοῦ παντός), [...] c'est pourquoi les théologiens [*scil.* probablement les théurges, mais peut-être aussi les orphistes] font terminer à ce lieu-là les processions des dieux les plus élevés et les pythagoriciens dénommaient le centre "Forteresse de Zeus" ou "Poste de Garde de Zeus" –, par les puissances à la fois stables et vivifiantes elle conserve la sphère terrestre, par les puissances efficientes et génératrices elle conserve la sphère de l'eau, par les puissances mainteneuses et motrices elle conserve l'air, par les puissances impolluées elle conserve le feu, par les puissances intellectives elle conserve le Ciel entier [...]. L'Animation qui part d'en haut, il l'a décrite quand il a posé "*l'Intellect dans l'Ame et l'Ame dans le Corps*" (30 B 5), mais ici, par un autre enseignement, il nous instruit sur l'Animation par la voie de la conversion, en animant d'abord le centre, puis le Tout. Car c'est jusqu'au centre que s'avance le "canal de la vivification" (ὁ τῆς ζωογονίας ὄχετός), comme disent les Oracles (*Or. Ch.* 34 s.) lorsqu'ils traitent du canal au milieu des cinq centres lequel, venant d'en haut, va d'un bout à l'autre jusqu'au terme opposé en passant à travers le centre de la Terre : "*Et il y a, en cinquième, un autre canal conducteur du Feu, par où le Feu porteur de vie descend jusqu'aux canaux matériels.* » (Proclus, *In Tim.*, II, 105.29-106.5, 106.20-28 & 107.3-107.11).

chapitre, au sujet de la mystagogie, ce qui caractérise exactement cette *παλιγγενεσία*. Mais d’abord, attardons-nous quelques instants sur un autre rituel théurgique, généralement associé à celui de la claustration du corps : *le rite funéraire de Patrocle*.

#### 4.2 La théurgie dans le rite d’immortalisation d’Achille

Comme nous l’avons dit plus tôt, certains commentateurs<sup>95</sup> considèrent qu’il existe une troisième forme de théurgie : l’*ἀπαθανατισμός* ; les deux premières formes étant la téléstique et la mantique. Or, considérant notre définition de la théurgie, le débat sur les « types » de théurgie perd sa centralité. En effet, dans tous les cas, il s’agit d’une pratique rituelle dont la finalité consiste en *la descente du divin au sein d’un réceptacle matériel*. Le rite d’immortalisation représente certes une forme supérieure de théurgie, puisque le réceptacle en question est le plus noble de tous, en l’occurrence, le véhicule de l’âme humaine.

#### La réhabilitation d’Homère

Proclus parle du rite funéraire de Patrocle accompli par Achille dans la sixième dissertation *In Remp.*<sup>96</sup>, la seconde partie de l’oeuvre la plus importante pour nous, tel que nous l’avons dit en présentant l’ouvrage dans notre section introductive. Cette dissertation représente, de manière générale, une apologie de l’art poétique et une réhabilitation intégrale d’Homère, en particulier, au sein de l’école platonicienne. Dans ce texte, le Lycien réfute les objections apparentes de Platon<sup>97</sup> contre les poètes exposées dans *La République*<sup>98</sup>. Il est par ailleurs intéressant de noter que Proclus présente les grands poètes

---

<sup>95</sup> C’est le cas principalement de Boyancé : « Ici, je noterai qu’il y a une troisième forme de l’action théurgique que M. Dodds n’a pas analysée dans sa savante étude, celle de l’*ἀπαθανατισμός*, des moyens par lesquels on assure la transformation d’une âme humaine en être immortel. Elle s’apparente à la consécration des statues, grâce à ce principe rappelé par Proclus que l’homme porte en lui, une statue plus miraculeuse que celles qui se voient [Proclus, *In Crat.*, §133]. » (Boyancé, « Théurgie et téléstique néoplatoniciennes », p.190).

<sup>96</sup> Proclus, *In Remp.*, I, 69.20-205.24.

<sup>97</sup> Proclus ne considère pas que Platon rejette réellement Homère. Pour le Diadoque, Platon désirait, dans sa Cité idéale, remplacer les récits mythiques par des mythes philosophiques. Homère serait quant à lui réservé à une élite initiée, seule apte à en saisir les symboles cachés.

<sup>98</sup> Platon, *Rep.*, II, 377b sq.

Homère, Hésiode et Orphée d'abord comme des θεολόγοι<sup>99</sup>. Nous verrons que le disciple de Syrianus n'en reste pas là, puisqu'il consacre une section entière de la dissertation à démontrer les accords entre Homère et les théurges<sup>100</sup>.

D'abord, pour Proclus, Platon et Homère disent tout simplement la même chose, mais dans une forme distincte :

Si, quittée cette matière, et après avoir laissé à d'autres la vaine curiosité du style, nous nous tournons vers la ressemblance de doctrine entre les deux auteurs, nous reconnaitrons de nouveau, en ce point aussi, que c'est la même science irréfutable qui brille chez l'un et chez l'autre et que Platon cherche partout à ressembler à Homère.<sup>101</sup>

Le fondement heuristique de la pensée proclienne vis-à-vis de l'art poétique concerne sa division de la poésie en trois catégories qu'il développe à la fin de sa VI<sup>e</sup> dissertation : mimétique (μιμητική), didactique (διδασκτικός) et inspirée (ἐπίπνους)<sup>102</sup>. Chaque type est lié à une modalité particulière de l'âme : l'art mimétique stimule l'opinion (δόξα), la sensation (αἴσθησις) et l'imagination (φάντασμα) ; l'allégorie didactique concerne principalement la raison humaine (φρόνησις) ; le mythe inspiré, quant à lui, se rapporte à « l'archétype (σύνθημα) ineffable de la substance unitaire des dieux »<sup>103</sup>. C'est évidemment cette dernière forme qui nous intéressera pour la suite de l'exposé, car celle-ci se situe au même niveau que la théurgie, considérant qu'elle aussi est supérieure à la science et à la sagesse humaine : « Cette première sorte [*scil.* la poésie inspirée] est donc, pour le dire en résumé, un délire supérieur à l'état tempéré de l'âme (μανία ἐστιν σωφροσύνης κρείττων), et elle n'a pas d'autre mesure que la mesure même du Divin. »<sup>104</sup> Effectivement, il s'avère totalement erroné, pour le néoplatonicien, de réduire l'art homérique à une pure excitation des passions, puisque, au contraire, cette poésie inspirée est nécessairement saisie par la partie la plus fine de l'âme : « Cependant le poète en état

---

<sup>99</sup> *In alter* (seulement dans la VI<sup>e</sup> dissertation) : Proclus, *In Remp.*, I, 71.19 ; 87.1 ; 126.20.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 110.21 sq.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 164.9-13.

*Etiam* : « De sorte que, selon cet argument, il y a un accord mutuel entre Platon et la poésie homérique. » (*Ibid.*, 99.16-17).

<sup>102</sup> *Ibid.*, 178.12-179.32.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 177.20.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 178.24-26.

*Etiam* : « C'est de cette façon que Platon a jugé bon lui aussi de diviser les genres de poétique : l'un comme supérieur à la science (τὸ ὡς κρείττων ἐπιστήμης), le second comme ayant la science, le troisième comme ayant une opinion saine, le quatrième comme inférieur à l'opinion saine. » (*Ibid.*, 191.27-29).

d'inspiration adresse ses discours à la partie divine de l'âme (πρὸς τὸν θεῖον τῆς ψυχῆς) »<sup>105</sup>.

Selon Proclus, c'est uniquement l'art mimétique, et plus précisément sa forme dégénérée, que rejette Platon dans *La République*<sup>106</sup>. De plus, bien qu'il désire la remplacer par des allégories didactiques, cela n'est fait que dans l'optique du dialogue lui-même, en l'occurrence, développer une formation idéale pour la jeunesse dans son ensemble. Pour l'élite, la caste philosophique qui devra gouverner la Cité, le mythe inspiré s'avère le plus approprié, puisque cette classe privilégiée possède les outils permettant d'en pénétrer le sens occulte. Bref, l'art des théologiens-poètes s'avère non seulement légitime, mais acquiert en outre un statut de supériorité intrinsèque vis-à-vis de la connaissance humaine, au même titre que l'art hiératique :

Quoi qu'il en soit, même si l'on voulait rapporter ces paroles à la pensée d'Homère lui-même, de toute façon on ne serait pas en manque de bonnes raisons, qui s'accorderaient et avec toutes les opérations de l'art hiératique (ιερατικάῖς) et avec les initiations (τελεταῖς), les mystères (μυστηρίοις), et les épiphanies des dieux (ταῖς τῶν θεῶν ἐπιφανείαις)<sup>107</sup>.

Proclus disserte un bon moment sur la nature du mythe, justifiant systématiquement Homère contre les critiques qu'il put endurer. Ainsi, l'apparent « immoralisme » de certaines scènes, par exemple le fait qu'Achille refuse de se battre après qu'Agamemnon lui eut ravi la belle Briséis au premier Chant, manifeste, de manière plus profonde, une nécessité supérieure. En effet, il s'agit là d'une approche typique de Proclus, qui consiste à toujours représenter le mal relatif au niveau humain dissimulant une justice plus grande,

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, 202.1-2.

<sup>106</sup> « Par ces mots donc [Platon, *Rep.*, X, 597e – 598b], Socrate fait voir très clairement que, ayant découpé pour lui, dans le genre imitatif de la poésie, l'art de produire un simulacre, il dit que cet art ne vise qu'à plaire et à ensorceler l'âme des auditeurs. » (*Ibid.*, 191.19-22).

Le dialogue *Ion* représente le meilleur exemple du rapport mystique qu'entretenait Platon avec la poésie homérique : « C'est de cette façon que la Muse, à elle seule, transforme les hommes en inspirés du dieu (ἐνθέου). Et quand par l'intermédiaire de ces êtres inspirés (διὰ τῶν ἐνθέων), d'autres hommes reçoivent l'inspiration du dieu (ἐνθουσιαζόντων), eux aussi se suspendent à la chaîne (ὄρμαθὸς ἐξαρτᾶται) ! En effet, tous les poètes, auteurs de vers épiques – je parle des bons poètes – ne sont pas tels par l'effet d'un art (οὐκ ἐκ τέχνης), mais c'est inspirés par le dieu et possédés par lui qu'ils profèrent tous ces beaux poèmes. [...] Tout comme les Bacchantes (αἱ βάκχαι) qui vont puiser aux fleuves du miel et du lait quand elles sont possédées du dieu, mais non plus quand elles ont recouvré leur raison (ἔμφρονες οὔσαι οὔ). [...] Là, ils [*scil.* les poètes] disent la vérité. Car c'est chose légère que le poète, ailée, sacrée (ἐστὶν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερὸν) ; il n'est pas en état de composer avant de se sentir inspiré par dieu, d'avoir perdu la raison et d'être dépossédé de l'intelligence qui est en lui (ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ). » (Platon, *Ion*, 533e – 534b).

<sup>107</sup> *Ibid.*, 110.22-25.

au niveau de la totalité ; la vérité humaine étant ainsi transcendée par le bien divin<sup>108</sup>. C'est donc le sens symbolique et caché qui intéresse les exégètes néoplatoniciens.

Le passage sur le rite funéraire de Patrocle qui nous intéresse est présenté dans ce contexte. D'abord, le texte homérique en question apparaît au Chant XXIII de l'*Iliade* :

Mais le bûcher où gît le corps de Patrocle ne s'enflamme pas. Le divin Achille aux pieds infatigables alors a une autre pensée. Il s'écarte du bûcher et adresse un vœu aux deux vents, Borée et Zéphyr ; il leur promet de splendides offrandes (ιερά καλά) ; il multiplie les libations avec une coupe d'or (χρυσέω), il les supplie de venir, afin que les morts soient le plus tôt possible consumés par le feu (πυρί) [...]. Toute la nuit, ensemble, de leur bruyante haleine, ils fouettent le feu du bûcher, et, toute la nuit, le rapide Achille, puisant le vin dans le cratère [d'or] (χρυσέου ἐκ κρητήρος) avec une coupe à deux anses, le répand sur le sol, en inonde la terre, et va invoquant l'âme du malheureux Patrocle.<sup>109</sup>

L'interprétation de ce rite funéraire par Proclus ne laisse aucun doute quant à sa nature théurgique : « il faut dire que tous les agissements d'Achille, touchant ce bûcher, dès là qu'ils élèvent l'âme de Patrocle à la vie séparée, imitent les procédés dont usent les théurges (θεουργοῖς) pour donner l'immortalité à leur âme (τῆς ψυχῆς ἀπαθανατισμόν). »<sup>110</sup> Avant d'expliquer en quoi consiste exactement cet ἀπαθανατισμός, jetons d'abord un oeil à l'exégèse de Proclus sur le passage homérique :

C'est pourquoi Achille non seulement dit, debout devant le bûcher, invoquer les vents, Borée et Zéphyr, pour que et le véhicule apparent (τὸ φαινόμενον ὄχημα) obtienne, grâce à leur mouvement visible, le traitement approprié (τῆς πρεπούσης θεραπείας), et le véhicule plus divin que celui-ci (ὄχημα τούτου θειότερον) soit invisiblement purifié (ἀφανῶς καθαρῆ) et retourne à son lot propre, attiré par les rayons de l'air (ὑπὸ τῶν ἀερίων), de la lune et du soleil, comme [disent] quelque part [les oracles]<sup>111</sup>, mais encore nous est montré par la légende verser des libations toute la nuit, "les tirant d'un cratère d'or avec une coupe à deux anses, en s'adressant à l'âme du malheureux Patrocle" (*Il.* XXIII 219, 221) : c'est tout juste si le poète ne nous proclame pas ainsi que l'opération d'Achille concernait l'âme de son ami, et non pas seulement son corps visible, et que tous les rites qu'il avait employés avaient un sens symbolique (συμβολικῶς), que le cratère d'or symbolisait la Source des

<sup>108</sup> « Mieux vaut donc dire que la tromperie vient du Ciel, mais pour le bien des gens trompés. Car le bien est supérieur (κρεῖττον) à la vérité. » (*Ibid.*, 116.6-8.).

<sup>109</sup> Homère, *Il.*, XXIII, 192-198 & 218-221.

<sup>110</sup> Proclus, *In Remp.*, I, 152.9-12.

<sup>111</sup> Nous conservons la conjecture de Festugière, bien que nous ne comprenions pas pourquoi il ajoute au texte original « l'un des dieux (τις τῶν θεῶν) », au lieu de faire directement référence aux *OC*.

La référence de Proclus est probablement le fragment oraculaire, particulièrement obscur, présenté par le Père Festugière : « La course de l'éther et l'élan immense de la lune et les courants de l'air (ἠέριοί τε ῥοαί). Éther, soleil, respir de la lune, meneurs de l'air. De cercles héliques, de fanfares lunaires, de creux aériens. Portion de l'éther, du soleil, des canaux (ὄχετων) de la lune et de l'air. Portion de l'éther, du soleil, de la lune, de tout ce qui flotte avec l'air. Le vaste espace de l'air, la course de la lune et celle, toujours mouvante, du soleil. » (*OC*, §61 = Kroll, §47).

âmes (πηγῆς τῶν ψυχῶν)<sup>112</sup>, la libation, l'effluence qui de là-haut fait dériver vers l'âme partielle le flot d'une vie supérieure (κρείττονα ζώην), le bûcher, la pureté sans tache qui peut, tirant l'âme du corps, la conduire vers l'Invisible.<sup>113</sup>

Bien que nous exposions en détails la théorie de Proclus au sujet de l'ὄχημα plus loin dans la thèse<sup>114</sup>, il importe d'en glisser quelques mots ici pour bien saisir la pensée du Lycien<sup>115</sup>.

### La théorie proclienne de l'ὄχημα

D'abord, le véhicule apparent consiste simplement en le corps physique. Or, Proclus affirme, de façon voilée, que le rite funèbre de Patrocle opéré par Achille concerne son véhicule invisible, c'est-à-dire le corps pneumatique ou éthérique :

l'homme est un microcosme et [...] tout ce qui est dans le Monde sous forme divine et totale se retrouve partiellement dans l'homme : car il y a en nous l'intellect en acte, il y a une âme raisonnable issue du même Père et de la même Déesse vivifiante que l'Ame du Tout, il y a un véhicule éthéré ressemblant au Ciel (ὄχημα αιθέριον ἀνάλογον τῷ οὐρανῷ), il y a un corps terrestre pétri des quatre éléments avec lesquels il y a affinité.<sup>116</sup>

Ce véhicule subtil est directement impliqué dans les rites théurgiques et initiatiques, puisque c'est lui qui permet l'ἀναγωγή du théurge. Il représente ainsi le chariot dans le mythe de l'attelage ailé du *Phèdre*<sup>117</sup>. De plus, c'est ce même véhicule qui agit comme *réceptacle* devant recevoir la substance divine en son sein. Or, pour que l'opération soit couronnée de succès, il importe que ce « réceptacle » soit d'abord purifié de toute souillure.

Le rite d'Achille se présente ainsi comme un processus de purification du corps subtil de Patrocle. Il est question des vents et du feu. D'abord, l'invocation de Borée et de Zéphyr peut paraître assez déroutante. Or, dans une autre dissertation du même ouvrage,

---

<sup>112</sup> Proclus pense certainement ici au κράτηρ du *Timée* (41d), dans lequel le Démiurge fond le reste de l'âme de l'univers avec quelques ingrédients matériels, dans le but d'en former les âmes partielles, chacune étant associée à un astre particulier. Ce « détail » s'avèrera important pour la suite de l'exposé.

<sup>113</sup> Proclus, *In Remp.*, I, 152.12-153.2.

<sup>114</sup> Chapitre III, troisième partie (p.297-310).

<sup>115</sup> « Doctrine [de l'ὄχημα] appelée à de riches développements dans le néoplatonisme post-plotinien et portée à son achèvement par Proclus. » (Seng, *Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les Oracles chaldaïques*, p.14).

<sup>116</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 5.12-18.

<sup>117</sup> « Dans cette montée, dès lors, l'attelage des dieux, qui sont équilibrés et faciles à conduire, progressent facilement (ἦ δὴ τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα, ἰσορρόπως εὐνήνια ὄντα, ῥαδίως πορεύεται » (Platon, *Phedr.*, 247b).



Proclus nous livre quelques précisions concernant la relation entre les vents et le véhicule de l'âme (ὄχημα) :

Davantage, parmi les vents, les uns ont un pouvoir plus fécondant, les autres font que les produits se dessèchent. Les uns, quand ils soufflent au temps de la conception, sont producteurs de mâles, comme le vent du nord [*scil.* Borée], les autres de femelles, comme le vent du sud : tout cela se trouve rapporté par nos prédécesseurs [...] Pour la raison que les mélanges des vents apportent leur contribution à tel ou tel genre de vie, non que les corps dans lesquels entrent les âmes soient faits de substance venteuse, mais parce que, selon leur mérite, elles se revêtent d'enveloppements (ὀχήματα) qui, chez les unes, font obstacle à l'acquisition de la vertu, chez les autres, rendent le mélange qui est en eux libre d'obstacle pour la pratique de la vertu.<sup>118</sup>

Les passages clairs sur la question sont malheureusement rarissimes chez notre philosophe. Il reste néanmoins possible d'émettre une hypothèse fort probable : le fait que le corps subtil soit de composante « pneumatique », et donc l'âme<sup>119</sup>, nous laisse supposer que les vents, de nature identique, puissent entretenir une relation privilégiée avec ce corps. Cette relation pourrait concerner une forme de *fertilisation*, au sens évidemment symbolique de la germination d'un « organe mystique »<sup>120</sup>, ou encore, une *purification* du véhicule pneumatique (il n'y a d'ailleurs pas nécessairement de distinction intrinsèque entre ces deux éléments). Nous pouvons aussi tout simplement penser que « le traitement approprié (τῆς πρεπούσης θεραπείας) » des vents dont parle Proclus ne soit que d'attiser les flammes du bûcher...

---

<sup>118</sup> Proclus, *In Remp.*, II, 62.20-23 & 63.2-7.

*Etiam* : « Le premier aliment des premiers hommes nés du sol fut de nature terrestre [...]. Un second type d'alimentation se développa quand les hommes se redressèrent, fait à base de fruits sauvages et d'herbe attendrie à la fois par la douce rosée et "les délectables sources des Nymphes". Ils étaient reliés à l'atmosphère environnante et nourris par le souffle continu du vent (Dion de Pruse, *Olymp.*, 30), aspirant l'air humide, comme les petits enfants, sans que jamais le lait ne vienne à manquer à ce sein toujours offert. »

<sup>119</sup> Selon Aristote, c'est Orphée qui développa l'idée d'une connaturalité entre la respiration, ainsi que les vents, et l'âme : « Il [*scil.* Orphée] prétend, en effet, que l'âme en provenance de l'Univers s'introduit grâce à la respiration, portée par les vents. » (Aristote, *DA*, 410b28-30).

Cela est d'autant plus important qu'Orphée, selon Proclus, est « le père de toute la mystagogie hellénique » (*TP*, I, 5).

<sup>120</sup> « il faut poser les uns [parmi les mythes] comme plus philosophiques, les autres comme appropriés aux rites de l'art hiératique (τοῖς ἱερατικοῖς θεσμοῖς), les uns comme convenant à l'audience des jeunes, les autres comme appropriés à ceux qui ont été correctement formés par toutes les parties pour ainsi dire de l'éducation et qui aspirent à fixer l'intellect de l'âme, comme une sorte d'organe mystique (ὄργανόν τι μυστικόν), dans les enseignements que donnent de tels mythes. » (Proclus, *In Remp.*, I, 79.13-18).

## La symbolique du feu

La symbolique du feu (πῦρ) s'avère éminemment plus riche au niveau du sens occulte au sein des rites théurgiques. L'image du feu est effectivement omniprésente à l'intérieur des *OC*. Non seulement le démiurge est présenté comme un « artisan du monde igné (ὁ κόσμου τεχνίτης πυρίου) », mais la source première est elle-même désignée comme un « feu premier transcendantal (πῦρ ἐπέκεινα τὸ πρῶτον) »<sup>121</sup> : « Car ce n'est pas par une action directe, mais par un Intellect, que le Feu Premier transcendantal enclôt sa Puissance dans la matière ; car c'est un Intellect, issu d'un Intellect, que l'artisan du monde igné. »<sup>122</sup> Il semble d'ailleurs que ce soit ce « feu sacré sans forme (μορφῆς ἄτερ εὐίερον πῦρ) » qui se manifeste durant les épopties et qui communique avec les oracles grâce à sa « voix de feu (πυρὸς φωνή) » : « Quand tu auras vu le feu sacrosaint briller sans forme, en bondissant, dans les abîmes du monde entier, écoute la voix du feu. »<sup>123</sup> De plus, l'âme humaine est considérée comme un « feu lumineux (πῦρ φαεινόν) »<sup>124</sup>, contenant en elle une partie de l'intellect divin<sup>125</sup>, et elle demeure attisée par le flot continu de l'Amour d'en-haut : « Le Père, mêlant l'étincelle de l'Âme (ψυχαῖον σπινθῆρα) aux deux éléments accordés, l'intellect et le signe divin (νεύματι θείῳ), auxquels il ajouta, en troisième, le chaste Amour (ἀγνὸν Ἔρωτα)<sup>126</sup>, lien auguste apte à unifier toutes choses et à les saillir toutes. »<sup>127</sup>

En tout état de cause, il est possible de retrouver au sein de ces obscurs oracles quelques indices herméneutiques pour notre passage sur Achille. D'abord, en un endroit, les *OC* font mention du κρατήρ en lui faisant endosser l'épithète de πηγαῖος, à l'instar de Proclus dans l'extrait sur le rite funéraire de Patrocle présenté plus haut : « ... par le lien de

---

<sup>121</sup> *Etiam* : « Toutes choses sont nées d'un seul feu (εἰσὶν πάντα ἐνὸς πυρὸς ἐκγεγαῶτα). (*OC*, §10).

<sup>122</sup> *OC*, §5.

*Etiam* : *Ibid.*, §33.

<sup>123</sup> *Ibid.*, §148.

*Etiam* : « Après cette invocation, tu contempleras ou bien un feu qui, tel un enfant, se dirige par bonds vers le flot de l'air ; ou bien un feu sans forme (πῦρ ἀτύπωτον) d'où s'élance une voix ; ou une lumière abondante qui s'enroule en vrombissant autour de la terre ; [...] » (*Ibid.*, §146).

<sup>124</sup> *OC*, §96.

<sup>125</sup> *Ibid.*, §94.

<sup>126</sup> Sur le rôle d'Érôs dans les *OC*, voir Lewy, *op. cit.*, p.126-129.

Nous consacrons d'ailleurs le chapitre VI de la troisième section au sujet d'Érôs (p.338-357).

<sup>127</sup> *OC*, §44.

l'admirable Amour (Ἐρωτος ἀγητοῦ), qui jaillit le premier de l'Intellect, vêtant son feu unissant (πῦρ συνδέσμιον) du feu (de l'Intellect), pour mêler les cratères sources (πηγαίους κρατήρας) en y répandant la fleur de son feu (πυρὸς ἄνθος). »<sup>128</sup> Malgré le symbolisme quelque peu rébarbatif de ce fragment, nous pouvons y voir une interprétation parabolique de la procession du démiurge lorsqu'il mélange l'âme du Tout aux âmes humaines dans le *Timée*<sup>129</sup> de Platon. En effet, tout juste après ce fameux passage, Platon, en parlant de la vision, traite du « feu qui est en nous (τὸ ἐντὸς ὄν πῦρ) »<sup>130</sup>.

Nous retrouvons ailleurs dans les *OC* cette même notion de la *fleur de feu* : « C'est de lui [*scil.* Zeus, le démiurge]<sup>131</sup> que s'élancent les foudres implacables (ἀμείλικτοί τε κεραυνοί), le sein<sup>132</sup>, accueillant les orages, de l'éclat resplendissant d'Hécate<sup>133</sup> issue du Père, la fleur de feu (πυρὸς ἄνθος) qui forme une ceinture (ὑπεζωκός)<sup>134</sup>, et le Souffle puissant (κραταιὸν πνεῦμα) au delà des pôles ignés. »<sup>135</sup> L'image de la foudre de Zeus est développée chez Proclus à partir d'un autre mythe, celui de Phaéton :

le «véhicule» (ὄχημα) [pneumatique] aussi de Phaéton est du nombre des chars héliques, car il est lui aussi entièrement pareil au Soleil. Mais comme il s'est incliné vers la *genesis* [...], il est dit avoir été foudroyé (κεκεραυνῶσθαι) par Zeus : en effet, la foudre (ὁ κεραυνός) est le symbole de la Démiurgie qui sans contact pénètre à travers tout et conserve tout<sup>136</sup>, mais non la cause de la dissolution du véhicule pneumatique (τοῦ πνεύματος) qui porte l'âme.<sup>137</sup>

<sup>128</sup> *Ibid.*, §42 (= Proclus, *In Parm.*, II, 769.8-12).

*Etiam* (sur πηγὴ) : *OC*, §30, 37, 49, 52 & 56.

<sup>129</sup> Platon, *Tim.*, 41d.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 45b.

<sup>131</sup> Des Places propose Kronos, mais il s'agit probablement du Zeus-démiurge.

<sup>132</sup> « Car c'est dans le sein de cette triade que toutes choses ont été semées. » (*OC*, §28).

*Etiam* : « Son père est le Soleil et sa mère est la Lune ; le vent le portera dans son ventre ; sa nourrice est la Terre (*Pater eius est Sol, mater eius Luna ; portavit illud ventus in ventre suo ; nutrix eius Terra est*). » (*TS*, §3).

<sup>133</sup> Hécate, divinité des mages, est la figure centrale au sein des *OC* : « Source des sources, matrice qui contient toutes choses. » (*Ibid.*, §30). Elle représente le versant féminin du Père, la puissance rendant possible l'acte, le sein recevant le symbole de la triade paternelle : « Car c'est de cette triade que le Père a mêlé son souffle vital. » (*Ibid.*, §29).

<sup>134</sup> « Ce sont les pensées du Père, derrière lesquelles s'enroule mon feu. » (*OC*, §38).

*Etiam* : *Ibid.*, §6 & 32.

<sup>135</sup> *Ibid.*, §35.

<sup>136</sup> « *Haec est totius fortitudini fortitudo fortis. Quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit.* » (*TS*, §9).

<sup>137</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 112.6-12.

Ainsi, la foudre représente le lien entretenu entre le Feu transcendant, symbolisé (ou médiatisé) par Zeus le démiurge, et l'étincelle de l'âme portée par le véhicule pneumatique, à travers « un canal conducteur de feu (πυρήοχον), par lequel le feu porteur de vie (ζωηφόριον πῦρ) descend jusqu'aux canaux matériels (ύλαίων ὄχετων). »<sup>138</sup>

Le véhicule pneumatique doit donc être « chauffé pour s'alléger »<sup>139</sup>, acquérant ainsi « une aile de feu (ταρσὸν τοῦ πυρός) »<sup>140</sup>, assurant du coup l'élévation du véhicule de l'âme pour que celle-ci rejoigne sa source. De plus, les rites théurgiques, nommés par les *OC* comme les « oeuvres du feu (πυρὸς ἔργα) », doivent être « arrosées (ράινω) », symbole de la libation, pour que l'opération s'avère effective : « Que surtout le prêtre en personne (αὐτὸς ἱερεὺς) [*scil.* le théurge], quand il règle les oeuvres du feu, les arrose du flot glacé de la mer au bruit sourd. »<sup>141</sup> À partir de là, malgré le caractère occulte des fragments oraculaires, il devient possible de mieux saisir l'exégèse de Proclus au sujet du rite funéraire de Patrocle opéré par le « théurge Achille »<sup>142</sup>, considérant « que tous les rites qu'il avait employés avaient un sens symbolique, que le cratère d'or symbolisait la Source des âmes, la libation, l'effluence qui de là-haut fait dériver vers l'âme partielle le flot d'une vie supérieure, le bûcher, la pureté sans tache qui peut, tirant l'âme du corps, la conduire vers l'Invisible. »<sup>143</sup> Le salut est en effet assuré par l'allègement de l'âme, c'est-à-dire la purification des éléments corporels lourds en elle, lorsque le véhicule pneumatique arrive

---

*Etiam* : « Et il faut aussi concevoir le Règlement démiurgique comme un ordre intellectif étroitement attaché à la Loi Divine, un ordre qui pénètre à travers tout, qui est présent sans obstacle à tout, et qui veille sur toutes choses en se gardant lui-même pur. » (Proclus, *In Tim.*, III, 301.18-21).

<sup>138</sup> *OC*, §65.

<sup>139</sup> « ...πνεύματι θερμῷ κουφίζουσα... » (*Ibid.*, §123 = Proclus, *OC*, 192.17-18).

« la classe angélique la [*scil.* l'âme] maintient aussi en son lieu propre, l'empêche de se mêler à la matière, "en l'allégeant par le pneuma chaud" [*OC*, §123] et en la soulevant par la vie ascendante (διὰ τῆς ἀναγωγῆς ζωῆς) ; car le pneuma chaud (πνεῦμα τὸ θερμόν) est communication de vie (ζωῆς μετάδοσις). » (Proclus, *In Chald.*, I, p.206.11-20).

<sup>140</sup> *OC*, §85.

<sup>141</sup> *Ibid.*, §133.

*Etiam* : « Quand se mêlent les canaux, exécutant du feu impérissable les oeuvres (μυγνυμένων δ' ὄχετων πυρὸς ἀφθίτου ἔργα τελοῦσα). » (*Ibid.*, §66).

<sup>142</sup> « Achille, exécutant le rite, joue le rôle de la divinité sur l'intervention de qui, selon les mythes, l'immortalisation s'accomplit (Déméter, Isis, Thétis, Zeus). Ce dernier point, qui paraît inconcevable, s'explique par le statut de la théurgie et du théurge. La théurgie est oeuvre divine et le théurge, mis en possession des symboles divins et établi par eux au rang des dieux, commet bien un acte divin. Or, de l'aveu même de Proclus, Achille agit bien en théurge. » (Liefferinge, « L'immortalisation par le feu dans la littérature grecque », p.117).

<sup>143</sup> Proclus, *In Remp.*, I, 152.26-153.2.

à l'élever hors du corps : « Ceux qui poussent l'âme hors d'elle-même [*scil.* du corps] (ψυχῆς ἐξωστῆρες) et la font respirer (ἀνάπνοοι) sont libérés (εὐλυτοί εἰσιν). »<sup>144</sup>

### La finalité du rite d'immortalisation : le salut de l'âme

Suite à cette démonstration exégétique du symbolisme homérique dans une perspective théurgique selon Proclus, quelque peu ardue il est vrai, nous pouvons désormais nous demander : *Quel était le but de ce rite ?* Proclus lui-même affirme qu'il avait pour objectif de conférer l'immortalité (ἀπαθανατισμός) au théurge<sup>145</sup>. Or, outre ce que nous venons de présenter, le néoplatonicien ne fournit guère d'information supplémentaire. De plus, cette notion d'ἀπαθανατισμός est unique au sein du corpus proclien. Ainsi, la plupart des commentateurs renvoient à des textes extrinsèques pour mieux comprendre le passage. Nous ferons de même. Mais avant, examinons plus attentivement d'autres passages chez Proclus qui, sans parler d'immortalisation directement, demeurent néanmoins très proches au niveau du contexte de l'introduction de ce terme.

---

<sup>144</sup> OC, §124.

Tout cela peut paraître assez arbitraire et difficilement conciliable avec une démarche authentiquement philosophique. Or, il est intéressant de noter qu'il s'agit là d'une forme particulière de représentation symbolique issue d'une configuration objectivement universelle (du moins, au sein des cultures issues de la grande famille indo-européenne). Par exemple, la tradition hermétique des alchimistes en Occident présente, d'une part, le « laboratoire » par le vase (la tête et/ou conscience de l'adepte), l'athanor (le principe du soufre purificateur situé au niveau du cœur) et le soufflet qui attise le feu (le souffle des poumons), dans le but de fixer le mercure (principe fluide universel, symbole de l'âme) dans le vase (la concentration parfaite et imperturbable du corps). D'autre part, en Orient, le cœur de la démarche yogique est centré sur l'Éveil du Kundalini à travers le corps subtil par le contrôle du souffle (*pranayama*) et la fixation de l'énergie vitale (*prana*) au niveau des roues énergétiques (*chakras*) du corps subtil. Ce type de comparaison entre l'alchimie occidentale et la tradition yogique orientale a déjà été étudié par plusieurs chercheurs sérieux : « According to Galen [*scil.* un médecin grec du II<sup>e</sup> siècle A.D.], the vital spirit is a very pure substance, distributed throughout cosmic space, which the heart assimilates by process analogous to respiration, thus transforming it into animate life. It is easy to see that it corresponds to the role of *prana*, the "vital breath", as it is conceived by the Hindus ; its employment in *laya-yoga*, the "yoga of solution", appears to be directly analogous to the use in which the alchemists put their "universal solvent". » (Burckhardt, « Insight into Alchemy », *Mirror of the Intellect*, p.134).

Nous verrons dans quelques instants que, en outre, il y a aussi un lien entre le salut des néoplatoniciens et l'Éveil dans la philosophie bouddhiste, en ce que les deux concernent la sortie du cycle de la réincarnation. Nous reviendrons sur cette dernière analogie intéressante au sein de la conclusion de ce travail en guise d'ouverture (p.387-398).

<sup>145</sup> Proclus, *In Remp.*, I, 152.12.

Le passage le plus éclairant pour notre problème se trouve en *In Tim.*, lorsque Proclus commente le passage 42c-d de Platon :

Soumis à ces métamorphoses, il ne verrait pas la fin de ses souffrances, avant d'avoir soumis à la révolution du Même et du Semblable en lui cette masse énorme, venu ultérieurement s'ajouter à sa nature et faite de feu, d'eau, d'air et de terre. Cette masse tumultueuse et déraisonnable, c'est après l'avoir dominée par la raison, qu'il retournerait à la condition de son état premier et meilleur (Αλλάττων τε οὐ πρότερον πόνων λήξοι, πρὶν τῇ ἐν αὐτῷ συνεπισπόμενος εὐὸν πολὺν ὄχλον καὶ ὕστερον προσφύοντα ἐκ πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ γῆς, θορυβώδη καὶ ἄλογον ὄντα, λόγῳ κρατήρας εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξεως).<sup>146</sup>

Le passage en question ici est particulièrement intéressant, car le démiurge de Platon présente les *conditions du salut de l'âme*, c'est-à-dire sa capacité à « sortir » du cycle des réincarnations, par la domination rationnelle des composantes irrationnelles, notamment les éléments matériels (feu, eau, air et terre), qui lui ont été attribuées (προσφύσις) lors de sa descente au sein de la *genesis*. Brisson, dans une note de sa traduction du *Timée*, établit une judicieuse corrélation avec un extrait du *Phèdre*<sup>147</sup> :

Aussi n'est-il pas de mince valeur le prix qui récompense leur folie amoureuse (ἔρωτικῆς μανίας). Ce n'est plus, en effet, vers les ténèbres ni pour le voyage qui se fait sous terre que, comme le veut la loi, partent ceux qui ont déjà commencé le voyage qui se fait sous la voûte du ciel. La loi veut, au contraire, qu'ils mènent une existence lumineuse (φανὸν βίον), qu'ils soient heureux de faire ce voyage l'un en compagnie l'un de l'autre, et qu'ensemble, parce qu'ils s'aiment, ils reçoivent des ailes, quand celles-ci seront données.<sup>148</sup>

Ce passage permet de compléter celui du *Timée*, en particulier en y ajoutant l'élément décisif de la « folie amoureuse », dont nous avons déjà traité plus haut et sur lequel nous reviendrons en détails plus tard<sup>149</sup>.

Ce n'est rien de moins que l'enjeu du « salut de l'âme (σωτηρία τῆς ψυχῆς) » que Proclus interprète au passage du *Timée* (42c-d) : « Voici ici présenté par le Démiurge le seul salut de l'âme, salut qui délivre du “Cercle de la génération” [OF, §299]<sup>150</sup>, de la longue errance, de la vie inutile (ἀνηγύτου ζωῆς)<sup>151</sup> : c'est la remontée vers la forme

---

<sup>146</sup> Platon, *Tim.*, 42c-d.

<sup>147</sup> Brisson, in Platon, *Tim.*, 42d, note 254 (p.241).

<sup>148</sup> Platon, *Phaedr.*, 256d-e.

<sup>149</sup> Chapitre VI, troisième partie (p.338-357).

<sup>150</sup> Proclus affirme que ce sont ceux qui sont initiés à Dionysos et à Koré qui cherchent cette délivrance (Proclus, *In Tim.*, III, 297.9-10).

<sup>151</sup> La vie inutile est celle qui demeure attachée à l'illusion de la *genesis*. Festugière rapproche ce passage du *Phédon* : « Elle [*scil.* l'âme du philosophe] ne pense pas que la philosophie doive se délier pour qu'au

intellective de l'âme et la fuite (ἡ φύγη)<sup>152</sup> de tout ce qui est attaché à nous en raison de la génération. »<sup>153</sup> Proclus utilise ensuite une belle image allégorique pour illustrer ses propos : « L'âme en effet, qui a été jetée en bas dans l'ensemencement génératif (ἐν τῇ γενεσιουργῷ σπορᾷ) à la manière d'une graine (σπέρματος), doit se débarrasser comme du chaume et de la pelure qu'elle a tenus de la génération, et, s'étant ainsi purifiée (καθήρασαν) de sa graine, devenir fleur (ἄνθος) et fruits intellectifs »<sup>154</sup>. Cette analogie de la « sémination (σπορά) »<sup>155</sup> n'est évidemment pas une innovation proclienne, puisque nous la retrouvons justement dans le passage du *Timée* que commente Proclus<sup>156</sup>. Néanmoins, la philosophie du Lycien se distingue par une systématisation de la théorie du « véhicule (ὄχημα) » en lien avec le mythe de l'ensemencement des âmes par le démiurge. Le véhicule de l'âme est d'abord issu de la « première naissance (γένεσις πρώτη) »<sup>157</sup> par le démiurge universel, tandis que la « seconde naissance (δεύτερος γένεσις) »<sup>158</sup> provient des dieux récents, les « dieux issus des dieux (θεοὶ θεῶν) »<sup>159</sup>. Chacune dote l'âme d'un véhicule particulier : véhicule lumineux ou astral lié aux lois de l'Heimarménè et des astres pour la première<sup>160</sup>, véhicule pneumatique ou éthérique lié aux éléments pour la

---

moment où elle se délie, elle s'abandonne aux plaisirs et aux peines et se laisse enchaîner à nouveau (ἐγκαταδεῖν) et pour qu'elle s'abandonne au travail sans fin (ἀνήνυτον ἔργον) de Pénélope défaisant sa toile. » (Platon, *Phedo.*, 84a).

<sup>152</sup> « Et la fuite (φυγή), c'est de se rendre semblable à un dieu selon ce qu'on peut ; se rendre semblable à un dieu, c'est devenir juste et pieux, avec le concours de l'intelligence (μετὰ φρωνήσεως). » (Platon, *Theet.*, 176b).

<sup>153</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 296.8-11.

<sup>154</sup> Proclus, *Ibid.*, III, 296.11-16.

<sup>155</sup> « Quant à la "sémination (σποράν)", que faut-il entendre par là ? Est-ce cette sémination dont parlent constamment la plupart des platoniciens, la distribution des âmes dans les astres [...] ? Mieux vaut donc, comme en a décidé notre Maître [*scil.* Syrianus], entendre par "sémination" la génération de l'âme, puisqu'au Père convient le fait de produire la semence et d'engendrer des principes créatifs, et que l'âme est un principe créatif issu de tels principes et qu'elle sort, comme d'un père, du Démiurge universel. Car c'est là la première sémination, la seconde est celle qui se fait dans les dieux récents, la troisième celle qui se fait dans le monde sublunaire. [...] Le Démiurge est donc "séminateur" de l'âme en tant que père des principes créatifs, et il "fournit le commencement" en tant que producteur du véhicule (τὸ ὄχημα) : car le véhicule est désormais le point à partir duquel commence la vie de la nature mortelle. » (*Ibid.*, 233.4-6, 233.14-20 & 234.3-7).

<sup>156</sup> Platon, *Tim.*, 41c & 42d.

<sup>157</sup> *Ibid.*, 41e.

Commentaire de Proclus : *In Tim.*, 275.25-279.3.

<sup>158</sup> Platon, *Tim.*, 42b.

<sup>159</sup> *Ibid.*, 41a.

<sup>160</sup> « Et, γ ayant fait monter les âmes comme sur un char (ὄχημα), il [*scil.* le Démiurge-Père] leur révéla la nature de l'univers, et leur exposa les lois de la destinée (νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους) : la première naissance (γένεσις πρώτη) serait établie identique pour toutes » (Platon, *Tim.*, 41e).

seconde<sup>161</sup> ; ce à quoi nous devons ajouter un troisième véhicule (issu d'une « troisième » naissance, celle charnelle), ostréux celui-là, lié au monde sublunaire et à la matière massive<sup>162</sup>.

C'est principalement ce véhicule médian, éthérico-pneumatique, qui nous intéressera ici. En effet, le véhicule ostréux représente le corps physique, tandis que le véhicule lumineux est considéré comme un corps céleste. Ainsi, c'est bien le véhicule pneumatique qui est lié à l'âme humaine et qui doit être purifié par les rites théurgiques. Mais de quoi celui-ci doit-il être purifié exactement ? Proclus nous explique que le véhicule de l'âme, pour se « sauver », doit se purger de toute « accréition (πρόσφυσις) », issue de son incarnation dans la *genesis* :

Il faut donc appeler vertu la seule vertu salvatrice des âmes (μόνην τὴν καθαρτικὴν ἀρετὴν σώτειραν προσρητέον τῶν ψυχῶν), puisqu'elle retranche et anéantit à fond (ἀποκόπτουσιν καὶ ἀφανίζουσιν ἄρδην) les accréitions matérielles et toutes les passions (προσφύοντα πάθη) qui se sont attachés à nous en raison de la génération, qu'elle sépare l'âme, la mène vers l'Intellect et lui fait quitter les tuniques (τοὺς χιτῶνας) dont elle s'était revêtue (οὗς ἐνεδύσατο). Car, lors de leur descente, les âmes s'adjoignent, les prenant aux éléments, telles et telles « tuniques », aériennes, aqueuses, terrestres, et c'est ainsi chargées qu'elles entrent, en dernier lieu, dans ce corps épais d'ici-bas.<sup>163</sup>

Le terme clef de ce dernier passage est « accréition (πρόσφυσις) », qui « désigne l'enveloppement extérieur du véhicule (τὴν ἔξωθεν περίθεσιν δηλοῖ τοῦ τοιοῦδε ὀχήματος) plus haut décrit et la coagulation en une seule et même nature par le moyen de ce véhicule, après lequel désormais ce corps-ci tout dernier [*scil.* le corps physique matériel] et composé d'éléments dissemblables et multiformes vient s'attacher aux âmes. »<sup>164</sup> Ce qui s'accréitise au véhicule éthérico-pneumatique sont bien les quatre éléments physiques<sup>165</sup>, de manière

---

« C'est pourquoi, après les avoir attachées aux véhicules, le Démonstrateur leur dit les lois fatales (τοὺς εἰμαρμένους νόμους) » (Proclus, *In Tim.*, III, 275.31-32).

<sup>161</sup> Comme nous l'avons vu plus haut dans l'extrait 42c-d du *Timée*.

<sup>162</sup> « Et comment en effet s'attendre à ce qu'elles passent immédiatement des corps pneumatiques immatériels à ces corps-ci ? Avant donc qu'elles descendent en lui, elles ont la vie irrationnelle et le véhicule de cette vie, lequel a été formé des simples éléments, et en raison de ces éléments, elle s'est revêtue d'une "masse" (ὄχλον), ainsi dénommée comme étant étrangère au véhicule congénital des âmes, comme ayant été composée de tuniques de toutes sortes et comme appesantissant les âmes. » (Proclus, *In Tim.*, III, 297.24-298.2).

<sup>163</sup> *Ibid.*, 297.17-24.

<sup>164</sup> *Ibid.*, 298.3-6.

<sup>165</sup> « En effet, que d'une part cette "masse" irrationnelle et tumultueuse qui s'est accréitisée à nous "à partir de feu, de terre, d'air et d'eau" n'appartienne pas au premier véhicule, il [*scil.* Platon] l'indique clairement. » (*Ibid.*, 299.11-13).



similaire au passage sur le rite théurgique d'Achille présenté au début de cette section. De plus, c'est bien par *l'oeuvre du feu*, grâce à la téléstique, que le théurge parvient à se dépouiller de ces tuniques élémentaires « accrétiées » au véhicule de l'âme :

Pour débarrasser donc l'âme de ces sortes de véhicules (τῶν τοιούτων ὀχημάτων)<sup>166</sup>, dont Platon a indiqué la nature en dénommant particulier chacun des éléments, la vie philosophique apporte aussi sans doute sa contribution, comme le dit Platon. Mais, à mon sens du moins, ce qui y contribue le plus est la vie téléstique (ἡ τελεστική ζωή), laquelle, au moyen du feu [divin] (διὰ θείου πυρός), fait disparaître (ἀφανίζουσα) toutes les souillures (ἀπάσας <κηλίδας>)<sup>167</sup> conséquentes à la génération, comme l'enseignent les *Oracles* [OC, §196], et toute la nature étrangère et irrationnelle que le corps pneumatique de l'âme (τῆς ψυχῆς τὸ πνεῦμα) a attirée à lui.<sup>168</sup>

Ce qui pâtit, ce n'est pas l'âme elle-même, mais plutôt son « image » (εἶδωλον) portée par le corps à laquelle elle s'identifie substantiellement<sup>169</sup>, ayant oublié sa vraie nature, résultat de son incarnation.

Le « salut » vient donc par la « fuite » de l'âme hors du cycle de la réincarnation et de son écartèlement dans la dissemblance et le multiple : « le seul salut de l'âme, qui fait cesser le cycle de l'errance dans la *génésis*, est la vie qui conduit l'âme en haut vers la révolution du Même et du Semblable. »<sup>170</sup> C'est ainsi qu'il faut comprendre le rite « d'immortalisation », c'est-à-dire la sortie de l'âme hors de la spirale de l'Heimarménè, purgée des accrétiions élémentaires et ayant rejoint sa source première transcendante<sup>171</sup> ; cela devient uniquement possible par les rites cathartiques de la théurgie transcendante<sup>172</sup>.

---

<sup>166</sup> Nous ne suivons pas l'interprétation de Festugière ici [*Ibid.*, p.177, note 4], qui considère que le pluriel désigne les trois véhicules (astralo-lumineux, éthérico-pneumatique et ostréux-génétique), mais simplement les différents véhicules pour chacune des âmes, ou encore, différents véhicules associés à chacun des éléments.

<sup>167</sup> Le « déluge » [des sensations] frappe en premier lieu le véhicule pneumatique et l'alourdit – car c'est ce véhicule qui reçoit les impressions des « souillures » (κηλίδας) » (Proclus, *In Tim.*, III, 331.8-9).

<sup>168</sup> *Ibid.*, 300.14-21.

<sup>169</sup> « Elle [*scil.* l'âme] voit son image dans le corps, son image emportée dans le fleuve de la *génésis*, et qui revêt tantôt telle disposition et tantôt une autre sous l'action et des impressions intérieures [*scil.* les opinions] et de celles qui frappent du dehors [*scil.* les sensations] : eh bien, elle-même reste impassible, mais elle se figure pâtir, car elle se méconnaît elle-même et croit que son image, c'est elle-même » (*Ibid.*, 330.20-24).

<sup>170</sup> *Ibid.*, 302.17-19.

<sup>171</sup> « C'est là, sache-le, que l'âme est en face de l'épreuve et de la joute suprêmes ! Les âmes en effet qu'on nomme immortelles (αἱ ἀθάνατοι), une fois qu'elles sont au sommet, s'avancent en dehors, se dressant alors sur le dos de la voûte céleste, et, ainsi dressées, sa révolution circulaire les emporte tandis qu'elles contemplent les réalités qui sont en dehors du ciel. » (Platon, *Phaedr.*, 247b-c).

<sup>172</sup> Il est, par ailleurs, impertinent de « compter » le nombre de théurgies, car la déification n'est pas un *type* particulier de théurgie, mais sa *finalité*, tandis que la purification téléstique représente son principal moyen.

## La purification par le feu

Nous avons très peu parlé du *Commentaire sur le premier Alcibiade* de Proclus jusqu'à maintenant. Or, ce texte nous aidera à mieux saisir le passage sur le rite funéraire de Patrocle, en apportant un meilleur éclairage sur la notion de *feu*. En effet, nous comprenons bien que la purification s'accomplit par le feu, mais qu'est-il entendu par *feu purificateur* exactement ? D'abord, comme nous l'avons vu précédemment, la « purification par le feu » est directement reliée à la théurgie. C'est d'ailleurs dans *In Alc.*, en dissertant sur la méthode socratique, que Proclus nous expose les trois types particuliers de purification :

Or, il y a trois sortes de purification véritable de l'âme : la première s'opère au moyen de la téléstique (διὰ τελεστικῆς) (Socrate en traite dans le *Phèdre*) ; la deuxième, au moyen de la philosophie (il en est longuement question dans le *Phédon* [...]) ; la troisième, au moyen de la science dialectique nous mène à la contradiction, dénonce le désaccord dans nos opinions et nous débarrasse de la double ignorance.<sup>173</sup>

La téléstique est présentée en premier, puisque c'est elle qui opère en amont de toute démarche heuristique, faisant de ces trois « types » de purification, en fait, trois moments d'une même démarche cathartique<sup>174</sup>. De plus, celle-ci est comparée aux mystères, comme préalable à la pratique théurgique : « La purification (κάθαρσις) qui précède toute la discussion est donc assumée pour ces raisons et elle ressemble aux purifications des mystères (ταῖς τελεστικαῖς καθάρσει), qui, avant les rites sacrés (τῶν ἔργων τῶν ἱερῶν), nous délivrent de toutes les souillures (τῶν μiasμάτων πάντων) dont la génération nous a chargés et nous préparent à participer au divin. »<sup>175</sup>

C'est en saisissant adéquatement la théorie de la purification de Proclus que nous parviendrons à bien comprendre ce qui est entendu par la *purification par le feu*, ainsi que le sens symbolique de la crémation de Patrocle opérée par le « théurge » Achille. D'abord, Proclus rejette à la fois la théorie de l'âme d'Aristote, ainsi que celle de Plotin. En effet, comme nous le verrons en détails plus tard<sup>176</sup>, Proclus s'oppose à la conception plotinienne

---

<sup>173</sup> Proclus, *In Alc.*, 174.8-16.

<sup>174</sup> C'est d'ailleurs la thèse de Beierwaltes (Segonds, in Proclus, *In Alc.*, p.236, note 4 [p.388]).

<sup>175</sup> *Ibid.*, 175.19-23.

<sup>176</sup> Au chapitre I de la troisième partie (p.251-267).

de l'âme, stipulant que celle-ci s'avère consubstantielle à l'essence divine et qu'elle ne *descend pas totalement* dans la *genesis*<sup>177</sup>. D'un autre côté, le Lycien s'oppose aussi, dans un très beau passage de son oeuvre, à la théorie psychique d'Aristote, faisant de l'âme une *tabula rasa* sur laquelle s'imprimeraient les *empreintes* extérieures, telles les sensations<sup>178</sup>, puisque cela contredirait le fondement de la pensée platonicienne concernant la réminiscence :

Car le fait que ceux qui répondent disent tout ce qu'ils disent en le tirant d'eux-mêmes, est une forte preuve en faveur de ce dogme que les âmes mettent au jour les raisons à partir de leur propre fond [*scil.* la réminiscence], qu'elles n'avaient besoin que d'un éveillé et qu'elles ne sont pas des *tablettes non écrites* (οὐκ ἄγραφα γραμματεῖα) qui reçoivent leurs empreintes de l'extérieur : non, les âmes sont inscrites de toute éternité et celui qui inscrit est en elle ; mais elles ne peuvent pas toutes connaître ce qui est inscrit en elles-mêmes ni même, découvrir qu'elles sont inscrites, pour la raison que leur oeil est devenu chiasseux (λημῶντος) par suite de l'oubli dû au monde de la génération et de l'invasion tumultueuse des passions nées de cet oubli. Par conséquent, l'âme a seulement besoin d'être débarrassée (ἀφαιρέσεως) de ce qui fait écran, et nullement de la connaissance (οὐδὲ γνώσεως) qui vient de l'extérieur et est ajoutée : car elles ont, en elles-mêmes, les portes de la vérité (τὰς τῆς ἀληθείας θύρας)<sup>179</sup> obstruées par les formes terrestres et matérielles.<sup>180</sup>

Ainsi, et cela est absolument central pour bien saisir la pensée proclienne au sujet de la catharsis, ce n'est pas en *ajoutant* du mieux, notamment une « connaissance », que l'on se

<sup>177</sup> « Nous n'admettons pas non plus ceux [*scil.* les plotiniens] qui disent que l'âme est une partie de l'essence divine, que la partie est semblable au tout et toujours parfaite et que *trouble* et passions ne se produisent qu'*au niveau du vivant* : car ceux qui tiennent ce langage rendent l'âme éternellement parfaite, éternellement savante et jamais en besoin de réminiscence ; ils la rendent éternellement impassible et jamais mauvaise. » (Proclus, *In Alc.*, 227.3-9).

<sup>178</sup> « Et il doit en être comme sur un tableau (ἐν γραμματεῖῳ) où aucun dessin ne se trouve réalisé (μηθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχεῖα γεγραμμένον), ce qui est très précisément le cas de l'intelligence (ἐπὶ τοῦ νοῦ). » (Aristote, *DA*, 429b35-430a2).

« First, while Aristotle compares the soul to a writing tablet (*grammateion*) "on which nothing is written in actuality" and holds that all knowledge is knowledge acquired in time, Neoplatonists maintain that the soul is equipped from eternity with *logoi*, discursive unfoldings of the transcendent, unified Forms, and that in our learning process these *logoi* have to be "recollected" and brought to our attention. Hence, Neoplatonic psychology is intimately connected with a systematization of Platonic *anamnēsis*. » (Helmig, « Iamblichus, Proclus and Philoponus on Parts, Capacities and ousiai of the Soul and the Notion of Life », p.152).

<sup>179</sup> Nous retrouvons une expression très similaire dans la prière introductive de l'oeuvre *In Parm.*, aussi en lien avec « l'oeil de l'âme » et la lumière : « Je prie tous les dieux et toutes les déesses de guider mon intellect dans la présente contemplation, et, après avoir allumé en moi l'éclatante lumière de la vérité (φῶς ἐν ἐμοὶ στυλπνόν τῆς ἀληθείας), [...] d'ouvrir les portes de mon âme (τὰς τῆς ψυχῆς τῆς ἐμῆς πύλας) pour qu'elle reçoive (εἰς ὑποδοχὴν) l'enseignement divinement inspiré (τῆς ἐνθέου) de Platon, et, ayant ancré ma faculté de connaissance dans *ce qu'il y a de plus lumineux dans l'être*, de me délivrer de toute la *sagesse illusoire* et de l'errance parmi les non-êtres par l'étude toute intellectuelle des êtres, par lesquels *l'oeil de l'âme est nourri et irrigué*, comme le dit Socrate dans le *Phèdre* [246e & 251b]. » (Proclus, *In Parm.*, I, 617.1-14).

<sup>180</sup> Proclus, *In Alc.*, 280.25-281.11.

purifie, mais en *éliminant* (ἀφαιρέω) le pire, puisque le vrai et le bon sont des réalités *déjà-là*.

Ainsi, si l'on synthétise les deux critiques de Proclus, l'on doit en déduire que nous retrouvons dans l'âme tout ce qu'il faut, mais que celle-ci n'est néanmoins pas une entité consubstantielle au divin. N'est-ce pas en quelque sorte contradictoire ? Il est possible de résoudre cette contradiction apparente à partir de *In Eucl.*, en ce que l'âme n'est pas une *partie connaturelle* du divin, mais une *copie intégrale* de celle-ci :

The soul therefore was never a writing-tablet (γραμματεῖον) bare of inscriptions ; she is a tablet that has always been inscribed and is always writing itself and being written on by Nous. For soul is also Nous, unfolding herself by virtue of the Nous that presides over her, and having become its likeness and external replica (εἰκὼν ἐκείνου καὶ τύπος ἕξω γενόμενος). Consequently if Nous is everything after the fashion of intellect, so is soul everything after the fashion of soul ; if Nous is exemplar (παραδειγματικῶς), soul is copy (εἰκονικῶς) ; if Nous is everything in concentration, soul is everything discursively.<sup>181</sup>

Bref, l'âme n'est pas *a priori* parfaite (théorie plotinienne), mais elle recèle en elle-même les outils cathartiques lui permettant de le devenir et cette purification ne provient jamais de l'extérieur comme une connaissance nouvelle (théorie aristotélicienne), mais se manifeste de l'intérieur, à partir de la trace divine en nous : « En effet, la purification, par nature, ne nous vient pas de l'extérieur, mais part de l'intérieur, de l'âme même. »<sup>182</sup>

Néanmoins, cette purification interne n'est accessible qu'à une minorité, dotée d'une force naturelle spécifique, en particulier les théurges : « Et parmi les natures, les plus fortes contemplent par elles-mêmes le vrai et sont très inventives, *sauvées par leur propre force* (σωζόμεναι δι' ἑῆς ἀλκῆς), comme dit l'Oracle [*OC*, §117] »<sup>183</sup>. Selon Lewy<sup>184</sup>, cette « force » dont parlent les *OC* consisterait en « l'étincelle de l'âme (ψυχῆς σπινθήρ) » : « [Le Père], mêlant l'étincelle de l'âme aux deux éléments accordés, l'intellect et le signe

---

<sup>181</sup> Proclus, *In Eucl.*, §16.

<sup>182</sup> Proclus, *In Alc.*, 280.3-4.

<sup>183</sup> *Ibid.*, 177.6-8.

<sup>184</sup> « Apparently, these terms signify the soul's spark ; as a "portion of the Father's thought" it has, like all the parts of the noetic essence, a triadic nature. » (Lewy, *op. cit.*, p.194).

*Etiam* : « The term "Fire" is applied in this passage as in so many others to the noetic substance of the human intellect that subsists in the soul ; in the course of the ascent it spreads, as it were, its wings and serves as the soul's vehicle. [...] This ascent can only succeed, if the soul has been purified from all bodily defilement and has been re-transformed into the "unadulterated" primordial substance. » (Lewy, *op. cit.*, p.171).

divins, auxquels il ajouta, en troisième, le chaste Amour, lien auguste apte à unifier toutes choses et à les saillir toutes. »<sup>185</sup> Il importe toutefois de spécifier que la *purification interne par le feu* ne vient que de nous dans le sens qu'elle ne peut pas venir d'une autre personne – outre par l'intermédiaire d'un « éveilleur » tel que Socrate – conformément à l'orthodoxie platonicienne concernant la théorie de la réminiscence. Or, comme dans toute opération théurgique, les dieux s'avèrent nécessairement impliqués, ultimement, au sein du processus rendant possible l'ascension :

Et qu'il se produise en nous, sous l'action des êtres supérieurs (τῶν κρείττωνων), une connaissance des réalités (τις γῶσις τῶν πραγμάτων), les apparitions des dieux (αἱ τῶν θεῶν αὐτοψίαι) et leurs instructions le montrent assez ; les uns révèlent (ἐκφαίνουσαι) aux âmes l'ordre de toutes les choses, les autres montrent la voie dans le voyage de l'intelligible et *allument les feux éleveurs* (τοὺς πυρσοὺς ἀνάπτουσαι τοὺς ἀναγωγούς). »<sup>186</sup>

Ailleurs, dans *TP*, Proclus nous signale le fait que c'est le « premier Père (προπάτωρ) »<sup>187</sup> qui *allume* le feu intérieur de l'âme : « elle [*scil.* la théologie platonicienne] révèle les voies qui font remonter vers lui, conduit à son terme le travail d'enfantement que les âmes éprouvent sans cesse pour le père, c'est-à-dire le premier père, de toutes choses, et *allume le feu* intérieur (τὸν ἐν αὐταῖς ἀνάψασα πυρσόν) par lequel elles sont au plus haut point unies à la transcendance inconnaissable de l'Un (τὴν ἄγνωστον τοῦ ἐνὸς ὑπεροχῆν). »<sup>188</sup>

### L'ἀπαθανατισμός dans le mithraïsme, l'hermétisme et les OC : l'inhalation des rayons solaires

Nous voyons donc que la symbolique du feu, comme image du divin et de la connaissance vraie, est absolument centrale chez Proclus. Affirmer que cette image

<sup>185</sup> OC, §44.

<sup>186</sup> Proclus, *In Alc.*, 188.13.18.

<sup>187</sup> La notion de προπάτωρ serait d'origine hermétique (*CH*, Exc., II, A, 13 & II, B, 3 ; *KK*, 10).

<sup>188</sup> Proclus, *TP*, III, 1, p.5.12-16.

*Etiam* : « Écoutez-moi, Dieux tenant le gouvernail de la sainte sagesse, vous qui, ayant allumé le feu qui entraîne vers les hauteurs (ἀναγώγιον ἀψάμενοι πῦρ), attirez vers les immortels les âmes des mortels qui, purifiés par les ineffables mystères de vos hymnes (ἀρρήτοις καθηραμένας τελετήσι), abandonnent la caverne ténébreuse. » (Proclus, *H*, IV, 1-4).

Saffrey titre cet Hymne « Hymne aux dieux des *Oracles chaldaïques* ». Il justifie cela principalement par le passage « ἀναγώγιον ἀψάμενοι πῦρ » de l'extrait tout juste cité qui est une expression chaldaïque. Or, l'hymne est adressé « aux Grands sauveurs (σωτήρες μεγάλοι) », qui ne se limitent pas nécessairement aux OC, comme le démontre la strophe suivante (*Ibid.*, 5-7), référant à *Illiade* d'Homère (*II*, V, 128).

puiserait sa source au sein des traditions orientales, que celles-ci soient chaldaïques (*OC*), égyptiennes (hermétisme) ou persanes (mithraïsme ou mazdéo-zoroastrisme<sup>189</sup>) serait oublier son importance chez Platon. En effet, il y a quelque chose « d'intuitif » dans le fait de considérer le feu comme connaturel au divin et, en particulier, au processus de purification qui permet de dévoiler ou d'accueillir ce dernier ; le feu s'élève vers le ciel, le feu est « sans forme » précise, le feu purifie, le feu est source de lumière, le feu permet la vision, etc. Ce qui reste néanmoins étonnant est que Proclus affirme que l'usage du feu lors de la crémation sacrificielle serait, fondamentalement, un symbole et que le rite auquel il s'associe serait, quant à lui, une opération théurgique<sup>190</sup>.

Afin de mieux comprendre le sens réel du processus d'*immortalisation*, il pourrait s'avérer toutefois pertinent de faire appel à des traditions extrinsèques<sup>191</sup>, en particulier le mithraïsme et l'hermétisme. D'abord, nous retrouvons plusieurs mentions du terme ἀπαθανατισμός dans les *PGM*, en particulier au livre IV (475-829) qui ne possède pas de titre original, mais que nous titrons par convention « Liturgie de Mithras »<sup>192</sup>. Il s'agit d'un sortilège, *a priori* assez déroutant, contenant de nombreux barbarismes en son sein. Néanmoins, contrairement à plusieurs autres passages des *PGM* dont l'objectif est généralement vulgaire (charme d'amour, demande de guérison, sortilège contre un ennemi, etc.), l'invocation est ici strictement initiatique. De plus, nous retrouvons de nombreux éléments rappelant la théurgie néoplatonicienne ou la mystagogie, en particulier l'époptie, l'élévation mystique et, surtout, l'omniprésence de l'exhortation au silence<sup>193</sup>.

---

<sup>189</sup> Pléthon [XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles], un des grands commentateurs médiévaux des *OC* avec Psellus [XI<sup>e</sup> siècle] et Ficino [XV<sup>e</sup> siècle], considérait pour sa part que les *OC* provenaient des « mages perses disciples du Zoroastre ancien ». Néanmoins, cette considération n'a que très peu de valeur historique et, bien que la « doctrine du feu » des *OC* incarne bien le zoroastrisme, il s'agit plutôt d'un objectif de légitimation par l'ancienneté, notamment en rapport aux « Oracles de Moïse ».

Voir : Tambrun-Krasker, « Jean Le Clerc lecteur des *Oracles de Zoroastre* », p.305-308.

<sup>190</sup> Cela nous fait penser à la définition de Trouillard, présentée au premier chapitre de cette partie, entendant la théurgie comme « un symbolisme en acte ».

<sup>191</sup> En effet, selon Lewy, outre le passage de Proclus lui-même, il n'existerait que trois autres passages dans la tradition platonicienne faisant référence à ce rite théurgique : 1) Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, II, 202-207 ; 2) Porphyre, *RA*, 32.2 ; 3) Julien, *Orat.*, V, 172d (Lewy, *op. cit.*, III, p.177, note 3).

<sup>192</sup> Ce qui n'implique pourtant pas que l'ensemble des *PGM* puissent être ainsi nommés, comme le fait Dietrich par exemple dans son ouvrage *Mithrasliturgie* (Lewy, *op. cit.*, p.209).

<sup>193</sup> *PGM*, IV, 559, 574, 577 & 625.

Toutefois, ce qui nous intéressera surtout dans cette « Liturgie de Mithras » sera bien entendu les références explicites à l'ἀπαθανατισμός, dont la première mention apparaît dès l'introduction du sortilège magique :

Be gracious to me, O Providence and Psyche, as I write these mysteries (μυστήρια) handed down not for gain but for instruction ; and for an only child I request immortality (ἀπαθανατισμόν), O initiates of this our power [...], which the great god Helios Mithras ordered to be revealed to me by his archangel, so that I alone may ascend into heaven as an inquirer and behold the universe.<sup>194</sup>

La référence à Hélios n'est pas fortuite, puisqu'il représente la manifestation physique de la divinité ignée intelligible, comme nous l'avons vu dans les *OC*<sup>195</sup>. La comparaison est légitime<sup>196</sup>, car la liturgie des *PGM* traite elle aussi d'une élévation de l'initié à travers l'inhalation des « rayons (ἀκτῖνες ou ἀγῆαι) » de ce soleil : « Draw in breath from the rays (ἀκτίνων πνεῦμα), drawing 3 times as much as you can, and you will see yourself being lifted up (ἀνακουφιζόμενον) and ascending to the height, so that you seem to be in midair. You will hear nothing either of man or of any other living thing, nor in that hour will you see anything of mortal affairs on earth, but rather you will see all immortal things (ἀθάνατα). »<sup>197</sup> Cette idée de l'*inhalation des rayons solaires* est aussi présente au sein des *OC* :

C'est de là [*scil.* la source (πηγή)] que jaillit la genèse de la matière aux multiples aspects ; de là que l'orage, s'élançant impétueux, atténué peu à peu la fleur de son feu (πυρὸς ἄνθος) en se jetant dans les cavités du monde ; car c'est de là que toutes choses commencent à tendre vers le bas leurs rayons admirables (ἀκτῖνας ἀγῆτας). [...] Il te faut t'empressez vers la Lumière, vers les rayons (ἀγῆας) du Père, d'où l'âme t'a été envoyée, revêtue d'un intellect multiple.<sup>198</sup>

Le rapprochement entre le rite d'inhalation des rayons solaires du mithraïsme et celui des théurges a déjà été établi et ne laisse aucun doute sur leurs similitudes<sup>199</sup>, voire

---

<sup>194</sup> *Ibid.*, 475-485.

<sup>195</sup> « Le mortel qui se sera approché (ἐμπελάσας) du Feu tiendra de Dieu la Lumière. » (*OC*, §121 = Proclus, *In Tim.*, I, 211.22).

<sup>196</sup> « Moreover, while the motif of the ascent of the sun's ray in the Mithras Liturgy has its parallel in Mithraic monuments, the ritual technique of ascent in the Mithras Liturgy actually finds its closest parallel in the theurgic practices of the Chaldean Oracles. » (Edmonds III, « Did the Mithraists Inhale ? A Technique for Theurgic Ascent in the Mithras Liturgy, the Chaldean Oracles, and some Mithraic Frescoes », p.15).

<sup>197</sup> *PGM*, IV, 539-545.

<sup>198</sup> *OC*, §34 & 115.

<sup>199</sup> « In summary, a number of features of the Mithras Liturgy bear a close resemblance to the theurgic practices of the Chaldean Oracles. Not only are the underlying cosmology and theology similar, but the central ritual practices of inhaling pneuma for ascent on the sun's rays also closely correspond. These

leur identité<sup>200</sup>. Or, il est tout aussi possible de relier cette pratique au rite funéraire de Patrocle, lorsque Proclus dit que « le véhicule plus divin [...] soit invisiblement purifié et retourne à son lot propre, attiré par les rayons (αὐγῶν) de l'air, de la lune et du soleil »<sup>201</sup>. C'est d'ailleurs ainsi qu'il faut comprendre la notion de canal (ὄχετός), c'est-à-dire un passage entre le monde physique grossier et celui plus subtil, par lequel l'âme s'incarne dans le corps et grâce auquel celle-ci peut en sortir lors d'opérations théurgiques : « Cherche le canal (ὄχετόν) de l'âme : d'où elle est, en travaillant à gages pour le corps, descendue à un certain ordre, et comment tu la relèveras à son ordre en joignant l'acte (ἔργον) à la parole sacrée (ιερωῶ λόγῳ). »<sup>202</sup> Il s'agit ensuite de *concentrer* ces rayons<sup>203</sup>, comme le disent à la fois les *OC*<sup>204</sup> et la *Liturgie de Mithras*<sup>205</sup>, en un point précis, probablement au niveau du *coeur*<sup>206</sup>.

---

similarities in the ritual can be used to gain a better understanding of the ἀπαθανατισμός ritual of the Mithras Liturgy. » (Edmonds III, *art. cit.*, p.21).

*Etiam* : Empereur Julien, *Orat.*, V, 172d-173a.

<sup>200</sup> Nous pourrions même comparer cette pratique spirituelle au *pranayama* de la tradition yogique orientale. En effet, les exercices du souffle (*pranayama*) ont pour but d'absorber de fines particules de « lumière » dans l'air, dans l'objectif de purifier et d'alléger le corps subtil de l'adepte. Nous reviendrons sur cette analogie dans la conclusion (p.387-398).

<sup>201</sup> Proclus, *In Remp.*, I, 152.15-17.

<sup>202</sup> *OC*, §110.

Le commentaire de Psellus sur ce fragment est intéressant : « C'est-à-dire : cherche le principe de l'âme, d'où elle a été produite pour servir le corps et comment, sans jugement, en l'éveillant par les pratiques théurgiques, on la reconduirait là d'où elle est venue. "En joignant l'acte à la parole sacrée", cela veut dire : il y a en nous une parole sacrée, la vie plus intellectuelle, ou plutôt la puissance supérieure de l'âme qu'ailleurs l'oracle appelle "fleur de l'intellect". Mais cette parole sacrée est en soi impuissante à faire monter en haut (*sic*) et à faire recevoir le divin. » (Psellus, *Commentaire OC*, 1131d).

<sup>203</sup> « We may accordingly conclude that the utterance of the magical formula effected the contraction of the solar light into consistent rays, which descend towards the earth and lift up the soul of the initiate towards the "heart" » (Lewy, *op. cit.*, p.198).

<sup>204</sup> « Équipé de pied et de cap de la vigueur d'une lumière éclatante, armé, intellect et âme, du glaive à trois pointes, jette dans ton esprit tout le symbole de la triade (πᾶν τριάδος σύνθημα) et ne fréquente pas les canaux de feu (ἐμπυρίους ὄχετοῖς) en te dispersant, mais en te concentrant (σιμβαρηδόν). » (*OC*, §2).

<sup>205</sup> « the rays (αἱ ἀκτίνες) will turn toward you ; look at the center of them. » (*PGM*, IV, 634-635).

<sup>206</sup> « ... en plaçant au coeur (ἐγκάρδιον ἐνθείς) » (*OC*, §95).

Ce fragment oraculaire nous vient de Proclus, alors qu'il parle du signe de l'âme prenant la forme de la lettre Chi (*Timée*, 36b) et il s'avère intéressant de voir ce qu'il ajoute peu après cette citation, en particulier au sujet de « l'aile (τὸ πτέρωμα) » de l'âme : « Ce ne sont pas là des enseignements particuliers à un Platon ou à un Timée, mais des doctrines aussi des théurges et des dieux quand ils dessinent des signes mystérieux (ἄγνωστα). Et quiconque a cherché à connaître l'appareil ailé (τὸ πτέρωμα) de l'âme principielle sait ce que je veux dire. » (Proclus, *In Remp.*, II, 143.26-144.1).

Jamblique, de son côté, relie le terme ἐγκάρδιος à la lumière psychique : « dans le cas de l'âme complètement purifiée, la figure vue est ignée, et le feu est sans tache et sans mélange, on voit la lumière de son coeur (τὸ ἐγκαρδιαῖον αὐτῆς φῶς) et sa forme, pures et stables » (Jamblique, *DM*, II, 7, p.63.16-20).



Le passage sur le rite funèbre de Patrocle est très court et ne permet pas d'établir par lui seul une corrélation certaine avec ce que nous venons de présenter. Néanmoins, nous retrouvons, dispersés à travers l'oeuvre de Proclus, certains éléments qui rendent possible cette entreprise. Le cas le plus exemplaire, parmi une myriade d'autres, est sans conteste ce qui a trait à la « fleur de l'intellect (ἄνθος νοῦ) ». Nous retrouvons cette métaphore à plusieurs reprises dans les *OC* et dans l'oeuvre de Proclus, mais voici le fragment le plus pertinent pour notre propos : « Du sort fatal (μοίρης εἰμαρτῆς) elles [*scil.* les âmes] évitent l'aile impudente et restent fixées en Dieu, tirant à elles les torches florissantes (πυρσούς ἀκμαίους) qui descendent du Père : à ces torches, quand elles descendent, l'âme cueille la fleur (ἄνθος)<sup>207</sup>, nourrissante pour elle, de fruits embrasés (ἐμπυρίων καρπῶν). »<sup>208</sup> Plusieurs passages chez Proclus semblent faire référence à ce passage, nous en retiendrons deux.

D'abord, en commentant un passage du *Timée* où Platon parle du soleil et de son mouvement hélicoïdal [*Timée*, 38b-c], Proclus amène une précision absolument centrale pour notre propos :

Et si tu veux même, étant parti du visible, énoncer aussi les choses invisibles, non seulement le Soleil fait resplendir le Monde entier, divinise le Corporel et le rend tout pénétré de vie, mais encore il conduit les âmes par le canal de la pure lumière (διὰ τοῦ ἀχράντου φωτός), il met en elles une pure vertu élévatrice (δύναμιν ἀναγωγόν), et, tandis que, par ses rayons (ταῖς ἀκτῖσι), il gouverne l'Univers, il remplit les âmes de “fruits de feu” (ἐμπυρίων καρπῶν)<sup>209</sup>

Malgré le style allégorique du passage, nous retrouvons la même terminologie et la même idée générale voulant que le soleil soit porteur de « particules ignées », permettant à l'âme de s'élever à travers le « canal lumineux », la nourriture absorbée ayant permis aux « ailes » de repousser ; de manière, par ailleurs, très similaire au mythe de l'attelage ailé du *Phèdre*<sup>210</sup>. Les « ailes » sont bien entendu équivalents au corps pneumatique, c'est-à-dire le véhicule de l'âme éthérique, comparable à un « souffle », par lequel l'âme s'incarne

<sup>207</sup> *Etiam* : *OC*, §1, 34,35, 37, 42 & 49.

<sup>208</sup> *OC*, §130.

<sup>209</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 82.6-12.

<sup>210</sup> « En effet, lorsque, par les yeux, il a reçu les effluves de la beauté, alors il s'échauffe et son plumage s'en trouve vivifié ; et cet échauffement fait fondre la matière dure qui, depuis longtemps, bouchait l'orifice d'où sortent les ailes, les empêchant de pousser. Par ailleurs, l'afflux d'aliment a fait, à partir de la racine, gonfler et jaillir la tige des plumes sous toute la surface de l'âme. » (Platon, *Phaedr.*, 251b).

dans un corps physique (lorsque le souffle se refroidit), et grâce auquel l'âme s'élève hors de ce dernier (lorsque le souffle s'échauffe)<sup>211</sup>. Ainsi, ultimement, le véhicule de l'âme s'avère supérieur à la destinée, puisqu'il est éternel et qu'il constitue le moyen par lequel l'âme, versée dans l'art théurgique, s'extirpe hors de la spirale infinie des cycles de la transmigration des âmes :

D'où il est facile de constater que, pour Platon, les âmes selon la vie la plus haute qui est en elles, sont supérieures à la Fatalité (κρείττους εἰμαρμένης) : car le privilège, que leur donne le Père universel, leur appartient par nature. C'est pourquoi aussi, "*ayant compris les oeuvres du Père, elles échappent à l'aile implacable de la Fatalité*"<sup>212</sup>, comme dit l'Oracle ; "*elles sont établies en Dieu, tirant à elles les feux impétueux qui descendent du Père, et à mesure qu'ils descendent, l'âme y cueille la fleur psychotrope de fruits enflammés.*"<sup>213</sup> Que peut donc bien être le véhicule de l'âme (τὸ ὄχημα τῆς ψυχῆς) et comment le Démoniaque fait-il monter les âmes sur le véhicule ? Eh bien, il faut considérer, comme a coutume de le dire le grand Jamblique, que les véhicules psychiques naissent et se constituent à partir de l'éther, [...] mais en ce sens que les "souffles" partiels (τῶν μερικῶν πνευμάτων) [*scil.* les corps pneumatiques] procèdent et sont configurés en conformité avec les vies divines.<sup>214</sup>

C'est d'ailleurs ce surpassement de la Fatalité par l'union au divin qui se présente comme une « immortalisation (ἀπαθανατισμός) », c'est-à-dire une « renaissance (παλιγγενεσία) » ou le fait de « revivre (μεταγεννάω) »<sup>215</sup>. En effet, les *OC* affirment qu'une fois « <envolée>, l'âme des hommes serrera Dieu en elle-même ; sans avoir rien de mortel (οὐδὲν θνητόν), [car] elle est entièrement enivrée (μεμέθυσται) <d'en-haut>. Glorifie-toi donc de l'harmonie au-dessous de laquelle se tient le corps mortel. »<sup>216</sup> Ainsi,

---

<sup>211</sup> « courons vers le chaud, fuyant le froid ; devenons feu (πῦρ γενώμεθα), faisons route à travers le feu. Nous avons la voie libre pour la remontée : le Père nous guide, après avoir ouvert les routes du feu (πυρὸς ὁδοῦς) de peur que par oubli nous ne coulions en un flot misérable [*OC*, §171]. » (Proclus, *In Chald.*, II, p.208.1-5).

Il s'agit d'un extrait du « Chant du feu », selon le titre de Lewy, présenté avec une traduction personnelle en Annexe 5.

<sup>212</sup> *OC*, §130.

<sup>213</sup> *Ibid.*

<sup>214</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 266.15-32.

<sup>215</sup> « since he has been born again (μεταγεννηθέντος) from you today, he has become immortal (ἀπαθανατισθείς) out of so many myriads in this hour according to the wish of god exceedingly good » (*PGM*, IV, 646-649).

*Etiam* : *Ibid.*, IV, 719.

<sup>216</sup> *OC*, §97.

« In this case, the concreteness of the imagery recalls the most daring conceits of the mysticism of antiquity ; the divine light which fills the soul is said to be swallowed by her. The emphatic language expresses the compulsory character of the act of taking possession. The reception of the sun-ray effects the final purification of the soul. [...] The state of the soul during this union is described as ebriety. This

c'est en attisant le feu de l'âme, par un contrôle du souffle interne et une inhalation des rayons cosmiques, que le véhicule pneumatique de l'âme rend possible l'ascension de celle-ci et, ultimement, lui confère l'immortalité : « L'âme, existant comme un feu lumineux (πῦρ φαινόν) par la puissance du Père, demeure immortelle (ἀθάνατος), elle est maîtresse de vie et comprend les plénitudes de beaucoup des replis du <monde>. »<sup>217</sup>

### Vacuité et réceptivité : la fleur hénadique

La clef pour bien comprendre ce qui est entendu par Proclus et les Oracles au sujet du rite d'immortalisation semble se trouver au niveau de la fleur de l'intellect. Nous retrouvons cette idée dans un autre fragment oraculaire, certainement le plus complet, le plus beau et le plus important qui nous soit parvenu :

Il existe un certain Intelligible (τι νοητόν), qu'il te faut concevoir (χρῆ νοεῖν) par la fleur de l'intellect (νόου ἄνθει) ; car si tu inclines vers lui ton intellect (ἐπεγκλίνης σὸν νοῦν) et cherches à le concevoir comme si tu concevais un objet déterminé (ὥς τι νοῶν), tu ne le concevras pas ; car il est la force d'un glaive lumineux qui brille de tranchants intellectifs (ἀλκῆς ἀμφιφαοῦς δύναμις νοεραῖς στράπτουσα τομαῖσιν). Il ne faut donc pas concevoir cet Intelligible avec véhémence (σφοδρότητι), mais par la flamme subtile d'un subtil intellect (νόου ταναοῦ ταναῆ φλογί), qui mesure (μετρούση) toutes choses sauf cet Intelligible ; et il ne faut pas le concevoir avec intensité (οὐκ ἀτενῶς), mais, en y portant le pur regard de ton âme détournée (ἀγνὸν ἀπόστροφον ὄμμα φέροντα σῆς ψυχῆς), tendre vers l'Intelligible un intellect vide (τεῖναι κενεὸν νόον εἰς τὸ νοητόν), afin d'apprendre l'Intelligible (ὄφρα μάθῃς τὸ νοητόν), parce qu'il subsiste hors de l'intellect (ἐπεὶ νόου ἔξω ὑπάρχει).<sup>218</sup>

Ce fragment nous vient de Damascius, dans *De primis principiis*, au second livre « De la triade et de l'unifié ». Étrangement, néanmoins, Damascius cite le fragment oraculaire dans le but de défendre l'idée que le premier principe est *connaissable*. En effet, le fragment affirme bien que nous pouvons connaître (μανθάνειν) l'Intelligible. Or, il s'agit évidemment d'un mode d'accès bien particulier, puisque « l'unifié aussi est connu par la

---

metaphor [...] is used in the mystical texts of later antiquity in order to express the supra-intellectual character of the union with the godhead. » (Lewy, *op. cit.*, p.498-499).

<sup>217</sup> OC, §96.

*Etiam* : « Que s'ouvre la profondeur immortelle de l'âme ; et dilate bien en haut tous tes yeux. » (*Ibid.*, §112).

Voir : Lewy, *op. cit.*, p.368-375.

<sup>218</sup> OC, §1 (= Damascius, *De primis princi.*, II, p.105.3-13).

connaissance unifiée (τὸ ἡνωμένον ὑπὸ τῆς ἡνωμένης γινώσκεται γνώσεως) »<sup>219</sup>. Ce mode de connaissance unifiée consiste justement en la « fleur de l'intellect (νοῦ ἄνθος) ».

La connaissance unifiée ne possède pas d'objet propre, elle ne peut connaître « quelque chose (τι) » de particulier. Cela s'explique selon Damascius par le fait que « l'intelligible se présente à l'intellect non pas comme objet de connaissance (οὐκ ὡς γνωστόν), mais comme objet de désir (ὡς ἐφετόν) »<sup>220</sup>. Ce n'est donc pas avec véhémence (σφοδρότης) ou intensément (ἀτενῶς), ni en le mesurant (μετρέω) que l'Intelligible est saisi, mais en s'abandonnant soi-même (ἀφήμι ἑαυτοῦ), car « elles [*scil.* les paroles des Oracles] montrent que la connaissance (γνώσις) qui pourra se saisir de l'intelligible (ἡ ἀντιληψομένη τοῦ νοητοῦ), ne saurait être celle qui est violente (οὐχ ἡ φοδρά) [...], mais celle qui s'abandonne (ἀφιῆσα ἑαυτήν) à lui pour se simplifier en lui (εἰς αὐτὸ ἀνάπλωσιν) »<sup>221</sup>. Ce *mode de connaissance par simplification* est bien exprimé chez les néoplatoniciens tardifs par la métaphore de la fleur. Mais que désigne exactement cette expression ?

L'image est d'origine chaldaïque<sup>222</sup>. Elle trouve néanmoins un écho très important chez Proclus. Mais d'abord, regardons ce qu'en dit Damascius un peu plus loin dans le même ouvrage dont le fragment tout juste présenté provient. Au livre trois « De la procession », à la section 1.6 dont l'intention est de démontrer l'absence de multiplicité au niveau intelligible, Damascius expose d'une manière très claire ce qui s'avèrera déterminant au niveau ontologique, en l'occurrence la *structure monado-triadique* du monde encosmique<sup>223</sup> :

Cette triade, qu'est-elle donc ? Non pas trois monades, [...] mais seulement la forme immatérielle vue sans les monades ; elle n'est certainement pas la forme (εἶδος) [...], mais elle est l'un même qui est la fleur de la forme (ἄνθος τοῦ εἶδους) ; [...] c'est donc à partir d'une telle monade et d'une telle dyade [indéfinie] qu'est venue à l'être une triade qui par

---

<sup>219</sup> Damascius, *De primis princi.*, II, p.104.9-10.

« La fleur de l'intellect de l'oracle 1, 1 dP reçoit la même interprétation chez Psellus 30 et Pléthon 28 b : elle est selon Psellus la puissance unitive de l'âme, le plus haut degré de l'acte d'intellection, ajoutera Pléthon. » (Tardieu, « Pléthon lecteur des oracles », p.156).

<sup>220</sup> Damascius, *De primis princi.*, II, p.104.20-21.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p.105.15-19.

<sup>222</sup> « Le mot ἄνθος se trouve sept fois dans les fragments conservés des Oracles chaldaïques, cinq fois seul [§34, 35, 37, 42 & 130], deux fois pour désigner la Fleur de l'intellect [§1 & 49]. » (Guérard, « L'hyparxis de l'âme et la fleur de l'intellect dans la mystagogie de Proclus », p.336).

<sup>223</sup> Nous développons cette question au chapitre II de la troisième partie (p.268-296).

nature a le caractère de l'unifié, car elle est la dyade qui s'est convertie vers l'un (πρὸς τὸ ἓν ἐπεστραμμένη) et, pour cette raison, elle est l'intellect paternel (νοῦς πατρικός).<sup>224</sup>

La fleur est ici présentée de manière analogue à une hénade, au sens où Proclus le comprend bien sûr<sup>225</sup>. Pour ce dernier toutefois, la triade serait plutôt l'*archétype* (σύνθημα) de l'intellect paternel, et non *lui-même* l'intellect paternel, tel que le laisse entendre Damascius.

Proclus use abondamment de cette métaphore de la fleur, comme nous l'avons déjà observé jusqu'ici. Néanmoins, le passage le plus clair concernant cette image se trouve dans son *Commentaire sur les OC*, particulièrement au fragment §4, qui consiste justement en une exégèse de la fleur de l'intellect :

Quand l'âme s'en tient à la faculté dianoétique (κατὰ τὸ διανοητικόν), elle a la science des êtres ; quand elle s'est installée dans la partie intellectuelle de son essence propre, elle pense toutes choses selon ses intuitions simples et indivisibles (νοεῖ τὰ πάντα ταῖς ἀπλαῖς καὶ ἀμερίστοις ἐπιβολαῖς). Mais quand elle a couru jusqu'à l'Un et replié toute la multitude qui est en elle, elle opère par possession divine (ἐνθεαστικῶς) et s'unit aux réalités supra-intellectuelles (ταῖς ὑπὲρ νοῦν ὑπάρξεσι) ; car partout le semblable a dans sa nature de s'unir au semblable, [...] par conséquent aussi, à ce qui est avant l'intellect la fleur de l'intellect (πρὸ νοῦ τὸ ἄνθος τοῦ νοῦ).<sup>226</sup>

Proclus nous présente ici trois niveaux onto-épistémiques, dans la tradition épistémologique platonicienne classique : 1) la διάνοια comprend les ὄντες ; 2) le νοεῖν connaît les νοητά ; 3) l'ἐνθεαστικός saisit les ὑπὲρ νοῦν ὑπάρξεις. La fleur de l'intellect ne concerne que le second niveau.

Proclus affirme bien que « c'est par la fleur de l'intellect qui est en nous (ἐν τῷ ἄνθει τοῦ ἐν ἡμῖν νοῦ) que nous pensons (νοοῦμεν) cet intelligible (τὸ νοητὸν τοῦτο) installé à la pointe de la première triade intelligible »<sup>227</sup>, mais l'antériorité intrinsèque de la fleur de l'intellect sur l'intellect ne fait point de celle-ci une antériorité absolue. En effet, le Lycien poursuit en établissant une distinction claire entre faculté intellectuelle et celle supra-intellective :

---

<sup>224</sup> Damascius, *De primis principiis*, III, p.132.18-22 & p.133.12-15.

<sup>225</sup> « [Il y a] une hénade particulière à chaque classe d'êtres, qui soit comme sa fleur (ἄνθος), son sommet (ἀκρότης) et son centre (κέντρον), en référence auquel chaque classe d'êtres existe » (Proclus, *TP*, III, 4, p.14.13-15).

<sup>226</sup> Proclus, *In Chald.*, IV, p.209.7-17.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p.210.12-14.

De même en effet que dans les autres domaines ce qu'il y a de plus élevé n'est pas l'intellect mais la cause supérieure de l'intellect (ἡ ὑπὲρ νοῦν αἰτία), de même dans les âmes la première espèce d'activité n'est pas intellectuelle mais plus divine que l'intellect (τοῦ νοῦ θειότερον) ; et toute âme et tout intellect détiennent deux sortes d'activités, les unes assimilatrices à l'Un et supérieures à l'intellection (τὰς ἐνοειδεῖς καὶ κρείττονας νοήσεως), les autres intellectives.<sup>228</sup>

De plus, à la fin de cette section du *Commentaire*, Proclus distingue clairement « la fleur de l'intellect (νοῦ ἄνθος) » et « la fleur de l'âme (ψυχῆς ἄνθος) » : « Ainsi, peut-être la fleur de l'intellect n'est-elle pas la même chose que la fleur de l'âme »<sup>229</sup>. Guérard a bien démontré l'importance de ne pas assimiler trop rapidement des notions comme « fleur de l'intellect », « l'un de l'âme » et « hyparxis » chez Proclus<sup>230</sup>.

Nous n'entrerons pas dans les détails, mais disons simplement que, d'une part, la *fleur de l'intellect* représente l'hénade de la triade intellectuelle, rendant ainsi accessible le sommet de la chaîne intelligible, en l'occurrence l'intellect paternel<sup>231</sup> ; tandis que la *fleur de l'âme* (ou l'un de l'âme)<sup>232</sup> surpasse toute intellection et permet seule l'accès à la transcendance de l'Un à travers l'enthousiasme ou le délire bacchique :

---

<sup>228</sup> *Ibid.*, p.209.17-22.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p.210.28-29.

<sup>230</sup> « La *justification* de cette distinction et le *passage* d'une Fleur à l'autre reposent en dernière analyse sur la notion d'hyparxis. Celle-ci, mode d'unité et de connaissance unitaire de l'âme, et parce qu'à la charnière de l'être et de l'un, mène *d'abord* à l'intelligible supérieur à l'intellection : c'est le degré de l'ἄνθος νοῦ ; puis, par intériorité et une unification plus grande encore, à l'un de l'âme, trace et semence de l'Un transcendant, qui fait accéder au "seul à seul" avec Lui. C'est donc, apparaît-il, cette notion d'hyparxis comme sorte de *champ mystique* incluant les deux "uns" de l'âme qui définit proprement la mystagogie de Proclus » (Guérard, *art. cit.*, p.344-345).

<sup>231</sup> « elle [*scil.* la fleur de l'intellect de l'Éternité] est le principe compréhensif et unifiant de la multiplicité des Hénades Intelligibles. C'est pourquoi elle est dite par les *Oracles* "Lumière issue du Père", parce qu'elle fait luire sur tous la Lumière unifiante : "Ayant seul tiré de la force du Père et cueilli en abondance la fleur de l'intellect (νόου ἄνθος), il [*scil.* Αἰὼν] a la faculté de comprendre l'Intellect Paternel (τὸ νοεῖν πατρικὸν νοῦν) et de répandre de l'intelligence dans toutes les Sources et Principes, et de les faire à la fois demeurer éternellement au repos et éternellement tourner dans un tourbillon sans fin (δινεῖν αἰεὶ στροφάλιγγι)." Comme l'Éternité est saturée d'essence divine, que l'*Oracle* appelle "fleur de l'intellect" » (Proclus, *In Tim.*, III, 14.2-12).

<sup>232</sup> Proclus use aussi de l'expression « fleur de l'essence (ἄνθος τῆς οὐσίας) », mais cette dernière doit être considérée comme un équivalent de l'un de l'âme : « Car de même que nous avons part à l'intellect selon ledit intellect, de même aussi nous avons part au Premier, duquel vient, pour tous les êtres l'unité, par l'un et, pour ainsi dire, par la *fleur* de notre essence (ἄνθος τῆς οὐσίας), laquelle nous unit tout particulièrement au divin. Car toujours *le semblable est saisi par le semblable*, les objets de science par la science, les intelligibles par l'intellect, les mesures les plus unifiées des êtres (τὰ ἐνικώτατα μέτρα τῶν ὄντων) par l'un de notre âme (τῷ ἐνὶ τῆς ψυχῆς). Car c'est là la plus élevée (ἡ ἀκροτάτη) d'entre nos activités ; c'est par elle que nous devenons divinement inspirés (ἐνθεοὶ) lorsque nous avons fui (φυγόντες) toute la multitude, que

[Je] voudrais donc que tu suives Platon et les théologiens [orphiques] avant lui, qui ont coutume de nous vanter une connaissance supra-intellective (*cognitionem supra intellectum*) et qui nous la présentent en général comme un délire authentiquement divin (*maniam ut vere hanc divinam*) ; elle est, disent-ils, l'un de l'âme (*unum anime [sic]*) ; elle n'éveille plus la faculté intellectuelle et met l'âme en liaison directe avec l'un. Car toutes choses sont connues par leur semblable[.]<sup>233</sup>

Or, ces deux « fleurs », principes unifiants, ne doivent pas être perçues comme deux *niveaux* incommensurables, mais plutôt comme deux *moments* d'un processus dynamique, en ce que la finalité de la fleur de l'intellect représente justement l'aboutissement de l'activité intellectuelle qui consiste, paradoxalement, en la fin de toute intellection déterminée dans le silence mystique :

L'âme, tant qu'elle en est encore au stade de l'intellection (*intelligens*), se connaît elle-même (*se ipsam cognoscit*) et connaît par contact tout ce qu'elle pense, [...] mais parvenue à la superintellection (*superintelligens*), elle s'ignore elle-même (*se ipsam ignorat*) et ignore tout ce qu'elle connaissait, elle goûte la paix que lui procure son voisinage avec l'un, fermée aux connaissances (*clausa cognitionibus*), devenue muette (*muta facta*), silencieuse d'un silence intérieur (*silens intrinseco silentio*).<sup>234</sup>

Nous pourrions ainsi affirmer que, pour Proclus, la philosophie consiste à se *connaître* soi-même, tandis que la théurgie cherche plutôt à *s'oublier* soi-même, c'est-à-dire se transcender. En effet, à un certain point de la démarche initiatique, il est possible de considérer que le γνῶθι σεαυτόν devient une forme de « limite » à l'union transcendantale, puisque la connaissance de soi implique, évidemment, une connaissance, mais cette connaissance représente aussi une forme d'*attachement* à un objet issu du monde de la génération et, donc, illusoire. Ainsi, l'union à l'ineffable nous exhorte à *absoudre toute connaissance déterminée*, y compris la connaissance du soi empirique, « en réalisant en soi une paix qui vous met à l'abri non seulement des mouvements extérieurs [*scil.* les passions], mais aussi des mouvements intérieurs [*scil.* les pensées], en devenant dieu pour autant qu'une âme en a le pouvoir [*Theet.*, 176b], c'est de cette façon seulement qu'on pourra connaître à la manière des dieux qui connaissent toutes choses ineffablement, chacun selon l'un qui lui est propre. »<sup>235</sup> Bref, l'intellect est absolument indispensable pour entamer une démarche théurgique, mais, paradoxalement, sa « fleur » – son aboutissement,

---

nous nous sommes concentrés sur notre unité, que nous sommes devenus un et que nous agissons sur le mode de l'un (ἐνοειδῶς). » (Proclus, *In Alc.*, 247.11-20).

<sup>233</sup> Proclus, *In Prov.*, V, 31.5-10.

<sup>234</sup> *Ibid.*, 31.12-17.

<sup>235</sup> *Ibid.*, 32.3-7.

son sommet, son paroxysme – implique une *mise à nue* de toute forme de contenu déterminé en lui, pour que l'intellect devienne ainsi *pure vacuité*, la fleur qui s'ouvre à la lumière divine<sup>236</sup>.

Le Lycien utilise aussi l'expression « fleur de feu (πυρός ἄνθος) », toujours en citant les *OC*<sup>237</sup>. La fleur de feu relève du troisième niveau de la cosmologie chaldaïque, ceux-ci étant : le monde encosmique matériel (ὕλαϊος κόσμος), le monde éthérique (αιθέριος) et le monde empyrée (ἐμπύριος).<sup>238</sup> Ces trois « mondes » s'associent d'ailleurs parfaitement avec les trois véhicules du système philosophique proclien : le véhicule ostréux-génétique pour le monde matériel, le véhicule éthérico-pneumatique pour le monde éthérique et le véhicule astralo-lumineux pour le monde empyrée. La fleur de feu concerne bien entendu ce monde empyrée, à travers la métaphore du feu, représentant l'intelligible, et celle de la fleur, le principe unifiant. La fleur de feu consiste donc en l'hénade intelligible et représente le pendant transcendantal de la fleur de l'intellect qui, quant à elle, se situe au niveau de l'âme humaine.

C'est donc, d'une part, à partir de la fleur de feu, considérée comme la « source paternelle (πηγή πατρική) »<sup>239</sup> ou la « source des sources (πηγή πηγῶν) »<sup>240</sup>, que la procession opère jusqu'aux profondeurs de la matière. Le feu divin pénètre tout à travers les canaux ignés, d'où le fait que la notion est souvent exprimée chez Proclus en relation

---

<sup>236</sup> Cette image, qui semble très appréciée par Proclus, est utilisée par ce dernier dans un autre contexte, lorsque le néoplatonicien désire user d'une analogie pour présenter sa théorie de la *sympathie universelle* : « Le lotus lui aussi manifeste son affinité avec le Soleil : sa fleur est close avant l'apparition des rayons solaires, elle s'ouvre doucement quand le Soleil commence à se lever, et à mesure que l'astre monte au zénith, elle se déploie, puis de nouveau se replie lorsqu'il s'abaisse vers le couchant. Or quelle différence y a-t-il entre le mode humain de chanter le Soleil, en ouvrant ou en fermant la bouche et les lèvres, et celui du lotus, qui déplie et replie ses pétales ? Car ce sont là ses lèvres à lui, c'est là son chant naturel. » (Proclus, *In Art.*, in Festugière, *La Révélation*, I, p.134-135).

En effet, les hymnes chantés sont particulièrement importants chez Proclus lorsqu'il traite de théurgie : « La fin des montées (τῶν ἀνόδων), c'est la participation aux fruits divins et à la pleine communication du feu (τοῦ πυρός ἀποπλήρωσις) qui tient d'elle-même sa lumière [...] L'âme est ainsi rendue apte à chanter les êtres divins en émettant, selon l'oracle, et en offrant au Père les symboles indicibles du Père (τὰ συνθήματα τοῦ Πατρὸς) que celui-ci a mis en elle lors de la première entrée de l'essence [*OC*, §94]. » (Proclus, *In Chald.*, I, p.206.17-25).

<sup>237</sup> Proclus, *In Parm.*, II, 769.13 [= *OC*, §42] ; *In Parm.*, III, 801.5 [= *OC*, §37] ; *TP*, 27, p.99.14 [= *OC*, §34] ; *In Tim.*, I, 451.21 [= *OC*, §34] ; *In Crat.*, §107, p.58.21 [= *OC*, §35].

<sup>238</sup> Seng, *op. cit.*, p.45.

<sup>239</sup> Proclus, *In Parm.*, III, 801.3.

<sup>240</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 451.17-18.



étroite aux fameux canaux (ὄχαιοί)<sup>241</sup>, eux-mêmes associés aux « rayons (ἀγῆτοι) » de ce feu<sup>242</sup>. D'autre part, l'âme, lors de sa conversion, opère à partir de la fleur de l'intellect, puis ensuite par la fleur de l'âme, pour remonter jusqu'à sa source. Cette remontée est rendue possible en ranimant le feu divin en nous, ou l'étincelle de l'âme, qui s'attise par le souffle du véhicule qui absorbe les rayons subtils du feu divin. Cela s'exprime chez Proclus par le fait que le véhicule se purifie des attachements dus à son incarnation, jusqu'à ce que l'âme devienne pure *vacuité*, dans le sens de l'expression κενὸς νόος des *OC*<sup>243</sup>, s'étant allégée des accrétions élémentaires, pour *recevoir* la lumière divine et, ainsi, s'unir au principe transcendant. Cette unification ultime est présentée par Proclus en tant qu'immortalisation de l'âme<sup>244</sup> et c'est ainsi que ce dernier interprète le passage sur le rite funèbre de Patrocle opéré par Achille chez Homère.

#### Conclusion : analogie entre le rite d'ensevelissement et le rite funéraire de Patrocle

« *Memento mori* ! »

Pour conclure sur cette importante section du chapitre, il semble possible d'établir un lien entre ce rite funéraire et celui de l'ensevelissement du corps présenté dans la section précédente<sup>245</sup>. En effet, bien qu'au premier regard, il ne semble guère y avoir de parallèles très importants à établir entre les deux rites, après une analyse plus substantielle, nous réalisons qu'il s'agit en fait d'un rituel initiatique (l'ensevelissement) et d'une référence symbolique à un rituel (le rite funéraire référant à une pratique théurgique), dont il est

<sup>241</sup> Proclus, *In Crat.*, §107, p.58.14-15 [= *OC*, §36] ; *TP*, III, 27, p.99.21.

<sup>242</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 451.19-22 [= *OC*, §34].

<sup>243</sup> *OC*, §1.9.

« the human mind must make itself empty (κενέον, Oracles, p.11 K., the ἐρημία of Numenius, fragm. 11) in order to receive God ; otherwise, as both [*scil.* Numénius et les *OC*] tell us, the vision will be illusory. » (Dodds, « New Light on the "Chaldean Oracles" », p.700).

<sup>244</sup> « A deification seems to be possible that is comparatively independent of the universe. He will, of course, have lost his self-identity : that is the aim. » (Armstrong, « Athenian and Alexandrian Neoplatonism », p.313).

<sup>245</sup> Lieffering rejette cette analogie, d'abord notée par Lewy (Lewy, *op. cit.*, III, p.204-207), sur l'hypothèse qu'il y aurait une différence substantielle entre les deux rites théurgiques : le rite d'Achille amènerait une immortalisation permanente, tandis que celui de la claustration du corps ne représenterait qu'une expérience mystique temporaire (Lieffering, *art. cit.*, p.118-119). Or, nous avons vu que les deux rituels *miment* une mort réelle, dans le but d'expérimenter une renaissance mystique. Ainsi, la position de Lewy demeure tout à fait valable sur ce point.

possible de faire ressortir une *configuration similaire*. Il n'est pas rare de retrouver des traces de rites funéraires apparents qui, dans le fond, représentent véritablement des rituels initiatiques<sup>246</sup>. Il semble que ce soit le cas pour le rite funèbre de Patrocle opéré par Achille, du moins, selon l'exégèse de Proclus. Concernant le rite de l'ensevelissement du corps, il ne fait aucun doute qu'il s'agit aussi d'un rituel initiatique. Or, les parallèles ne se limitent pas à cela.

D'abord, les deux rites concrets ont pour objectif une *renaissance mystique à travers une dissolution des éléments corporels*. En effet, le rite de la claustration du corps présente ce processus par l'ensevelissement qui, comme nous l'avons démontré en 4.1, est comparable à une *katabasis*, tandis que le rite funéraire de Patrocle l'exprime par la métaphore du πῦρ qui purifie l'âme de ses accréions. De plus, dans les deux situations, le néoplatonicien nous présente le rituel comme un processus d'absorption de particules divines, les rayons solaires dans le rite homérique et l'illumination de la κεφαλή par la lumière intelligible pour celui du rite de l'ensevelissement. De plus, dans les deux cas, nous retrouvons l'idée de l'ἀναγωγή, c'est-à-dire l'élévation de l'âme grâce à son ὄχημα. En *TP*, IV, 9, la référence au mythe de l'attelage ailé du *Phèdre* est clairement présentée par Proclus, tandis que dans l'exégèse du rite homérique, l'insistance de Proclus sur le rôle de l'ὄχημα τούτου θεϊότερον de Patrocle nous permet d'établir un parallèle évident. Ainsi, nous notons une configuration tripartite semblable au sein des deux rites théurgiques : *purification, réception du divin et élévation psychique*. Bref, les deux rites concrets les plus importants chez Proclus s'avèrent directement reliés aux *OC* et représentent deux approches distinctes dans la forme, mais similaires dans le fond, dont le but consiste en l'*immortalisation* de l'âme et sa *fuite* hors du cycle de la transmigration des âmes au sein du devenir.

*Envole-toi bien loin de ces miasmes morbides ;*

*Va te purifier dans l'air supérieur,*

*Et bois, comme une pure et divine liqueur,*

---

<sup>246</sup> En parlant des *Lamelles d'or orphiques*, récemment découvertes, Graf affirme qu'il faut privilégier le rituel initiatique plutôt que le rite funéraire : « But what ritual ? There are but two possibilities, a funeral or an initiation. [...] So initiatory ritual would be plausible alternative : one of the ways initiation conquers death and assure eternal life is by ritually performing death and resurrection. » (Graf, « Dionysian and Orphic Eschatology : New Texts and Old Questions », *Masks of Dionysus*, p.284).

*Le feu clair qui remplit les espaces limpides.*

(Baudelaire, « Élévation »)

#### 4.3 La théurgie et la nomination des choses

Toujours dans un contexte homérique, Jamblique justifie l'efficacité des prières pour « faire descendre les dieux »<sup>247</sup>, lorsque Phénix, accompagné d'Ulysse et d'Ajax, tente de convaincre Achille de reprendre le combat au côté des Grecs, dans une section du Chant IX, justement intitulé *Prières* (Λιταῖ) selon Platon<sup>248</sup> :

Non, ce n'est pas à toi d'avoir une âme impitoyable, alors que les dieux mêmes se laissent toucher. N'ont-ils pas plus que toi mérite, gloire et force ? Les hommes pourtant les fléchissent avec des offrandes, de douces prières, des libations et la fumée des sacrifices, quand ils viennent implorer après quelque faute ou erreur. C'est qu'il y a les Prières, les filles du grand Zeus.<sup>249</sup>

Nous ne reviendrons pas sur la défense de la théurgie par Jamblique dans le cadre de son oeuvre majeure *De Mysteriis*. Nous nous intéresserons plutôt à la place de la théurgie chez Proclus dans son *Commentaire sur le Cratyle*, notamment en ce qui concerne le statut de la prière et son *modus operandi* théurgique.

Comme nous l'avons déjà dit en introduction, ce texte n'est pas directement de Proclus, mais constitue probablement des notes de cours ou de lecture d'un étudiant de ce dernier. Nous nous intéresserons d'abord à trois notions fondamentales de ce commentaire : le nom comme instrument, le mot comme statue et l'ensemencement des symboles au sein du cosmos. Puis, nous verrons en quoi ces derniers peuvent devenir opératoires pour l'élévation psychique par son usage théurgique, notamment à travers la prière. Finalement, nous démontrerons en quoi cela s'avère conforme à notre définition de la théurgie.

Comme nous l'avons vu dans la section introductive, le *skopos* du *Cratyle* concerne la *rectitude des mots* (ὀρθότης τῶν ὀνομάτων)<sup>250</sup>, c'est-à-dire le rapport entre les mots et les choses, ce qui implique une considération de leur genèse. La question principale

---

<sup>247</sup> Jamblique, *DM*, VIII, 8.

<sup>248</sup> Platon, *Crat.*, 428c.

<sup>249</sup> Homère, *Il.*, IX, 496-502.

<sup>250</sup> Première occurrence in Platon, *Crat.*, 383a.

soulevée dans le dialogue de Platon consiste à savoir si les mots existent naturellement (φύσει) ou par convention (θέσει). La position naturaliste est supportée par Cratyle<sup>251</sup>, tandis que celle conventionnaliste l'est par Hermogène<sup>252</sup>. Socrate, conforme à lui-même, joue le rôle d'arbitre et adopte une position conciliante, jugeant que le mot est certainement une convention (συνθήκη)<sup>253</sup>, bien que celui-ci ne soit pas totalement arbitraire, le comparant à la toile d'un peintre<sup>254</sup>. Nous verrons que Proclus, quant à lui, dévie légèrement de l'approche socratique pour orienter sa théorie du langage plutôt vers une position réaliste. Nous constaterons que cet éloignement de l'orthodoxie platonicienne est certainement dû, en partie du moins, à l'importance que recèle la théurgie au sein de son système philosophique.

Proclus développe son argumentation à partir de la notion de *nom comme instrument*, développée par Socrate assez tôt dans le texte : « [Socrate] Dans ce cas, le nom est une sorte d'instrument (ὄργανον) qui permet, en démêlant la réalité, de nous instruire, tout comme la navette (κερκίς) le fait avec un tissu. »<sup>255</sup> Cette comparaison entre le mot comme instrument didactique et la navette comme outil pour le tissage est très intéressante, surtout qu'elle est merveilleusement commentée par Proclus. D'abord, qu'est-ce qu'une *navette* ? Il s'agit d'un outil pour la fileuse, permettant de tisser en prenant un fil indépendamment des autres, pour ensuite le tresser avec le reste de l'ouvrage. Ainsi, la navette permet de séparer un fil du reste, pour ensuite le refilet avec l'ensemble. L'image du filage est importante dans la pensée grecque ancienne, notamment avec les trois Moires qui filent le destin des hommes, en tressant les âmes particulières à l'ouvrage d'*Anankê* (la Nécessité). Nous retrouvons notamment cette figure importante dans le mythe d'Er au livre X de *La République* de Platon<sup>256</sup>.

<sup>251</sup> « [Cratyle] C'est tout simple : celui qui connaît les mots, sait aussi les choses. » (Platon, *Ibid.*, 435d).

<sup>252</sup> « [Hermogène] Car aucun être particulier ne porte aucun nom par nature, mais il le porte par l'effet de la loi (νόμῳ), c'est-à-dire de la coutume (ἔθει) de ceux qui ont coutume de donner les appellations. » (Platon, *Ibid.*, 384d).

<sup>253</sup> « [Socrate] Je crains donc qu'on ne soit contraint de recourir aussi à ce moyen grossier qu'est la convention (συνθήκη) pour arriver à la rectitude des mots. » (*Ibid.*, 435c).

<sup>254</sup> *Ibid.*, 423b, 424a, 424d, 429a et 432b.

<sup>255</sup> Platon, *Ibid.*, 388b-c.

<sup>256</sup> Platon, *Rep.*, 614b-621d.

Pourquoi Socrate utilise-t-il précisément l'exemple de la navette en demandant si le mot est un instrument? Pour Proclus, il s'agit d'une analogie très pertinente et aucunement fortuite : « Ainsi, la navette (ἡ κερκίς) aussi constitue une analogie, distinguant partout les êtres générés entrelacés aux étants, tout comme elle maintient leur relation (ἡ διαίρεσις μένη), la séparation sauve leur pureté existentielle (σώζη τὴν ἑαυτῶν ὑπαρξιν εἰλικρινῆ). »<sup>257</sup> En effet, les mots servent principalement à distinguer les choses en les séparant du reste, nous permettant ainsi d'en déterminer les qualités intrinsèques, pour ensuite mieux comprendre l'ensemble de notre monde.

À partir de cette notion du mot comme instrument, Proclus réfute la thèse hermogénienne du « nom comme simple signe arbitraire » :

En effet, le nom est un outil didactique (διδασκαλικόν) et de révélation (ἐκφαντορικόν) de l'essence des choses. L'instruction, selon une telle définition, est donc entreprise à partir de celui qui conçoit l'instrument, tandis que la révélation est plutôt issue du modèle (ἀπὸ τοῦ παραδείγματος). [...] Manifestement, à partir de ces prémisses, il en résulte que le nom n'est pas un simple symbole, ni une chose ayant été instituée de manière arbitraire (θέσεως ἔργον τῆς τυχούσης), mais bien un élément congénital aux objets et naturellement approprié à ceux-ci. En effet, tout instrument a été adapté à partir d'une fonction appropriée (πρὸς τὸ οἰκεῖον ἔργον) et, ainsi, ne coïnciderait avec aucune autre chose que celle pour laquelle il fut engendré. Il faut donc en déduire que le nom aussi, en tant qu'instrument, possède une puissance naturelle congénitale (τινὰ συμφυᾶ δύναμιν) se coordonnant avec les choses qu'il signifie, puisqu'il a une valeur didactique devant révéler (ἐκφαντορικὴν) l'ordre des intelligibles, en plus de permettre la pénétration (διακριτικόν) de l'essence qui nous fait connaître les choses elles-mêmes.<sup>258</sup>

Ainsi, selon Proclus, si l'on accepte la prémisse que « le mot est un instrument », ce dernier doit nécessairement avoir une *fonction* particulière, puisque c'est justement cela qui définit un instrument. Donc, en considérant la fonction didactique du mot, il apparaît absurde de concevoir que celui-ci puisse avoir été institué de manière arbitraire, puisque la nature de l'instruction est précisément de saisir l'essence des choses. De plus, il est intéressant de noter l'ajout par Proclus du terme ἐκφαντορικός, désignant *révélation*, alors que ce dernier n'apparaît pas dans le dialogue de Platon<sup>259</sup>. Bref, compte tenu de la fonction didactique intrinsèque, et même révélatrice, du mot, ce dernier s'avère nécessairement naturel.

<sup>257</sup> Proclus, *In Crat.*, trad. D. Vachon, §53, p.22.25-28.

<sup>258</sup> *Ibid.*, §48, p.16.12-27.

<sup>259</sup> « When Plato at *Cra.* 388c describes names as tools he uses the adjective διακριτικόν “discriminating”. Proclus’ exposition of this passage at *In Crat.* XLVIII 16.5-27 initially substitutes ἐκφαντορικόν “revealing” for διακριτικόν [...]. Proclus has good reasons to use the term ἐκφαντορικόν, for it assists him in interpreting

Tout juste après, le néoplatonicien cite un fragment orphique à propos d'Athéna : « En effet, celle-ci est la plus excellente des Immortels dans la maîtrise du métier à tisser, la sagesse d'œuvrer adéquatement la quenouille. »<sup>260</sup> Cette citation des théologiens orphiques n'est pas fortuite. En effet, Athéna est aussi la déesse de la sagesse. Or, la sagesse s'obtient grâce à la science, qui pourrait être considérée comme son instrument. À l'instar de la navette, la science procède bien en séparant ses objets des autres, tout en restant accrochée au monde qu'elle contemple et dont elle désire en pénétrer les secrets. D'ailleurs, le terme latin *scientia* vient du verbe *scio*, lui-même issu du grec σχίζω, dont l'origine indo-européenne est la racine *skei*, qui signifie couper ou diviser<sup>261</sup>. Bref, pour la pensée néoplatonicienne, la science n'est jamais une fin en soi, mais toujours un *moyen*, un instrument, notamment de purification, permettant d'accéder à la sagesse, réelle finalité de toute démarche heuristique<sup>262</sup>.

Au-delà de cette analogie entre le mot et la navette (comme instrument, mais aussi en tant que composé hylémorphique), Proclus y ajoute un troisième élément de comparaison, *la démiurgie* : « D'une part, délétère est la matière, tandis que la stabilité identique s'obtient par la forme éternelle, comme ici-bas la corruption pour les navettes du tisserand est issue de la matière, alors que la régénération se trouve dans la raison du tisserand. Certes, cette navette est pour ce dernier ce que les mots sont pour le législateur, ainsi que toutes les choses au sein du cosmos pour le démiurge »<sup>263</sup>. Dans le *Timée* de Platon, le démiurge est celui qui engendre le cosmos et qui crée les âmes (d'abord l'âme du tout, puis les âmes particulières à partir de celle-ci)<sup>264</sup>. Le terme *démiurge* (δημιουργός) vient de deux mots grecs : *dêmos* (multitude) et *ergon* (travail)<sup>265</sup>. Il s'agit donc de *celui*

---

Plato in terms of his own theory of language. He explicitly links ἐκφαντορικόν with the idea that a name is an εἰκὼν of a παράδειγμα, a copy of a model, at 16.5. » (Sheppard, « Proclus' Philosophical Method of Exegesis », p.146).

<sup>260</sup> *Ibid.*, §53, p.21.25-26 [O.F., §178].

<sup>261</sup> Chantraine, « σχίζω », *op. cit.*, p.1081-1082.

<sup>262</sup> « In Neoplatonism, knowledge as such is never considered an end in itself. Rather, acquiring knowledge is seen as a part of the soul's purification and ascent, during which the contemplative life is only the penultimate stage of perfection. The ultimate goal of a philosophical life is likening oneself to the divine [Platon, *Théétète*, 176a-b]. For Syrianus and Proclus, this ultimate step can only be achieved by means of theurgy. » (Helmig, « Proclus on Epistemology, Language, and Logic », *All from One*, Oxford, p.193).

<sup>263</sup> Proclus, *In Crat.*, §53, p.23.20-23.

<sup>264</sup> Platon, *Tim.*, 41d.

<sup>265</sup> Chantraine, *op. cit.*, p.276.

*qui engendre le multiple.* En effet, le démiurge est celui qui, les yeux fixés sur le modèle des formes intelligibles<sup>266</sup>, façonne la pluralité au sein du monde à partir de l'unité primordiale, pour ainsi en constituer une image du monde intelligible.

Proclus, en commentant un important passage dans lequel Socrate compare le nominateur des choses à un démiurge<sup>267</sup>, établit une analogie entre le législateur (ὁ νομοθέτης) des mots et le démiurge (ὁ δημιουργός), concepteur et législateur du monde entier :

Il me semble aussi que Platon a établi le législateur comme étant analogue au démiurge universel. En effet, c'est le démiurge, selon le *Timée*, qui met en place les normes fatales (τοὺς εἰμαρμένους νόμους)<sup>268</sup>, tout comme il met en ordre toute chose (ὁ πάντα διαθεσμοθετῶν)<sup>269</sup> [...]. De manière similaire, la production des noms lui fut assignée aussi, puisque le démiurge universel est lui-même le premier à nommer les choses.<sup>270</sup>

De plus, immédiatement après, Proclus cite deux fragments pour expliciter la double activité du démiurge et établir son lien avec le nominateur des choses :

L'activité assimilatrice de l'intellect démiurgique est double : d'abord, celle-ci engendre l'ensemble du cosmos à partir de sa vision du modèle intelligible ; puis, elle dote de noms appropriés chacune des choses. *Timée* traite rapidement de cela, mais les théurges nous instruisent clairement sur le sujet, puisque ces paroles sont celles des dieux eux-mêmes : “*Mais, dans un incessant tourbillon (ἀκοιμήτῳ στροφάλιγγι), l'auguste nom imprègne les mondes, de par le commandement impétueux du Père*”<sup>271</sup>, et cet autre discours : “*En effet, l'intellect paternel sema les symboles (σύμβολα) à travers le monde, par lesquels il pense les intelligibles et les unifie dans une ineffable beauté.*”<sup>272</sup> Certes, de cette manière, le législateur (ὁ νομοθέτης) aussi, observant le modèle à partir de l'ensemble du cosmos, instaure la meilleure constitution et institue les noms appropriés pour les choses qui existent.<sup>273</sup>

Cette image platonicienne de l'ensemencement des symboles est absolument centrale pour bien saisir la théorie du langage chez Proclus. En effet, à l'instar du démiurge qui enseme le monde de symboles permettant ainsi aux hommes d'en user pour

---

<sup>266</sup> Platon, *Tim.*, 28a-b.

<sup>267</sup> « [Socrate] Eh bien alors, Hermogène, établir un nom n'est pas l'œuvre de n'importe qui, mais celle d'un fabricant de noms (τινος ὀνοματουργοῦ) en quelque sorte. Voilà ce qu'est, me semble-t-il, le législateur (ὁ νομοθέτης) – de fait, l'espèce la plus rare des démiurges (τῶν δημιουργῶν) parmi les hommes. » (Platon, *Crat.*, 389a).

<sup>268</sup> Platon, *Tim.*, 41e.

<sup>269</sup> *Ibid.*, 42d.

<sup>270</sup> Proclus, *In Crat.*, §51, p.19.24-20.2.

<sup>271</sup> *OC*, §87.

<sup>272</sup> *OC*, §108.

<sup>273</sup> Proclus, *In Crat.*, §52, p.20.22-21.5.

retourner à la source à travers un processus de conversion (ἐπιστροφή), à la façon du prisonnier dans l'Allégorie de la caverne<sup>274</sup> ; celui qui institue les noms, pour peu qu'il soit inspiré, parsème le monde de sens avec les mots, nous permettant ainsi de saisir l'essence des choses, préalablement voilée par la superficialité des sens. Les mots sont donc considérés par Proclus, ultimement, comme des outils théurgiques (des *symboles*, entendus au sens des *O.C.* et non au sens d'Aristote<sup>275</sup>) en ce qu'ils peuvent servir de *réceptacles* aux illuminations divines, à l'instar des statues aux effigies des dieux dans les temples :

La téléstique (ἡ τελεστική)<sup>276</sup>, à travers les symboles et les archétypes ineffables (διὰ τινῶν συμβόλων καὶ ἀπορρήτων συνθημάτων) représente les statues qui symbolisent les dieux et permet auprès d'elle la réception (πρὸς ὑποδοχὴν) des illuminations divines. Ainsi, la législation (ἡ νομοθετική), par la même puissance assimilatrice, institue (ὑφίστησι) les noms comme images des objets, représentant à travers de telles choses et de tels échos la nature des êtres. Puis, les ayant ainsi institués, elle les transmet aux hommes en vue de leur usage.<sup>277</sup>

Or, les *symboles* ne sont pas simplement parsemés à travers le monde, mais se retrouvent aussi en nous : « Les Pères de toute chose, ayant tout conçu, ont dispersé (ἐνέσπειραν) les archétypes et les traces (συνθήματα καὶ ἴχνη) de leur substance triadique (τριαδικῆς ὑποστάσεως) dans toute chose »<sup>278</sup>. Ainsi, cela rend possible l'ascension (ἀναγωγή), si l'initié sait user avec parcimonie des symboles dont il dispose : « Toutes les choses gardées silencieuses et occultes sont connaissables seulement par l'intellect (νοῆσει) [dionysien]. Et c'est à travers celui-ci que toute la téléstique (ἡ τελεστική) élève (ἄνεισι) aussi haut que cet ordre grâce à l'activité théurgique (ἐνεργοῦσα θεουργικῶς) »<sup>279</sup>.

Cet intellect particulier désigne bien Dionysos, selon l'étymologie qu'en fait Proclus. En effet, selon le néoplatonicien, Dionysos viendrait de οἶον et de νοῦς<sup>280</sup>, il serait donc *l'intellect particulier*<sup>281</sup>, c'est-à-dire celui de l'homme : « L'esprit (ὁ νοῦς) en nous

---

<sup>274</sup> Platon, *Rep.*, 514a sq.

<sup>275</sup> Aristote, *Traité de la proposition (Herméneia)*, I, §2 et II, §1 ; *Id.*, *De interp.*, 16a.

<sup>276</sup> « In Greek religion, the statues of the gods were treated as if they were the gods themselves. » (Van den Berg, *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context*, p. 111).

<sup>277</sup> Proclus, *In Crat.*, §51, p.19.12-19.

<sup>278</sup> *Ibid.*, §71, p. 30.8-10.

<sup>279</sup> *Ibid.*, §71, p. 32.28-30.

<sup>280</sup> *Ibid.*, §182, p. 108.13-109.21.

<sup>281</sup> « Proclus now explains that on a higher level the οἶος that Dionysus produces is the individual intellect that resembles the universal intellect. » (Van den Berg, *op. cit.*, p. 190).



est dionysien et réellement la statue (ἄγαλμα) de Dionysos »<sup>282</sup>. Le terme de *statue* (ἄγαλμα) utilisé par Proclus n'est évidemment pas fortuit, il sous-entend que notre âme possède un *potentiel réceptif* pouvant être animé par le divin<sup>283</sup>. Cette originalité étymologique de Proclus s'explique principalement par son désir de concilier l'orphisme, les *O.C.* et le platonisme, puisque Dionysos représente justement la divinité associée à la téléstique chez Platon<sup>284</sup> et qu'il occupe un rôle sotériologique central dans la mystagogie orphique<sup>285</sup>.

Proclus s'éloigne donc du positionnement épistémique pessimiste de Platon concernant les mots, pour adopter une démarche plutôt *réaliste*, dans le sens qu'il considère qu'il existe une relation essentielle entre les mots et les choses. En effet, les mots ne sont pas des conventions, mais plutôt des *réceptacles* pour les formes intelligibles, des statues pouvant être animées par les divinités<sup>286</sup>. Comparativement à Platon, l'importance du langage se révèle nettement supérieure chez les néoplatoniciens tardifs et cette particularité s'explique, au moins partiellement, par l'intégration de la théurgie au sein du canon néoplatonicien. Effectivement, puisque l'âme descend complètement au sein de la matière<sup>287</sup>, nous constatons une certaine tendance à revaloriser le monde du devenir, donc la genèse du langage, chez les néoplatoniciens tardifs<sup>288</sup>.

Au-delà de son commentaire sur le *Cratyle* de Platon, l'œuvre entière de Proclus est parsemée de références à ce dialogue. En effet, le néoplatonicien le rangeait, *a priori* assez étrangement, parmi les grands textes théologiques de Platon<sup>289</sup>. C'est d'ailleurs dans

---

<sup>282</sup> Proclus, *In Crat.*, §133, p. 77.24-25.

<sup>283</sup> « Proclus here intends to say that names function like theurgical statues in that they too attract divine powers and that by just pronouncing them we may attract divine illumination. » (Van den Berg, *op. cit.*, p. 141).

<sup>284</sup> Platon, *Phedr.*, 265b.

<sup>285</sup> Burkert, « L'extraordinaire expérience », *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, IV, p.95-99.

<sup>286</sup> « Le nom a une consistance matérielle à l'égal d'une statue de marbre : l'invisibilité d'une représentation de l'invisible, tel le nom en tant que représentation invisible de l'idée de la chose nommée, a la même capacité évocatrice que les statues des dieux dans les pratiques théurgiques. » (De Piano, « Le nom en tant qu'image (εἰκῶν) dans l'interprétation proclienne du *Cratyle* », *Le savoir sur la langue*, p. 7).

<sup>287</sup> Proclus, *ET*, §211.

Nous développons en détails cette question au chapitre I de la troisième partie (p.251-267).

<sup>288</sup> « The rejection of Plotinus' doctrine of the undescended soul by later Neoplatonists explains, at least to some extent, why they took a greater interest in language. » (Van Den Berg, *op. cit.*, p.67).

<sup>289</sup> « Et s'il faut parmi les nombreux dialogues choisir ceux qui nous manifestent le plus l'initiation aux mystères divins (περὶ θεῶν μυσταγωγίαν), je ne pourrais mieux faire que de mentionner le *Phédon*, le

son *Commentaire sur le Parménide*, le dialogue théologique par excellence pour les néoplatoniciens, que Proclus revient sur la thèse du *Cratyle* pour expliquer l'incarnation des formes au sein du devenir à travers les mots :

Davantage : le fait que *les dénominations* des formes de là-haut aussi bien que leurs essences soient transmises aux choses d'ici-bas, cela a été dit d'une façon tout à fait admirable et digne des principes platoniciens. Tous ceux, en effet, qui pensent que les noms n'existent que par convention (θέσει), ont fait des gens du commun les maîtres de l'imposition (τῆς θέσεως) [des mots] aussi, et ils disent que les noms tirent leur origine des sensibles [...]. En revanche, tous ceux qui affirment que les noms s'adaptent par nature [...], [ces philosophes] sont d'avis de faire de chaque [mot] une statue (ἄγαλμα) de la chose qui existe.<sup>290</sup>

De plus, à la fin du premier livre de *Théologie platonicienne*, Proclus revient sur le *Cratyle* en parlant des noms divins. Ce passage est encore plus intéressant pour nous, puisqu'il associe directement l'analogie des *mots comme statues* à la théurgie :

Car, de même que l'intellect démiurgique fait venir à l'existence dans la matière des *manifestations* (ἐμφάνεις) des formes toutes premières qu'il contient, [...] de la même manière, je pense, notre connaissance scientifique elle aussi, qui prend pour modèle l'activité productrice de l'intellect, fabrique au moyen du discours des similitudes de toutes les autres réalités et en particulier des dieux eux-mêmes [...]. Puisqu'elle produit des *mots* de cette manière-là, notre connaissance scientifique les présente à cet ultime niveau comme des images (εἰκόνας) des êtres divins ; en effet, elle produit chaque nom comme une statue (ἄγαλμα) des dieux, et de même que la théurgie (ἡ θεουργία), par certains signes symboliques (τινῶν συμβόλων), invoque la bonté généreuse des dieux en vue de l'illumination de statues confectionnées artificiellement, de même aussi la connaissance intellectuelle relative aux êtres divins, par des compositions et des divisions de sons articulés (τῶν ἤχων) révèle (ἐκφαίνει) l'être caché des dieux.<sup>291</sup>

Évidemment, Proclus n'est pas dupe. Les mots sont bien des conventions, mais ils ne sont pas *uniquement* des conventions, comme nous venons de le voir<sup>292</sup>. En effet, les mots sont aussi des statues qui peuvent être animées d'un esprit intelligible et divin. De plus, Proclus est parfaitement conscient qu'il existe un fossé incommensurable entre la dénomination humaine et celle divine : « Et d'une manière générale, comme nous l'enseignent le *Cratyle* et, avant lui, la tradition divinement inspirée (ἡ ἔθεος παράδοσις)<sup>293</sup>,

---

*Phèdre*, le *Banquet* et le *Philèbe*, et de leur adjoindre aussi le *Sophiste*, le *Politique*, le *Cratyle* et le *Timée*, car tous ces dialogues, dans leur totalité, si l'on peut dire, sont pleins de la science divinement inspirée (τῆς ἐνθέου ἐπιστήμης) de Platon. » (Proclus, *TP*, I, 5, p.24.13-18).

<sup>290</sup> Proclus, *In Parm.*, IV, 849.16-22 ; 849.33-850.5.

<sup>291</sup> Proclus, *TP*, I, 29, p.124.12-125.2.

<sup>292</sup> Proclus, *In Parm.*, IV, 849.19-20.

<sup>293</sup> Proclus fait ici référence à l'orphisme.

savoir et dénomination sont, chez les dieux eux-mêmes, différents et transcendants par rapport aux nôtres. »<sup>294</sup> Néanmoins, les noms des dieux font généralement exception, leur dénomination étant considérée plus près de leur substance, d'où l'importance accordée à ces derniers dans le *Cratyle* de Platon, ainsi que dans le commentaire qu'en fait Proclus.

Or, c'est le temps, à travers le processus de la dégénérescence progressive des langues, qui nous éloigne de la dénomination adéquate des mots, considérant que ceux-ci furent d'abord *ensemencés* à travers le monde par les dieux : « Car les noms indicibles des dieux ont rempli l'univers tout entier, comme le disent les Théurges (οἱ θεουργοί), et non pas ce monde-ci seulement, mais aussi toutes les puissances supérieures au monde ; et de fait, *le nom transmetteur qui s'élanche sur les mondes* [OC, §2, *In Crat.*, §71, 33.14-15] infinis a reçu cette puissance. Les dieux ont donc rempli et d'eux-mêmes et de leurs noms le monde tout entier »<sup>295</sup>. Le langage des Anciens, particulièrement celui des cultures nobles telles que l'hébreu, l'égyptien et le persan, est doté d'un caractère quasi-divin. C'est d'ailleurs pour cette raison que nous retrouvons partout l'exhortation de *ne pas changer les noms barbares* au centre de la tradition théurgique, autant dans les OC<sup>296</sup>, dans l'hermétisme<sup>297</sup> que chez Jamblique<sup>298</sup>. Proclus, de son côté, est moins radical, même s'il assume que certains mots s'avèrent plus efficaces que d'autres lors d'exercices théurgiques :

<sup>294</sup> Proclus, *In Parm.*, IV, 853.8-11.

<sup>295</sup> Proclus, *In Alc.*, II, 150.11-17.

<sup>296</sup> « Ὀνόματα βάρβαρα μήποτ' ἀλλάξης. » (OC, §150).

« C'est-à-dire : il y a chez les peuples des noms livrés par Dieu, qui ont dans les rites (ἐν ταῖς τελεταῖς) une force ineffable (δύναμιν ἄρητον). Ne les transpose donc pas en grec » (Psellus, *Commentaire OC*, 1132c2-4).

<sup>297</sup> « Par contre, exprimé dans la langue originale, ce discours conserve en toute clarté le sens des mots : et en effet la particularité même du son et la propre intonation des vocables égyptiens retiennent en elles-mêmes l'énergie des choses qu'on dit. » (CH, XVI, 2, p.232.5-8).

<sup>298</sup> « Mais pourquoi, parmi les noms ayant une signification, préférons-nous *les noms barbares* (τὰ βάρβαρα) à ceux qui sont familiers à tout un chacun ? Pour cela aussi, nous avons une explication secrète (μυστικός ὁ λόγος). En effet, c'est parce que les dieux ont révélé (κατέδειξαν) que la langue toute entière des peuples saints (τῶν ἱερῶν ἐθνῶν), comme les Assyriens et les Égyptiens, est sacrée (ἱεροπρεπῆ), que nous pensons devoir adresser nos demandes aux dieux dans la langue qui leur est apparentée, et aussi parce que ce type de langue est premier et très ancien ; mais c'est surtout parce que ceux qui ont appris des dieux les noms premiers (τὰ πρῶτα ὀνόματα) [Platon, *Crat.*, 425d-e ; Proclus, *In Crat.*, §71, p.33.28] nous les ont transmis mélangés à leur propre langue, dans la pensée que leur langue était appropriée et adaptée à ces noms, que nous gardons immuables jusqu'à maintenant cette loi sacrée de la tradition. » (Jamblique, *DM*, VII, 4, p.190.10-22).

D'autres peuples partagent aussi ces mots, quoique différemment, comme les Égyptiens saisissent de tels noms à partir de la sonorité particulière de leur patrie (κατὰ τὴν ἐπιχώριον φωνήν), tout comme les Chaldéens et les Indiens, à partir de leur langue natale (κατὰ τὴν οἰκείαν γλώσσαν) ; de la même manière, en est-il pour les Grecs, à partir de leur propre dialecte. Certes, si ce dieu est appelé Briarée<sup>299</sup>, et autrement par les Chaldéens, chacun des deux noms doit être compris comme descendant (ἔγγονον ὑπολπτέον) des dieux et signifiant cette [même] essence. Il n'est point surprenant en effet que certains noms soient vraiment effectifs (μὲν μᾶλλον δραστήρια), tandis que d'autres le sont moins (τὰ δ' ἥττον), puisque [les noms] des démons et des anges sont plus efficaces (δραστηκώτερα) que ceux nous étant devenus bien connus (τῶν ἡμῖν γνωρίμων γεγονότων).<sup>300</sup>

Le mot ancien juste ne possède pas uniquement une plus grande valeur au point de vue sémantique, mais tout autant vocal. En effet, Damascius parle même de « statues vocales (ἀγάλματα φωνήεντα) »<sup>301</sup>. Ainsi, la prononciation de certains mots, ce que l'on nomme d'ordinaire les *voces mysticae*, possède un pouvoir anagogique absolument essentiel au sein des rites théurgiques. Cela nous permet de comprendre pourquoi le petit *Commentaire du Cratyle* est si densément saturé de références à la théurgie. En effet, Proclus affirme que les noms des dieux révèlent la « vérité mystique (μυστικὴ ἀλήθεια) »<sup>302</sup> du divin.

Par exemple, en parlant du nom d'Apollon, Proclus l'associe à la « simplicité (ἀπλοῦν) »<sup>303</sup> de la conversion, en opposition à Perséphone qui est la « porteuse de vie (ζωογονικά) »<sup>304</sup>, ainsi qu'à Dionysos qui est le dieu de la procession encosmique, représentée par son démembrement par les Titans<sup>305</sup>. Proclus va plus loin en associant le dieu solaire au « principe aux trois ailes (τὴν τρίπτερον ἀρχήν) »<sup>306</sup> des *OC*<sup>307</sup>. De plus, reprenant l'étymologie du dialogue platonicien<sup>308</sup>, le néoplatonicien affirme que, selon le

<sup>299</sup> Il s'agit d'un des Hécatonchires (Hésiode, *Theo.*, 817).

<sup>300</sup> Proclus, *In Crat.*, §71, p.32.5-15.

<sup>301</sup> « Pourquoi un tel respect chez Socrate pour les noms des dieux? On répondra que c'est parce que, depuis longtemps, ces noms propres à chacun d'entre eux ont été consacrés et qu'il serait insensé de *déstabiliser les choses fixes* ; ou bien c'est parce que chaque nom est *naturellement* approprié à chaque dieu, selon ce qui est dit dans le *Cratyle* ; ou encore parce que ces noms sont aussi des *statues vocales* des dieux, comme le dit Démocrite. » (Damascius, *In Phil.*, 24 [12c 1-3]).

<sup>302</sup> Proclus, *In Crat.*, §99, p.51.13.

<sup>303</sup> *Ibid.*, §176, p.101.16.

<sup>304</sup> *Ibid.*, §174, p.96.16.

<sup>305</sup> *Ibid.*, §182, p.109.19-21.

<sup>306</sup> Proclus, *In Crat.*, §174, p.96.17-18.

<sup>307</sup> *OC*, §168.

Voir Lewy, op. cit., p.150, note 309.

<sup>308</sup> Platon, *Crat.*, 406b-c.

principe de la sympathie universelle<sup>309</sup>, Apollon représente le dieu de la pureté et que le théurge, lors des rites, doit se rendre aussi pur que celui-ci pour en recevoir l'illumination : « les théurgies (αἱ θεουργίαι)<sup>310</sup> prescrivent que l'on doit d'abord purifier celui qui appelle et qui reçoit (δοχέας) l'oracle par ces moyens et que les rites purificateurs doivent être pratiqués avant les initiations »<sup>311</sup>. Apollon, « unificateur et synthétiseur de la multiplicité vers l'Un (ένωτικὸς τοῦ πλήθους καὶ συναγωγὸς εἰς ἓν) »<sup>312</sup> et « maître éternel des flèches (τὸ ἀεὶ τῶν βολῶν ἐγκρατῆ) »<sup>313</sup> [Platon, *Crat.*, 405], doit ainsi être considéré comme le *soleil des théurges* dont les rayons doivent être absorbés par l'initié pour que ce dernier rejoigne sa source : « Du haut de l'ordre supra-céleste, il [*scil.* Apollon] dissémine (διασπείρει) à travers tout le cosmos les canaux (ὄχετούς) et les rayons (ἀκτῖνας) de Zeus, puisque ses flèches (τὰ βέλη) symbolisent ses rayons lumineux (τὰς ἀκτῖνας). »<sup>314</sup>

Dans une section importante du *Commentaire du Timée de Proclus*, Περὶ εὐχῆς, commentant le passage précédant le discours sur le démiurge, où Socrate exhorte Timée d'invoquer (καλέω) les dieux<sup>315</sup>, Proclus présente sa théorie de la prière. Or, c'est justement cette idée que les dieux ont *ensemencé* (σπείρω) les symboles dans les âmes et à travers le cosmos qui explique l'efficacité des prières lors des rites théurgiques : « Grâce aux “signes ineffables (συμβόλοις ἀρρήτοις)<sup>316</sup>” des dieux que le Père des Âmes a ensemencé (ἐνέσπειρεν) dans les âmes<sup>317</sup>, la prière attire à elle la bienfaisance des dieux : d'une part elle unit les priants aux dieux auxquels s'adresse leur prière, et d'autre part elle conjoint l'intellect des dieux aux raisons de ceux qui prient »<sup>318</sup>. La prière possède ainsi un pouvoir anagogique essentiel, puisque la seule vertu n'est pas suffisante pour parvenir à l'union

<sup>309</sup> « La téléstique, grâce à la sympathie, permet de s'unir aux dieux (ἡ τελεστική διὰ τῆς συμπαθείας συνάπτειν ἐπιχειρεῖ τοῖς θεοῖς). » (Proclus, *In Crat.*, §174, p.99.6-7).

<sup>310</sup> Seule occurrence du substantif au pluriel dans le corpus proclien.

<sup>311</sup> Proclus, *In Crat.*, §176, p.100.20-21.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p.100.27-28.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p.101.18.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p.101.20-22.

<sup>315</sup> Platon, *Timée*, 27b.

<sup>316</sup> « C'est pourquoi aussi on livre en tradition chez les Théurges les noms divins du Monde, les uns appelés “ineffables”, les autres en usage commun chez eux, ceux-là exprimant les puissances invisibles qui sont dans le Monde, ceux-ci les éléments visibles qui en sont les constituants. » (Proclus, *In Tim.*, I, 274.16-20).

<sup>317</sup> Lewy, *op. cit.*, p.191, note 55.

<sup>318</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 211.2-6.

intégrale : « Tout au contraire, c'est par la prière et avec elle que s'accomplit la remontée, et le couronnement de la vertu, c'est la piété avec les dieux. »<sup>319</sup>

Proclus nous présente même une liste précise des « étapes » de l'élévation<sup>320</sup> : 1) connaissance (γνώσις) ; 2) accommodation (οἰκειώσις) ; 3) contact (συναφή) ; 4) voisinage immédiat (ἐμπέλασις) ; 5) union (ἔνωσις)<sup>321</sup>. C'est évidemment cette dernière étape que vise particulièrement la prière théurgique (θεουργικὴ εὐχή), distinguant bien celle-ci de la prière philosophique (φιλόσοφος εὐχή)<sup>322</sup>, et c'est seulement la prière théurgique qui représente la *vraie prière* (ἀληθινὸς εὐχή) :

Enfin l'union, qui fixe l'un de l'âme (τὸ ἐν τῆς ψυχῆς) dans l'un même des dieux et fait une seule activité de la nôtre et de celle des dieux, selon laquelle nous ne nous appartenons plus à nous-mêmes (οὐδὲ ἑαυτῶν ἐσμην), mais aux dieux, dès là que nous demeurons dans la divine Lumière (ἐν τῷ θεῷ φωτί) et que nous sommes encerclés par elle. Et c'est bien là le terme suprême de la vraie prière (τῆς ἀληθινῆς εὐχῆς), afin qu'elle rattache le retour à la permanence initiale, qu'elle rétablisse dans l'unité du Divin tout ce qui en est sorti, qu'elle enveloppe de la Lumière divine la lumière qui est en nous (τὸ ἐν ἡμῖν φῶς τῷ τῶν θεῶν φωτί περιλάβη).<sup>323</sup>

Ainsi, la prière aide à « persuader (πείθειν) » les dieux à se rapprocher des adeptes, à l'instar du mythe qui persuade celui qui s'y initie en le rapprochant des symboles occultes contenus en son sein<sup>324</sup>. Jamblique, qui est sans conteste une inspiration pour Proclus sur cette question, parlait d'« amitié divine (θεῖα φιλία) »<sup>325</sup> pour rendre compte de cette union

---

<sup>319</sup> *Ibid.*, 212.4-6.

<sup>320</sup> *Ibid.*, 211.10-212.1.

<sup>321</sup> « Plotin avait indiqué lui-même que le premier pas vers l'union mystique consistait dans la purification totale. » (Dörrie, « La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus », p.51).

<sup>322</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 214.3-5.

<sup>323</sup> *Ibid.*, 211.25-212.2.

*Etiam* : « L'une [des trois vies de l'âme], la meilleure et la plus parfaite, selon laquelle l'âme se relie aux dieux et vit de la vie qui leur est la plus apparentée et conjointe par la ressemblance la plus haute (δὲ ὁμοιοτήτος ἄρκας), vie qui ne s'appartient pas à elle-même (οὐχ ἑαυτῆς οὕσαν), 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 (τῆς τῶν θεῶν ἐνιαίας) et a attaché le semblable au semblable, sa propre lumière à celle de là-bas, et à l'Un au-delà de toute essence [Platon, *Rep.*, 509b] » (Proclus, *In Remp.*, I, 177.16-22).

<sup>324</sup> « Cette sorte de discours-là [*scil.* mythique], en effet, est non démonstrative, mais inspirée des dieux (ἐνθεαστικόν), inventée par les Anciens non pour réduire par force mais pour convaincre par persuasion (πειθοῦς), visant à produire non pas un simple savoir (οὐδὲ μαθήσεως ψιλῆς) mais la sympathie avec la réalité divine (τῆς πρὸς τὰ πράγματα συμπαθείας). » (Proclus, *TP*, I, 6, p.29.14-17).

<sup>325</sup> Jamblique, *DM*, I, 12, p.32.4-5.

à travers la prière et l'invocation<sup>326</sup>. La prière est donc une pratique théurgique en soi, dont la finalité est l'union au divin<sup>327</sup>.

Proclus, en énumérant les conditions propices à la prière, rappelle d'ailleurs immédiatement la triade chaldaïque, *foi, vérité et amour*<sup>328</sup>, comme il le fait systématiquement en traitant de théurgie, tout en y spécifiant l'importance de la *réceptivité* (ὑποδοχή) : « la Foi, la Vérité, l'Amour, cette admirable triade, et l'espérance de (vrais) biens, une immuable réceptivité (ἄτρεπτόν ὑποδοχήν) à l'égard de la Lumière divine, l'extase enfin qui nous sépare de toutes les autres préoccupations, pour qu'on s'unisse seul à Dieu seul »<sup>329</sup>. Finalement, exactement comme nous l'avons vu dans toutes les situations où la théurgie est impliquée, le Lycien précise que ce type de prière implique une forme de sagesse divinement inspirée :

Tout cela donc, c'est la sagesse (σοφροσύνη) de l'âme qui le procure, cette sagesse qui n'est pas quelque vertu humaine, qui n'est pas la voisine de ce que l'on nomme "maîtrise de soi", mais une activité divinement inspirée de l'âme (ἔνθεος ἐνέργεια τῆς ψυχῆς), lorsqu'elle s'est repliée vers elle-même et le divin, qu'elle voit la cause de toutes choses qui est dans les dieux, qu'elle perçoit et le Tout et les parties faisant procession hors de cette source, qu'elle rapporte les "signes (συνθήματα)" des dieux qui sont en nous – ces signes grâce auxquels, comme ils ont été imprimés en nous par les dieux, nous pouvons, comme à partir de points de départ, remonter aussi jusqu'aux dieux – qu'elle découvre, jusque dans les plus petites choses, les signes des dieux contenus en chacune d'elles, et que, grâce à ces signes, elle met en correspondance chaque objet avec les dieux.<sup>330</sup>

## Conclusion

Nous avons tenté, dans cet important chapitre, de présenter les rites théurgiques concrets chez Proclus. Cela n'est pas mince affaire, puisque les passages décrivant ces

---

<sup>326</sup> « Les dieux qui s'étaient révélés aux prophètes chaldéens [...] avaient exposé les moyens de les invoquer pour qu'ils se manifestent dans une théophanie lumineuse. [...] Cette "amitié", selon le mot de Jamblique, avec les dieux procure donc au théurge trois avantages. La prière rapproche du divin : elle y introduit et fait faire sa connaissance et mène à l'illumination. La prière noue ensuite avec le divin et fait agir le théurge en communion avec le divin. Le point culminant de la prière est l'union avec les dieux. » (Cazelais, « Quelques remarques sur la réception d'un pseudépigraphe : les *Oracles chaldaïques* », p.284).

Concernant Jamblique sur la prière, voir principalement *DM*, I, 15 et V, 26.

<sup>327</sup> « Car la prière, explique [Proclus], compte parmi les actes qui se trouvent pleinement achevés dans l'acte même du vouloir : si vouloir prier c'est désirer se tourner vers les dieux, ce désir d'union est bien l'oeuvre toute première de la prière. » (Motte, « Discours théologique et prière d'invocation », p.97).

<sup>328</sup> *OC*, §46.

<sup>329</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 212.21-25.

<sup>330</sup> *Ibid.*, 215.20-29.

pratiques hiératiques sont rarissimes chez le néoplatonicien. Nous nous sommes d'abord intéressé à deux passages clefs : le rite de l'ensevelissement du théurge (*TP*, IV, 9) et le rite funéraire de Patrocle opéré par le « théurge » Achille (*In Remp.*, I). Nous avons réalisé que les différences entre les deux rites étaient surtout superficielles et que le fond s'avérait fort similaire. En effet, il est possible de constater une configuration semblable entre les deux rituels : *catharsis*, *katabasis* et *anagôgê*. Ensuite, nous avons traité du *Commentaire du Cratyle*, considéré comme un texte théologique par Proclus et dans lequel nous retrouvons plusieurs mentions du substantif théurgie, en ce que les mots sont considérés comme des *agalmata*, devant recevoir les formes intelligibles. C'est donc toute la doctrine concernant l'efficacité des prières et les *voces mysticae* qui repose sur ce texte – bien plus encore qu'une simple théorie du langage, dans le sens moderne du terme. Dans tous les cas, nous réalisons que la théurgie concerne bien l'opération selon laquelle *un réceptacle matériel se voit animé par les formes divines et intelligibles*, en accord avec notre définition exposée plus tôt dans la recherche.

Nous avons vu l'importance que recèle l'image du feu dans la tradition théurgique. Le feu est principalement représenté au sein de l'âme humaine, comme une « trace » du divin en nous. Cette flamme intérieure a pour vertu de brûler l'enveloppe périphérique de l'ego illusoire pour y laisser germer la fleur de l'être nouveau spiritualisé. Les néoplatoniciens font généralement appel à la *Lettre VII* de Platon<sup>331</sup>, à travers un passage très cité, pour présenter cette idée de la nature ignée de l'âme illuminée, ainsi que son lien avec un enseignement non livresque :

Là-dessus, en tout cas, de moi en tout cas, il n'y a aucun ouvrage écrit, et il n'y en aura jamais, car il s'agit là d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs (ρήτων γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα), 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 (οἶον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς), se produit dans l'âme et s'accroît désormais tout seul.<sup>332</sup>

Ce passage est absolument fondamental pour la légitimation platonicienne de l'incorporation tardive de la théurgie au centre de l'enseignement néoplatonicien du IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècle. En effet, non seulement la priorité est donnée à la *pratique* plutôt qu'à

---

<sup>331</sup> Contrairement à la majorité des *Lettres* de pseudo-Platon, au nombre de treize, la septième est généralement considérée ni apocryphe, ni douteuse.

<sup>332</sup> Platon, *Epist.*, VII, 341c-d.



l'apprentissage théorique, mais l'ineffabilité intrinsèque du « savoir » ultime est ici affirmée par Platon. D'ailleurs, il est intéressant de constater qu'un autre passage, archiconnu, traite des limites heuristiques du savoir livresque, en l'occurrence la chute du *Phèdre*<sup>333</sup>. Finalement, la symbolique du feu permet de relier directement Platon aux théurges, ces derniers considérés justement comme les « athlètes du feu (ἀθλητῶν περὶ τὸ πῦρ) »<sup>334</sup>.

Au-delà même de Platon, la tradition néoplatonicienne associe également cette image forte à nul autre que Pythagore. En effet, alors que Jamblique tergiverse sur la nature divine de Pythagore, il affirme que ce dernier est « apparu aux hommes de ce temps-là sous la figure d'un homme pour l'utilité et le redressement de la vie mortelle, pour faire don à la nature mortelle de l'étincelle salvatrice (σωτήριον ἔναυσμα) du bonheur et de la philosophie : don plus grand que celui-là de la part des dieux, il n'y en eut jamais et il n'y en aura jamais. »<sup>335</sup> Cette analogie entre le divin Pythagore et Prométhée n'est pas anodine. Pythagore, ainsi que la figure mythique d'Orphée, est effectivement considéré comme le père de la sagesse hellénique, dont Platon s'avère le plus illustre médiateur. D'ailleurs, lorsque Proclus commente le mythe du Démiurge dans le *Timée*, et plus précisément le passage : « Cela dit, trouver le fabricant et le père de l'univers exige un effort et, lorsqu'on l'a trouvé, il n'est pas possible d'en parler à tout le monde (τὸν μὲν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς ἅπαντας ἀδύνατον λέγειν). »<sup>336</sup>, il affirme que Platon fait ici probablement référence à Pythagore<sup>337</sup>. Puisque ce « savoir » n'est pas transmissible par les mots, étant au-delà de l'ἐπιστήμη, il doit y avoir un autre mode de

---

<sup>333</sup> Platon, *Phaedr.*, 274c sq.

<sup>334</sup> Jamblique, *DM*, II, 10, p.69.22.

<sup>335</sup> Jamblique, *Vita Pyth.*, VI, §30, p.19.

*Etiam* : « C'est par tous ces moyens que Pythagore soignait comme un bon démon et purifiait l'âme, il ranimait l'étincelle du divin (ἀνεζωπύρει τὸ θεῖον) qui est en elle, il la sauvait et ramenait vers l'intelligible l'oeil divin de l'âme, que, au dire de Platon, il vaut mieux sauver plutôt que mille yeux corporels. » (*Ibid.*, XVI, §70, p.40).

« Et ce n'est pas seulement dans le présent hémistiche, mais aussi dans un grand nombre d'autres du même genre que le très divin Pythagore a caché des étincelles de la vérité (τὰ τῆς ἀληθείας ἐνέκρυπτε ζώπυρα) pour ceux qui sont capables de les transformer en flammes, dissimulant sous un trésor inconcevable et rempli de science contemplative » (*Ibid.*, XXIX, §162, p.90).

<sup>336</sup> Platon, *Tim.*, 28c.

<sup>337</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 302.25-27.

transmission lui étant attribué et celui-ci s'exprime, encore une fois, par l'image du feu et de la lumière :

c'est seulement quand on a dépassé et les égarements du créé et la purification et la lumière de la science que s'allument (ἀναλάμπει) enfin l'opération intellectuelle et l'intellect qui est en nous, qui mène l'âme au port dans le Père (ὀρμίζων ἐν τῷ πατρὶ) et l'établit tout purement dans les pensées du Démiurge, et qui unit à la Lumière notre lumière (φῶς φωτὶ συνάπτων), non plus pareille à celle de la science, mais plus belle, plus intuitive, plus semblable à l'Un que celle-ci. Oui, c'est cela qu'est le Refuge Paternel (ὁ πατρικὸς ὄρμος), la découverte du Père, l'union immaculée avec lui.<sup>338</sup>

Ces propos, paraissant parfois être sortis de la tête d'un « illuminé », s'accordent néanmoins parfaitement à la *doctrine de la participation* chez Platon. En effet, dans son texte sur la *Providentia*, Proclus compare la « réceptivité » de la providence, toujours opposée à la nécessité, au processus de connaissance opérant par la réception des formes intelligibles chez les êtres doués de raison :

toute participation (*omnis participatio*), [...] se voit toujours assigner une place intermédiaire entre les participants et les participés ; [...] mais, étant intermédiaire dans les conditions que nous avons dites, c'est dans les participants qu'elle subsiste, procédant des participés et s'appuyant sur ceux qui sont les réceptacles (*suscipientibus*) de leur action, comme il en est de la connaissance dont nous avons dit qu'elle est dans les connaissant et non dans les connus.<sup>339</sup>

Immédiatement après, le Lycien nous précise que tout être participant à la providence, considéré comme autant d'*organa* de celle-ci, y participe dépendamment de son degré de pureté, représenté par sa nature plus ou moins ignée : « Telle était donc la place de la providence et [...] la providence est participée premièrement par tous les êtres [...] – car tous sont instruments (*organa*), mais passés plus ou moins près à sa flamme (*producta*)<sup>340</sup> »<sup>341</sup>.

---

<sup>338</sup> *Ibid.*, 302.18-24.

*Etiam* : « Mais il faut aussi que l'âme, [...] s'approche du Créateur de l'Univers, [...] car, si l'on applique de façon ininterrompue l'activité de l'esprit à un objet, on réveille et rallume (ἀναζωπυρεῖ) les principes d'intellection en nous – et que, grâce à cette familiarité, étant arrivé à la porte du Père (εἰς τὴν θύριαν καταστάσαν τοῦ πατρὸς) [Platon, *Phil.*, 61a], elle ne fasse qu'un avec lui, jouir de cette révélation face à face (τὸ τῆς αὐτοφανεῖας ταύτης τυχεῖν), s'arracher à toute activité pour aller vers lui, lorsque même les raisonnements scientifiques ne paraîtront plus à l'âme que comme des fables, dès là qu'elle est avec le Père, qu'elle se repaît de la vérité de l'Être, et que "dans une lumière pure", purement "elle s'initie à des spectacles parfaitement complets, parfaitement immobiles" [Platon, *Phaedr.*, 250c]. » (*Ibid.*, 301.24-302.9).

<sup>339</sup> Proclus, *In Prov.*, IV, 22.3-13.

<sup>340</sup> La traduction de *producta* par « flamme » s'explique par les *marginalia graeca*, où l'on retrouve le terme grec ἐκπυρούμενα. (*Ibid.*, note 1, [p.141-142]).

<sup>341</sup> *Ibid.*, 22.16-21.

Il existe donc un lien intrinsèque entre le potentiel réceptif et la *force de feu* de l'agent récepteur, ce que l'on nomme généralement la théorie de la « matière-lumière » chez Proclus<sup>342</sup> et celle-ci sera particulièrement importante pour comprendre sa pensée concernant les apparitions divines<sup>343</sup>, vécues comme un réel *oubli de soi*<sup>344</sup>. C'est ainsi qu'il faut comprendre la notion de « renaissance mystique », c'est-à-dire un abandon de soi au profit d'une essence unifiée et spiritualisée de nature divine. De plus, c'est bien par la théurgie, opérant par le feu purificateur, que notre nature divine peut se joindre au feu supérieur, nous ayant préalablement détaché des accrétions élémentaires :

En effet, les êtres supérieurs (οἱ κρείττονες) sont non-sujets au pâtre, eux pour qui c'est chose agréable que la matière soit retranchée par le feu (ἐκκόπτεσθαι διὰ τοῦ πυρός), et nous aussi ils s'efforcent de nous rendre non-sujets au pâtre ; et ce qui est en nous, ils l'assimilent aux dieux, tout comme le feu assimile tout ce qui est solide et dur aux corps lumineux et subtils (τοῖς φωτεινοῖς καὶ λεπτοῖς σώμασιν) et nous élève (ἀνάγει) par les sacrifices et par le feu sacrificiel vers le Feu des dieux, de la même manière que l'élévation du feu monte vers le Feu et entraîne ce qui est pesant et dur vers le divin et le céleste.<sup>345</sup>

Une des difficultés qui ressort de ce chapitre, et de l'ensemble des recherches sur la théurgie en général, est l'opposition entre *compréhension* et *expérience* du divin. Cette opposition renvoie bien au problème général, illustré au chapitre précédent, de l'opposition *theōria* et *theourgia*, ou encore, raison et mystique. En effet, certains ont vu dans

---

<sup>342</sup> « Et tantôt la lumière émane de ces créatures pour atteindre les suivantes, tantôt elle passe par elles ; il y a, en effet, une grande différence entre une illumination (*illustrare*) émanant des races supérieures et une illumination opérant pas l'intermédiaire des races supérieures, cette dernière aboutissant à une transmutation des lumières (*illustratones transmutari*) : [...] grâce à l'intensité de leur effort, les sujets s'élèvent jusqu'à la participation aux êtres plus haut placés ; chez eux, l'illumination venue de leurs voisins immédiats tient lieu en quelque sorte de matière (*materie*) pour recevoir le don qui vient d'en-haut » (*Ibid.*, 25.16-27).

*Etiam* : « En effet, la race des hommes est faible et peu de chose, ils ont la vue courte, et le néant leur est congénital ; il n'y a qu'un seul remède à l'égarément qui les habite, à l'agitation et à leur changement constant : recevoir, dans la mesure du possible, quelque participation à la lumière divine (εἴ τινα μετουσίαν θείου φωτός). » (Jamblique, *DM*, III, 18, p.108.15-20).

<sup>343</sup> Nous reviendrons en détails sur cet élément au chapitre IV de notre troisième section (p.311-325).

<sup>344</sup> « par cette illumination qu'elles [*scil.* les âmes unifiées], reçoivent de la lumière unitaire des dieux (*uniali lumine deorum*), elles voient intemporellement le temporel, indivisément le divisé, sans localisation tout ce qui est localisé, et elles ne sont l'expression non d'elles-mêmes mais de ceux qui les illuminent. » (Proclus, *In Prov.*, X, 65.20-24).

*Etiam* : « C'est donc grâce à cette volonté que les dieux, parce qu'ils sont bienveillants et propices aux théurges (τοῖς θεουργοῖς), font briller sur eux la lumière (τὸ φῶς) avec générosité, [...]. L'âme, en effet, quand elle contemple les visions bienheureuses (τὰ μακάρια θεάματα), échange sa vie pour une autre (ἄλλην ζωὴν ἀλλάττεται) et met en oeuvre une autre activité ; elle pense alors qu'elle n'appartient plus à un homme, et elle a raison. Souvent même, ayant rejeté sa propre vie, elle a reçu en échange l'activité béatifiante des dieux (τὴν μακαριωτάτην τῶν θεῶν ἐνέργειαν). » (Jamblique, *DM*, I, 12, p.31.9-22).

<sup>345</sup> *Ibid.*, V, 11, p.160.10-20.

l'expérience théurgique et mystique une *vision*, notamment à travers l'époptie, qui n'impliquerait pas de compréhension<sup>346</sup>. Ce serait alors une simple expérience thaumaturgique qui ne fournirait aucun support rationnel. Or, il n'en est rien. La difficulté centrale qu'éprouve le chercheur contemporain est la confusion entre compréhension et divulgation. En effet, l'expérience époptique n'est pas une simple vision sans compréhension, mais consiste plutôt en une vision comportant une *cogitatio* ineffable, c'est-à-dire qu'il s'avère impossible d'en divulguer le contenu. Bref, l'incapacité d'exprimer quelque chose n'implique aucunement que l'initié n'ait acquis aucune connaissance, mais simplement que la connaissance acquise transcende tout langage. C'est d'ailleurs exactement cela qui constitue le cœur sémantique de la notion de mystagogie chez Proclus.

---

<sup>346</sup> « C'est par là que s'éclaire le double sens de l'ineffable, que nous signalions à l'instant : l'expérience éleusienne consistait à *voir* sans comprendre, tandis que l'expérience plotinienne consiste à *comprendre* sans pouvoir exprimer. » (Mazilu, *Raison et mystique dans le néoplatonisme : antagonisme ou convergence*, p.37).

## Chapitre V : La mystagogie chez Proclus

« ἅπαντα γὰρ ἢ παρ' Ἑλλησι θεολογία τῆς Ὀρφικῆς ἐστὶ μυσταγωγίας ἔκγονος »

– Proclus, *Théologie platonicienne*, I, 5

### Introduction

Chez Proclus, la mystagogie est étroitement liée à la théurgie. Nous démontrerons, au cours de ce chapitre, ce qui relie ces deux notions particulières. Nous retrouvons une vingtaine d'occurrences de la notion de μυσταγωγία au sein du corpus proclien. Sans considérer chacun des passages chez Proclus, nous dresserons un portrait général de son emploi chez le Lycien. Ensuite, nous nous intéresserons particulièrement à son lien avec l'orphisme, en particulier au mythe central de cette tradition : le *sparagmos* de Dionysos. En effet, ce mythe orphique permet de rendre compte d'un aspect fondamental de la théurgie, en l'occurrence son caractère de *retournement* démiurgique. Finalement, nous démontrerons que l'importance du silence chez les néoplatoniciens tardifs tire son origine principalement du paradigme mystagogique.

### 5.1 Définition

Le terme de mystagogie est un peu plus simple à définir que celui de théurgie. D'abord, μυσταγωγία vient de deux mots : μύστης (initiation, initié, secret) et ἀγωγή (élévation, direction). Il s'agit donc de « ce qui élève vers l'initiation, vers les mystères »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> « initiation aux mystères » (Bailly, « μυσταγωγία », *Dictionnaire grec/français*, p.1308).

Mais qu'est-ce qui est entendu par mystères ? La notion de mystère provient du verbe μύω, qui a donné le terme μύστης. Selon Chantraine, μύστης recèle un sens assez obscur : « μύστης “myste, initié” [...], le mot est opposé à ἐπόπτης [...] s'appliquant à la contemplation suprême, le degré supérieur de l'initiation ; on en a conclu que le μύστης est proprement celui qui ferme les yeux, ce qui n'apparaît pas très naturel ; ce peut être aussi bien celui qui ne répète rien, qui tient les lèvres closes [...] ; d'autre part, supposer une ambivalence pour un mot de ce genre ne surprendrait pas »<sup>2</sup>. L'ambivalence est certaine, et même consciemment entretenue. Effectivement, le myste est bien celui qui ne doit pas répéter les mystères aux profanes, cela est bien connu. Mais le terme désigne aussi l'initié qui doit *faire silence*. Or, ce silence n'est pas uniquement à prendre au sens du silence sensible, mais tout autant au niveau des passions, des pensées et même de l'ego en tant que tel<sup>3</sup>.

---

« Ce mot μυσταγωγία est complété la plupart du temps par περὶ τῶν θείων ἢ θεῶν. Platon aurait reçu d'Orphée et de Pythagore des traditions secrètes concernant les mystères divins qu'il nous livrerait sous formes d'énigmes [TP, I, 5]. On trouve en effet dans l'étymologie de μυσταγωγία, d'une part μύστης qui évoque l'idée de secret, d'autre part ἀγωγή qui explicite celle d'initiation. L'idée suggérée est donc celle d'une sagesse qui n'est pas seulement spéculative, mais transformante. » (Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, p.11).

« The Greek term *mustagôgia* (μυσταγωγία) designates the action of a *mustagôgos*, the priest responsible for guiding (*agôgos*) a person requesting to be initiated into the Mysteries (*mustês*). » (Brisson, « Proclus' Theology », *All from One*, p.210).

De plus, l'adjectif μυστικός et l'adverbe μυστικῶς sont abondamment utilisés dans l'oeuvre de Proclus (plus d'une centaine d'occurrences). Dans ce cas, le terme désigne principalement une modalité d'accès au divin distinct du mode intelligible, généralement en lien avec les mythes orphiques.

*In alter* : TP, I, 28, p.121.13 ; *In Remp.*, I, 73.3.

« Que signifie le mysticisme ? Originellement, il dérive d'un mot grec μύω (initier), qui implique des relations avec les mystères et les rites secrets. [...] Pour les penseurs, c'est un état intérieur dans lequel apparaît un sentiment de contact "immédiat", "intuitif", une union de soi avec un plus grand que soi, appelé l'âme du monde, l'Absolu. Autrement dit, c'est une union intime et directe de l'esprit humain avec le principe fondamental de l'être, une appréhension immédiate de l'esprit divin. » (Sérouya, *Le mysticisme*, p.8).

<sup>2</sup> Chantraine, « μύω », *op. cit.*, B, p.728.

<sup>3</sup> Nous traiterons de cette question à la section 5.4 (p.240-248).

« Tout d'abord, un au-delà du discours, et non point par le discours même, mais par une brisure du discours ressentie comme telle. Il ne s'agit pas seulement d'une voie apophasique exprimée [...], mais d'une apophasis vécue. L'intériorité mystique se nourrit de silence. Elle n'est pas une descente analytique ou dialectique dans la subjectivité ; son point de départ suppose le silence de toute recherche réflexive. [...] Ces ruptures nécessaires supposent le total renoncement à tout retour égoïste, voire égotiste, sur soi. » (Gardet, *La mystique*, p.7-8).

Le terme de mystagogie est absent chez Platon<sup>4</sup>, tout comme chez Aristote<sup>5</sup>. Il n'apparaît pas non plus chez Plotin<sup>6</sup>. En fait, tout comme la théurgie, il semble que la notion se présente d'abord chez Porphyre, puis chez Jamblique (quatre occurrences chez chacun des auteurs). Le texte *DM* de Jamblique ouvre sur une considération de la mystagogie, affirmant que les problèmes posés par celle-ci sont d'origines diverses, tant chaldaïque, égyptienne qu'hellénique<sup>7</sup>. Il poursuit en affirmant que, pour résoudre ces questions, il adoptera une approche se basant sur « les doctrines ancestrales des Assyriens (τὰ Ἀσσυρίων πάτρια δόγματα) »<sup>8</sup>, en prenant bien soin de distinguer entre les questions

---

<sup>4</sup> Le corpus platonicien est néanmoins saturé de références à l'initiation dans son oeuvre, comme nous l'avons déjà énoncé à quelques reprises, en particulier dans ses dialogues *Phédon*, *Phèdre* et *Banquet*.

<sup>5</sup> Selon Psellus, Aristote aurait néanmoins affirmé que ce qui a trait aux mystères ne relèverait pas d'un enseignement théorique (διδάσκω), mais d'une modalité d'un autre ordre, formé par impression (τυπώω) : « Aristote considérait l'illumination en tant que partie intégrante des mystères, comme ceux d'Éleusis, où celui qui s'initie à la contemplation dans ces lieux, en effet, éprouve une impression, mais pas un enseignement (ὁ [scil. ἔλλαμψις] δὴ καὶ μυστηριῶδες Ἀριστοτέλης ὠνόμασε καὶ εὐικός ταῖς Ἐλευσινίαις, ἐν ἐκείναις γὰρ τυπούμενος ὁ τελούμενος τὰς θεωρίας ἦν, ἀλλ' οὐ διδασκόμενος. » (Psellus, « Ἑρμηνεία εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ Κλίμακος », *CMAG*, p.171.12-14, trad. D. Vachon). De plus, ces impressions doivent être ressenties par l'initié : « En vue de cela, il faut nécessairement subir nous-mêmes la contemplation, afin de vous libérer des forces coercitives (πρὸς ἃ δεῖ παθεῖν ἀνάγκη τὸν θεωρὸν ἡμᾶς καταναγκάζοντες ἔλκετε). » (*Ibid.*, p.171.3-4, trad. D. Vachon).

Comme le titre de ce fragment de Psellus nous l'indique, publié en 1928 par Bidez dans les *CMAG*, il s'agit d'un commentaire sur un écrit de Jean Climaque (moine mystique byzantin du VI<sup>e</sup> siècle A.D.)

Voir : Rabois-Bousquet, S. & Salaville, S. « Saint Jean Climaque : sa vie et son oeuvre », *Échos d'Orient*, 22 (132), (1923), p.440-454.

Dans un passage très similaire, Synésius, en se référant à une oeuvre (sans doute) perdue d'Aristote, affirme que l'initiation mystérique ressemble à une possession dionysiaque, qu'elle doit être « ressentie (παθεῖν) » et non « apprise (μαθεῖν) » et que cela n'est possible qu'après une préparation (purification) nous rendant aptes à la *recevoir* : « En effet, l'expérience semble être, selon eux, une frénésie bacchique, un flot délirant et une possession divine permettant d'atteindre la volupté extrême. Toutefois, cela n'est pas rendu possible par la raison, mais plutôt par ce qui advient au-delà de la raison. En effet, ce type de savoir n'est pas du type d'une autorité ou d'un cheminement de l'intellect – le sacré étant nécessaire – ni du type d'autre chose par ailleurs, comme comparer le grand au petit. Selon Aristote, les choses qui ont de la valeur pour les initiés ne s'acquièrent pas grâce à l'apprentissage, mais plutôt par le ressenti et ce qui a été reçu, devenant ainsi pleinement disposés pour cela (Ἀλλ' ἔοικε γὰρ τὸ κατ' αὐτοὺς πρᾶγμα βακχείᾳ καὶ ἄλματι μανικῶ δὴ τι καὶ θεοφορήτῳ, καὶ τὸ μὴ δραμόντας εἰς τὸ ἔσχατον ἤκειν, καὶ μὴ κατὰ λόγον ἐνεργήσαντας, εἰς τὸ ἐπέκεινα λόγου γενέσθαι. Οὐδὲ γὰρ ἐστὶν οἷον ἐπιστάσια τις γνώσεως ἢ διέξοδος νοῦ, τὸ χρῆμα τὸ ἱερόν, οὐδὲ οἷον ἄλλο ἐν ἄλλῳ, ὡς μικρῶ μείζον εἰκάσαι, καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γεγομένους ἐπιτηδείους). » (Synésius, *Dion*, in Croissant, *Aristote et les mystères*, p.141.17-142.6, trad. D. Vachon).

Voir l'excellent commentaire de Croissant sur ces deux passages : *Ibid.*, p.147-175.

<sup>6</sup> Même si le substantif lui-même est absent chez Plotin, il n'en demeure pas moins que le néoplatonicien émet de nombreuses références mystériques à travers son oeuvre (nous en avons rapidement traité en 2.2, au second chapitre de la deuxième partie).

<sup>7</sup> Jamblique, *DM*, I, 1.

<sup>8</sup> *Ibid.*, I, 2, p.3.25-26.

philosophiques, théologiques et théurgiques<sup>9</sup>. D'ailleurs, il considère que Porphyre, son interlocuteur, demeure au niveau philosophique, ce qui le poussera, un peu plus loin, à affirmer que son maître est sans expérience de la mystagogie<sup>10</sup>. De plus, à l'instar de la théurgie, la doctrine mystagogique se présente sous la forme de symboles (σύμβολα)<sup>11</sup>. Finalement, Jamblique réitère l'origine égyptienne de la mystagogie, tout en l'associant aux rites initiatiques lié au culte héliaque : « Les Égyptiens font usage de ces sortes de prières au Soleil, non seulement dans les visions face à face (ἐν ταῖς αὐτοψίαις), mais encore dans les prières ordinaires qui ont cette intention-là et sont adressées au dieu selon cette initiation symbolique (κατὰ τοιαύτην συμβολικὴν μυσταγωγίαν). »<sup>12</sup>

À la manière de la théurgie, c'est Proclus qui prend le relais et qui systématise la notion de mystagogie. D'abord, il considère que « toute la théologie grecque est fille de la mystagogie d'Orphée (τῆς Ὀρφικῆς μυσταγωγίας) »<sup>13</sup>. En effet, le savoir sacré des Égyptiens aurait d'abord été transmis à Orphée, puis à Pythagore<sup>14</sup> et, enfin, à Platon<sup>15</sup>. Cette filiation ancestrale est importante pour les platonisants de l'Antiquité tardive et le restera tout autant chez les néoplatoniciens de l'époque médiévale (en particulier chez Pléthon). Cela s'explique principalement de deux manières : d'abord, une conception pessimiste de l'histoire des idées et une sacralisation des Anciens, ensuite, une volonté de

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.5.3-7.

<sup>10</sup> « Eh bien, j'affirme que cela encore est dit sans expérience de la mystagogie hiératique (τῆς ἱερατικῆς μυσταγωγίας). » (*Ibid.*, I, 11, p.28.10-12).

<sup>11</sup> « tout naturellement aussi, les Égyptiens mettent en avant une sorte de mystagogie cachée sous les symboles (τῆς κεκρυμμένης ἐν τοῖς συμβόλοις μυσταγωγίας), qui est adaptée aux êtres supérieurs. » (*Ibid.*, VII, 1, p.186.2-4).

Plotin établit aussi une corrélation entre les « sages d'Égypte » et l'usage des symboles devant rendre compte du caractère non discursif des principes premiers (Plotin, *Enn.*, V, 8 [31] 6).

<sup>12</sup> Jamblique, *DM*, VII, 3, p.188.25-189.3.

<sup>13</sup> Proclus, *TP*, I, 5, p.25.26-27.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.25.27-26.4.

« Thus Plato teaches us many wonderful doctrines about gods by means of mathematical forms, and the philosophy of the Pythagoreans clothes its secret teaching (τὴν μυσταγωγίαν) in such draperies. The same trait is evident throughout the "sacred discourse", in the *Bacchae* of Philolaus, and in the whole of Pythagoras' treatise on the gods. » (*Etiam* : Proclus, *In Eucl.*, 22, [p.19]).

L'idée de la filiation entre Orphée et Pythagore se base sur le texte ἱερὸς λόγος, attribué à Pythagore chez Jamblique (Jamblique, *Vita Pyth.*, §146, p.81-82).

<sup>15</sup> Proclus use principalement du substantif μυσταγωγία en lien avec les dialogues platoniciens en général (*TP*, I, 5, p.24.12 ; *TP*, IV, 1, p.6.8 ; *TP*, V, p.30.16) ou, en particulier, celui du *Parménide* (*TP*, I, 7, p.32.4 & 10, p.41.5-6), de *La République* (*TP*, I, 17, p.81.9) et du *Cratyle* (*TP*, VI, 8, p.36.4). De plus, la μυσταγωγία est présentée comme une *statue* immobile et indestructible (*TP*, I, 1, p.5.17 & p.6.12) et en relation étroite avec Athéna (*TP*, V, 35, p.128.14).



présenter le paganisme comme antérieur au judéo-christianisme, dans le contexte de la christianisation de l'Empire au IV<sup>e</sup> et au V<sup>e</sup> siècle.

Nous pouvons donc définir la mystagogie ainsi : *Doctrine occulte par laquelle un savoir ancestral est transmis de manière symbolique* et qui doit permettre à l'adepte d'accéder à une *initiation consistant en une transformation intégrale de son existence*, généralement présentée comme une *renaissance*<sup>16</sup>. Ainsi, il importe de disposer la mystagogie en relation étroite avec la théurgie<sup>17</sup>.

La question que nous pouvons maintenant nous poser, à l'aune de la définition tout juste présentée, est la suivante : Si un savoir ancestral authentique doit être transmis, particulièrement dans un contexte de lutte religieuse entre le paganisme et le christianisme, pourquoi le faire de manière voilée à travers des symboles ? En effet, il semble évident

---

<sup>16</sup> Burkert rejette cette idée que le *télos* des mystères consistait en une renaissance : « Il est tentant d'admettre que l'idée centrale de toutes les initiations devait être la mort et la résurrection, que disparition et salut étaient anticipés dans le rite, et que la mort réelle n'est plus qu'une répétition d'importance secondaire ; mais les témoignages païens d'un symbolisme de résurrection sont, au moins, douteux. » (Burkert, *op. cit.*, p.27).

*Etiam* : « La mort est sans doute présente dans tous les mystères, mais le concept de "renaissance" ou de "résurrection", qu'il s'agisse du dieu ou de ses mystes, est à peine mentionné. » (*Ibid.*, p.71).

Ce scepticisme exacerbé est étrange, puisque le livre de Burkert est saturé de témoignages relevant d'une « renaissance » au sein des mystères : les mystères d'Isis (*Ibid.*, p.97), les inscriptions du *Mithraeum* de Santa Prisca (*Ibid.*), le mythe orphique de Dionysos (*Ibid.*, p.98), les *Lamelles d'or orphiques* (*Ibid.*, p.98-99), etc.

Le scepticisme de Burkert semble se fonder sur son « approche résolument "païenne" des mystères antiques » (*Ibid.*, p.6), spéculant que la centralité de la *renaissance* aurait une origine chrétienne. Or, nous savons que cet aspect du christianisme fut justement influencé par la mystagogie païenne. Nous développerons davantage cette section au chapitre I de la quatrième partie (p.362-381).

Finalement, l'auteur affirme qu'il adopte comme méthodologie « une phénoménologie comparative des mystères antiques » (*Ibid.*, p.6). Or, la méthode du chercheur n'est aucunement phénoménologique, mais consiste simplement en un réductionnisme positiviste sociologique mono-causal, stipulant que les cultes à mystères avaient principalement une portée sociale et consistaient simplement en des clubs sociaux, similaires à la franc-maçonnerie moderne (*Ibid.*, p.10). Toutefois, aucun phénomène socio-historique de cette ampleur n'a jamais pu être expliqué par une étologie mono-causale et c'est d'ailleurs un des nombreux enseignements que nous a apporté le courant phénoménologique, de Hegel à Husserl, ainsi que la *verstehende Soziologie* de Max Weber et la socio-phénoménologie d'Alfred Schütz (élève de Husserl).

<sup>17</sup> Encore une fois, à cause d'un rigorisme épistémologique aveuglant, Liefferinge fait fausse route en réduisant la mystagogie à la théologie : « En résumé, on distinguera donc, d'une part, la *θεουργία*, d'autre part, la *θεολογία* ou *θεία ἐπιστήμη* ou encore *μυσταγωγία*. » (Liefferinge, *op. cit.*, p.29). En effet, il faut plutôt conserver la position de Des Places, comme l'affirme Döbler : « Van Liefferinge (1999, 29) argues against des Places to place *μυσταγωγία* on the same level with theology, not with theurgy, which would be commensurate with ritual (29). *De myst.* I 11 inclines the balance in favour of des Places : *μυσταγωγία* is used to denote the deeper knowledge of the principles and functions of rituals. This shows that ritual cannot be neatly divorced from its interpretations and from theology, so that van Liefferinge's distinction appears as overly rigid. » (Döbler, *op. cit.*, 98, note 258).

qu'une des principales raisons du triomphe du christianisme sur la tradition philosophique païenne est justement que cette religion fut à même de toucher les masses à travers des maximes simples et accessibles au commun des mortels. Or, plusieurs raisons justifient le mode de transmission ésotérique.

Il est possible de présenter ces raisons du point de vue *instrumental* et de celui du *contenu* en tant que tel. D'une part, au niveau du moyen de transmission, le langage symbolique permet, en amont, de *filtrer* parmi les individus désireux de s'initier en étant accessible qu'à une minorité possédant les outils intellectuels nécessaires à une compréhension juste<sup>18</sup>. De plus, en aval, la difficulté exégétique requise représente une forme d'*ascèse cathartique* qui s'avère en soi une condition d'accès au savoir mystique<sup>19</sup>. D'autre part, concernant le contenu à interpréter, le symbole, en amont, permet de révéler le message ancestral de manière plus *authentique* que par les mots, précisément puisqu'il s'agit d'un savoir ineffable<sup>20</sup>. Finalement, en aval, la portée du message est plus *universelle* et moins déterminée grâce aux symboles, ce qui permet la transmission d'un savoir plus ample, en rendant notamment possible une compréhension par degrés, à mesure que les voiles se dissipent<sup>21</sup> – c'est-à-dire que le même symbole désigne différentes choses,

---

<sup>18</sup> « Si en effet, alors que les mythes ont choisi délibérément dans le secret (ἐν ἀπορρήτοις) tout l'attirail qu'ils mettent en avant plutôt que la vérité qui réside dans le secret et se servent d'écrans apparents pour cacher les notions inapparentes et inconnaissables au vulgaire – et c'est bien là leur excellence la plus remarquable, de ne révéler au profanes aucune des réalités vraies, mais de présenter seulement de vagues traces de l'entière mystagogie (μυσταγωγίας) aux gens naturellement capables de se laisser conduire, à partir de ces traces, jusqu'à la contemplation inaccessible au vulgaire » (Proclus, *In Remp.*, I, 74.16-24).

<sup>19</sup> « S'il faut en effet que la révélation (ἐκφαίνεσθαι) de tels mythes se fasse en secret (ἐν ἀπορρήτῳ), [...] cela prouve que la doctrine contenue en eux est une mystagogie (μυσταγωγίαν) et une initiation (τελετήν) qui élèvent (ἀναγωγόν) l'âme des auditeurs. Si donc quelqu'un parmi nous a dépouillé (ἀπεσκευσάσατο) ce qu'il avait dans l'âme de puéril et de juvénile, s'il a calmé les élans informes de l'imagination et choisi l'intellect pour guide de sa vie, il doit pouvoir jouir en toute opportunité des merveilles cachées en de tels mythes » (*Ibid.*, 80.20-28).

<sup>20</sup> « Nous devons donc reprendre une nouvelle fois l'initiation au mystère de l'Un (τὴν περὶ τοῦ ἐνὸς μυσταγωγίαν) afin que, procédant *methodiquement*, nous puissions à partir du premier principe célébrer les principes de deuxième et de troisième rang de l'univers. Cause unique, transcendante et imparticipable, le premier principe préexiste à tous les êtres et aux dieux mêmes qui produisent ces êtres ; aucun discours ne peut le dire, il est indicible (ἄρητος) ; aucune connaissance ne peut le connaître, il est insaisissable (ἄγνωστος) ; il produit toutes choses à partir de lui-même et, d'une manière inexprimable (ἄρητως), il préexiste à toutes choses ; il convertit toutes choses vers lui-même, et il est la fin de toutes choses. » (Proclus, *TP*, III, 7, p.29.7-16).

*Etiam* (seulement en *TP*, III) : « ἀπόρρητον μυσταγωγίαν » (*Ibid.*, p.52.21) ; « τὸ ἀπόρρητον οἶον ἐκφανέν » (*Ibid.*, p.64.5) ; « πρὸς τὴν μυσταγωγίαν τὴν ἀπόρρητον » (*Ibid.*, p.83.16-7).

<sup>21</sup> « cette façon de parler relève de la dissimulation (κρύψεως) qui convient à la mythologie (τῆ θεομυθίᾳ). De fait, les mythes, en introduisant, pour les êtres inengendrés, des générations, pour les êtres simples, des

dépendamment du stade où l'on se trouve dans la démarche initiatique, bien qu'un seul et même sommet irrigue l'intégralité des niveaux<sup>22</sup>.

## 5.2 Mystères d'Éleusis et *katabasis*

Proclus a vécu à Athènes une grande partie de sa vie. Durant l'Antiquité, de nombreux lieux de cultes mystériques se sont développés, non seulement en Grèce, mais à travers tout l'Empire. Le plus connu d'entre eux est certainement celui situé à Éleusis, à une vingtaine de kilomètres à l'ouest de la cité d'Athènes. Bien que nous ayons très peu d'information sur la nature exacte des rites qui s'y déroulaient, de nombreux penseurs à toutes les époques de l'Antiquité y font référence. Proclus ne fait pas exception.

Les mystères d'Éleusis concernaient la déesse Déméter. Ces derniers étaient en lien avec le rapt de sa fille Perséphone par Hadès, le prince du royaume des ombres. Dans *L'hymne homérique à Déméter (HhD)*, l'histoire est centrée sur l'idée de la descente de Perséphone chez Hadès, la *katabasis*, thème que nous retrouvons dans maints autres mythes grecs et au-delà<sup>23</sup>. Les exégèses possibles de ce mythe d'une importance capitale sont légions. Nous nous limiterons toutefois à relever ce que Proclus a à nous dire au sujet d'Éleusis et de ses rites.

Nous pourrions penser que Proclus ne put avoir été initié à Éleusis, puisque le lieu de culte, comme nous l'avons vu lors de mise en contexte historique<sup>24</sup>, avait été interdit par Théodose à la fin du IV<sup>e</sup> siècle et détruit par les Wisigoths ariens d'Alaric quelques années

---

compositions, pour les êtres indivisibles, des divisions, cachent (ἐπισκιάζουσι) sous nombre de voiles (ὑπὸ πολλοῖς παραπετάσμασιν) la vérité des choses. » (Proclus, *TP*, VI, 23, p.103.28-104.3).

<sup>22</sup> « Le vrai fond de ces doctrines, ceux-là le connaissent qui ont participé à la mystagogie (μυσταγωγία) reçue en tradition des dieux. » (Proclus, *In Remp.*, II, 217.15-16).

<sup>23</sup> Nous avons déjà fait la liste des principaux mythes grecs dans lesquels la *katabasis* apparaît. Concernant les mythes non-helléniques, les plus connus sont certainement ceux d'Enkidu qui descend chez les morts pour retrouver les jouets (similaire aux jouets attirant Dionysos avant sa propre mort dans le mythe orphique) de Gilgamesh ayant sombrés dans les enfers dans *L'Épopée de Gilgamesh*, Osiris (ancêtre de Dionysos) faisant de même dans le *Livre des morts des anciens égyptiens* (Kolpaktchy, *Livre des morts des anciens égyptiens*, I, p.79-82), ainsi que Baldur (comparable à Apollon) pour les Scandinaves dans les *Edda* malgré toutes les précautions prises par sa mère Frigg, mais dupée par Loki, pour empêcher le destin de l'emporter (Sturluson, « Gylfaginning », in *Edda*, 49, p.48-51), etc.

<sup>24</sup> Chapitre III de la première partie (p.50-68).

plus tard, donc 15-20 ans avant la naissance du Lycien<sup>25</sup>. Toutefois, dans les textes néoplatoniciens, les cultes officiels se trouvent toujours disposés en bas de l'échelle des valeurs, puisque ce sont les rites individuels, notamment ceux théurgiques, qui priment systématiquement. Ainsi, aucun Empereur chrétien ou barbare germanique ne put empêcher Proclus d'être un initié des mystères. En effet, rien n'empêche qu'une transmission personnelle, de maître à initié, ait survécu à la suite de la fermeture et de la destruction des lieux de culte officiel. Pour Proclus, l'héritage fut transmis par Asclépigénéia<sup>26</sup> selon Marinus<sup>27</sup>.

Proclus ne parle malheureusement pas de la *katabasis* directement. Or, nous avons vu que le rite de l'enterrement du corps (*TP*, IV, 9) symbolise fort probablement cette idée de la descente chez Hadès, considérant que le néoplatonicien réfère souvent aux *OC*, à l'orphisme et aux mystères de manière très connexe<sup>28</sup>. Mais que désigne justement cette « descente chez Hadès » ? D'abord, l'étymologie du dieu des souterrains n'est pas claire : même Chantraine passe rapidement sur ce terme, pourtant très important (Hadès fait

---

<sup>25</sup> « Avec les décrets impériaux de 391/2 ap. J.-C. interdisant tous les cultes païens, et avec la violente destruction de sanctuaires, les mystères disparurent tout simplement. » (Burkert, *op. cit.*, p.59).

<sup>26</sup> « Il nous reste un passage remarquable de Proclus, chef de l'Académie au V<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. Éléusis avait été détruite, une quinzaine d'années avant sa naissance et, à son époque, tous les sacrifices païens étaient interdits par la loi ; pourtant, il connaissait Asclépigénéia, la fille de Nestorios, le hiérophante éleusien, et l'admirait comme étant la gardienne des traditions les plus vénérables. Ainsi, ce qu'il écrit sur les mystères doit être pris au sérieux, comme contenant une authentique tradition. » (Burkert, *op. cit.*, p.112).

Burkert présente un passage intéressant chez Proclus concernant les *teletai* de manière générale [*In Remp.*, II, 108.17-30]. Nous nous intéresserons néanmoins à quelques passages de son oeuvre traitant précisément d'Éléusis.

<sup>27</sup> Marinus, *Vita Procli*, §28.

<sup>28</sup> « Ces deux étapes [*scil.* la mort du corps et la salut de l'âme] se retrouvent également dans le rite des mystères d'Isis rapporté par Apulée, qui peut être mis en parallèle avec le rite théurgique de l'enterrement du corps. L'initiation rapportée par Apulée figure un voyage qui a pour première étape une descente aux Enfers, royaume de Proserpine, et ensuite, une remontée jusqu'au soleil, par les différents échelons d'une hiérarchie de dieux. [...] L'ascension décrite par Apulée se fait *per omnia elementa*, ce qui ne manque pas d'évoquer la doctrine selon laquelle les âmes, lors de leur remontée, se purifient des souillures qu'elles ont contractées en descendant sur terre. Ceci, ajouté au fait que l'initiation s'opère par toute la hiérarchie des dieux, nous rapproche des doctrines sur lesquelles repose la théurgie. [...] Ajoutons à cela que le rite de la simulation d'une descente aux Enfers et, de façon plus large, le rite d'initiation de la mort et de la renaissance, représentent une constante dans les cultes à mystères. Par ailleurs, [...] il est reconnu que lorsqu'il parle *des plus saintes initiations*, Proclus signifie souvent les mystères d'Éléusis ou l'orphisme [*In Remp.*, II, 312.20-21]. *A priori*, il n'est donc pas évident que Proclus, attribuant cet enterrement du corps à des *théurges* dans *la plus secrète des initiations* fasse allusion à un rite proprement chaldaïque, entendons, propre à la théurgie selon les Oracles *Chaldaïques*. De là, l'hypothèse récurrente que les *Théurges* ne seraient pas seulement les membres d'une secte reconnaissant l'autorité des *Oracles*, mais aussi les sectateurs d'autres cultes à mystères, mystères d'Éléusis ou orphisme. » (Lieferringe, *op. cit.*, p.266-267).

pourtant partie des divinités primordiales), en affirmant qu'il y a de « [n]ombreuses hypothèses incertaines qu'il n'y a pas lieu de répéter »<sup>29</sup>. Même si elles ne sont pas toujours très fiables, l'étymologie qu'en donne Platon dans le *Cratyle* est celle que nous adoptons généralement : « Quant à *Ploutôn*, il a été nommé ainsi en raison de la richesse (*ploutos*) qu'il donne, parce la richesse monte de la terre ; et la plupart, je crois, tiennent que le nom *Haidès* évoque l'invisible (*aeidês*), et comme ils ont peur de ce nom, ils l'appellent *Ploutôn*. »<sup>30</sup> Hadès tirerait donc son nom du fait qu'il est invisible, αἰδής étant constitué d'un alpha privatif suivi de ἰδεῖν (voir). D'ailleurs, un des attributs d'Hadès est son fameux casque qui rend invisible. Ainsi, Hadès devait représenter le monde de l'invisible, le monde des ombres – il est en fait présenté comme un monde terrifiant par les auteurs archaïques<sup>31</sup>. C'est probablement de manière tardive qu'Hadès devient un lieu localisable (sous la terre) et qu'il sera anthropologisé – deux caractéristiques typiques de la popularisation des mythes et des religions.

La descente dans les souterrains de Gaïa est évidemment une allégorie. La signification la plus plausible de ce mythe est qu'il s'agit d'une image de la descente de l'âme dans le corps<sup>32</sup> et, plus important encore, une descente de l'âme dans l'attachement à la matière. En effet, tel l'enfer dantesque, la *katabasis* semble représenter une épreuve ultime précédant l'illumination, à travers laquelle l'homme est confronté à l'extrême danger de son incarnation : *la descente dans l'esclavage de la matière*. La difficulté de cette tâche est représentée par les interminables épreuves vécues par les héros des mythes. L'attachement se présente de différentes manières à travers ceux-ci. Chez Perséphone, cela est illustré par de simples pépins de grenade. À l'instar du labyrinthe du roi Minos qui se

<sup>29</sup> Chantraine, « Ἄιδης », *op. cit.*, p.31.

<sup>30</sup> Platon, *Cratyle*, 403a.

*Etiam* : Proclus, *In Crat.*, §153.

<sup>31</sup> « le séjour moisi de l'Hadès frissonnant » (Hésiode, *Ope.*, 153-154) ; « celui de tous les dieux que les hommes haïssent le plus » (Homère, *Il.*, IX, 160) ; « dont les dieux mêmes ont horreur » (*Ibid.*, XX, 65).

<sup>32</sup> « Parce que chaque plaisir et chaque peine a pour ainsi dire un clou avec lequel il l'attache et le rive au corps, la rend semblable à lui et lui fait croire que ce que dit le corps est vrai. Or, du fait qu'elle partage l'opinion du corps et se complaît aux mêmes plaisirs, elle est forcée, je pense, de prendre les mêmes mœurs et la même manière de vivre, et par la suite elle est incapable d'arriver jamais pure (μηδέποτε καθαρῶς) dans l'Hadès : elle est toujours contaminée par le corps quand elle en sort. Aussi retombe-t-elle promptement dans un autre corps, et elle y prend racine comme une semence jetée en terre (ὥσπερ σπειρομένη ἐμφύεσθαι), et par suite elle est privée du commerce de ce qui est divin, pur et simple (ἄμιρος τῆς τοῦ θεοῦ τε καὶ καθαροῦ καὶ μονοειδοῦς συνουσίας). » (Platon, *Phedo.*, 83d-e).

nourrit de l'innocence de la jeunesse athénienne, l'attachement à la matière se manifeste comme une descente dans la noirceur. Or, il importe de ne pas réduire cette image à une explication moralisante ; l'enjeu est incomparablement supérieur à tout ce qui pourrait relever d'une simple question éthique. La chute dans la noirceur, ou dans les méandres de l'oeuvre de Dédale, dévoile plutôt l'absence de sens inhérent à l'existence incarnée qui s'attache à elle-même, car celle-ci n'a pas de finalité en soi, outre celle, justement, d'en sortir. Le fil d'Ariane est évidemment le *logos*, seul vecteur de l'épanouissement de la divine fleur *Sophia*.

Ainsi, Hadès serait le monde inférieur en nous. Le terme latin, *infernus*, rend d'ailleurs très bien cette idée. Or, comme l'affirme Héraclite l'Obscur : « Le chemin en haut et le chemin en bas sont un et le même »<sup>33</sup>, la *katabasis* ne va pas sans l'*anabasis*, puisque la conversion anagogique implique d'abord une excavation profonde du monde des ombres. C'est d'ailleurs ce que présente l'allégorie de la caverne de la *République* de Platon<sup>34</sup>. En effet, l'âme embourbée dans le monde du devenir, qui s'attache aux ombres défilant devant lui, doit d'abord se « détacher (λύω) »<sup>35</sup> pour se « retourner (περιάγω) »<sup>36</sup> vers la Lumière. Or, l'ombre la plus tenace demeure toujours la sienne : l'ego illusoire.

Le parallèle entre la *katabasis* et l'allégorie de la caverne est mentionné par Platon lui-même : « Veux-tu alors que nous examinions maintenant de quelle manière de tels hommes seront produits dans la cité, et comment on les conduira vers la lumière, comme on dit que certains sont montés depuis l'Hadès jusque vers les dieux ? »<sup>37</sup> De plus, dans

---

<sup>33</sup> Héraclite, §60 [p.78].

<sup>34</sup> Platon, *Rep.*, VII, 514a sq.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 515c.

<sup>36</sup> *Ibid.*

*Etiam* : « τέχνη τῆς περιαγωγῆς » (*Ibid.*, 518d).

<sup>37</sup> *Ibid.*, VII, 521c.

« De fait, cette rencontre [*scil.* la rencontre des dieux d'en haut et de ceux d'en bas] rappelle l'expérience de Psyché, qui accède à l'Olympe après avoir foulé, comme Lucius, le seuil de Proserpine. Le voyage initiatique ressemble aussi à celui du sage qui descend chez les morts, dans le *Phédon* (113d-114d) ; amené à la croisée des fleuves infernaux, il est jugé, puis libéré et parvient "aux hauteurs du pur séjour sur le dessus de la terre" où il voit les dieux face à face, πρὸς αὐτοῦς (111b et 81a), jusqu'à sa renaissance (107e). Mais il est surtout comparable à l'éducation du philosophe "qui monte de la caverne vers la lumière, comme certains héros sont montés de l'Hadès chez les dieux" (*Rép.* VII, 521c). Avoir contemplé les réalités supérieures, il distingue beaucoup plus nettement que les autres (520e) chaque image de la caverne et ce qu'elle représente. Il connaît, en quelque manière, et l'Hadès et l'Olympe. » (Fick, *art. cit.*, p.45).

l'*Hhd*, c'est en cueillant des narcisses<sup>38</sup> que le sol s'ouvre tel un cratère<sup>39</sup> sous les pieds de la pauvre Coré. Or, comme l'affirme le mythe très connu<sup>40</sup>, la fleur narcissé est née de la mort de Narcisse qui était tombé amoureux de son propre reflet – allégorie évidente de l'attachement à l'ego.

Résumons maintenant les grandes lignes de l'*Hhd*<sup>41</sup>. Coré est enlevée par Hadès qui arrive sur son char pour la ramener dans son royaume souterrain<sup>42</sup>. S'ensuit la détresse de Déméter qui demande de l'aide à Hécate<sup>43</sup> et à Hélios<sup>44</sup>. Ensuite, Déméter, déguisée en vieille dame, tente de rendre un enfant immortel, en « le couvrant d'un feu (κρύπτσκε πυρός) »<sup>45</sup>, mais se voit malencontreusement perturbée dans sa tâche, ce qui la pousse à

---

« The first three verbs and verb-phrases of the dialogue [*scil. The Republic*] are κατάβην, “to descend” or “to go down”, προσευξόμενος, “to pray”, and βουλόμενος θεάσασθαι, “to wish to see”. Although the literal meaning of κατάβην is “to descend”, this word is loaded with other specific meanings. “*Katabasis*”, signifying ritual descent as a part of initiation into mysteries, already played an important role in philosophical expositions in Presocratic philosophy. [...] Scholars note the importance of this theme in the *Republic*. Rosen, for example, notes (2006 : 16-17) : “The theme of the descent plays an important role in the dramatic structure of the *Republic*. To note only the obvious, Socrates and Glaucon descend from Athens to Piraeus at the very beginning of the dialogue ; Book Seven begins with a descent from the sunlight into the cave of shadows... the dialogue closes with an account of the descent of Er into Hades. Each of these descents is described in considerably greater detail than the outstanding example of ascent to the Idea of the Good, or more properly, to its surrogate, the image of the sun. » (Adluri, « Initiation into the Mysteries », p.413-414).

« Platonic philosophy is meant to transform the reader in the manner of an initiation ritual. This may involve a ritual disorientation from the profane or a symbolic “death” and rebirth. » (*Ibid.*, p.408).

<sup>38</sup> Homère, *Hhd*, 8.

<sup>39</sup> « the *Krater* may have involved some narration of the *katabasis* of Orpheus or even that *Krater* was the title of a work elsewhere described Εἰς Ἄϊδου κατάβασις. » (Edmonds, « When I walked the dark road of Hades : Orphic *katabasis* and the *katabasis* of Orpheus », p.272).

<sup>40</sup> Ovide, *Meta.*, III, 339-510.

L'étymologie du terme Νάρκισσος est intéressante : elle viendrait, selon Plutarque (*Moralia*, 647b), de νάρκη (d'où est tiré le français « narcotique »), c'est-à-dire ce qui endort, ce qui engourdit et qui peut s'avérer être fatal.

<sup>41</sup> Riedweg tente de reconstituer, en se basant sur les tablettes orphiques, les étapes du rituel initiatique lié au mythe de Déméter : 1) Mort et catabase de l'âme ; 2) Description de la topographie dans le palais d'Hadès ; 3) Rencontre entre Perséphone et les autres dieux ; 4) Échange de symboles oraux ; 5) Situation des bienheureux ; 6) Exhortation finale de l'initié (Riedweg, « Poésie orphique et rituel initiatique », p.470-471).

<sup>42</sup> Homère, *Hhd*, 17-19.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 52-61.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 62-90.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 239.

Cette partie du récit nous permet de faire un lien intéressant avec le rituel de « l'immortalisation par le feu » de Patrocle (*TP*, IV, 9) dont nous avons parlé au chapitre précédent, établissant ainsi, derechef, un lien entre la *katabasis* initiatique et le rite d'immortalisation théurgique.

maudire les Éleusiens et à les exhorter de lui rendre un culte en ce lieu<sup>46</sup>. Par la suite, la terre se voit ravagée par la colère de la blonde déesse attristée<sup>47</sup>, ce qui cause une panique chez les dieux, car les offrandes des hommes ne peuvent plus leur parvenir. Sous l'égide de Zeus, un compromis est trouvé : Coré, dorénavant Perséphone, restera un tiers de l'année chez Hadès et le reste auprès de sa mère<sup>48</sup>. Le récit termine par une exhortation à « la célébration des rites et des orgies sacrées pour tous (δρημοσύνην ἱερῶν καὶ ἐπέφραδεν ὄργια πᾶσι) »<sup>49</sup> et au maintien du secret des rites : « Heureux qui est instruit de ces choses parmi les hommes terrestres ! Celui qui n'est point initié aux choses sacrées (ὄς ἀτελής ἱερῶν) et qui n'y participe point ne jouit jamais d'une semblable destinée, même mort, sous les ténèbres épaisses. »<sup>50</sup>

Que nous apprend Proclus concernant ce mythe et le rituel initiatique d'Éleusis qui lui est relié ? D'abord, le Lycien affirme que Déméter est une déesse intermédiaire, à la fois Rhéa avec Cronos et Déméter avec Zeus<sup>51</sup>, citant par ailleurs les *OF* au passage<sup>52</sup>, à l'instar de sa jeune fille, qui se nomme Coré lorsqu'elle demeure auprès d'elle, mais

---

Cette idée d'une lumière enveloppante comme point culminant de l'initiation éleusienne semble assez bien attestée. Voir l'analyse comparative, en particulier autour des termes *νύκτα* et *φάος*, chez Byl, « *L'hymne homérique à Déméter, Les Nuées et Éleusis* », p.93 & 95).

*Etiam* : « Il se passe donc presque la même chose que lorsque l'on présente un Hellène ou un barbare à l'initiation (μυεῖσθαι), dans la partie la plus reculée du temple, celle qui est réservée aux mystères (εἰς μυστικόν) et que sa grandeur et sa beauté rendent extraordinaires ; sous ses yeux, des visions mystiques (μυστικὰ θεάματα) en nombre, à ses oreilles autant de sons du même ordre : les ténèbres ou la lumière lui apparaissent tour à tour, et mille autres choses ses produisent ; le point culminant est atteint si, comme c'est la coutume lors de la cérémonie dite d'intronisation, les initiés (οἱ τελοῦντες) font asseoir les novices et dansent en cercle autour d'eux (κύκλω περιχορεύειν) [...], et, ajoutons-le, où ce ne sont pas des hommes, en tous points semblables aux initiés, mais des dieux immortels (θεῶν ἀθανάτων) qui initient les mortels, grâce à la nuit, au jour, à la lumière et aux astres, en les entourant tout simplement de leur danse éternelle (περιχορευοντων ἀεί), si j'ose l'expression. » (Dion de Pruse, *Olymp.*, 33 & 34).

<sup>46</sup> *Ibid.*, 256-274.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 302-309.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 460-469.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 476.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 480-482.

*Etiam* : « Je m'imagine que ceux qui ont établi les mystères (τὰς τελετάς) à notre intention n'étaient pas des hommes ordinaires, mais qu'en réalité ils ont voulu jadis nous faire entendre que tout homme, qui arrive dans l'Hadès sans être purifié et initié (ἀμύητος καὶ ἀτέλειστος), restera couché dans la fange, mais celui qui a été purifié et initié, dès son arrivée là-bas, habitera avec les dieux (μετὰ θεῶν οἰκήσει). » (Platon, *Phaedo.*, 69c).

<sup>51</sup> Proclus, *In Crat.*, §141.

<sup>52</sup> « Étant d'abord Rhéa, une fois qu'elle devint la mère de Zeus, elle fut appelée Déméter ([Ρέα] τὸ πρὶν ἐοῦσα, ἐπεὶ Διὸς ἔπλετο μήτηρ, Δημήτηρ γέγονε). » (*OF*, §145, trad. D. Vachon).



Perséphone lorsqu'elle s'unit à Hadès. Pour ces entités médianes, le symbole du *mariage*<sup>53</sup> est particulièrement important dans l'interprétation orphique de ce récit<sup>54</sup>, à l'instar du conte de Psyché et d'Érôs, qui, en substance, s'avèrent bien similaires. Selon Proclus, le mariage constitue une allégorie métaphysique représentant l'union entre les composantes extrêmes d'une triade, rendant fécond le terme médian, considéré comme une puissance générative de la procession démiurgique<sup>55</sup>. C'est exactement de cette façon qu'est considérée Coré en particulier et le mythe de Déméter en général par Proclus<sup>56</sup>.

Proclus développe son exégèse du mythe de Coré de manière plus substantielle en *TP*, VI, 11. En effet, Proclus établit clairement Coré comme le symbole de la puissance générative qui relie les dieux olympiens au monde d'en bas, agissant comme puissance vivifiante, rendant possible autant la procession démiurgique que la conversion psychique :

C'est donc cette triade que Platon, aussi bien qu'Orphée, appelle d'un nom unique, tout en faisant, d'une certaine façon, voir aussi la multiplicité des puissances qui sont en elle. En effet, toute la Théologie des Grecs dénomme "Corique" la vivification inférieure et la rattache à la source totale vivifiante, et elle dit que cette vivification tient son existence de cette source et agit avec elle ; car jamais les effets ne sont séparés de l'action providentielle de leurs causes<sup>57</sup>, [...], tandis que la cause divine de la vie particulière s'est unie elle-même éternellement à la source vivifiante totale, que les Théologiens appellent Mère de la déesse qui a rang de chef, ainsi que Platon lui-même qui partout à Déméter rattache Coré, et met en tête de la première en tant que cause générative, tandis qu'il célèbre la seconde comme remplie à partir de sa mère et remplissant à son tour les êtres inférieurs. Et puisque la classe "Corique" est double : l'une apparaissant au-dessus du monde, l'autre, inférieure, dans le monde où elle est, dit-on, ravie par Pluton et où elle vivifie même les tout derniers des êtres

---

<sup>53</sup> « Il est dans la mythologie une autre vierge que son futur époux arrache à l'affection des siens pour l'emmener chez lui : Perséphone, attirée par les entrailles de la terre ; comme Psyché, elle tombe, mais au cœur des ténèbres. Le dieu des morts l'accueille sans transition, sans l'aide d'un psychopompe. Dans ce contexte, l'enlèvement est tout naturellement interprété comme la mort. » (Bonavero, « Le conte de Psyché dans les *Métamorphoses* d'Apulée », p.175).

Dans les deux cas, c'est d'ailleurs Amour qui les sauvera et permettra leur ascension : Déméter pour Perséphone et le baiser de Cupidon pour Psyché.

<sup>54</sup> Proclus, *In Crat.*, §146 [= *OF*, §112].

<sup>55</sup> « cette production [d'une nouvelle dyade] n'ayant pas lieu en vertu d'une copulation générative ou de quelque accouplement des termes antérieurement séparés, ni non plus d'une fragmentation ou de quelque segmentation [...], mais en vertu d'une unification d'un genre unique et d'un entrelacement des puissances, et c'est tout juste cela que les Théologiens nomment habituellement "*mariage*". Car le "*mariage*" est propre à cette classe-ci, comme le dit le Théologien [*OF*, §112]. [...] Les Athéniens d'ailleurs le savaient bien, qui prescrivaient de sacrifier, avant le mariage, au Ciel et à la Terre, et c'est par référence à ces dieux que, dans les cérémonies d'Éleusis (τοῖς Ἐλευσινίοις) aussi, [...] car ils savaient que la génération de toutes choses se fait par le moyen de ces deux-ci en qualité de Père et de Mère. » (Proclus, *In Tim.*, III, 176.1-18 & 176.26-177.3).

<sup>56</sup> Proclus, *In Crat.*, §150 [= *OF*, §186].

<sup>57</sup> « Tout effet à la fois demeure dans sa cause, procède d'elle et se convertit vers elle. » (Proclus, *ET*, §35).

du Tout, sur lesquels régnait Pluton – eh bien, ces deux classes Platon nous les a parfaitement révélées en unissant Coré, tantôt à Déméter, tantôt à Pluton, et en faisant d'elle l'épouse de ce dieu-là. Et de fait, l'enseignement des Théologiens qui nous ont transmis les plus saintes des initiations (τὰς ἀγιωτάτας τελετάς)<sup>58</sup>, celles d'Éleusis, dit que là-bas Coré demeure dans le palais de sa Mère, que celle-ci lui a préparé, transcendant le Tout, dans les régions inaccessibles, tandis qu'ici-bas elle gouverne avec Pluton les êtres du monde souterrain, administre les bouches de la terre (τοὺς τῆς γῆς μυχούς) [*scil.* Hadès], déverse la vie sur les tout derniers des êtres du Tout, et permet aux êtres qui, par eux-mêmes, sont dépourvus d'âme et sont comme morts, de participer à une âme.<sup>59</sup>

Cette très longue citation a au moins la vertu d'être très claire : pour Proclus, Coré joue un rôle central dans la vivification des âmes terrestres. Coré possède donc un statut privilégié au sein des rites d'initiation, puisqu'elle est vectrice de vie et de renaissance. C'est d'ailleurs en usant du terme chaldaïque ὀχετός, issu des *OC* et absolument central dans les rites théurgiques comme nous l'avons vu au chapitre précédant, que Proclus présente le processus de *vivification des êtres inférieurs* : « elle [*scil.* la triade dispensatrice de vie] est pleine de puissance féconde, pleine de perfection immaculée, elle participe à la vivification totale et, *grâce aux canaux de la vie* (τοῖς τῆς ζωῆς ὀχετοῖς), elle remplit tous les êtres inférieurs des biens de la génération, et fait procéder la lumière vivificatrice (τὸ ζωογονικὸν φῶς) pour assurer une participation généreuse aux êtres inférieurs. »<sup>60</sup> Cette « lumière vivificatrice » est certainement la même qui doit être inhalée par le véhicule de l'âme qui désire s'élever<sup>61</sup>.

Dans un autre contexte, celui du mythe d'Er de la *République*<sup>62</sup>, Proclus présente Coré de façon similaire. Il décrit ici clairement la relation qu'entretient le mythe avec les

<sup>58</sup> *Etiam* : Proclus, *In Tim.*, II, 312.21.

<sup>59</sup> Proclus, *TP*, VI, 11, p.49.18-50.20.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p.48.22-49.2.

<sup>61</sup> Surtout que, dans le même chapitre, Proclus établit un parallèle entre Platon, l'orphisme et les *OC*, dans lequel il identifie Perséphone à l'âme : « Puisqu'il y a trois monades dans cette triade, et que la première, [selon Platon,] la plus élevée, correspond à l'existence (ὑπαρξιν), la deuxième, à la puissance productrice de la vie, et la dernière, à l'intellect vivificateur, et puisque les Théologiens ont accoutumé de nommer la première Artémis Corique, la deuxième Perséphone, la troisième Athéna Corique – et par Théologiens, je veux dire les fondateurs de la Théologie hellénique, car pour ce qui est des Barbares [*scil.* les théurges chaldaïques] la même chose est clairement montrée, mais au moyen de noms différents : en effet, ils appellent la toute première monade Hécate, l'intermédiaire, Âme, et la troisième, Vertu [*OC*, §51-52]. » (*Ibid.*, p.51.19-26).

« In this respect, Plato simply reshapes and rationalizes the mythical and religious ideas of esoteric Orphism and its Bacchic mysteries of Dionysus. » (Uždavinys, *Orpheus and the Roots of Platonism*, p.42).

<sup>62</sup> La section commentée par Proclus ici débute en 616a.

rites initiatiques de *purification des enveloppes de l'âme grâce à la lumière divine*, à la manière, comme nous l'avons vu plus tôt, des rituels théurgiques concrets :

Ceci étant éclairci, considérons les “béatifications” (εὐεργεσίας) correspondantes aux châtiments. Et disons que les justes jouissent d'abord de la compagnie des démons Ploutoniens, qui ensorcellent les âmes, perfectionnent les actes de pensée, leur assurent la providence des dieux catachthoniens, leur font voir des apparitions pleines de sérénité, purifient leurs enveloppes (καθαιρόντων τὰ περιβλήματα αὐτῶν) au moyen d'une lumière divine (διὰ θείου φωτός), les font ressouvenir de la vie éternelle et des apocatastases les plus parfaites, en sorte qu'ils entendent des voix divines et communiquent au terme avec Pluton lui-même et la déesse vivifiante (ζωογόνου θεᾶς) qui règne avec lui [*scil.* Perséphone] et qu'ils sont remplis par eux des biens intellectifs : toutes choses pareilles à celles que les très saints mystères d'Éleusis (αἱ παναγέσταται τελεταὶ τῶν Ἐλευσινίων) promettent aux mystes, de jouir des biens conférés par Koré lorsqu'ils auront été délivrés de leur corps.<sup>63</sup>

La purification des « tuniques » de l'âme est une constante chez Proclus et toujours en lien avec la téléstique et la théurgie. De plus, le fait que cette purification se produise grâce à la lumière divine rappelle évidemment le détachement des accrétiens élémentaires relevé au chapitre précédent.

Au final, que penser du mythe au sujet de Déméter, en particulier ce qui concerne la *katabasis* et son lien avec le rite initiatique d'Éleusis à l'aune des commentaires de Proclus ? D'abord, le récit de Déméter apparaît comme allégorie des tribulations de l'âme, notamment lors de sa transmigration entre les différentes incarnations<sup>64</sup>. L'aspect mystagogique de la *katabasis* dénote la relation entretenue en les dieux supérieurs et le monde incarné<sup>65</sup>. Le rite, quant à lui, tourne donc autour de la mort<sup>66</sup>, de l'épreuve

---

<sup>63</sup> Proclus, *In Tim.*, II, 184.29-185.12.

<sup>64</sup> « Car Perséphone est celle qui répétitivement s'enfonce dans le sein de la terre pour aller vers le royaume d'Hadès et répétitivement remonte ciel ouvert retrouver sa mère. [...] Jean Wahl disait, au sujet de Hegel, que l'esprit est le va-et-vient des anabases et des catabases, termes qui nous renvoient à l'*anodos* et au *katodos*, aux chemins de montée et de descente des rites d'Éleusis. » (Hercenberg, « Le mythe de Déméter », p.102).

<sup>65</sup> « Autre exemple, l'interprétation du mythe d'Éleusis. Coré relie l'abîme au sanctuaire. Elle va d'une extrémité à l'autre de l'univers. Des hauteurs de l'Olympe où elle administre avec Zeus et Déméter le monde entier, elle porte la vie jusqu'aux profondeurs de l'Hadès où l'entraîne Pluton. Elle permet ainsi aux êtres les plus obscurs d'accéder à la lumière souveraine. Ce mythe est une figure de l'âme qui met en connexion les fonctions opposées du cosmos, sans l'identifier l'une à l'autre. Dans la mesure où ces mythes mettent en oeuvre l'incoordination de la matière par leur contenu et leur mode de représentation, ils sont capables, non seulement d'évoquer l'art démiurgique, mais aussi d'éveiller en nous, au-delà de la pensée, l'emprise de l'Ineffable. [...] Dans le mythe “initiatique” le chemin du fond de l'abîme conduit au sanctuaire le plus secret. » (Trouillard, *op. cit.*, p.140).

<sup>66</sup> « Coré est le grain qui doit aller sous terre, et le nouveau fruit germiera de cette mort apparente. » (Burkert, « Éleusis », *Homo necans*, V, p.324).

purgative<sup>67</sup> et use de symboles évoquant la renaissance<sup>68</sup>. Bref, l'initié reproduit l'archétype du mythe, ici Coré, dans le but de lui-même expérimenter une *renaissance mystique*<sup>69</sup>, c'est-à-dire une forme de conversion radicale, subite et intégrale de son âme absoute de toute accréation extrinsèque<sup>70</sup>. Entre les deux vies se trouve Hadès, le sombre royaume des ombres, représenté comme un vide ténébreux entre deux existences, celle de l'attachement à l'ego menteur du monde inférieur, et celle illuminée par le divin, issue du monde supérieur.

### 5.3 Les mystères et le *sparagmos* de Dionysos

Une autre divinité principale du panthéon grec possède une relation privilégiée avec les mystères : Athéna. Proclus parle d'Athéna dans le contexte d'un commentaire sur le *Timée* de Platon, dans lequel ce dernier développe sur l'histoire de la fondation d'Athènes en parlant du mythe d'Atlantis<sup>71</sup>. C'est en rapportant l'interprétation de Porphyre que Proclus associe Athéna aux mystères d'Éléusis : « Porphyre, ayant supposé qu'Athéna est dans la lune, dit que de là descendent des âmes douées à la fois d'irascibilité et de douceur,

---

<sup>67</sup> « Pour arriver à un nouveau stade d'existence dans le rite d'initiation, il faut toujours traverser la "souffrance", et la rencontre avec la mort permet de la surmonter : dans le sacrifice, dans l'action de mise à mort, la volonté de vivre s'élève, triomphante, au-dessus de ceux qui sont tombés. » (*Ibid.*, p.347).

<sup>68</sup> « Les textes d'inspiration philosophique fournissaient des interprétations spiritualisantes : le Divin révélé à Éléusis était l'Esprit du Blé considéré comme le Pneuma ou la force vitale. Les Platoniciens allaient plus loin, s'éloignant de la nature pour découvrir dans la cérémonie des Mystères le drame de l'esprit et de la matière, avec sa descente et son ascension » (*Ibid.*, p.346).

<sup>69</sup> « Une certaine forme de mort initiatique, c'est-à-dire une descente symbolique aux Enfers, n'était pas exclue, car le jeu de mots entre "initiation" (*telesthai* = être initié) et "mort" (*teleutan* = mourir) était assez populaire en grec. "Mourir, c'est être initié", disait déjà Platon. Si le panier rituel symbolisait le monde inférieur, le myste, en le découvrant, descendait aux Enfers. Ce que nous devons retenir, c'est qu'à la suite de cette mystérieuse manipulation des objets sacrés, le myste était né de nouveau, et se considérait dorénavant comme adopté par la Déesse. [...] La mort initiatique devient la condition *sine qua non* de toute régénération spirituelle et, en fin de compte, de la survie de l'âme et même de l'immortalité. » (Eliade, *Initiations, rites, sociétés secrètes*, p.240 & 276).

<sup>70</sup> « On voit que, dans ses grandes lignes, l'initiation aux mystères d'Éléusis répond, pour la séquence des rites, aux cérémonies de la même catégorie que nous avons examinées déjà. Cette même séquence se retrouve également dans la dramatisation de la mort et de la renaissance du novice, dans l'initiation à l'orphisme, aux sociétés religieuses thraces, de Dionysos, de Mithra (initiation par étapes), d'Attis, d'Adonis, d'Isis, etc. L'initiation à la "fraternité isiaque" est assez connue, et "le passage par les éléments" dont parle Apulée exprime mieux encore que le voyage par l'Hadès, l'idée de mort du néophyte, puisqu'on admettait même, à ce qu'il semble, qu'il se décomposait pour ensuite se recomposer et former un individu nouveau. » (Van Gennep, *Les rites de passage*, p.130-131).

<sup>71</sup> Platon, *Timée*, 24c sq.

et pour cela “amies de la sagesse et amies de la guerre”, initiatrice des mystères d’Éleusis (τῶν ἐν Ἐλευσίῃ μυσταγωγούς), s’il est vrai que la race de ceux qui président aux mystères d’Éleusis est issue de Musée fils de la Lune »<sup>72</sup>. Il n’est pas très commun d’associer Pallas aux mystères d’Éleusis, mais probablement que Proclus le fait parce qu’Éleusis est liée à la cité d’Athènes, ou encore, parce qu’Athéna, à l’instar de Coré, est présentée comme une jeune vierge (symbole de pureté, central dans la mystagogie éleusienne)<sup>73</sup>.

Toujours est-il que l’interprétation de Proclus est celle qui nous intéressera particulièrement pour cette section, associant Athéna non plus à Éleusis, mais plutôt à l’orphisme, à travers un passage se présentant comme un hymne à sa déesse tutélaire :

C’est pourquoi elle [*scil.* Athéna] garde Dionysos à l’abri de toute souillure, elle lutte avec son Père contre les Géants, elle agite l’égide à elle seule, sans que Zeus lui en donne l’ordre [...] Puisse-t-elle donc, nous étant favorable, nous donner part à la sagesse pure et nous remplir de force intellectuelle, nous procurant les biens Olympiens qui élèvent l’âme (τὰ Ὀλύμπια καὶ ἀναγωγὰ τῶν ψυχῶν ἀγαθὰ) et chassant loin de nous les phantasmes Gigantiques liés à la génération (τὰ Γιγάντια καὶ γενεσιουργὰ φαντάσματα), éveillant en nous des notions pures et non perverties sur tous les dieux et faisant luire sur nous la lumière divine qui jaillit d’elle (προσλάμπουσα τὸ θεῖον φῶς ἐξ αὐτῆς).<sup>74</sup>

Encore une fois, nous voyons ici qu’Athéna se présente comme la préservatrice de la pureté. Or, que signifie le fait qu’elle « garde Dionysos à l’abri de toute souillure » ? Il s’agit évidemment d’une référence au mythe central de l’orphisme : le *démembrement de Dionysos*.

Le démemberment de Dionysos symbolise l’anthropogénèse de la tradition orphique. En effet, Zagreus-Dionysos est fils de Zeus et d’une mortelle, Sémélé. Or, pour se venger, la femme de Zeus, Héra, prépara un guet-apens pour Zagreus en l’attirant avec des jouets et un miroir. Puis, une fois le jeune demi-dieu pris au piège, les Titans envoyés par Héra vinrent le déchirer en sept morceaux pour ensuite le cuire et le manger. Outré par ce déicide, Zeus foudroya les Titans assassins et, de leurs cendres, jaillirent les hommes ;

---

<sup>72</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 165.17-22.

<sup>73</sup> « Maintenant, puisqu’il faut qu’Athéna s’avance aussi jusqu’aux secondes et troisièmes classes divines, elle se révèle en Koré selon l’heptade impolluée, elle fait naître d’elle toute vertu et des puissances élevatrices, et elle fait luire de l’intelligence et une vie immaculée sur les êtres de second rang : c’est pourquoi Koré est nommée Tritogène et a reçu en part, de la spécificité d’Athéna, cette “pureté” (κορόν) même et cette “absence de souillure” qui la caractérisent. » (*Ibid.*, 166.25-31).

<sup>74</sup> *Ibid.*, 168.16-28.

conservant ainsi, à la fois le péché du déicide originel et le germe de Dionysos en eux<sup>75</sup>. Quant à ce dernier, il put renaître après qu'Athéna eut conservé son cœur<sup>76</sup> et qu'il fut reconstitué à partir de celui-ci par son frère Apollon<sup>77</sup> :

Cependant, alors que, selon Orphée, toutes les autres créations du Démiurge ont été ainsi morcelées par les dieux diviseurs, seul le Cœur est resté indivis grâce à la prévoyance d'Athéna. Le Démiurge sans doute crée et intellects et âmes et corps, mais, alors que les âmes et les corps subissent de multiples divisions et une grande fragmentation, l'intellect reste seul unifié et indivis puisqu'il est toutes choses dans l'unité et qu'il embrasse tous les intelligibles en une seule intellection<sup>78</sup>.

*A priori* anodin, ce mythe du *sparagmos* de Dionysos recèle une richesse de sens inégalée. Proclus en traite directement à de multiples reprises à travers son oeuvre. En particulier, l'anthropogénie et la cosmogonie qui se dégagent de ce mythe permettent de mieux saisir la place qu'occupaient la théurgie et la mystagogie au sein de la pensée néoplatonicienne tardive. Nous expliciterons donc le terme de *σπαραγμός*, pour ensuite en présenter l'interprétation de Proclus. Puis, nous démontrerons en quoi le mythe orphique de l'écartèlement de Dionysos permet d'illustrer un aspect fondamental de la théurgie : le renversement de la procession démiurgique. Mais d'abord, qui est Dionysos et quel est son rôle au sein des mystères ?

## Dionysos

« les Grecs, aussi longtemps que nous n'aurons pas de réponse à la question : “Qu'est-ce que le dionysiaque ?”, nous resteront, avant comme après, totalement inconnus et irréprésentables. »

– Friedrich Nietzsche, « La naissance de la tragédie »

---

<sup>75</sup> *OF*, §220.

« Cet épisode joue un rôle important dans l'anthropogonie orphique. L'homme serait né d'un mélange composé de terre de la suie solidifiée provenant des corps des Titans foudroyés par Zeus. L'âme humaine serait souillée par le meurtre de Dionysos et, pour cette raison, condamnée à vivre dans un corps qui doit se purifier pour sortir du cycle des réincarnation et être immortelle comme ce dieu dont le mythe s'inscrit, d'après l'orphisme, dans le récit de la genèse de l'humanité. » (Lussier, « Dionysos : Regards sur l'homme et le dieu », p.72).

<sup>76</sup> « Car c'est le propre d'Athéna que d'assurer l'indivisibilité de l'âme : *De là vient que Pallas Athéna a été nommée salvatrice*, celui des Titans, au contraire, de la diviser et de l'attirer dans la *génésis*. » (Proclus, *In Alc.*, I, 44.1-4).

*Etiam* : *OF*, §35.

<sup>77</sup> Fayant, « Le meurtre de Dionysos par les Titans. L'origine de l'humanité », *Hymnes orphiques*, Annexe 4, p.703-709.

<sup>78</sup> Proclus, *In Tim.*, II, 145.18-26.

Au sein du panthéon grec, Dionysos est une divinité aussi marginale que stupéfiante. D'abord, l'étymologie de Dionysos est assez obscure. Chantraine y voit une origine thrace pour le préfixe Διο-, ainsi qu'une référence au mont Nysa ou aux nymphes pour son radical<sup>79</sup>. Dans la mythologie archaïque (Homère et Hésiode), classique (Platon et Euripide) et latine (Ovide), Dionysos est présenté comme un demi-dieu olympien, fils de la mortelle Sémélé et de l'Immortel Zeus. En effet, lorsque, au Chant XIV de l'*Illiade*, Héra charme Zeus après avoir manigancé avec Hypnos dans le but de l'éloigner du champ de bataille, le roi de l'Olympe se voit épris d'un désir ardent pour sa femme et établit la liste de ses conquêtes pour convaincre celle-ci qu'aucune ne lui procura jamais autant de passion que celle qui l'étreint maintenant. Zeus parle alors de Sémélé, qui enfanta Dionysos, « source de joie pour les mortels (χάρμα βοιτροῖσιν) »<sup>80</sup>. De plus, au chant VI, lorsque les Troyens et les Achéens se font face en lignes de combat, Diomède, faisant face au fils d'Hippoloque, lui demande s'il est un Immortel, car il ne désire point subir le sort de Lycurgue qui, jadis, osa affronter Dionysos et ses nourrices sur le mont Nysa. Dionysos, alors nommé le « délirant (μαινόμενος) »<sup>81</sup>, parvint néanmoins à s'échapper et Zeus, fils de Cronos, punit atrocement le mortel qui osa s'en prendre à son fils<sup>82</sup>.

Chez Hésiode, dans sa *Théogonie*, Dionysos, « riche en joies (πολυγηθέα) »<sup>83</sup>, est aussi présenté comme l'enfant de Zeus et de la fille de Cadmos, « Immortel né d'une mortelle (ἀθάνατον θνητή) »<sup>84</sup>, mais cette dernière sera néanmoins portée au pinacle et immortalisée<sup>85</sup>. De plus, il prendra pour épouse Ariane<sup>86</sup> qui, jadis, aida Thésée à vaincre le Minotaure et à sortir indemne du labyrinthe de Knossos. Ovide, dans ses *Métamorphoses*, affirme que Zeus, tout juste avant que Sémélé ne succombe face à la

---

<sup>79</sup> « Dionysos est fils de Zeus et de Σεμέλη, probablement déesse thrace de la terre. Διονυσός peut donc être un composé dont le terme Διο(σ)- serait le génitif du nom du ciel en thrace [...]. Le second terme est beaucoup plus obscur. Kretschmer y a vu un nom thrace du fils qu'il retrouve dans Νῦσα (où Dionysos est censé avoir grandi), avec les noms de nymphes Νῦσαι et Νυσίαi » (Chantraine, *op. cit.*, p.285).

<sup>80</sup> Homère, *Il*, XIV, 325.

<sup>81</sup> *Ibid.*, VI, 132.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 138-139.

<sup>83</sup> Hésiode, *Theo.*, 941.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 942.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> *Ibid.*, 947-949.

conspiration d'Héra<sup>87</sup>, toujours aussi jalouse, arracha le fœtus de Dionysos et le plaça dans sa cuisse pour terminer sa gestation, pour ensuite le conduire au mont Nysa auprès des nymphes-nourricières<sup>88</sup>. Ensuite, Ovide nous présente le fameux récit de Penthée qui finira déchiqueté par les bacchantes, foule « en proie au délire (*furens*) »<sup>89</sup>.

C'est néanmoins chez Euripide que nous retrouvons le texte le plus intéressant à l'époque classique au sujet de Dionysos. Dans les *Bacchantes*, le drame est centré autour de Dionysos, ainsi qu'il appert dès le premier vers : « Me voici donc en ce pays thébain, moi fils de Zeus, Dionysos que Sémélé, la fille de Cadmos, fit naître de son sein ouvert par le feu porte-foudre (Ἦκω Διὸς τήνδε Θηβαίων χθόνα Διόνυσος, ὄν τίκτει ποθ' ἡ Κάδμου κόρη Σεμέλη λεχευθεῖσ' ἀστραπηφόρῳ πυρί.) »<sup>90</sup> La tragédie débute ainsi par une forme d'épiphanie de Dionysos qui cherchera d'ailleurs à être reconnu dans sa nature divine par les hommes tout au long du récit. Nous verrons que le récit constitue un drame en palinodie, une forme de *ring Komposition* ou une structure chiasmatisque, puisque la chute consiste justement en une épiphanie de Penthée, l'initié qui prendra la place du dieu des vignes à la fin du poème, alors qu'il subit le même sort que le Dionysos mythique<sup>91</sup>, en l'occurrence le *sparagmos*<sup>92</sup> et sa réunification par sa mère Agavé à partir de sa tête<sup>93</sup>. Selon le spécialiste et traducteur d'Euripide Seaford, cette scène relèverait d'un rituel mystagogique à l'époque du poète<sup>94</sup>.

La pièce d'Euripide, terriblement dense et énigmatique, ne peut être analysée en profondeur ici. Nous relèverons simplement le langage utilisé par le poète dans le cadre de sa pièce les *Bacchantes*, notamment autour des notions de l'initiation (τελεστική), de la folie (μανία) et du silence (σιγή). D'abord, le prologue s'ouvre sur l'idée d'*initiation* lors

---

<sup>87</sup> Ovide, *Meta.*, III, 287-309.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 310-315.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 716.

<sup>90</sup> Euripide, *Bacc.*, 1-3.

<sup>91</sup> « Il y a dans la pièce une mort rituelle. » (Bollack, *Dionysos et la tragédie*, p.18) ; « Penthée est l'initié » (*Ibid.*, p.57).

*Etiam* : Seaford, « Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries », p.262).

<sup>92</sup> « γυμνοῦντο δὲ πλευραὶ σπαραγμοῖς » (Euripide, *Bacc.*, 1134-1135).

<sup>93</sup> « ἢ πᾶν ἐν ἄρθοις συγκεκλημένον καλῶς » (*Ibid.*, 1300).

<sup>94</sup> « Mystic initiation is not the only ritual referred to in the *Bacchae*. The ὄρειβασία of the maenads, culminating in the tearing to pieces and eating raw of animal, the σπαραγμός and ὠμοφαγία, was a contemporary ritual. » (Seaford, *art. cit.*, p.263).



de l'épiphanie d'ouverture de Dionysos : « j'ai enseigné mes chœurs et mes mystères (τελετάς)<sup>95</sup>, afin de me déclarer dieu aux regards des humains (ἴν' εἶην εὐφανῆς δαίμων βροτοῖς) »<sup>96</sup>. De plus, tout juste avant l'arrivée des Ménades sur scène, Dionysos évoque le fait qu'il a ainsi pris l'apparence d'un homme pour parvenir à ses fins<sup>97</sup>. Puis, dans la parodos, le chœur entame un hymne célébrant l'initié :

Louange à l'homme heureux qui connaît les divins mystères (τελετάς θεῶν εἰδώς)<sup>98</sup>, donne sa vie à leur consécration (βιοτὰν ἀγιστεῦει), et sanctifie son âme purifiée aux bacchanales de la montagne ; qui fête en ses orgies (ὄργια)<sup>99</sup> Cybèle la Grande Mère, secouant haut le thyrses couronné de lierre pour honorer Dionysos !<sup>100</sup>

Pour comprendre en quoi consiste exactement ce rite, un passage de la tragédie s'avère plus explicite : le second épisode où Dionysos, déguisé en prêtre bacchant, explique à Penthée le culte dionysiaque<sup>101</sup>. Ce dernier demande alors à Dionysos la raison pour laquelle il désire intégrer ces « mystères (τελετάς) »<sup>102</sup> dans la cité et comment ceux-ci lui furent révélés. La réponse de Dionysos s'avère fort intéressante : « Je l'ai vu face-à-face (ὄρῶν ὄρῶντα). Il m'a transmis les rites (ὄργια). »<sup>103</sup> Lorsque Penthée lui demande alors « quelle forme (τίν' ιδέαν) »<sup>104</sup> prend son dieu et que gagne-t-on à pratiquer « ces cultes (τοῖσι θύουσιν) »<sup>105</sup>, Dionysos commence par lui dire qu'il ne peut rien révéler « aux non-initiés (ἀβακχεύτοισιν) »<sup>106</sup> et « qu'il ne peut rien entendre (οὐ θέμις ἀκοῦσαί σ') »<sup>107</sup>, pour finalement affirmer que Dionysos se manifeste « comme il le désire (ὅποῖος ἤθελ') »<sup>108</sup>. Ces deux notions de secret et d'épiphanie constituent des aspects fondamentaux de la mystagogie et de la théurgie chaldaïque.

---

<sup>95</sup> *Etiam* (τελετή) : Euripide, *Bacc.*, 238, 260, 465.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 21-22.

<sup>97</sup> « Voilà pourquoi j'ai pris l'apparence d'un mortel, en échangeant mes traits divins contre l'aspect d'un homme. » (*Ibid.*, 53-54).

<sup>98</sup> Il est possible d'y voir une référence implicite à Orphée.

<sup>99</sup> *Etiam* (ὄργια) : *Ibid.*, 262.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 73-82.

Voir aussi pour τελετάς : *Ibid.*, 238, 260, 465.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 461 sq.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 465.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 470.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 471.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 473.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 472.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 474.

<sup>108</sup> *Ibid.*, 478.

La notion de *folie* est tout autant intéressante, puisqu'elle correspond parfaitement à l'idée que s'en faisait Proclus dans le cadre des mystères, et ce, malgré les nombreux siècles qui séparent les deux Athéniens. Cette interprétation néoplatonicienne du terme de *μανία* est d'ailleurs conforme à l'usage qu'en faisait Platon, un contemporain d'Euripide. En effet, dans la pièce de ce dernier, Tirésias affirme que lorsque « le dieu pénètre en nous (ὁ θεὸς ἐς τὸ σῶμ') »<sup>109</sup>, il agit en « devin, comme la démence (τὸ μανιῶδες μαντικὴν) »<sup>110</sup> et il provoque la « folie (μανία) »<sup>111</sup> chez les Thébains, autant chez les femmes que chez les soldats. Ce jeu de mots, comme nous l'avons vu plus tôt, est aussi présent chez Platon<sup>112</sup>. En effet, dans le *Phèdre*, Platon établit un lien étymologique entre devin et folie<sup>113</sup>. Plus important encore, Platon associe la folie au divin, du moins une forme de folie, en ajoutant qu'elle représente un don des dieux recelant en elle les plus grands biens des hommes<sup>114</sup>. Finalement, le dieu Dionysos est associé à une des quatre *μανίαί* menant à ces biens supérieurs, la *τελεστικὴ μανία*<sup>115</sup>.

Cette tension entre sagesse et folie est reprise dans la première antistrophe du premier stasimon de la pièce, où le chœur dit « Il y a une sagesse qui n'est pas sagesse pour l'esprit mortel (τὸ σοφὸν δ' οὐ σοφία τό τε μὴ θνητὰ φρονεῖν) »<sup>116</sup> et que « c'est folie (μαιομένων) que d'agir de la sorte »<sup>117</sup>. Il est évidemment question ici de l'opposition entre sagesse humaine et sagesse divine, cette dernière vécue comme une *μανία*. Il faut attendre le troisième stasimon pour bien comprendre que « si une telle sagesse existe (τί τὸ

<sup>109</sup> *Ibid.*, 300

<sup>110</sup> *Ibid.*, 299.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 305.

<sup>112</sup> Dans un article, Vicaire nous fait remarquer qu'étrangement, dans *La République*, « οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον ». Pourtant, Dionysos acquiert une place de choix et très positive dans quelques autres dialogues, notamment *Phèdre* et *Lois*, deux textes tardifs. (Vicaire, P. « Platon et Dionysos », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, 3, (1958), p.15-26).

<sup>113</sup> « Autant donc, bien sûr, l'emporte en perfection et en dignité l'art du devin (μαντικὴ) sur celui qui interprète le vol des oiseaux, qu'il s'agisse du nom ou de la fonction, autant l'emporte en beauté – les anciens en témoignent – la folie (μανίαν) sur le bon sens (σωφροσύνης), ce qui vient de dieu sur ce qui trouve son origine chez les hommes. » (Platon, *Phaedr.*, 244d).

<sup>114</sup> « Mais le fait est que les biens les plus grands (τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν) nous viennent d'une folie (διὰ μανίας) qui est, à coup sûr, un don divin (θεῖα μέντοι δόσει διδομένης). » (*Ibid.*, 244a) ; « Pour notre part, nous devons, à l'inverse, démontrer que c'est pour leur plus grand bonheur que cette forme de folie (ἢ τοιαύτη μανία) leur est donnée par les dieux ; sans doute, cette démonstration ne convaincra-t-elle pas les esprits forts (δεινοῖς), mais elle convaincra les sages (σοφοῖς). » (*Ibid.*, 245 b-c).

<sup>115</sup> *Ibid.*, 265b.

<sup>116</sup> Euripide, *Bacc.*, 395-396.

<sup>117</sup> *Ibid.*, 399-400.

σοφόν) »<sup>118</sup>, elle implique un « acte de foi (πίστον) »<sup>119</sup>, et que le refus d'honorer les dieux est « folle illusion (μαινομένα δόξα) »<sup>120</sup>.

Finalement, l'exhortation au *silence* est très intéressante, notamment en lien avec le cri des Ménades et l'épiphanie qui lui est étroitement associée. Dans l'exodos, lorsque Dionysos ordonne aux Bacchantes de se venger, alors que Penthée est hissé bien haut sur le sapin, une lumière divine apparaît (φῶς σεμνοῦ πυρός)<sup>121</sup>, puis un silence (σῆγα)<sup>122</sup> se fait dans la plaine ; ensuite, un second appel est finalement entendu, par lequel Dionysos révèle la position de Penthée à ses disciples<sup>123</sup>. Étrangement, dans cette scène, l'épiphanie semble plutôt être celle de Penthée, car Dionysos disparaît aussitôt<sup>124</sup>. L'opposition Dieu/homme est effectivement le canon de cette tragédie, comme l'est aussi celui de la théologie chaldaïque. Outre la tension folie/sagesse dont nous avons parlé, tout dans la pièce d'Euripide est présenté sous la forme de dualités : jeune/vieux<sup>125</sup>, riche/pauvre<sup>126</sup>, homme/femme<sup>127</sup>, ville/campagne<sup>128</sup>, terreur/douceur<sup>129</sup>, etc. Au final, c'est par l'abolition de toute ces oppositions dans la transgression orgiastique que le rituel bacchique symbolise la reconnaissance de la nature divine de Dionysos, qui est, nous le rappelons, le *germe du divin en l'homme*. En effet, il semble que ce soit seulement en faisant éclater les dualités

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, 877.

<sup>119</sup> *Ibid.*, 883.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 887.

<sup>121</sup> *Ibid.*, 1083.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 1084.

<sup>123</sup> *Ibid.*, 1088-1089.

<sup>124</sup> Selon Vernant, ce passage démontre le caractère essentiel de Dionysos : « Présent-absent, Dionysos, quand il est ici-bas, est aussi au ciel, chez les dieux ; quand il est au ciel, il n'en est pas moins sur terre. Il est celui qui, unissant le ciel et la terre, normalement séparés, insère le surnaturel en pleine nature. » (Vernant, « Le Dionysos masqué des Bacchantes d'Euripide », 25, (1985), p.46).

<sup>125</sup> « Mais le dieu a-t-il distingué les vieux d'avec les jeunes quand il prescrivit de former les chœurs ? (Οὐ γὰρ διήρηχ' ὁ θεός, οὔτε τὸν νέον εἰ χρή χορεύειν οὔτε τὸν γεραίτερον) » (Euripide, *Bacc.*, trad. M. Delcourt-Curvers, 206-207).

<sup>126</sup> « Au riche et au pauvre il fait part égale en dispensant la joie du vin, remède à toute peine (Ἴσαν δ' ἔς τε τὸν ὄλιβιον τὸν τε χείρονα δῶκ' ἔχειν οἴνου τέρψιν ἄλυπον). » (*Ibid.*, 421-423).

<sup>127</sup> « Et pourquoi ? Du rang d'homme passer à celui de femme ? (Τί δὴ τόδ' ; ἔς γυναῖκας ἔξ ἀνδρὸς τελῶ ;) » (*Ibid.*, 822).

<sup>128</sup> « Nos femmes, me dit-on, ont quitté leurs foyers pour de prétendues bacchanales. Sous l'ombre de la montagne, elles courent à l'aventure, dansant pour honorer le nouveau dieu, Dionysos – qu'on appelle comme on voudra. (Γυναῖκας ἡμῖν δώματ' ἐκελοῖπέναι πλασταῖσι βακχεῖαισιν, ἐν δὲ δασκίοις ὄρεισι θοάζειν, τὸν νεωστὶ δαίμονα Διόνυσον, ὅστις ἔστι, τιμώσας χοροῖς). » (*Ibid.*, 217-220).

<sup>129</sup> « Et il aura appris que Dionysos fils de Zeus finit toujours par se montrer aux hommes le plus redoutable des dieux et le plus doux aussi (Γνώσεται δὲ τὸν Διὸς Διόνυσον, ὃς πέφυκεν ἐν τέλει θεὸς δεινότατος, ἀνθρώποισι δ' ἠπιώτατος). » (*Ibid.*, 859-861).

superficielles de l'expérience ordinaire que l'on peut retrouver la partie divine en nous, l'un de l'âme dirait un néoplatonicien, nous permettant ainsi de *renaître*, tout comme seul le silence mystique permet au dieu de se révéler à l'initié.

C'est toutefois au sein de la tradition orphique que Dionysos acquiert un rôle absolument central. Comme son nom l'indique, l'orphisme est la tradition issue d'Orphée, personnage plus mythique qu'historique, et Orphée est considéré par Proclus comme le père de toute la mystagogie hellénique<sup>130</sup>. Toutefois, Orphée est bien le premier disciple de Dionysos et l'orphisme pourrait très bien s'appeler le « dionysisme ». En effet, Orphée va subir le même sort que Dionysos<sup>131</sup>, notamment au niveau de la *katabasis* et du *sparagmos*, les deux aspects de l'orphisme qui nous intéressent ici.

La tradition orphique se développe probablement au VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>132</sup>. Le courant se traduit particulièrement par un mode de vie excessivement rigoureux et austère, un confinement des communautés marginales en-dehors de la société de type sectaire et, surtout, une interprétation symbolique de la mythologie canonique grecque devant mener au salut de l'âme extirpant celle-ci du cycle fatal de la réincarnation. Une tradition littéraire se développe entre le IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et le 2<sup>e</sup> siècle de notre ère. Outre les fameux *Hymnes orphiques* [HO]<sup>133</sup>, les sources disponibles sont d'ordre varié, mais

---

<sup>130</sup> « toute la théologie grecque est fille de la mystagogie d'Orphée (ἅπασαν γὰρ ἡ παρ' Ἑλληνισι θεολογία τῆς Ὀρφικῆς ἐστὶ μυσταγωγίας ἔκγονος) » (Proclus, *TP*, I, 5, p.25.26-27).

<sup>131</sup> « Orphée, comme il avait été le fondateur des initiations dionysiaques (τῶν Διονύσου τελετῶν), a été dit subir les mêmes maux que son dieu – car le démembrement (ὁ σπαραγμός) est l'un des symboles (συνθημάτων) usités dans les mystères de Dionysos (τῶν Διονυσιακῶν) » (Proclus, *In Remp.*, I, 174.30-175.4).

« According to the Greek historian Diodorus of the first century B.C., Orpheus acted “similarly to Dionysos” (*παραπλησίως τῷ Διονύσῳ*, 4.25.4) when the latter is reported to have brought back Semele from the Underworld. [...] Insofar as they show primarily the devotion by a man and god to his wife and mother respectively, they exemplify the development of the love-interest in the catabatic pattern. And Diodorus shows that their roles are almost interchangeable. » (Clark, *Catabasis : Vergil and the Wisdom-Tradition*, p.99).

<sup>132</sup> En fait, les premières références écrites de cette tradition sont relevées à cette époque. Or, le culte orphique est probablement antérieur à cette date, mais aucune littérature ne peut supporter cette hypothèse.

<sup>133</sup> « Les travaux les plus récents considèrent qu'il s'agit de textes composés très certainement en Asie Mineure occidentale, peut-être à Pergame, à la fin du 2<sup>ème</sup> ou au début du 3<sup>ème</sup> siècle de notre ère. Compte tenu de l'unité du style et des nombreux rappels d'un hymne à l'autre, il paraît probable que le recueil soit l'oeuvre d'un seul auteur, que le Prologue nomme Orphée. » (Fayant, « Introduction », *HO*, p.XXX). La rédaction des Hymnes serait ainsi contemporaine des *OC*.

toutes rassemblées (sauf les *Papyrus de Derveni* [*Derv.*]<sup>134</sup>, seulement découverts dans les années 1960) dans l'édition des *Orphicorum fragmenta* [*OF*] de Kern, dans laquelle, entre autres, nous retrouvons les *Fragmenta Veteriora* [*FV*]<sup>135</sup> et les *Rhapsodies en XXIV Chants* [*Rhaps.*]<sup>136</sup>. Ajoutons finalement à cela les textes religieux retrouvés sur les vestiges d'anciennes sépultures ayant suivi le rite funéraire orphique un peu partout dans le monde hellénistique : les *Lamelles d'or orphiques* [*LO*]<sup>137</sup> et les *Tablettes orphiques* [*TO*]<sup>138</sup>.

Étant donné l'étalement sur environ un demi-millénaire des textes qui nous sont parvenus (et la difficulté de les dater avec certitude), en plus de la disparité de ceux-ci selon les lieux et les époques, il est évidemment impossible d'établir un récit cohérent et systématique de l'« orphisme »<sup>139</sup>. Néanmoins, il apparaît que l'essence de cette grande tradition mystérieuse tourne autour de Dionysos<sup>140</sup> et de son mythe central : le

---

<sup>134</sup> « Plusieurs raisons paléographiques et archéologiques ont conduit les experts à fixer la date du rouleau entre 340 et 320 av. J.-C., une date exceptionnellement haute pour les papyrus écrits en grec qui nous sont parvenus. » (Bernabé, « La théogonie orphique du papyrus de Derveni », p.92).

<sup>135</sup> Kern, *OF*, p.80-114 [§1-46].

<sup>136</sup> *Ibid.*, p.140-248 [§60-235].

« Plus généralement, un certain nombre d'indices laissent supposer que les *Rhapsodies*, qui incorporent et reprennent des données probablement très anciennes, furent composées vers la fin du 1<sup>er</sup> ou au début du II<sup>e</sup> siècle après J.-C. » (Brisson, « Postface », *Poèmes magiques et cosmologiques*, p.169).

Cette datation, qui nous semble tout à fait juste (considérant la présence importante de thématiques médio-platoniciennes, hermétiques et gnostiques de la même époque), ferait de ou des auteur(s) des *Rhapsodies* des quasi-contemporains de ceux des *OC*.

Les *Rhapsodies* en 24 chants représentent certainement les textes les plus importants concernant la théogonie orphique : « Des *Rhapsodies*, Damascius déclare : "Telle est, sous sa forme courante, la théologie orphique". Or, c'est Proclus qui fournit le plus grand nombre de témoignages les concernant. Sur les 176 fragments que O. Kern range sous cette rubrique, 123 dépendent en tout ou en partie du témoignage de Proclus, soit 69,89%. » (Brisson, « Proclus et l'orphisme », *Proclus. Lecteur et interprète des Anciens*, p.53).

<sup>137</sup> « With one exception, all the gold tablets are dated to the fourth and third centuries B. C. These gold tablets were intended for burial with the dead initiates (*mustai*). They seem to have been meant as a reminder of an initiation that promised protection after death to *bakkhoi* who had undergone a special purification and who had been released by the Bacchic one himself. » (Cole, « Voices from beyond the Grave : Dionysus and the Dead », *Masks of Dionysus*, XII, p.276-277).

« Les lamelles d'or retrouvées dans des sépultures de Grande Grèce, de Crète et de Thessalie, sur lesquelles sont inscrites des instructions destinées à guider dans l'autre monde l'âme dûment initiée à une doctrine mystérieuse, comprennent des formules de reconnaissance et des invocations à des divinités des Enfers, et sont généralement regardées comme des documents de l'Orphisme. » (Carratelli, « Introduction », *Les lamelles d'or orphiques*, p.9).

<sup>138</sup> Il s'agit d'un autre nom donné pour les *Lamelles d'or orphiques*. *TO* sera donc utilisé pour l'édition de Brisson, tandis que *LO* le sera pour celle de Carratelli, puisque les deux versions ne concordent pas.

<sup>139</sup> « Les textes anciens qualifiés d'« orphiques » le sont non pas en raison de leur contenu, mais parce qu'ils ont été attribués à Orphée » (Fayant, « Introduction », *HO*, p.XI).

<sup>140</sup> « Divers témoignages font d'Orphée l'initiateur des mystères de Dionysos. Enfin, les tablettes en os de la fin du 5<sup>ème</sup> s. av. J.-C., trouvées dans les sépultures d'Olbia (Ukraine), attestent les liens entre les

*démembrement* du dieu de la folie et de l'initiation. Nous tenterons donc de dresser un aperçu général de la figure de Dionysos au sein de l'orphisme, pour ensuite présenter la réception de la mystagogie orphique chez Proclus<sup>141</sup>, ainsi que son lien avec la théurgie chaldaïque.

Dionysos représente le terme de la théogonie orphique<sup>142</sup>. L'orphisme déploie celle-ci à travers six générations<sup>143</sup>. Au commencement, il y avait Chronos<sup>144</sup>, d'où sortirent Éther et Chaos<sup>145</sup>, la limite et l'illimité<sup>146</sup>. Ceux-ci engendrèrent l'œuf primordial<sup>147</sup>, aussi appelé Prôtogonos, Phanès, Éros<sup>148</sup> ou Métis<sup>149</sup>, dont l'androgynéité manifeste son caractère de dyade primitive<sup>150</sup>. Phanès, comparé au Vivant-en-soi dans les *Rhapsodies*<sup>151</sup> et chez Proclus<sup>152</sup>, symbolise ainsi le second règne avec Nuit<sup>153</sup>, qu'il couronnera<sup>154</sup> et à qui il

---

croiances orphiques et les mystères dionysiaques. Ces liens sont au coeur des *Hymnes orphiques* dont un nombre très important concerne Dionysos et son entourage, sans compter les divinités qui lui sont assimilées. » (*Ibid.*, p.XIII-XIV).

<sup>141</sup> Brisson nous sera d'une grande aide ici, en particulier son édition des *Poèmes magiques et cosmologiques* attribuée à Orphée et regroupant les *FV*, *Derv.*, *Rhaps.* et *TO*, en plus d'offrir une postface très éclairante. De plus, les articles sur le lien entre l'orphisme et le néoplatonisme du même auteur nous seront utiles, en particulier « Proclus et l'orphisme » et « La figure du Kronos orphique chez Proclus ».

<sup>142</sup> « Phanès est en effet le premier à manipuler le sceptre [...]. En second vient la Nuit, qui a reçu le sceptre de son père. Ouranos l'a reçu en troisième de sa mère, Kronos en quatrième, lorsque, comme on dit, il fit violence à son père, Zeus en cinquième, quand il se fut rendu maître de son père, et après lui, en sixième, Dionysos. » (Proclus, *In Tim.*, III, 168.20-26 [= *OF*, §107]).

<sup>143</sup> *OF*, §107.

<sup>144</sup> *Ibid.*, §68.

À noter que la figure de Chronos, dieu impersonnel à distinguer de Kronos, père de Zeus, intègre la tradition orphique de manière tardive et est absente de la mythologie traditionnelle, notamment chez Hésiode. Selon Brisson, Chronos serait issu de l'influence mithracisme de l'Iran pré-zoroastrien et c'est son incorporation tardive aux *Rhap.* qui lui permet d'ailleurs de distinguer celles-ci de la théogonie orphique plus ancienne : Brisson, « Postface : Orphée et l'orphisme au cours des âges », *Poèmes magiques et cosmologiques*, p.169-170.

<sup>145</sup> *OF*, §60.

<sup>146</sup> « Car, de même que Platon a fait dériver de l'Un deux causes, la Limite et l'Illimitation, de même aussi le Théologien a fait exister, à partir du *Temps*, l'*Éther* et le *Chaos*, l'*Éther* comme cause de ce qui partout limite, le *Chaos* comme cause de l'illimitation. » (Proclus, *In Tim.*, I, 385.19-22).

*Etiam* : *In Tim.*, I, 428.4-10.

<sup>147</sup> *OF*, §70-71.

<sup>148</sup> *OF*, §37.

<sup>149</sup> Pour une analyse détaillée des rapprochements entre les divinités au sein de l'orphisme, voir : Fayant, « Annexe : Assimilations et rapprochements entre divinités », I, p.667-689.

<sup>150</sup> « C'est l'Œuf ; la dyade des natures qui sont en lui, nature mâle et nature femelle, avec au milieu la pluralité des semences de toute espèce » (*TO*, FR54, [p.53]).

<sup>151</sup> *Rhaps.*, F79 [p.76].

<sup>152</sup> *In Tim.*, I, 428.10-21.

<sup>153</sup> Prière orphique sur Nuit : Proclus, *In Tim.*, I, 206.27-207.23.

<sup>154</sup> *OF*, §101.

offrira ses dons<sup>155</sup>, d'où sortiront Ouranos et Gaïa<sup>156</sup>, représentant la troisième génération. Alors qu'Ouranos reste collé à Gaïa, formant ainsi un seul être, Kronos, le fils cadet titan, va castrer Ouranos<sup>157</sup>, rendant ainsi possible la poursuite de la procession<sup>158</sup>. Kronos remplace alors son père Ouranos et s'impose comme quatrième Roi. Avec Rhéa, parfois associée à Déméter<sup>159</sup>, il engendrera Zeus, fils cadet et Roi des Olympiens, qui conquerra le pouvoir après avoir fait subir la même mutilation à son père Kronos. Le sixième et dernier règne est celui de Dionysos, fils de Zeus et de Sémélé, faisant du « deux fois né »<sup>160</sup> le dieu le plus près des hommes, ces derniers étant justement un mélange de Dionysos et des Titans<sup>161</sup>.

Dionysos, le dieu jeune<sup>162</sup>, est donc central dans les cultes des mystères, ce qui apparaît clairement dans les textes orphiques. Dionysos se rapproche de Prométhée, car il joue un rôle crucial dans l'anthropogonie. En fait, il est possible de penser les deux divinités, très différentes *a priori*, comme deux moments reliés au sein du même processus anthropogonique<sup>163</sup> : Prométhée est celui qui fait descendre le feu (l'âme) chez les hommes

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, §103.

<sup>156</sup> *Ibid.*, §104.

<sup>157</sup> « Ainsi, les coupures des dieux intellectifs, qui ont été célébrées par tous les théologiens grecs, et qui font allusion aux distinctions qui sont en eux, sont effectuées en eux par la septième monade, cause de la division par laquelle les dieux intellectifs se sont séparés des dieux qui leur sont supérieurs pour procéder vers une autre classe de dieux, ont reçu une unité transcendant les dieux inférieurs et par suite forment en eux-mêmes une classe distincte et une procession définie numériquement. » (Proclus, *TP*, V, 36, p.131.17-24).

*Etiam* : *TP*, V, 13, p.43.27.

<sup>158</sup> « En détruisant la trop grande proximité d'Ouranos par rapport à Gaïa, Kronos permet au processus de génération de reprendre. » (Brisson, « Proclus et l'orphisme », p.60).

<sup>159</sup> « Comme mère de Zeus, Déméter s'appelle Rhéa et comme son épouse-fille, elle s'appelle Koré. C'est en effet à Koré que s'unit Zeus pour engendrer Dionysos, à qui, alors qu'il n'est encore qu'un enfant, il transmet la souveraineté [F207-208]. » (Brisson, « Postface », *op. cit.*, p.167).

<sup>160</sup> « Νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγλένου, τρισόλβλιε, ἄματι τῷδε. Εἶπειν Φερσεφόναι σ' ὅτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε. » (*LO*, « II B 3 Pélinna & II B 4 Pélinna », 1-2, [p.118 & 122]).

<sup>161</sup> « Et de fait, nous sommes enchaînés à la matière, comme des Titans, à cause de notre extrême division, [...] mais nous sommes ressuscités comme des bacchants ; c'est pourquoi nous devenons plus capables de prophéties au moment de mourir, et le patron de la mort est Dionysos, parce qu'il est le patron de l'extase sous toutes ses formes. » (*Rhaps.*, F235 [p.151]).

« Voilà pourquoi l'âme humaine présente une ambiguïté fondamentale, qui explique la possibilité de défaillances et qui implique un système de rétribution. » (Brisson, « Proclus et l'orphisme », p.68).

<sup>162</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 310.28-311.6.

*Etiam* : *OF*, §205.

<sup>163</sup> En commentant le fameux passage du vol du feu par Prométhée chez Hésiode (*Ope.*, 52 ; *Etiam* Eschyle, *Prométhée*, 109 sq.), Proclus présente cette exégèse intéressante qui établit un lien entre le feu apporté par Prométhée et celui conservé par Dionysos dans la partie creuse de son thyrses : « Dans la tige creuse de

par procession<sup>164</sup>, tandis que Dionysos, avec l'aide d'Apollon<sup>165</sup>, est celui qui permet la remontée, à partir de ce même feu animique, par conversion<sup>166</sup>.

---

la fêrûle (ἐν κοίλῳ νάρθηκι) : la fêrûle conserve en réalité le feu, parce qu'il contient à l'intérieur une matière douce et adaptée, qui est capable d'entretenir le feu et d'empêcher qu'il ne s'éteigne. Dans ce mythe, la fêrûle est considérée comme l'image de la réalité perceptible. Puisque, comme l'indiquent aussi les initiés bacchiques (οἱ τελούμενοι τῷ Διονύσῳ) avec leur propre thyrses, il est un attribut de Dionysos, qui est lui-même le créateur des perceptions ; et le thyrses fut amené par les Titans à Dionysos. Prométhée est aussi un dieu titanique en tant que fils de Japet qui est un Titan. (Im hohlen Narthex-Stengel : Der Narthex-Stengel bewahrt in der Tat das Feuer auf, weil er im inneren geeignetes weiches Material hat, das fähig ist, das Feuer zu nähren und nicht ausgehen zu lassen. In dem Mythos wird der Narthex-Stengel als Bild des Wahrnehmbaren genommen. Denn er ist, wie es auch die Dionysos-Mysten mit ihrem Thyrsos-Tragen zeigen, ein Attribut des Dionysos, der Schöpfer der Wahrnehmungen ist ; und er wird Dionysos von den Titanen gebracht. Ein titanischer Gott ist auch Prometheus als Sohn des Iapetos, der ein Titan ist). » (Proclus, *In Ope.*, XLIX, 1-7, trad. D. Vachon).

« Proclus interprète les Titans, qui ont déchiré Dionysos, comme la cause de la division. La dette des Titans envers Dionysos est mentionnée par Proclus [*In Crat.*, CXXXIII]. En effet, tout ce qui est titanique provoque alors une division [*In Alc.*, 44.3] : Τιτανικὸν δὲ τὸ μερίζειν αὐτὴν (*scil.* la vie rationnelle) καὶ προκαλεῖσθαι περὶ τὴν γένεσιν. Prométhée est pour ainsi dire réellement titanique en tant que fils des Titans, mais il est aussi sur un autre niveau, puisque, de par son vol du feu, il amène une division dans l'ordre du monde. Selon ce critère, Dionysos est aussi un Titan pour Proclus : il est certainement un démiurge, mais un qui sépare, contrairement à Apollon [*In Tim.*, II, 197.24-27]. (Proklos interpretiert die Titanen, die Dionysos zerrissen haben, als Ursache für die Zerlegung. Die Schuld der Titanen Dionysos gegenüber ist bei Proklos erwähnt. Alles, was titanisch ist, verursacht nun eine Zerlegung : Τιτανικὸν δὲ τὸ μερίζειν αὐτὴν (das rationale Leben) καὶ προκαλεῖσθαι περὶ τὴν γένεσιν. Prometheus ist sozusagen wörtlich titanisch als Sohn eines Titanen, aber auch auf einer anderen Ebene, weil er durch den Diebstahl des Feuers eine Spaltung in die Weltordnung bringt. Gemäß diesem Kriterium ist auch Dionysos titanisch nach Proklos : Er ist zwar ein Demiurg, aber einer, der im Gegensatz zu Apoll trennt). » (Marzillo, in Proclus, *In Ope.*, p.318-319, trad. D. Vachon).

<sup>164</sup> « Ce dieu-là, s'il me faut suivre ma [*scil.* Proclus] conjecture, on doit le tenir pour nul autre que Prométhée, que Platon aussi, dans le *Protagoras* [320d], dit être celui qui préside sur la vie des hommes, comme Épiméthée sur la vie des animaux [321c], et qu'Orphée et Hésiode [*Theo.*, 565] représentent, au moyen du vol du feu et du don du feu aux hommes, comme faisant descendre l'âme de l'Intelligible à la *génésis*, en tant qu'il règle en maître la période de vie humaine et les générations ou meilleures ou pires. » (*Rhaps.*, F143 [p.104]).

<sup>165</sup> « Outre cela, il faut considérer ceci aussi, comment l'ouvrage du Démiurge est ici présenté comme double. En effet, il divise l'Âme en portions, puis il harmonise les parties divisées et les rend accordées l'une à l'autre, et, ce faisant, agit pour une part à la manière de Dionysos, pour une part à la manière d'Apollon. Car diviser, réduire les tous en parties, présider à la distribution des formes est le fait de Dionysos, réunir harmonieusement les parties en des tous complets est le fait d'Apollon. Comme donc le Démiurge rassemble en lui-même l'action causale de ces deux dieux, il divise tout ensemble et harmonise l'Âme. » (Proclus, *In Tim.*, II, 197.15-23).

<sup>166</sup> « La fable veut que les Géants aient trouvé Bacchus ivre, et que l'ayant mis en pièces, ils l'aient en vain enterré, car peu de temps après il a ressuscité vivant et entier. Les disciples d'Orphée, ayant interprété cette fiction, disent que Bacchus n'est rien d'autre que l'âme du monde » (*Rhaps.*, F213A [p.137]).

« À ce niveau, le drame de Dionysos doit être interprété dans ces termes. L'âme, aussi bien l'Âme du monde que celle de l'homme, doit être assimilée à Dionysos, dont le cœur correspond aux cercles du Même et dont le corps, divisé en sept morceaux, correspond aux sept cercles entre lesquels est partagée la bande de l'Autre. » (Brisson, « La figure du Kronos orphique chez Proclus », p.457).



## Démiurgie et conversion : *sparagmos* et réunification

« *Puro e disposto a salire a le stelle.* »

– Dante, « Purgatorio », XXXIII, 145)

C'est justement de cette façon qu'est interprété le mythe du *sparagmos*<sup>167</sup> et de sa reconstitution grâce à Apollon<sup>168</sup> par Proclus. Dans les *HO*, à l'instar des *LO*, Dionysos est présenté, parmi de nombreuses épithètes, comme le *dieu jeune*, c'est-à-dire celui des êtres encosmiques<sup>169</sup>, c'est-à-dire des entités ayant deux natures, mortelle et divine, dont nous sommes les rejetons : « Premier né, aux deux natures, trois fois né, le Seigneur Bacchos, / Sauvage, ineffable, caché, aux deux cornes, aux deux formes (Πρωτόγονον, διφυή, τρίγονον, Βακχεῖον ἄνακτα, / ἄγριον, ἄρρητον, κρύφιον, δικέρωτα, δίμορφον) »<sup>170</sup>. Ainsi, le mythe du démembrement de Dionysos représente, de manière symbolique, la procession encosmique de la démiurgie. Le terme *σπαράγμος* provient du verbe *σπαράσσω* qui signifie « déchirer, déchiqeter, mettre en lambeau »<sup>171</sup>. De plus, *σπαράσσω* se rapproche du radical *σπαίρω*, qui désigne « palpiter »<sup>172</sup>, duquel dérive le français « spasme ». Entendu comme analogie de la procession démiurgique, le démembrement de Dionysos manifeste donc une dispersion de l'unité intelligible au sein du cosmos, à l'instar de l'ensemencement

---

« Le but des mystères est de ramener les âmes à leur principe, à leur état primitif et *final*, c'est-à-dire à la vie en Zeus dont elles sont descendues, avec Dionysos qui les y ramène. » (Picavet, *Plotin et les mystères d'Éléusis*, p.16).

« Dans ce contexte, Dionysos assurerait la remontée de l'âme vers le divin, tandis que les Titans favorisent sa descente dans la matière. » (Brisson, « Postface », *op. cit.*, p.168).

<sup>167</sup> *OF*, §210.

<sup>168</sup> *Ibid.*, §209 & 211.

<sup>169</sup> « Mais il faut dire maintenant qui sont les "jeunes dieux" [Platon, *Tim.*, 42d]. Que soient dénommés "jeunes" les dieux encosmiques, c'est évident. Or il semble que Platon les ait ainsi appelés [...] parce que leur Monade est appelée "dieu jeune". Car les Théologiens ont appelé de ce nom Dionysos et Dionysos est la Monade de tous les seconds démiurges. Zeus en effet le constitue Roi de tous les dieux encosmiques et il lui attribue des honneurs tout premiers » (Proclus, *In Tim.*, III, 300.8-10 & 310.28-311.2).

<sup>170</sup> *HO*, 30.2-3.

<sup>171</sup> Chantraine, « *σπαράσσω* », *op. cit.*, p.1032.

« Emprunté à la famille lexicale du verbe *sparassô*, le vocabulaire du *sparagmos* renseigne sur les techniques du rite. Son association aux préfixes *dia* et *apo*, dans les *Bacchantes* notamment, ajoute au sens premier de "mettre en pièces" l'acceptation de dispersion (pour *dia* : *διασπάσσω*, v. 1220) et celle d'arrachement (pour *apo* : *ἀποσπαράσσω*, v. 1127). » (Halm-Tisserant, « Le *sparagmos*, un rite de magie fécondante », p.121).

<sup>172</sup> Chantraine, « *σπαράσσω* », *op. cit.*, p.1032.

du monde par le démiurge<sup>173</sup>, impliquant son fractionnement dans le monde du devenir<sup>174</sup>. Puis, le *cratère*<sup>175</sup> qui reçoit les semences et en fait jaillir les âmes partielles, représenté par la coupe de vin de Dionysos, est justement le monde matériel. Finalement, chacune des parties du corps de Dionysos contient le germe divin qui permet aux âmes particulières de retourner à leur source, établissant ainsi le lien entre les mondes chtonien et ouranien<sup>176</sup>.

Les *Rhapsodies*, dont un fragment rapporté ici par Proclus, établissent très clairement cette analogie entre le mythe du *sparagmos* dionysien et la procession démiurgique : « De fait, les Théologiens disent que [...] le démembrement (διασπασμόν) de Dionysos [...] signifie la manière dont se réalise la procession divisée dans le Tout conséquente à la démiurgie indivisée »<sup>177</sup>. Proclus, de manière plus sobre, interprète

---

<sup>173</sup> Platon, *Tim.*, 41c.

<sup>174</sup> « The Platonic dialectic is based on the model of sacrifice (albeit interiorized and abstracted) which imitates the traditional cosmogony. Therefore the method of division (tantamount to dismemberment of Osiris, Dionysos, or the Vedic Purusha) is related to demiurgy, manifestation, ontological pluralization, and that of analysis to reversion, return, restoration of unity. » (Uždavinys, *Philosophy & Theurgy*, p.67).

<sup>175</sup> Platon, *Tim.*, 41d.

« Et si le Démiurge est “fontanien” (πηγαῖος), il est lui aussi “fontanien”. Mais pourquoi insister ? Car les Barbares [*scil. OC*] aussi ont appelé du nom de “cratères fontaniens” les “sources” partielles (τὰς μερικὰς πηγὰς) elles aussi. Ce Cratère est donc lui aussi un cratère “fontanien”. Car il est cause des âmes en qu’âmes [...]. Bien plus encore appellerons-nous donc “fontanienne” l’Ame toute première et “fontanien” par lui-même un cratère qui, quel qu’il soit, se trouve installé auprès du Démiurge de l’Univers. Car il nous est enseigné aussi d’autres cratères, tant par Orphée que par Platon. Platon, dans le *Philèbe* (61 C 1), parle d’un cratère héphaestien soit dionysiaque, et Orphée qui connaît aussi le cratère de Dionysos, en installe beaucoup d’autres près de la table du Soleil [*OF*, §217]. » (Proclus, *In Tim.*, III, 250.8-22).

Dans *In Crat.*, Proclus affirme que le *cratère* (κρατήρ) est utilisé dans les rites initiatiques (οἱ τελεσταί) comme un instrument et représente un archétype (σύνθημα) divin, à l’instar, par exemple, de la navette du tisserand et du spectre royal : « D’où le fait que les téléstes (οἱ τελεσταί), à travers ce type de relation [*scil. l’analogie*] [établissent] les choses ici produites en relation sympathique (συμπαθῆ) avec les dieux, en utilisant ces instruments [*scil. l’analogie*] comme les archétypes (συνθήμασι) des puissances divines. Par exemple, la navette comme [symbole] des discriminations, le cratère comme source des vivants [*Tim.*, 41d], le sceptre comme [signe] d’autorité, la clef comme [image] des gardiens, et ils ne disent pas qu’ils se servent de l’analogie pour autres choses (“Ὅθεν δὴ καὶ οἱ τελεσταί, διὰ τῆς τοιαύτης οικειότητος συμπαθῆ τὰ τῆδε ποιῶντες τοῖς θεοῖς, χρώνται τοῖς ὀργάνοις τούτοις ὡς συνθήμασι τῶν θείων δυνάμεων, οἷον κερκίδι μὲν τῶν ἡγεμονικῶν, κλειδί δὲ τῶν φρουρητικῶν, καὶ οὕτως ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀναλογία χρώμενοι καλοῦσιν). » (Proclus, *In Crat.*, LVI, trad. D. Vachon, p.25.1-7 [= *Rhaps.*, F217]).

<sup>176</sup> « Par la verticalité de l’axe qu’elle suit, la dispersion des parts a pour but d’apporter à la terre (*katō*) l’énergie vitale contenue dans la chair dépecée vive, encore fibrillante. Car le verbe *sparassō*, s’il signifie bien mettre en pièces, connaît une autre acceptation : celle de palpiter. Le germe de vie frémissant demeuré dans la part crue – que l’on nommait à en croire les règlements culturels *ōmophagion* – est censé régénérer les principes de génération universels que sont Ciel et Terre. » (Halm-Tisserant, *art. cit.*, p.130).

<sup>177</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 173.1-3 [= *Rhaps.*, F215].

d’ailleurs ce mythe de la théogonie orphique dans le cadre de la théorie de la participation aux formes intelligibles exposée dans le *Parménide* :

Et l’on peut tirer de là en quel sens les mythes parlent de mises en pièces ou de démembrement (σπαραγμούς) de dieux : c’est lorsque les êtres inférieurs participent de manière divisée aux dieux, parce qu’ils se répartissent entre eux les causes indivisibles des êtres divisés lesquelles préexistent dans les dieux. En effet, la mise en pièces ne se rapporte par en vérité aux dieux, mais aux êtres inférieurs par rapport aux dieux.<sup>178</sup>

Ainsi, le mythe central de l’orphisme apparaît pour Proclus comme une analogie symbolique, approche typiquement associée à Orphée<sup>179</sup>, du terme ultime de la procession démiurgique, en ce que le corps du dieu de la vigne se voit écartelé par les forces titanesques, représentant le monde du devenir, à l’instar de l’unité du monde intelligible qui se fractionne pour ensemençer le monde encosmique.

Toutefois, c’est la suite du récit orphique qui nous intéressera plus particulièrement, puisque c’est ici que la mystagogie parvient à jeter un peu de lumière sur l’obscur et énigmatique théurgie proclienne. En effet, bien que le corps du pauvre Dionysos fût démembré et divisé en sept parties, son cœur demeura sain et sauf, comme nous l’avons vu plus haut, auprès de sa soeur Athéna. Mais qu’est-ce que signifie exactement cet aspect du mythe ? D’abord, le cœur symbolise l’intellect unifié :

Cependant, alors que, selon Orphée, toutes les autres créations du Démiurge ont été ainsi morcelées par les dieux diviseurs [*scil.* les Titans], seul le Cœur est resté indivis grâce à la prévoyance d’Athéna. Le Démiurge sans doute crée et intellects et âmes et corps, mais, alors que les âmes et les corps subissent de multiples divisions et une grande fragmentation, l’intellect reste seul unifié et indivis puisqu’il est toutes choses dans l’unité et qu’il embrasse tous les intelligibles en une seule intellection : pour cela donc, Orphée dit que seule l’essence intellectuelle, la multiplicité intellectuelle, a été laissée saine et sauve par l’action d’Athéna : “Seul ils laissèrent le Cœur intellectif”, dit-il, dénommant sans détour ce Cœur “intellectif”.<sup>180</sup>

À partir de là, il devient aisément compréhensible pour nous de saisir le sens de l’étymologie inédite que fait Proclus du nom de Dionysos, le faisant dérivé d’une combinaison entre οἶον et νοῦς :

En effet, le “οἶονοῦν” n’est rien d’autre que la forme intelligible (νοερὸν εἶδος) ayant été séparée de la totalité, participant dorénavant, devenu particulier (οἶον) et singulier (μόνον). L’intellect complet est toutes choses (ὁ παντελής νοῦς πάντα) et s’active en accord avec

---

<sup>178</sup> Proclus, *In Parm.*, IV, 866.18-23.

<sup>179</sup> Proclus, *TP*, I, 4.

<sup>180</sup> *Rhaps.*, F210 [p.134].

celles-ci, tandis que [l'intellect] partiel et participant (ὁ μερικὸς καὶ μετεχόμενος) est aussi toutes choses, mais dans une forme qui lui a été assignée (προβεβλημένον) parmi l'ensemble [...]. Toutefois, toutes créations particulières (ἡ μεριστὴ δημιουργία πᾶσα) sont issues (ἐξήρτηται) de la monade dionysiaque [...], puisqu'elles sont toutes engendrées par l'intellect (ἔκγονα τοῦ νοῦ), bien que certaines participent de manière éloignée (πορρότερον), d'autres plus près (ἐγγύτερον), de la division particulière (τῆς μεριστῆς διανομῆς) de l'intellect. [...] C'est pourquoi lorsque les Titans démembèrent (διασπαράξει) [Dionysos], il est dit que seul le coeur (ἡ καρδία) demeura indivisé (ἀδιαίρετος), c'est-à-dire l'essence indivisible de l'intellect (ἡ ἀμερῆς τοῦ νοῦ οὐσία).<sup>181</sup>

En ce qui concerne la théurgie, c'est la « renaissance » de Dionysos à partir de son coeur conservé par Athéna qui nous intéresse<sup>182</sup>. Dans son *Hymne à Athéna*, Proclus présente sa déesse tutélaire comme une divinité éminemment salvatrice : « Toi qui as sauvé (ἐσάωσας), en le plaçant sur la voûte de l'éther, le coeur non déchiré (κραδίην ἀμιστύλλευτον) du roi Bacchos mis en morceaux (μεριζομένου τοῦ Βάκχου) autrefois par les mains des Titans ; et qui t'es hâtée de le porter à son Père, afin que, par l'effet de volontés indicibles (ἀρρήτοισι), tirés du sein de sa mère Sémélé, un nouveau Dionysos grandisse (ἀνηβήση) dans le monde. »<sup>183</sup> De manière similaire, dans sa *Prière à Athéna*, ici dans un contexte, symboliquement identique, de la gigantomachie (opposition entre les forces olympiennes et terriennes), le Lycien pose encore une fois Athéna comme source de rédemption, en ce qu' « elle est *Salvatrice* (σώτειρα), installant tout intellect partiel (τὸν μερικὸν νοῦν) dans les intellections totales du Père (ταῖς ὀλικάϊς νοήσεσι τοῦ πατρός) »<sup>184</sup>.

Dionysos est bien le dieu de la délivrance (λύσις)<sup>185</sup> et l'orphisme une sotériologie. L'épiphanie du dieu de la vigne est une allégorie du retour de l'âme vers l'unité

<sup>181</sup> Proclus, *In Crat.*, CLXXXII, p.100.1-21.

<sup>182</sup> « C'est à l'âme donc qu'appartient à titre premier le diviser, elle qui, étant privé de l'intellection de toutes choses dans l'unité et la simultanéité, a reçu en lot une intellection par laquelle elle saisit toutes choses une par une : par le "toutes choses", elle imite l'intellect, tandis que par le "une par une" elle a son caractère propre ; en effet, division et morcellement sont en elle à titre premier. C'est pourquoi les Théologiens disent que l'intellect, lors du démembrement de Dionysos (ἐν τοῖς σπαραγμοῖς Διονυσιακοῖς), est conservé indivis grâce à la providence (σώζεσθαι) d'Athéna » (Proclus, *In Parm.*, III, 808.17-26).

<sup>183</sup> Proclus, *H*, VII, 11-15.

<sup>184</sup> Proclus, *Prière à Athéna*, 8-9.

<sup>185</sup> *Rhaps.*, F232 [p.148].

« The "deliverance" or "freeing" (*lusi*) granted by Dionysus and relevant for Persephone [or Athena] [...] allows only one explanation. The term *lusi* cannot just mean death as freeing of the soul from the body [...]. The verses [F232] address Dionysus and assert that he delivers us from the consequences of deeds of our unlawful ancestors (*progonôn athemistôn*) because he has power of them. [...] But these ancestors are not just ordinary deceased, since Dionysus has power over them : the only ancestors of humans who are closely connected with Dionysus are the Titans, who had killed the god » (Graf, « Dionysian and Orphic Eschatology », p.243-244).

primordiale, puisque l'anthropogonie orphique considère que la trace du divin en nous consiste en une parcelle de Dionysos<sup>186</sup> : « Orphée donc appelle l'intellect "substance indivise de Dionysos" (νοῦν ἀμέριστον οὐσίαν τοῦ Διονύσου καλεῖ), l'organe générateur du dieu la vie du dieu divisée dans le corps, puisqu'elle est le principe de croissance et porteuse de germes »<sup>187</sup>. Le principe est le même avec « l'étincelle de l'âme (ψυχῆς σπινθήρ) » ou « la fleur de l'âme (ψυχῆς ἄνθος) » des théurges chaldéens. La démarche mystagogique, au même titre que la théurgie, consiste donc en la capacité de l'âme à se détacher de ses accrétions élémentaires, ainsi que tout ce qui le divise et l'écartèle au sein de la matière, pour ensuite se reconstruire sur des bases nouvelles, absout de toute forme d'attachement vis-à-vis du monde illusoire<sup>188</sup>. Donc, à l'instar de l'Unité primordiale qui se sacrifie pour que se manifeste le monde multiple et divisé, ainsi doit-il en aller de la partie émanant de l'Un qui doit elle-même s'oublier pour rejoindre la source paternelle.

*Maintenant, dans l'évangile de l'harmonie universelle, chacun se sent non seulement uni, réconcilié, confondu avec son prochain, mais un avec lui, comme si le voile de Maïa se déchirait et que ses lambeaux seuls flottassent autour du mystère de l'unité primitive. [...]*

*L'homme n'est plus artiste, il est devenu œuvre d'art : ce qui dans la nature est créateur d'art se révèle ici dans les frissons de l'ivresse pour la profondeur délectable de l'être originel. Ici se pétrit l'argile la plus noble, se sculpte le marbre le plus précieux : l'homme lui-même, et aux coups de ciseaux du demiurge dionysien répond l'appel des mystères d'Éleusis : « Vous vous écroulez, millions d'êtres ? Ô monde, pressens-tu ton Créateur ? »*

- Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie*

---

<sup>186</sup> « À ce cycle de dispersion doit succéder un cycle de réintégration des parties dans l'unité du Tout. Ce sera la sixième génération, l'avènement du Dionysos orphique dont le règne représente le retour à l'Un, la reconquête de la Plénitude perdue. [...] Mais en se purifiant de la faute ancestrale par les rites et le genre de vie orphiques, [...] chaque homme, ayant gardé en soi une parcelle de Dionysos, peut faire lui aussi retour à l'unité perdue, rejoindre le dieu et retrouver dans l'au-delà une vie d'âge d'or. Les théogonies orphiques débouchent donc dans une anthropogonie et une sotériologie qui leur donnent leur véritable sens. » (Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, p.106-107).

<sup>187</sup> Proclus, *In Tim.*, II, 146.3-6.

<sup>188</sup> « The moral lesson from the tale of Dionysus is clear enough : when we allow ourselves to get carried away by the "much-divided falsehoods" of by the world of becoming, i.e. the playthings that the Titans used to distract Dionysus, we do to our own Dionysus what the Titans did to the mythical Dionysus, i.e. we rip the most precious part of ourselves to pieces. Proclus says that we had better destroy a statue of Dionysus than do this, since our own intellect is more akin to him than are the statues. » (Van den Berg, *op. cit.*, p.194).

## 5.4 Foi et silence mystique

« Il y a beaucoup de gens dont la facilité de parler ne vient que de l'impuissance de se taire. »  
– Cyrano de Bergerac

Proclus n'est pas le seul, évidemment, à présenter une telle exégèse du mythe central de l'orphisme. En effet, si l'on s'en tient à la tradition néoplatonicienne, Numénius<sup>189</sup> et Porphyre<sup>190</sup> avant lui, ainsi que Damascius<sup>191</sup> et Olympiodore<sup>192</sup> après lui, ont tous traité de cette figure de l'orphisme. C'est pourtant le médioplatonicien Plutarque qui nous semble le plus intéressant au niveau de son exégèse du *sparagmos* de Dionysos. Au sein de son oeuvre titanesque, de multiples joyaux peuvent y être dénichés. C'est d'ailleurs chez Plutarque que nous trouvons les plus clairs témoignages établissant l'origine de Dionysos, non pas au nord, mais bien au sud. En effet, les nourrices viennent de Thrace, mais les dieux, eux, viennent d'Égypte.

---

<sup>189</sup> « Ce sont ces derniers démons que la guerre en question [*scil.* entre les Atlantes et les Athéniens ; Platon, *Tim.*, 23d] met aux prises avec les âmes, lors de leur descente dans la génération. Et, ajoutent-ils, ce que les anciens théologiens réfèrent à Osiris et à Typhon ou encore à Dionysos et aux Titans, tout cela, Platon le rapporte par piété aux Athéniens et aux Atlantes » (Numénius, §37 [= Proclus, *In Tim.*, I, 77.13-18]).

<sup>190</sup> « C'est dans la pureté que tu me trouveras le mieux, présent et uni à toi, nuit et jour, par la pureté et la beauté de l'union et sans que je puisse être séparé de toi, si tu t'exerces à remonter vers toi-même en rassemblant à part du corps tous les membres (spirituels) dispersés et morcelés (πάντα τὰ διασκεδασθέντα μέλη καὶ κατακερματισθέντα) en multiplicité alors que longtemps leur unité régnait toute-puissante. Tu peux rassembler et unifier ces notions innées en t'efforçant d'organiser leur confusion et de tirer à la lumière leurs ténèbres. » (Porphyre, *LM*, 10, p.111.7-14.)

<sup>191</sup> « [*Phaedo*, 61c-62b] The Titanic mode of life is the irrational mode, by which rational is torn asunder (σπαράττεται). It is better to acknowledge its existence everywhere, since in any case at its source there are Gods, the Titans ; then also on the plane of rational life, this apparent self-determination, which seems to aim at belonging to itself alone and neither to the superior nor to the inferior, is wrought in us by the Titans ; through it we tear asunder (διασπῶμεν) the Dionysus in ourselves, breaking up the natural continuity of our being and our partnership, so to speak, with the superior and the inferior. While in this condition, we are Titans ; but when we recover that lost unity, we become Dionysus and we attain what can be truly called completeness (τετελειωμένοι). » (Damascius, *In Phaedo.*, I, 9.1-8).

« [*Phaedo*, 69c-d] In this, he imitates the mystic and cosmic cycle of souls. Having fled the undivided Dionysian life and fixed their actual existence on the level of the Titanic and confined way of life, they are in shackles and in "custody" [62b4] ; but when they submit to their punishment and take care of themselves, then, cleansed from the taints of Titanic existence and gathered together, they become Bacchus, that is to say, they become whole again, as the Dionysus who remains above is whole. » (*Ibid.*, 166.1-6).

<sup>192</sup> « [*Phaedo*, 67b-68c] The myth [*OF*, §211] tells how Dionysus is torn in pieces (σπαράττεται) by the Titans and is made whole by Apollo : so "assembling and gathering itself together" means passing from the Titanic life to the unitary life. » (Olympiodore, *In Phaedo.*, VII, 10.5-8).

Dionysos est en effet l'homologue hellénique de l'Osiris égyptien<sup>193</sup>, au même titre qu'il l'est du Bacchus romain. Dans son traité *Isis et Osiris*, Plutarque fait référence au démembrement d'Osiris par Python à de nombreuses reprises<sup>194</sup>. De plus, Plutarque établit une corrélation directe entre le dieu de la folie grec et Osiris<sup>195</sup>. En effet, les deux sont démembrés, Dionysos par les Titans et Osiris par Typhon, recomposés grâce à la vigilance de leur soeur, Athéna pour Dionysos et Isis pour Osiris<sup>196</sup>, éprouvées par la *katabasis*<sup>197</sup>, puis ressuscités : « D'autre part, ce qu'on rapporte sur les Titans et les Niktélieis (Νυκτέλια) [*scil.* les célébrations nocturnes] de Dionysos concorde avec les rites dits "du démembrement" (διασπασμοῖς), "de la résurrection" (ταῖς ἀναβιώσεσι) et "de la nouvelle vie" (παλιγγενεσίαις) d'Osiris. »<sup>198</sup>. Plutarque interprète le mythe d'Osiris et d'Isis à la manière des néoplatoniciens face au mythe central de l'orphisme : « *Isis*, en effet, est un mot grec, ainsi que *Typhon*, le nom de l'ennemi de la déesse : *aveuglé* par l'ignorance et l'illusion, il démembré (διασπῶν) et dérobe aux regards la doctrine sacrée (ιερόν λόγον), que la déesse recompose, reconstitue (συντίθησι) et transmet aux fidèles lors de l'initiation (τοῖς τελουμένοις) »<sup>199</sup>. De plus, si Dionysos plonge dans la mer pour se sauver de la tentative d'assassinat de Lycurgue alors qu'il est encore enfant, c'est le membre viril d'Osiris qui est jeté dans le Nil dans la mythologie égyptienne ; les deux récits symbolisant évidemment le pouvoir fécondant des dieux au sein de la matière lourde. Bref, les affinités entre les deux dieux ne laissent aucun doute sur la filiation égyptienne, et non thrace, du dieu Dionysos.

Il est bien connu que les Anciens considéraient que le savoir de Pythagore provenait d'Égypte – ce dernier aurait par ailleurs été initié par les sages du pays des pharaons<sup>200</sup>. De

<sup>193</sup> « au sujet du Roi Soleil et des dieux qui sont en lui, ils célèbrent le Dionysos de là-bas [...] le Zeus de là-bas, Osiris, le Pan solaire, les autres dieux, dont les noms remplissent les livres des Théologiens et des Théurges. » (Proclus, *In Tim.*, III, 131.28-132.2).

<sup>194</sup> διαρρίπτω (Plutarque, *Moralia*, XXIII, 8, 354a, 18, 358a) ; διαμελισμός (*Ibid.*, 11, 355b) ; διασπασμός (*Ibid.*, 35, 364f, 368a) ; διασπάω (*Ibid.*, 54, 373a).

<sup>195</sup> « Qu'Osiris ne fasse qu'un avec Dionysos, qui pourrait le savoir mieux que toi, Cléa, toi la supérieure des Thyiades de Delphes, qui fus consacrée par tes père et mère aux rites osiriens ? » (*Ibid.*, 35, 364b-e). *Etiam* : *Ibid.*, 13, 356a-d ; *Ibid.*, 64, 376f-377a.

<sup>196</sup> « A Saïs, la statue assise d'Athéna, qu'ils identifient à Isis » (*Ibid.*, 9, 354c).

<sup>197</sup> *Ibid.*, 18, 358b.

<sup>198</sup> *Ibid.*, 35, 364f.

<sup>199</sup> *Ibid.*, 2, 351f.

<sup>200</sup> « C'est bien ce qu'attestent les plus grands esprits de la Grèce, Solon, Thalès, Platon, Eudoxe, Pythagore, Lycurgue aussi, selon certains, qui vinrent en Égypte et vécurent dans la société des prêtres. [...] Mais le

plus, il est à noter que plusieurs textes que nous nommons « orphiques », sont en fait probablement issus d'écoles (néo)pythagoriciennes<sup>201</sup>. Pour les néoplatoniciens, Pythagore est une figure emblématique ayant transmis aux Grecs le savoir sacré (ιερός λόγος). Porphyre et Jamblique ont d'ailleurs tous les deux rédigé une biographie qui nous est parvenue. Nous nous intéresserons particulièrement à celle de Jamblique. Le thème central de l'hagiographie de Pythagore composée par Jamblique est le *silence* (σιγή). Non seulement la secte de Pythagore imposait un silence de cinq ans à tous ses disciple<sup>202</sup>, mais toute une réelle « métaphysique du silence » fondait l'école pythagoricienne. Cette doctrine du silence, lorsqu'elle est comprise de manière non périphérique, nous permet de mieux saisir l'essence de la mystagogie néoplatonicienne et, du coup, celle de la théurgie.

En analysant le passage en *TP*, IV, 9 concernant le rite de l'enterrement du théurge, nous avons constaté que Proclus établit le silence comme étant « supérieur à toute opération de connaissance (πάσης γνωστικῆς ἐνεργείας κρείττονος σιγῆς) »<sup>203</sup> et que « celui-ci est donné par la foi (ἦν ἡ πίστις ἐνδίδωσιν) »<sup>204</sup>. Il importe maintenant de déterminer exactement ce que représente ce *silence*, ainsi que son lien avec la πίστις. D'abord, « le silence (σιωπή) est un symbole (σύμβολον) de l'équilibre, de la suspension (τῆς ἐποχῆς) des activités qui se portent à l'extérieur, et de la vie sans relation avec l'inférieur. »<sup>205</sup> L'idée de symbole ici n'est point réducteur, au contraire. En effet, le silence possède un réel pouvoir anagogique qui seul permet à l'âme de dévoiler ce qui subsiste en elle-même,

---

plus grand admirateur des prêtres, et le plus admiré par eux, fut sans doute Pythagore : il imita leur manière symbolique et mystérieuse (τὸ συμβολικὸν καὶ υσηριῶδες) en incorporant sa doctrine dans des énigmes (αἰνίγμασι). » (*Ibid.*, 9, 354d).

<sup>201</sup> « Mais c'est aussi un trait pythagorique que de suivre les *Généalogies Orphiques*. Car c'est des enseignements orphiques que la science touchant les dieux est, par Pythagore, descendue jusqu'aux Grecs, comme Pythagore le dit lui-même en son *Discours sacré*. » (Proclus, *In Tim.*, III, 1613-6).

<sup>202</sup> « En outre, il [*scil.* Pythagore] prescrivait à ses disciples de s'abstenir de tous les êtres animés et de certains aliments qui empêchent la veille et la pureté de l'esprit, de s'efforcer de ne pas parler et de pratiquer un silence complet, pour s'entraîner pendant de longues années à maîtriser leur langue ; un examen soutenu et incessant relativement aux connaissances les plus difficiles à saisir. [...] Après ces trois ans [*scil.* c'est-à-dire une période durant laquelle l'initié doit persévérer malgré l'absence de tout encouragement de la part du maître], il [*scil.* Pythagore] imposait à ceux qui s'attachaient à lui un silence de cinq ans, pour vérifier à quel point ils se maîtrisaient, car la plus difficile de toutes les maîtrises est celle qu'on impose à sa langue, comme nous le font voir aussi ceux par qui ont été institués les mystères. » (Jamblique, *Vita Pyth.*, §68 & 72 [p.39 & 41]).

<sup>203</sup> Proclus, *TP*, IV, 9, p.31.13-14.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p.31.14.

<sup>205</sup> Proclus, *In Alc.*, 63.10-12.



à la manière d'une étincelle lumineuse, et qui fut obscurci lors de son incarnation dans la matière lourde :

C'est pourquoi cette pause dans leur efficacité (*operationis quietem*), alors que leur état persiste à l'intérieur comme une lumière incapable de percer l'obscurité environnante, vous pouvez, si vous voulez, l'appeler, dans ce cas, oubli ou, si vous voulez, vice de ces âmes ; [...] il n'empêche que ces âmes, lorsqu'elles ont fait le silence en elles-mêmes (*intus silentes*) jusqu'à ce qu'enfin le vivant ait retrouvé le calme (*in tranquillitate*), resplendissent (*effulget*), lorsque c'est fait, de toute leur beauté, comme pour bien montrer quelles méritent le nom d'enfants des dieux.<sup>206</sup>

Cet état d'équanimité parfaite n'advient que lorsque l'âme s'est dépouillée de tout ce qui lui a été attaché, aussi bien les passions que les pensées, ne se référant désormais plus à rien d'autre que la fine pointe de son être : « C'est donc, mon ami, en agissant par cette activité de l'âme, la plus divine réellement qui soit, en ne faisant confiance qu'à soi-même, c'est-à-dire à la fleur de l'intelligence (*flori intellectus*), en réalisant en soi une paix qui vous met à l'abri non seulement des mouvements extérieurs (*ab exterioribus motibus*), mais aussi des mouvements intérieurs (*ab interioribus*) »<sup>207</sup>. C'est donc en ce sens qu'il importe de comprendre le *silence supérieur à toute connaissance humaine*.

Cet état de quiétude psychique total est recherché d'abord parce qu'il manifeste au mieux l'état essentiel du principe unitaire transcendant :

Qu'il faille nommer cette cause "Source de la Déesse", ou "Roi de l'Univers", ou "Hénade de toutes les hénades", ou Bonté mère de la vérité", ou "Existence qui transcende tous les êtres" et "Cause au-delà de toutes les causes", qu'elles soient paternelles ou maternelles, peu importe, mais Elle, qu'Elle soit honorée par le silence et par l'union supérieure au silence (σιγηῖ καὶ τῇ πρὸ σιγῆς ἐνώσει τιμάσθω), et qu'Elle fasse briller (ἐπιλάμψει) sur nous la part du *mystère final* accessible à nos âmes (τοῦ μυστικοῦ τέλους)<sup>208</sup>.

Ainsi, le *silence*, nous insistons, est à comprendre dans sa forme radicale, c'est-à-dire comme *un état intérieur radicalement transformé par suite d'une expérience mystique touchant la totalité de l'être de l'initié*. C'est d'ailleurs par le silence, et par lui seul, que l'âme humaine acquiert la vertu de *réceptacle* à l'illumination divine<sup>209</sup>. De cette manière,

---

<sup>206</sup> Proclus, *In Mal.*, 21.24-28 & 21.36-39.

<sup>207</sup> Proclus, *In Prov.*, 32.1-4.

<sup>208</sup> Proclus, *TP*, III, 7, p.30.3-10.

<sup>209</sup> « Therefore by chanting these mysterious sounds which are tokens (*sunthemata*) and symbols (*sumbola*) of the gods, the caller (*kletor*) himself is turned into the perfect (*teleia*) and godlike (*theoeide*) receptacle of the god's *ba*, like the hieratic statue (*agalma, sekhem*), which is to be permeated by divine rays. » (Uždavinys, *Philosophy & Theurgy*, p.138).

l'état mental du théurge parvenant à ce silence de l'âme peut être considéré, de manière analogue, à une harmonisation du niveau vibratoire psychique<sup>210</sup>. Après tout, Orphée était lui-même musicien, c'est par sa lyre qu'il domina Hadès et surmonta la mort elle-même, à l'instar de Pythagore qui proposait une cosmogonie acoustique et l'idée d'une ἀρμονία τοῦ κόσμου<sup>211</sup>.

Les pratiques théurgiques permettant d'accéder à cet état de légèreté et de béatitude étaient certainement variées. Il est possible de supposer qu'elles contenaient des exercices de contrôle des souffles<sup>212</sup>, d'où l'importance accordée à la maîtrise du *pneuma* comme nous l'avons vu plus tôt. Mais encore, la répétition de mantras<sup>213</sup>, de formules, de prières ou d'hymnes étaient certainement au cœur des rites théurgiques, démontrant ainsi, encore une fois, que le silence est davantage la manifestation d'un état psychique qu'une simple « pratique » *in fine*. Or, les « formules » prononcées dépendent de l'intention de l'invocateur et, celle-ci, du niveau vibratoire de l'homme. Une fois parfaitement harmonisé

---

<sup>210</sup> « Theurgic rites, then, may be compared to tuning an instrument by putting it into resonance with one already tuned. In theurgy the “tuned” instrument was the cosmos itself, the manifestation of the Demiurge. » (Shaw, « Theurgy as Demiurgy », p.52).

<sup>211</sup> Platon, *Rep.*, X, 616b sq. ; *Tim.*, 38c sq.

<sup>212</sup> Chlup considère qu'aucun texte néoplatonicien ne fait mention d'un quelconque exercice de respiration : « An interesting attempt at imaginative reconstruction has been offered by John Dillon, who sees theurgy as a distant relative of transcendental meditation techniques known from Eastern religions. As he has noticed, a crucial part seems to have been played by light, which was visualized as illuminating the soul from all about, filling it with fire and uniting it to the light of gods. We may thus expect the basic procedure to revolve around “a series of spiritual exercises based on the contemplation of images of light” (Dillon 2002 : 291), possibly accompanied by appropriate bodily techniques, such as a special style of breathing (for which, however, we have no Neoplatonic evidence). » (Chlup, *Proclus*, p.179).

Or, Proclus rapproche l'Un au son accompagnant la respiration méditative, ce qui peut nous laisser supposer qu'il était fort probable que des exercices de contrôle du souffle participait aux rites théurgiques : « So there is no name of the One but [...] it is even beyond breath. But the first of the things that emanate from it is represented by the rough breathing with which we utter “*hen*”. Itself, it is unnamable, just as the breathing by itself is silent. The second is represented by the utterable vowel which now becomes utterable with the breathing, and it itself becomes both utterable and unutterable, unspeakable and speakable ; for the procession of the second order of existence has to be mediated. Third comes *hen* which contains the unsoundable breathing and the soundable force of *e* and the letter that goes with this, the consonant *n*, which represents in a converse way the same thing as the breathing. » (Proclus, *In Parm.*, VII, trad. J. Dillon, in Uždavinys, *The Golden Chain*, p.258).

<sup>213</sup> « The same idea is contained in the word *dhikr*, which in Islamic esoterism [*scil.* Sufism] is applied to rhythmic formulas corresponding exactly to Hindu *mantras*, formulas the repetition of which aims at producing a harmonization of the various elements of the being, and at determining vibrations which, by their repercussions through the series of states in their indefinite hierarchy, are capable of opening communication with the higher states ; in a general way this is after all the essential and primordial purpose of all rites. » (Guénon, *Symbols of the Sacred Science*, in Uždavinys, *Philosophy & Theurgy*, p.127).

et unifié avec soi-même, l'illumination peut advenir par l'ouverture du canal ouranien, se présentant généralement comme une forme de « déchirure » rayonnant au centre du corps. Ainsi, c'est par l'oubli radical de soi, en se « vidant de soi-même », que l'âme peut devenir le réceptacle du Feu transcendant<sup>214</sup>.

Cet « oubli de soi » comme condition de l'illumination de l'âme permet de mieux comprendre le sens attribué à la notion de πίστις au sein du néoplatonisme tardif. La connotation positive qu'acquiert cette modalité de l'âme chez les néoplatoniciens tardifs paraît, *a priori*, assez étrange pour des platonisants. En effet, Platon n'avait-il pas posé la πίστις au niveau de la connaissance simplement sensible dans son *Analogie de la ligne*<sup>215</sup> ? En effet, il y a un réel glissement sémantique qui s'opère progressivement chez les platonisants, à partir au moins du III<sup>e</sup> siècle de notre ère, pour finalement acquérir un sens radicalement différent chez Proclus<sup>216</sup>. C'est certainement le résultat d'influences diverses qui explique cette modification du sens, notamment gnostiques, chaldaïques et hermétiques<sup>217</sup>.

---

<sup>214</sup> L'effacement de soi semble avoir été central autant dans les sectes pythagoriciennes, gnostiques et hermétiques. Cela se manifeste notamment par l'absence de signatures personnelles des textes, notamment hermétiques, préférant signer Hermès, puisque c'est bien lui qui, selon les disciples, dictait la doctrine par leur médiation.

« La production écrite des traités hermétiques se serait faite sur plus de deux siècles, fin I<sup>er</sup> – III<sup>e</sup> siècles [...], avec des caractéristiques communes tout au long de cette période : présence récurrente de plusieurs figures – Hermès Trismégiste, Tat et Asclépios ; mise en scène d'un dialogue entre un maître, le plus souvent Hermès, et ses disciples ; effacement de l'auteur derrière ces figures mises en scène. » (Van den Kerchove, « Le mode de révélation dans les *Oracles chaldaïques* », p.148).

Notion de silence dans les *CH*, *in alter* : « Quand tu ne pourras plus rien n'en dire, c'est alors seulement que tu le verras. Car la connaissance qu'on en prend est divin silence (θεία σιωπή), inhibition de tous nos sens. » (*CH*, X, 5, p.115.12-14) ; « Mon enfant, c'est la Sagesse intelligente dans le Silence (σοφία νοερά ἐν σιγῇ), et la semence est le vrai Bien. » (*CH*, XIII, 2, p.200.17-201.1).

<sup>215</sup> Platon, *Rep.*, VI, 511d.

<sup>216</sup> « la *Pistis* mentionnée ensuite au début de la tétrade [*scil. erôs, alêtheia, pistis et elpis*], même si elle n'est que le point de départ de l'ascension spirituelle, n'est plus la "foi irrationnelle" (ἄλογος πίστις) [Porphyre, *LM*, XXIII, p.119.13] préalablement dénoncée, elle est une conviction relative à la voie du Salut, et elle s'épanouit en connaissance (la connaissance de Dieu). » (Hoffmann, « *Erôs, Alêtheia, Pistis... et Elpis* : Tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne », p.276).

<sup>217</sup> *In alter* : « Ces choses-là, Asclépios, si tu possédais l'intelligence (έννοοῦντι), te paraîtraient vraies, mais si tu n'as pas la connaissance (ἀγνοοῦντι), elles te seront incroyables (ἄπιστα). Car avoir eu la foi (τὸ πιστεῦσαι), c'est avoir fait acte d'intelligence (τὸ νοῆσαι), avoir manqué de foi (ἀπιστήσαι), c'est avoir manqué d'intelligence (τὸ μὴ νοῆσαι). Car le discours (ὁ λόγος) ne s'avance pas jusqu'à la vérité. » (*CH*, IX, 10, p.100.17-20).

La *pistis* proclienne n'a aucun lien avec la conception classique de la croyance chez Platon, du moins pas celle présentée dans l'épistémologie de la *République*. Celle-ci représente plutôt une forme d'*appréhension* de la connaissance du divin qui n'est pas directement accessible par la pensée discursive. Cette modalité de l'âme a donc principalement pour but de préparer la *réception* de ce savoir intuitif en développant une « heureuse disposition (εὐφύια) », notamment en donnant crédit aux mythes traditionnels, *a priori* assez risibles, pour ultimement parvenir à en percer les mystères :

Et grâce à l'heureuse disposition (εὐφύιαν), il se trouvera projeter spontanément la foi dans le divin (τὴν περὶ τὸ θεῖον πίστιν) ; grâce à son expérience, il possédera solidement la vérité des théorèmes paradoxaux ; enfin, grâce à son ardeur, il mettra en branle son amour pour la contemplation, de telle sorte que dans ce domaine aussi il y ait *foi, vérité et amour* [OC, §46], lesquels sauvent (σώζοντα) les âmes par la disposition qui les relie aux trois premiers.<sup>218</sup>

C'est d'ailleurs en commentant l'introduction au mythe du démiurge du *Timée* de Platon, où ce dernier affirme qu'il importe de « croire (πιστευτέον) »<sup>219</sup> les mythes traditionnels bien qu'ils puissent paraître invraisemblables, que Proclus affirme que cela permet aux âmes non encore illuminées de suivre celles qui le sont :

Si l'on examine avec soin, on peut tirer bien des choses de ces paroles de Platon, par exemple que la connaissance divinement inspirée (τὸ τὴν ἔνθεον γνῶσιν) se réalise au moyen de la familiarité (δι' οικειότητος) avec les dieux [...], que la loi divine a déterminé les classes divines, la loi divine que font connaître les intellections divinement inspirées (ἐκφαίνουσιν αἱ ἐνθεαστικάι) des Anciens, et selon laquelle même les âmes qui agissent sans connaître des transports divins obéissent aux âmes qui suivent ces transports (μὴ ἐνθουσιάζουσαι πείθονται ταῖς ἐνθουσιάζούσαις).<sup>220</sup>

Bref, la *pistis* proclienne, d'influence chaldaïque et hermétique, doit être comprise comme une forme d'humilité de l'esprit face à la connaissance transcendante et aucunement une simple croyance vis-à-vis du monde sensible comme le considère l'épistémologie platonicienne classique.

Finalement, si le théurge peut parvenir à la complétude, ce qui est justement l'objectif de la téléstique comme son nom l'indique, il doit d'abord reconnaître qu'il n'est

---

<sup>218</sup> Proclus, *In Parm.*, IV, p.140.20-141.1.

<sup>219</sup> Platon, *Tim.*, 40e.

<sup>220</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 160.18-25.

rien, tout comme le philosophe doit d'abord reconnaître son ignorance<sup>221</sup> pour parvenir à la connaissance :

En effet, la conscience de notre propre néant (περὶ ἑαυτοῦς οὐδενείας), si l'on nous juge par comparaison aux dieux, nous fait tout naturellement nous tourner vers les suppliques, et grâce à l'imploration, nous nous élevons peu à peu vers l'objet de nos supplications ; grâce à notre conversation continue avec lui, nous devenons semblables à lui et, d'imparfaits que nous sommes (ἀπὸ τοῦ ἀτελοῦς), nous acquérons doucement une perfection divine (τελειότητα θεϊαν).<sup>222</sup>

Damascius parle de « sur-inconnaissance (ὑπεράγνοια) »<sup>223</sup> pour représenter cet état de quiétude silencieuse de l'âme manifestant l'Un suprême. Pour terminer, disons simplement que, outre la pureté du silence, seul l'hymne dévoué au premier principe, antithèse de l'illusion, peut rivaliser avec les Titans déchirant les êtres au sein de la matière :

Et célébrons-le comme par un hymne, sans dire que c'est lui qui a fait exister la terre et le ciel, ni non plus qu'il a créé les âmes et les espèces de tous les vivants ; car sans doute c'est aussi son oeuvre mais la toute dernière ; célébrons-le plutôt pour avoir fait paraître au jour toute la classe intelligible des dieux et toute la classe intellectuelle des dieux, tous les dieux hypercosmiques et tous les dieux encosmiques ; et disons qu'il est un dieu entre tous les dieux, hénade entre les hénades, au delà des premiers *adyta*<sup>224</sup>, plus ineffable que tout silence (πάσης σιγῆς ἀρρητότερον) et plus inconnaissable que toute existence (πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον), dieu saint (ἅγιος), caché dans la sainteté des dieux intelligibles (ἐν ἁγίοις τοῖς νοητοῖς ἐναποκεκρυμμένος θεοῖς). Et ensuite, étant redescendus à nouveau de l'hymne chanté par l'intellect vers des raisonnements, et ayant mis au jour l'irréfutable science de la dialectique, considérons, conformément à notre contemplation des causes

---

<sup>221</sup> « Because real knowledge means that we know nothing, and this nothingness (*oudeneia*) is both the initial silence and silence as *telos*, as the final goal of philosophy. » (Uždavinys, *Philosophy & Theurgy*, p.77).

<sup>222</sup> Jamblique, *DM*, I, 15, p.36.10-17.

« This picture of the theurgist simultaneously worshipping and directing spirits captures Iamblichus' unique contribution to later Platonism. Aware of his own nothingness, the theurgist invoked – yet also commanded – superior powers, not as a man, Iamblichus cautioned, but as one of the gods. I will argue that, for Iamblichus, this paradoxical aspect of theurgy reflected the division and paradox suffered by the embodied soul and that theurgy both generally and in its specific forms answered to the degrees of the soul's alienation. » (Shaw, « The Geometry of Grace : A Pythagorean Approach to Theurgy », *The Divine Iamblichus*, p.116).

<sup>223</sup> « Mais l'un veut être en soi, avec rien d'autre. Bien entendu, ce qui se contredistingue du connaissable est inconnaissable, tandis que ce qui est au-delà de l'un est absolument ineffable, ce que précisément nous avouons ne pas connaître ni ignorer, avouant que nous sommes même dans un état de surinconnaissance (ὑπεράγνοια) envers cela dont le voisinage obscurcit même l'un ; en effet, l'un, étant au plus près du principe inconcevable, s'il est permis de parler ainsi, demeure comme dans le sanctuaire inaccessible de ce silence extraordinaire (ἐν ἀδύτῳ μένει τῆς σιγῆς ἐκείνης). » (Damascius, *De primis princi.*, I, 25, p.84.14-21).

<sup>224</sup> « *Adyta* : nous n'avons pas traduit ce mot, faute d'un équivalent en français qui exprime tout son contenu ; si le monde est comparé à un temple [...], où tous les hommes ont accès, l'*adyton* en est le sanctuaire divin qui leur demeure inaccessible. Donc ici les *adyta* sont les mondes de dieux au delà des dieux de l'univers, les hypercosmiques et les encosmiques. Ce sont les dieux transcendants, [...] où l'on verra toute la hiérarchie des dieux, qui se divise en deux parties, dieux transcendants (nos *adyta*) et dieux du monde. » (Saffrey & Westerink, in Proclus, *TP*, II, p.65, note 11 [p.124]).

premières, de quelle manière le tout premier dieu transcende tout l'univers, et ne descendons pas plus bas que la dialectique, car on peut refaire la traversée des êtres de là-bas à partir de la dialectique ; au contraire, l'opinion, l'imagination et la sensation en nous faisant perdre la présence des dieux, nous font tomber des biens *Olympiens* dans les agitations *terrestres*, divisent (διαποῦσι) à la manière des Titans l'intellect qui est en nous (ἐν ἡμῖν νοῦν) et nous font déchoir de l'établissement dans les totalités jusqu'aux images des êtres.<sup>225</sup>

## Conclusion

« Wovon man nicht sprechen kann, darüber man muß schweigen. »

– Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, §7

Nous avons tenté, dans ce chapitre particulièrement important, de dresser un portrait général de l'importance accordée à la mystagogie au sein de la philosophie proclienne. Nous avons porté une attention particulière aux notions, centrales dans la mystagogie, de *katabasis* et de *sparagmos*, symboles mystériques étroitement associés à la figure du Dionysos orphique. Cela nous a permis de mieux comprendre certains aspects de la théurgie, en particulier le sens profond de la notion de *silence* qui lui est indissociable. En effet, le silence manifeste un état psychique particulier, caractérisé par l'absence de toute perturbation extérieure *et* intérieure, c'est-à-dire d'attachement de toute sorte, tant au niveau des sens que des pensées. C'est effectivement en « vidant » l'âme de toute contingence que l'esprit transcendant peut descendre en l'homme par l'illumination de son âme. Nous verrons que cette conception proprement théurgique du processus de la participation au divin implique une ontologie particulière, en l'occurrence monado-triadique, que nous appelons, pour notre part, ontologie fractale. Mais d'abord, voyons quels sont les impacts sur la conception de l'âme que la théurgie et la mystagogie provoquent au sein néoplatonisme tardif.

---

<sup>225</sup> Proclus, *TP*, II, 11, p.65.8-26.

## Partie III : L'implication de la théurgie dans la philosophie proclienne

## Introduction

Maintenant que nous avons élaboré une définition claire et succincte de la théurgie, théorique et opérative, et que nous avons démontré le lien intrinsèque que cette notion possède avec la mystagogie, il appert important de présenter les implications de la primauté de la théurgie pour l'ensemble de la philosophie proclienne. Nous allons donc d'abord expliciter l'impact de cette notion sur le statut de l'âme (chapitre 1) et sur son ontologie (chapitre 2). Puis, nous développerons la notion de ὄχημα en précisant la nature des trois véhicules de l'âme (chapitre 3). Ensuite, nous démontrerons l'importance de la φαντασία lors des apparitions divines issues des rites théurgiques (chapitre 4). Subséquemment, nous expliciterons les notions absolument essentielles lors des opérations théurgiques que sont les σύμβολα et συνθήματα, en prenant soin de les distinguer entre elles (chapitre 5). Finalement, nous terminerons en présentant le rôle de l'amour lors de la conversion théurgique (chapitre 6).



## Chapitre I : Le statut de l'âme chez Proclus

« Πᾶσα ψυχὴ πάντα ἐστὶ τὰ πράγματα, παραδειγματικῶς μὲν τὰ αἰσθητά, εἰκονικῶς δὲ τὰ νοητά. »

– Proclus, *ET*, §195

### Introduction

L'âme, comme l'affirme Trouillard<sup>1</sup>, représente l'alpha et l'oméga de la philosophie néoplatonicienne. Elle constitue la « médiation universelle »<sup>2</sup> et son rôle s'avère central dans le processus de remontée vers la sphère nouménale et la source hénadique. Ainsi, l'âme occupe une place privilégiée au sein de la tradition néoplatonicienne en général et chez Proclus en particulier.

Pour bien comprendre le statut de l'âme chez Proclus et sa relation avec la théurgie, il importe de l'envisager en rapport avec la philosophie de Plotin. À l'aune de cette comparaison, nous remarquerons que Plotin et Proclus se distinguent sur un point déterminant quant au moyen permettant l'union au divin. En effet, Plotin considère que celle-ci est rendue possible par la seule contemplation, tandis que Proclus affirme que la contemplation, bien que nécessaire, s'avère insuffisante pour l'union mystique. Ainsi, on a coutume, encore aujourd'hui, de distinguer deux ramifications majeures au sein de la

---

<sup>1</sup> « la philosophie n'est rien d'autre que la connaissance de l'âme avec toutes les fonctions qui la composent et les présences qu'elles impliquent. [...] On ne peut rien connaître sans d'abord connaître son âme, on ne peut connaître son âme sans traverser la divinité. » (Trouillard, *L'Un et l'âme selon Proclus*, p.3 & 171).

<sup>2</sup> « Toute âme est médiatrice entre les principes indivisibles et ceux qui se divisent dans les corps. (Πᾶσα ψυχὴ μέση τῶν ἀμερίστων ἐστὶ καὶ τῶν περὶ τοῖς σώμασι μεριστῶν). » (Proclus, *ET*, §190).

« L'universelle médiation de l'âme, "milieu et centre de l'univers", apparaît nettement dans la théorie de la connaissance élaborée par Proclus et dirigée surtout contre la connaissance abstraite d'Aristote (κατὰ ἀφαίρεσιν) et la connaissance par condensation des stoïciens (κατὰ ἄθροισιν). » (Roques, « J. Trouillard, *L'Un et l'âme selon Proclus* », p.67).

tradition néoplatonicienne : l'école contemplative, représentée par Plotin, et celle théurgique, représentée par Proclus. Cette opposition doctrinale tiendrait, au moins en partie, sur la différence conceptuelle de chacun quant au principe psychique de l'homme.

Nous tenterons de démontrer, au cours de ce chapitre, une des répercussions philosophiques fondamentales que ce schisme doctrinal eut sur la pensée philosophique de nos auteurs. Celle-ci concerne le statut de l'âme, à savoir si l'âme descend complètement dans le corps (Proclus) ou si une partie demeure au sein des intelligibles (Plotin). Cela nous mènera à poser le problème du statut de la matière et de sa relation avec le mal en soi. Finalement, nous verrons que la position de Proclus quant à l'âme et la matière permet de justifier les pratiques théurgiques de deux manières : en amont, en réhabilitant la valeur de la *hylé* dans l'ordre cosmique ; en aval, en radicalisant la transcendance du premier principe.

### 1.1 Le rapport au corps chez Plotin et Proclus

Avant d'entrer directement dans les textes de nos auteurs, il nous apparaît intéressant de comparer les deux biographies de ces derniers. Porphyre a rédigé une biographie de son maître Plotin, tout comme Marinus en fit une sur Proclus. Ces textes sont des témoignages de première importance sur la vie de ces grands penseurs. Nous comparerons ces deux ouvrages dans une perspective bien précise : le rapport au corps.

Premièrement, il ne fait aucun doute que la biographie *Proclus ou sur le bonheur* (Πρόκλος ἢ περὶ εὐδαιμονίας), rédigée par Marinus en 486 (l'année suivant sa mort), s'inspire de *La vie de Plotin* (Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου) écrite par Porphyre autour de l'an 300. Ceci s'avère évident lorsque l'on lit les deux textes en parallèle. En effet, nous retrouvons de nombreux passages de la biographie de Proclus qui semblent faire explicitement référence à celle de Plotin. D'une certaine manière, nous y sentons là une forme de compétition entre les étudiants dans l'éloge qu'ils établissent de leurs maîtres respectifs. Par cette comparaison, il devient ainsi possible de faire ressortir les principaux critères d'attribution du caractère vertueux pour chacun, ce qui nous fournira du coup une idée de l'esprit général des deux écoles. La marque distinctive la plus claire entre les deux biographies est sans nul doute le rapport au corps qu'entretenait chacun des philosophes.

## A) Plotin

La *Vie de Plotin* s'ouvre sur cette phrase qui a fait couler beaucoup d'encre : « Plotin, le philosophe qui a vécu de nos jours, semblait avoir honte (ἐώκει αἰσχυνομένῳ) d'être dans un corps (ἐν σώματι εἶη). »<sup>3</sup> Cela nous fait immédiatement penser au jeu de mots entre corps (σῶμα) et tombeau (σῆμα) chez Platon<sup>4</sup>, ou encore, le corps comme prison (φρουρά)<sup>5</sup>. Concernant le lien corps-tombeu, Porphyre utilise la métaphore un peu plus loin dans *VP*, en citant les propos de l'oracle de Phébus-Apollon concernant le lieu où se serait retirée l'âme de Plotin, rapportés par Amélius : « Maintenant, délivré de ton enveloppe, tu as quitté le tombeau (σῆμα) où reposait ton âme »<sup>6</sup>.

Concernant l'idée de prison, nous retrouvons cette mention dans les textes de Plotin, en particulier dans le traité *Sur la descente de l'âme vers le corps* : « [Platon] dit que l'âme est enchaînée et ensevelie en lui et que grande est la formule des mystères selon laquelle l'âme est en prison (ἐν φρουρᾷ). »<sup>7</sup> Il est toutefois possible de traduire φρουρά par « poste de garde », faisant ainsi de l'âme le gardien du corps et non son prisonnier. Or, les traducteurs contemporains optent habituellement pour le sens de prison, ce qui nous semble juste si l'on continue la lecture et que nous constatons la suite des métaphores sur l'enchaînement de l'âme au corps (autant chez Platon que chez Plotin)<sup>8</sup>.

---

<sup>3</sup> Porphyre, *VP*, §1.

<sup>4</sup> Phèdre 250c, Cratyle 400c et Gorgias 493a.  
Courcelle, « Le corps-tombeu », p.101-122.

<sup>5</sup> Phédon 62b et 82e.

<sup>6</sup> Porphyre, *VP*, §22.

<sup>7</sup> *Enn.* IV, 8 [6] 1.31-32.

Plotin pense certainement ici à *Phedo.*, 62b.

<sup>8</sup> Cela est plus discutable chez Proclus. Par exemple, Uždavinys est d'avis qu'il faut opter pour une option plus optimiste vis-à-vis du corps pour les néoplatoniciens tardifs : « If philosophy means preparation for death, a tomb may be regarded as a school of wisdom, if not a birthplace of philosophy. » (Uždavinys, *Philosophy as a rite of rebirth*, p.237).

Derrida, en se basant principalement sur *Enn.*, IV, 3 [27], 20.46-51, affirme que c'est plutôt le corps qui se trouve dans l'âme et non l'inverse : « Ceci empêche d'affirmer que l'âme est dans le corps sans affirmer d'abord le contraire : c'est le corps qui est dans l'âme et l'âme n'entre pas en lui, mais surtout lui en elle. » (Derrida, *La naissance du corps*, p.26).

Un peu plus loin dans *VP*, Porphyre réitère avec l'expression de honte toujours en lien avec la corporalité<sup>9</sup> : « Il avait encore sa nourrice à l'âge où il allait à l'école de grammaire, à huit ans, et il lui découvrait le sein, dans l'intention de téter ; mais, un jour, on lui dit qu'il était un mauvais enfant ; il eut honte (αἰδεσθεντα) et y renonça. »<sup>10</sup> Au-delà de ces deux passages, la manière dont Porphyre expose son maître s'avère tout à fait conforme à cette vision du corps comme prison de l'âme. En effet, Plotin est présenté comme étant toujours malade (maladie cœliaque)<sup>11</sup>, ayant en fin de vie une mauvaise vision, une voix faible<sup>12</sup>, refusant toute sa vie durant de servir de modèle pour une sculpture ou une toile :

Il ne voulait souffrir ni peintre ni sculpteur ; et même, comme Amélius lui demandait de permettre qu'on fit son portrait, il lui dit « N'est-ce pas assez de porter l'image dont la nature nous a revêtus? Faut-il encore permettre qu'il reste de cette image une autre image plus durable, comme si elle valait qu'on la regarde? »<sup>13</sup>

Bref, si l'on se fie à la description que Porphyre fait de son maître, son corps était un boulet et il s'en serait sans doute bien passé, si cela avait seulement été possible pour lui. Ainsi, Plotin représente bien l'archétype du philosophe contemplatif pour qui le corps est un obstacle à son intégrale dévotion intellectuelle.

## B) Proclus

Si l'on s'attarde maintenant à la biographie que Marinus fait de la vie de Proclus, nous constatons que le rapport au corps y est décrit de manière diamétralement opposée. Si la *VP* suit une narration d'ordre chronologique, la biographie de Proclus, quant à elle, suit un schéma établissant une hiérarchie entre les différentes vertus : naturelles, morales, politiques, purificatrices, contemplatives et théurgiques ; dans le but d'attribuer à Proclus l'ensemble de celles-ci. Le premier type de vertu exposé dans l'ouvrage concerne les qualités du corps, premier degré des vertus naturelles. Marinus affirme que celles-ci ont

---

<sup>9</sup> Le verbe utilisé n'est pas le même, αἰδέομαι et non αἰσχύνω, mais le sens s'y trouve très proche.

<sup>10</sup> Porphyre, *VP*, §3.

<sup>11</sup> « Il souffrait souvent de maladie cœliaque » (*Ibid.*, §2).

<sup>12</sup> « après mon départ, la maladie s'aggrava à un tel point, [...] que sa voix perdit sa clarté et sa sonorité, et qu'elle devint enrouée ; sa vue s'affaiblit ; ses mains et ses pieds se couvrirent d'ulcères. » (*Ibid.*)

<sup>13</sup> *Ibid.*, §1.

été conférées à Proclus de manière innée et, qu'ainsi, nous pouvions voir transparaître jusque dans son corps l'éclat de sa vertu :

Premièrement, lui appartenait une intégrité éminente des facultés sensibles (que l'on nomme prudence du corps (φρόνησιν σωματικήν)) et surtout des sens les plus nobles, la vue et l'ouïe, sens qui *ont été donnés par les dieux aux hommes* pour la philosophie et le *bien-être*, et qui, durant toute sa vie, sont demeurés intacts.<sup>14</sup>

De plus, Proclus est présenté comme ayant un corps robuste (courage du corps) et n'ayant été pratiquement jamais malade avant ses 70 ans (justice du corps) : « Or, la santé avait été si bien établie en lui dès le berceau qu'il pouvait dire combien de fois son corps (σῶμα) avait été entraîné dans une maladie, à savoir deux ou trois fois seulement dans une longue vie qui a duré au total soixante-quinze années. »<sup>15</sup> Mais encore, Proclus est représenté comme un homme beau et plein de vitalité (tempérance du corps) :

Or, il était très agréable à regarder : car non seulement ce qui relevait en lui de la proportion était idéal, mais encore ce qui, à partir de son âme, s'épanouissait sur son corps (σώματι) comme une lumière de vie (φῶς ζωτικόν) [...]. Il était si beau à voir que nul des peintres n'est parvenu à le rendre avec ressemblance[.]<sup>16</sup>

Nous constatons donc que Marinus présente les vertus corporelles de Proclus suivant les quatre vertus cardinales de Platon (prudence, courage, justice et tempérance), tout en l'opposant certainement à Plotin, comme ces passages le démontrent assez bien. On peut supposer que cette conception du rapport au corps faisait école à Athènes au V<sup>e</sup> siècle. En effet, alors que Plotin refuse de prendre ses médicaments devant soigner sa maladie cœliaque, simplement parce que l'antidote (la thériaque) était composé de chair animale<sup>17</sup> ; d'autre part, Plutarque, le premier maître de Proclus, lui suggérait de ne pas être trop zélé dans l'abstinence de la chair animale, car la santé de son corps était plus importante : « Et, comme [Plutarque] le voyait persévérer dans l'abstinence de la chair des êtres animés, il l'exhortait à ne pas s'en abstenir complètement, pour que son corps (σῶμα) fût capable d'être au service des activités de son âme. »<sup>18</sup> Bref, nous pensons que cette distinction majeure entre Plotin et Proclus dans leur relation au corps n'est pas fortuite, mais

---

<sup>14</sup> Marinus, *Vita Procli*, §3.12-18.

<sup>15</sup> *Ibid.*, §3.52-56.

<sup>16</sup> *Ibid.*, §3.34-39.

<sup>17</sup> « il refusa aussi de prendre de la thériaque, disant qu'il ne portait pas à sa bouche la nourriture constituée de la chair des animaux domestiques. » (Porphyre, *VP*, §2).

<sup>18</sup> Marinus, *op. cit.*, §12.18-21.

manifeste, au-delà de l'arbitraire des dons corporels de chacun, une véritable idéologie doctrinale qui s'explique, en partie, par l'importance accordée par chacune des écoles à la contemplation et à la théurgie.

## 1.2 Le statut de l'âme

Plusieurs commentateurs considèrent qu'une des explications principales rendant compte de la divergence entre l'école contemplative et l'école théurgique concerne la différence philosophique au sujet du statut de l'âme entre Plotin et Proclus<sup>19</sup>. Nous nous intéresserons donc aux textes des philosophes pour comprendre leur conception respective de l'âme, ainsi que les implications doctrinales de celles-ci en lien avec la théurgie.

### A) Plotin

Le problème du statut de l'âme s'énonce dans son rapport au corps. De façon claire, la question qui se pose est si l'âme descend complètement dans le corps, ou si une partie demeure dans un lieu autre, ou suivant un mode non incarné (intellectif, intelligible ou essentiel). Regardons d'abord les textes de Plotin et tentons de déterminer quel est le statut de l'âme chez ce dernier. Il est logique de débiter par l'*Enn.* IV, 8, dont le titre est, justement, *Sur la descente de l'âme vers le corps*. L'auteur nous expose clairement sa théorie sur l'âme dans ce traité : « Et s'il faut oser dire contre l'opinion des autres plus clairement ce que l'on pense, notre âme n'a pas plongé tout entière ici-bas, mais quelque

---

<sup>19</sup> *In alter* : « Finally, this theory has also an important mystical dimension. Inasmuch as the human soul always remains united with the divine, it has no need of "redemption", supernatural help, or magico-religious rites. » (Steel, *The Changing Self*, p.37).

« La réponse de Proclus au problème qui a suscité lesdites erreurs de Plotin [...] justifie finalement l'art hiératique. Comme nous ne sommes pas en contact de façon innée avec le bien, nous devons voir par des images et connaître par des *signes* (*sunthèmata*). [...] Il [*scil.* le *sunthèma*] désigne dans la langue ordinaire un signe convenu, un signal ou un mot de passe, et dans la théurgie un signe, une trace ou un symbole caché qui laisse une cause en l'être qui dérive d'elle. » (Derrida, *op. cit.*, p.45).

« For the latter [*scil.* Plotin] the intellective soul always remains in contact with the intelligible world, whereas Iamblichus, and Proclus following his lead, insisted that no such direct contact was possible for the soul. » (Steel, « Breathing Thought : Proclus on the Innate Knowledge of the Soul », p.307).

« As we will see, it was the issue of the soul's place in the sensible cosmos that divided Iamblichus and all subsequent theurgical Platonists from nontheurgical Platonism of Plotinus and Porphyry. » (Shaw, *op. cit.*, p.5).

chose est resté toujours dans l'intelligible. »<sup>20</sup> Il est intéressant de noter la précaution que prend Plotin pour présenter sa théorie, ce qui nous pousse à considérer que celle-ci ne faisait pas école à l'époque du néoplatonicien.

Nous retrouvons plusieurs autres passages supportant cette idée au sein des *Ennéades*. Par exemple, dans l'*Enn.* IV, 1, *Sur la réalité de l'âme II*, Plotin réitère sa position : « C'est qu'elle [*scil.* l'âme] ne s'est pas éloignée toute entière, mais quelque chose d'elle-même, dont la nature n'est pas divisible, ne s'en est pas allé. »<sup>21</sup> Même chose dans *Enn.* III, 8, *Sur la contemplation* : « Ainsi, la première partie de l'âme, qui se trouve en haut et qui toujours est remplie et illuminée par ce qui est en haut, demeure là-bas. »<sup>22</sup> Finalement, on comprend que c'est bien pour conserver une continuité ontologique entre l'intellect et l'âme que Plotin adopte cette théorie de l'âme, dans *Enn.* IV, 3, *Sur les difficultés relatives à l'âme* :

Et les âmes humaines [...] viennent s'installer ici après s'être précipitées de là-haut, sans pour autant être aucunement séparées du principe qui est le leur, l'Intellect. Car elles ne sont pas venues avec l'Intellect : en réalité, elles sont allées jusqu'à la terre, mais leur tête est restée solidement fixée en haut dans le ciel [*Tim.* 90a ; *Il.* IV, 443].<sup>23</sup>

Bref, le fait de considérer qu'une partie de l'âme demeure au sein des intelligibles, donc d'envisager que celle-ci s'avère consubstantielle à ceux-là, permet au philosophe alexandrin de rendre accessible la sphère noétique par la seule activité contemplative de l'âme, suivant le principe d'Empédocle, fondamental pour l'ensemble de la tradition néoplatonicienne : *le semblable est connu par le semblable*.

## B) Proclus

Proclus s'oppose radicalement à cette conception plotinienne de l'âme. Le passage le plus clair exposant sa critique se retrouve en *ET* : « Toute âme particulière qui descend dans la génération y descend tout entière, et il n'est aucune partie d'elle-même qui demeure

---

<sup>20</sup> Plotin, *Enn.*, IV, 8 [6] 8.1-3.

<sup>21</sup> *Ibid.*, IV, 1 [21] 1.12-14.

<sup>22</sup> *Ibid.*, IV, 1 [30] 5.10-11.

<sup>23</sup> *Ibid.*, IV, 3 [27] 12.3-6.

en haut, alors qu'une autre descend. »<sup>24</sup> Les traducteurs de *ET*, Dodds et Trouillard, affirment tous les deux que ce passage vise l'école plotinienne et s'inspire de la pensée de Jamblique<sup>25</sup>. Cette affirmation est tout à fait juste, comme en témoigne le IIIe livre du *Commentaire sur le Timée*, où Proclus commente le passage 43c du *Timée* de Platon : « Partant de ces données, nous nous élèverons sans crainte contre Plotin et le grand Théodore qui maintiennent en nous une partie impassible et toujours pensante. [...] Le divin Jamblique<sup>26</sup> a donc raison d'argumenter contre ceux qui pensent ainsi. »<sup>27</sup>

Mais pourquoi Proclus rejette-t-il cette théorie? Le philosophe refuse cette conception de l'âme pour trois raisons : 1) d'abord, si une partie de l'âme restait dans les intelligibles, comme pur acte contemplatif, l'erreur et le mal ne pourraient pas se manifester dans l'âme, ce qui éliminerait le libre-arbitre humain ; 2) de plus, considérer que l'âme est consubstantielle aux intelligibles, comme le croit Plotin, tend à réduire le gouffre qui nous sépare du divin et, ainsi, élimine ultimement la transcendance du divin ; 3) finalement, cette théorie ouvre sur le péché d'*hubris*, positionnant l'homme sur un pied d'égalité avec les dieux, en amont du processus de la conversion théurgique. En effet, un passage du IVe livre de *In Parm.* démontre clairement ces deux derniers points<sup>28</sup> :

*La science de chez nous* est donc fort différente de la science divine, mais c'est par elle [la science de chez nous] que nous nous élevons vers la science divine. Et il ne faut ni placer le *monde intelligible* en nous, comme le disent certains, pour que nous connaissions les intelligibles comme étant en nous – ils sont, en effet, transcendants par rapport à nous et

---

<sup>24</sup> Proclus, *ET*, §211.

<sup>25</sup> « The final proposition is directed consciously – as is show by the language [ἀνω εἶναι and ἐν τῷ νοητῷ εἶναι are the regular Plotinian terms for what Pr. has hitherto described as θεοῖς ἐπεσθαι or ἐν τοῖς θεοῖς εἶναι] and by the parallel passage in the *Timaeus* commentary [*In Tim.*, III, 333.29-334.5] – against the well-known theory of Plotinus that a part of the human soul remains “above”, so that we are at all times potentially in direct communion with the intelligible world and potentially divine [...]. But it seems to have been rejected by Iamblichus [...], who is followed in this by most of the later Neoplatonist. » (Dodds, in Proclus, *ET*, p.309).

« Thèse dirigée contre Plotin et son école. » (Trouillard, in Proclus, *ET*, p.188, note 3).

<sup>26</sup> Jamblique, *Traité de l'âme*, in Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, III, p.177-264.

<sup>27</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 333.29-334.5.

*Etiam* : « Nous n'admettons pas non plus ceux qui [*scil.* Plotin et ses disciples] disent que l'âme est une partie de l'essence divine, que la partie est semblable au tout et toujours parfaite et que *trouble* et passions ne se produisent qu'*au niveau du vivant* : car ceux qui tiennent ce langage rendent l'âme éternellement parfaite, éternellement savante et jamais en besoin de réminiscence ; ils la rendent éternellement impassible et jamais mauvaise. » (Proclus, *In Alc.*, 227.3-9).

<sup>28</sup> Le premier point sera démontré dans la prochaine section sur la question du mal (4.3).



sont causes de notre essence – ; ni dire qu’une partie de l’âme demeure là-haut [comme Plotin], pour que nous entrions en contact avec les intelligibles grâce à cette partie[.]<sup>29</sup>

Proclus se base principalement sur le *Timée*<sup>30</sup> et le *Phèdre*<sup>31</sup> de Platon pour supporter sa position, qu’il considère comme étant la seule interprétation conforme à l’orthodoxie platonicienne. Or, il ne s’en tient pas à ces deux dialogues, mais supporte sa théorie aussi à partir de *La république*, précisément le dernier livre dans lequel Platon expose le mythe d’Er<sup>32</sup> : « Le mythe, à mon avis, a employé ce mot “soir” comme ayant une affinité avec la chute de l’âme. Car c’est véritablement une obscurité qui tombe sur elle en conséquence de l’inclination vers la matière et de la privation de la Lumière divine. »<sup>33</sup> Proclus insiste donc sur la radicalité de la transcendance entre l’âme incarnée et le monde intelligible, démontrant du coup l’insuffisance de la seule contemplation pour rendre possible la remontée vers le divin et justifiant ainsi l’utilisation des opérations théurgiques pour y parvenir.

### 1.3 La matière et le mal

Mais doit-on en comprendre qu’il y a un appauvrissement du statut de la matière chez Proclus, puisque l’incarnation serait la marque d’une chute radicale de l’âme dans la matière obscure et vile? Eh bien, il n’en est rien. C’est plutôt le contraire en fait, comme nous le laisse supposer le rapport au corps entretenu par Proclus, exposé dans la biographie de Marinus, présenté en début de chapitre. Cet appauvrissement de la matière, par son identification au mal, se présente plutôt chez Plotin.

#### A) Plotin

D’abord, voyons comment Plotin considère la matière, notamment son lien avec le mal. Nous nous intéresserons ici à deux seuls traités : 1) *Enn.* II, 9 [33], *Contre les gnostiques (Contre ceux qui disent que le démiurge est mauvais et que le monde est*

---

<sup>29</sup> Proclus, *In Parm.*, IV, 948.13-20.

<sup>30</sup> 43d.

<sup>31</sup> 248a.

<sup>32</sup> 621a sq.

<sup>33</sup> Proclus, *In Remp.*, II, 347.20-22.

*mauvais*), qui est le traité le plus optimiste vis-à-vis de la matière ; 2) *Enn.* I, 8 [51], *Que sont les maux et d'où viennent-ils?*, qui, quant à lui, représente le texte le plus pessimiste envers celle-ci. Le traité *Contre les gnostiques* est motivé par le fait qu'il semble que plusieurs étudiants de Plotin étaient sympathiques à la doctrine gnostique, voire que des gnostiques faisaient eux-mêmes partie de son cercle académique. En effet, il est bien connu que le gnosticisme adopte une position ontologique dualiste rigide, faisant du monde d'ici-bas un lieu d'où il faut fuir à tout prix. C'est donc contre ce dualisme ontologique que Plotin s'insurge dans ce texte<sup>34</sup>.

Plotin critique le rejet du monde d'ici-bas chez les gnostiques, puisque ce mépris du monde engendré les pousserait à accorder peu d'importance au perfectionnement de notre vie incarnée à travers l'ascèse vertueuse :

En fait, aucune des choses d'ici n'est belle selon eux : c'est une autre réalité qui est belle et ils se mettront un jour à sa poursuite. Il faudrait pourtant que ceux qui possèdent déjà la *gnose* poursuivent cette réalité dès maintenant et que, dans cette poursuite, ils commencent par rectifier les choses d'ici-bas, puisqu'ils sont issus d'une nature divine. [...] Ceux qui n'ont point part à la vertu ne sauraient en rien se porter vers les réalités de là-bas.<sup>35</sup>

En effet, le monde d'ici-bas n'est pas une *négation* du monde intelligible, mais plutôt le résultat de sa *procession*, selon la pensée néoplatonicienne. Ainsi, le résultat d'une cause ne peut être son contraire : « Les choses d'ici-bas viennent en effet des réalités premières. Donc, si les choses d'ici ne sont pas belles, celles de là-bas ne le sont pas non plus. »<sup>36</sup> Plotin conclut cet important traité en refusant la nécessité de fuir le corps : « Mais ils [*scil.* les gnostiques] soutiendront peut-être que leurs doctrines permettent de fuir le corps (φεύγειν τὸ σῶμα), car c'est en le mettant à distance qu'ils le haïssent, alors que notre doctrine retient l'âme auprès du corps. »<sup>37</sup>

Cette critique de la *fuite du corps* est intéressante, car ailleurs, particulièrement dans *Enn.*, I, 6 [1], le premier traité en ordre chronologique, Plotin semble dire qu'il faut justement *fuir* les réalités corporelles : « Les voyant, en effet, ces beautés corporelles (τὰ ἐν σῶμασι καλὰ), il ne faut pas courir vers elles, mais, sachant qu'elles ne sont que des

---

<sup>34</sup> « According to Plotinus, the Gnostics projected their psychological conditions on the cosmos and shifted the burden for their suffering to the Demiurge and his astral regents. » (Shaw, *op. cit.*, p.64).

<sup>35</sup> Plotin, *Enn.*, II, 9 [33] 15.21-27.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 17.25-26.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 18.1-3.

images, des traces et des ombres, il faut fuir (φεύγειν) vers ce dont elles sont images (εἰκόνες). »<sup>38</sup> Pour résoudre ce paradoxe, il importe de comprendre ce qui est entendu exactement par « fuir (φεύγειν) » chez notre auteur.

Pour ce faire, nous nous attarderons à l'*Enn.* I, 8 [51], un texte tardif, qui représente en fait un commentaire d'une section du *Théétète* de Platon (176a-b), un des passages les plus importants de l'ensemble du corpus platonicien pour l'ensemble de la tradition néoplatonicienne :

Mais il n'est pas possible, Théodore, que le mal soit détruit, parce qu'il faut toujours qu'il y ait quelque chose de contraire (ὕπεναντιόν) au bien ; on ne peut pas non plus le placer parmi les dieux : c'est donc une nécessité qu'il circule sur cette terre, et autour de notre nature mortelle. C'est pourquoi nous devons tâcher de fuir (φεύγειν) au plus vite de ce séjour à l'autre. Or, cette fuite, c'est la ressemblance avec Dieu, autant qu'il dépend de nous ; et on ressemble à Dieu par la justice, la sainteté et la sagesse.<sup>39</sup>

En commentant ce passage, Plotin nous explique que la fuite ne consiste pas à fuir en un autre lieu, un autre *topos*, mais plutôt de fuir l'attachement au corps :

Comment dès lors pourra-t-on fuir (ἐκφεύξεται) ? On ne fuit pas en changeant de lieu (οὐ τῷ τόπῳ), à ce qu'il [*scil.* Platon] dit, mais en acquérant la vertu et en se séparant du corps (τοῦ σώματος αὐτὸν χωρίσας). De cette façon en effet, on se sépare aussi de la matière (ύλης), puisque celui qui est uni à son corps, est aussi uni à la matière.<sup>40</sup>

C'est donc en fuyant le vice, l'attachement aux passions corporelles, et non en méprisant le monde ici-bas, qu'il devient possible de s'assimiler au divin. La fuite concerne donc une forme de purification psychique et non, à l'instar des gnostiques, un rejet de nature ontologique pour Plotin.

Toutefois, puisque c'est l'attachement aux passions du corps qui est cause du vice, Plotin affirme que le mal ne peut trouver sa cause essentielle dans l'âme elle-même, celle-ci étant en effet issue directement du divin et une partie en est consubstantielle. Or, le divin est le Bien en soi, la cause du mal doit donc se trouver ailleurs : « Le vice, dès lors, qui est l'ignorance et l'absence de mesure dans l'âme est un mal second et non le mal en soi. »<sup>41</sup> En faisant référence au *Timée* de Platon<sup>42</sup>, où la matière (le réceptacle) est présente avant

---

<sup>38</sup> Plotin, *Enn.*, I, 6 [1] 8.6-7.

<sup>39</sup> Platon, *Théét.*, 176a-b.

<sup>40</sup> Plotin, *Enn.*, I, 8 [51] 7.13-15.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 8.41-42.

<sup>42</sup> Platon, *Tim.*, 50d.

sa mise en ordre par le démiurge, Plotin en vient à conclure que le mal en soi, la cause du vice dans l'âme, doit être la matière, considérée comme une *prima materia*, existant antérieurement à la procession démiurgique :

En revanche, la matière obscurcit l'illumination, c'est-à-dire la lumière qui vient de là-bas, en se mélangeant à elle [*scil.* l'âme], et elle l'affaiblit [...]. La matière est donc cause de la faiblesse de l'âme et cause de son vice. Elle est en tout premier lieu mauvaise elle-même et le mal premier.<sup>43</sup>

Ainsi, malgré l'importante critique qu'émet Plotin face aux gnostiques, au final, il ne fait que déplacer le problème en rejetant, en apparence, la doctrine gnostique (le dualisme ontologique), tout en accréditant le principal fondement de cette doctrine (la matière comme mal en soi)<sup>44</sup>.

## B) Proclus

Proclus rejette radicalement la conception plotinienne de la matière<sup>45</sup>. Malgré que ce rejet soit affirmé en de multiples occasions au sein de son œuvre, nous nous intéresserons seulement aux deux textes les plus explicites sur la question : 1) son commentaire sur le passage de *Timée* 30a, où Platon affirme que le Démiurge a fait toutes choses bonnes (*In Tim.*) ; 2) son commentaire sur *Théétète* 176a-b, critiquant du coup l'*Enn.* I, 8 de Plotin (*In Mal.*). En *Timée* 30a, Platon est assez explicite : « Parce que le dieu souhaitait que toutes choses fussent bonnes, et qu'il n'y eût rien d'imparfait, dans la mesure du possible (Βουληθεῖς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαυρὸν δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν). »<sup>46</sup> Face au constat que, selon toute évidence, toutes choses ne sont pas bonnes dans le monde, Proclus se pose cette question simple en commentant le passage : « Car, si Dieu a bien voulu que le mal existe, comment est-il bon? »<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup> Plotin, *Enn.*, I, 8 [51] 14.41-42 & 50-51.

<sup>44</sup> « The undescended soul of Plotinus exhibits the same traits and is described with the same metaphors as the Gnostics' sophia. [...] Plotinus retained a Middle Platonic conception of matter as evil. » (Shaw, *op. cit.*, p.64 & 108).

<sup>45</sup> « Proclus' conception of matter could not be more different. According to him matter is produced by the good and its mode of production is not fundamentally different from that of other things. » (Opsomer, « Proclus vs Plotinus on Matter », p.173).

<sup>46</sup> Platon, *Tim.*, 30a.

<sup>47</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 373.28-29.

Face à cette question de fond, la réponse de Proclus est que le mal vécu par l'âme partielle, en l'occurrence par l'homme, s'avère, dans la perspective de la totalité, être un bien : « La même chose qui, pour la partie est un mal, pour le Tout, pour l'ensemble, non seulement n'est pas un mal, mais elle est même un bien : car, en tant qu'elle existe et qu'elle participe à un certain ordre, cette chose est bonne. »<sup>48</sup> Cette remise en perspective est constante chez Proclus. Elle a pour objectif d'éviter de poser le simple mortel au même niveau que les dieux, au niveau du Tout. C'est en effet cette précaution systématique face au risque *d'hubris* qui distingue principalement Proclus de Plotin et, du coup, l'école théurgique de l'école contemplative<sup>49</sup>. En effet, celui qui croit pouvoir s'assimiler au divin par les seuls moyens humains, même à travers la faculté la plus élevée de son âme, tend à atténuer la transcendance qui nous sépare des Immortels.

Toutefois, si le mal ne vient pas du démiurge<sup>50</sup>, car il fait toutes choses bonnes au sein de la procession, alors d'où vient-il? Cela dépend encore de la perspective : « en tant que le mal est un mal, il naît absolument de l'âme partielle, accidentellement de Dieu [...]. En tant que le mal est un bien [...], il naît absolument de la Cause Divine, accidentellement de l'âme. »<sup>51</sup> Ainsi, Proclus, à l'opposé de Plotin, ne pose pas la source du mal dans la matière, ni dans l'âme, mais dans la relation désordonnée entre celles-ci :

Si l'on considère les corps, le mal ne réside ni dans la forme – car elle est naturellement disposée à dominer la matière – ni dans la matière – car elle tend à être mise en ordre –, mais dans le fait qu'il y a manque d'accord entre la forme et la matière. D'où il appert que

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, 374.11-14.

*Etiam* : « La même chose qui, pour la partie est un mal, pour le Tout, pour l'ensemble, non seulement n'est pas un mal, mais elle est même un bien : car, en tant qu'elle existe et qu'elle participe à un certain ordre, cette chose est bonne. » (Proclus, *In Tim.*, I, 374.11-13).

<sup>49</sup> « Iamblichus believed that the world described by Plato in the *Timaeus* was being torn apart by a new kind of Platonism that denied the sanctity of the world and elevated the human mind beyond its natural limits. According to Iamblichus such rationalistic hubris threatened to separate man from the activity of the gods, and he presented theurgy as the antidote to restore contacts with the divine order. » (Shaw, *op. cit.*, p.4-5).

<sup>50</sup> « Et c'est justement pour cela que [les maux] ne viennent pas de là-haut, parce qu'ils sont des déviations et des privations des choses qui viennent de là-haut. Et de fait, l'obscurité est une privation de lumière, mais le soleil, qui est cause de lumière, n'est pas pour autant cause de la privation de lumière! De la même façon, donc, l'intellect, qui est cause de la connaissance, ne fait pas pour autant venir à l'être l'ignorance, qui est une privation de connaissance. Et l'âme, qui est dispensatrice de vie, ne donne pas, elle-même, la non-vie! » (Proclus, *In Parm.*, III, 832.22-30).

<sup>51</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 380.3-8.

le mal n'existe jamais que comme sous-produit (κατὰ παρυπόστασιν), et que, tout en existant ainsi, il est pourtant coloré par le bien.<sup>52</sup>

Nous retrouvons ce concept de « parhypostase (παρυπόστασις) » dans un autre texte de Proclus, *De l'existence du mal*, qui constitue un commentaire de *Théétète* 176a-b, tout en étant une importante critique de l'*Enn.* I, 8 de Plotin. En effet, le texte se présente comme une réfutation à la position plotinienne faisant de la matière la cause du mal, donc un mal substantiel : « mais si elle [*scil.* la matière] est totalement un mal, comme certains [*scil.* Plotin et ses disciples] le disent, c'est substantiellement qu'elle est le mal, d'où les mêmes tirent aussi la conclusion que la matière est le mal originaire »<sup>53</sup> Cette hypothèse mène à un grave problème pour Proclus : « Mais si le mal c'est la matière [...], de deux choses l'une : ou on sera obligé de faire du bien la cause du mal ou on devra admettre l'existence de deux principes des êtres. »<sup>54</sup> Effectivement, soit on accepte que tout être provient d'une seule source, ce qui fait que le mal doit avoir pour origine l'Un, ou bien, on doit accepter l'existence d'une forme de dualisme ontologique. Or, les deux propositions s'avèrent totalement inadmissibles pour Proclus.

Pour résoudre ce paradoxe, Proclus pose quatre questions : 1) le mal existe-t-il ? (*causa finalis*) ; 2) comment existe-t-il ? (*causa materialis*) ; 3) d'où vient-il ? (*causa efficiens*) ; 4) qu'elle est la nature du mal ? (*causa formalis*). Le néoplatonicien affirme d'abord que le mal peut exister de deux façons : comme mal en soi ou comme mal relatif. Or, si le mal est un non-être, il ne peut être un mal substantiel. Le mal est donc relatif et n'est pas un être en lui-même : « il n'existe pas, en effet, de mal pur ni de mal originaire. »<sup>55</sup> Ensuite, Proclus se demande si le mal est issu de la matière. Or, la matière est nécessaire à la génération à travers la procession démiurgique. Puisque ce qui est nécessaire ne peut être un mal, le mal ne peut donc trouver racine dans la matière : « Alors ni le corps ni la matière ne sont un mal ; ils sont, en effet, des produits de Dieu, l'un comme mélange [le corps], l'autre comme infini [la matière]. »<sup>56</sup> Proclus opère ainsi une *désubstantialisation*

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, 381.3-8.

<sup>53</sup> Proclus, *In Mal.*, 30.8-10.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 31.7-10.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 37.9-10.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 35.16-19.

du mal, le posant comme non-existant en lui-même, simplement issu d'une relation désordonnée entre l'âme et la matière.

Donc, si le mal n'existe pas en soi et ne trouve pas sa cause dans la matière, d'où vient-il ? La cause efficiente du mal, pour Proclus, vient de l'âme. Or, cette origine du mal ne se présente jamais comme cause substantielle, mais toujours comme défaut, comme impuissance, dans sa *relation* avec la matière : « Ne sont donc causes efficientes des maux ni les raisons ni les puissances, mais l'impuissance, la faiblesse, la discordance dans les rapports entre les éléments semblables et dans leur mélange »<sup>57</sup> Finalement, Proclus en vient à poser la nature du mal comme *parhypostase* (παρυπόστασις)<sup>58</sup>, « c'est-à-dire une contre-existence, une réplique inversée du bien, une ombre portée du réel, un relatif second comportant des degrés en face de l'absolu premier qui n'en comporte pas. »<sup>59</sup> Ce terme semble être une alternative à la notion d'ὀπεναντιόν (opposé) qu'utilise Platon en *Théétète* 176a-b pour désigner le mal comme opposé au bien. Autrement dit, c'est par impuissance à être conforme à sa nature que l'âme engendre le mal. Il n'y a ainsi aucune cause substantielle au mal, donc aucun mal en soi, puisque tout être est puissance d'engendrement et que le mal est justement *impuissance*, obstacle à l'engendrement conforme à l'essence. Ainsi, tout mal est impuissance et toute impuissance est un mal<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, 48.21-23.

<sup>58</sup> « Evils are never intended as such by any cause there are no proper efficient nor formal nor final causes for them. At least there is no antecedent or principal cause for their coming about. They can only be caused by accident. That which is merely caused accidentally and in no way *per se* (principally) has *parhypostasis* ("parasitical existence") as its mode of existence. » (Opsomer, *art. cit.*, p.183).

<sup>59</sup> Isaac, in Proclus, *In Mal.*, p.13.

<sup>60</sup> « In Proclus' view, no single component of reality can be evil in itself. [...] To become evil means to fail to reach this perfection, to deviate from one's nature. Evil thus has no positive existence in itself. It is a failure having no reality of its own, being but an incidental perversion of something good. To capture this particular mode of existence, Proclus uses the term *parhypostasis*, "parasitical existence" – i.e. an existence that has no proper antecedent cause, but arises accidentally in consequence of an unfortunate interaction of a number of partial causes, each of them having the best intentions only. » (Chlup, « Proclus' Theory of Evil : An Ethical Perspective », p.28).

## Conclusion

« Τί δὴ ὄν ; Δύναμις τῶν πάντων. »

– Plotin, *Enn.*, III, 8 [30] 9

Pour conclure ce chapitre, nous constatons que la position de Proclus concernant le statut de l'âme, en l'occurrence l'âme descendant entièrement dans le corps à travers l'incarnation, a pour objectif de réaffirmer la radicalité de la transcendance du divin face à l'âme incarnée. Cette doctrine psychique est une raison majeure justifiant la nécessité de la théurgie dans le processus d'élévation, considérant l'insuffisance de la seule contemplation pour y parvenir. En effet, si aucune partie de l'âme ne demeure dans l'intelligible, aucun moyen se limitant à elle, l'âme, ne peut rendre possible ce retour vers son principe premier, mais une *aide extérieure* s'avère nécessaire, en l'occurrence la théurgie inspirée qui implique, comme nous l'avons vu précédemment, une causalité divine.

Ainsi, Proclus justifie la théurgie en aval, en rétablissant la radicalité de la transcendance, considérée dorénavant inaccessible par la seule contemplation à partir de l'âme humaine et impliquant une causalité divine en son sein. D'autre part, Proclus justifie aussi la théurgie en amont. En effet, il refuse d'identifier la matière au mal, ce qui constitue une condition *sine qua non* à la possibilité d'utiliser des moyens matériels au sein des opérations théurgiques<sup>61</sup>. En amont, les rites matériels sont donc légitimes, car la matière

---

<sup>61</sup> Notons néanmoins que le statut de la matière demeure, même au sein de la tradition théurgique, parfois ambigu et difficile à identifier avec certitude. Les *OC* contiennent en eux-mêmes une certaine ambivalence à ce propos, oscillant entre un dualisme ontologique (donc une identification de la matière et du mal) et une hénologie intégrale. Le plus important contentieux chez les commentateurs concerne le fragment *OC* §173 : « En effet, la matière en tant que telle est désignée dans la tradition chaldaïque par un mot rare et, par conséquent, caractéristique : πατρογενής, autrement dit issue du père. Mais comme *OC* 173, des Places propose l'expression « la matière primordiale (τὴν πρωτογενῆ ὕλην) » [...]. La tradition balance il est vrai entre πρωτογενῆ et πατρογενῆ. » (Seng, « ΠΑΤΡΟΓΕΝΗΣ ΥΛΗ. Au sujet du dualisme dans *Les Oracles Chaldaïques* », p.295 ; *etiam* : Seng, « La matière », *Les Oracles chaldaïques*, X, p.92).

Enfin, Seng opte pour la πατρογενῆ, notamment justifiée par la *lectio difficilior* : « La thèse défendue par H. Seng – dualisme éthique, monisme ontologique – exprime bien l'attitude du néoplatonisme tardif, qui continue à considérer la matière d'un regard suspicieux, mais qui atténue cette vision critique – héritée du médioplatonisme [...] et qui passe chez Plotin, pour qui la matière s'identifie au mal – par un monisme radical où tout, même la matière et le mal, doit être intégré au système de la réalité. Chez eux donc, la vision dualiste de la matière, riche en conséquences éthiques et eschatologiques dans le gnosticisme par exemple [...], est pour l'essentiel sacrifiée sur l'autel de la théologie scientifique. » (Saudelli & Lecerf, « Matière "issue du père" ou matière "primordiale" », p.307).



possède toujours des traces du divin en elle-même, ce que Proclus nomme les symboles (σύμβολα ou συνθήματα), moyens opératoires indispensables à l'art théurgique<sup>62</sup>. C'est donc la théurgie comme technique qui est ici justifiée, tout en évitant ce que Shaw appelle la *désacralisation du cosmos*<sup>63</sup>, en respiritualisant le monde d'ici-bas :

En effet, qu'il n'y ait rien de vil selon sa puissance, cela met en évidence la puissance irrésistible du démiurge qui met en ordre d'une manière immaculée les êtres matériels, et fait briller la limite sur les êtres illimités et l'ordre sur les êtres désordonnés. Et ici se révèle cette admirable doctrine de Platon selon laquelle la matière (τὴν ὄλην) est engendrée par des dieux supérieurs au démiurge [...], tandis que le démiurge du tout fait briller l'ordre, la limite et la mise en ordre, et fait de l'univers une image des intelligibles en le faisant participer aux formes.<sup>64</sup>

Cette conception du statut de l'âme et de la matière implique nécessairement une ontologie particulière chez Proclus. Nous allons donc maintenant nous intéresser à l'ontologie proclienne, en considérant particulièrement l'impact que put avoir l'incorporation de la théurgie au sein de son système philosophique à ce niveau.

---

<sup>62</sup> Nous développerons davantage cette idée au chapitre V de la troisième partie (p.326-337).

<sup>63</sup> « the doctrine of the undescended soul struck at the heart of the Platonic *paideia* because it threatened to desacralize and demonize the cosmos. » (Shaw, *Theurgy and the Soul*, p.11).

<sup>64</sup> Proclus, *TP*, V, 17, p.61.18-25 & p.61.30-p.62.3.

## Chapitre II : L'ontologie fractale

« Τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου. »

– *Éph.*, 1.23

### Introduction

La conception proclienne de l'âme affecte l'ensemble de sa philosophie. L'ontologie proclienne ne fait pas exception. Nous présenterons les particularités de celle-ci dans ce chapitre. Nous verrons que la théorie de la descente intégrale de l'âme dans le monde encosmique s'avère tout à fait conséquente avec le système ontologique de Proclus. D'abord, nous définirons ce que nous nommons l'ontologie fractale chez le Lycien. Puis, nous établirons un lien entre celle-ci et la cosmogonie orphique. Finalement, cela nous permettra de comprendre en quoi cette position optimiste vis-à-vis de la nature du cosmos est directement liée à l'importance qu'acquiert la théurgie au sein du néoplatonisme tardif en général et chez Proclus en particulier.

### 2.1 Définition et système monado-triadique

« To see a World in a Grain of Sand, / And Heaven in a Wild Flower, / Hold Infinity in the palm of your hand, / And Eternity in an hour. »

– William Blake

Le défi fondamental qu'affronte le philosophe qui désire expliquer le monde du devenir à partir d'un postulat irrévocable basé sur l'hénologie absolue est de parvenir à rendre compte de la pluralité des choses au sein du réel sans toutefois nier l'unité primordiale de toute chose. Proclus y parvient grâce à son ontologie fractale. Ce terme ne

vient évidemment pas de lui. Nous débiterons donc pas justifier l'emploi de ce syntagme pour désigner l'ontologie proclienne.

Le terme « fractal » est emprunté à la géométrie du XX<sup>e</sup> siècle. C'est le mathématicien franco-polonais Benoît Mandelbrot qui utilisa la notion pour la première fois en 1975<sup>1</sup> (bien que les modèles de géométrie fractale datent du début du siècle)<sup>2</sup>. Le mot fractal provient du verbe latin *frango* qui désigne le fait de « briser en morceaux »<sup>3</sup>. La particularité première de la théorie fractale est le fait que les choses se constituent par *autosimilarité*<sup>4</sup>, c'est-à-dire que la complexité du réel tire son origine de la reproduction de l'identique, par un processus d'homogénése, génération du semblable par le semblable. Or, c'est justement ainsi que Proclus conçoit la génération de l'être du monde.

Une lecture attentive des *ET* nous permettra de réaliser que l'ontologie proclienne est réellement de nature fractale et qu'elle s'explique par un processus d'homogénése. D'abord, Proclus nous explique que toute procession part d'une monade pour constituer une multiplicité et celle-ci se ramène à cette même monade par un processus palindodique de conversion : « Tout ordre part d'une monade, procède vers une multiplicité homogène (σύστοιχον) à cette monade, et en tout ordre la multiplicité se ramène à une monade unique. »<sup>5</sup> Cela implique une certaine homogénéité d'essence entre les éléments multiples de la série monadique, malgré leurs singularités modales, ainsi qu'entre ceux-ci et la monade primitive :

---

<sup>1</sup> « The term "fractal" was first adopted by the French mathematician Benoît Mandelbrot in his book *Les Objets Fractals : Formes, Hasard et Dimensions* first published in 1975. [...] Nevertheless, many characteristics seem to have found consensus as being part of what would be a potential definition. Self-similarity, invariance of scale, and fractional dimensions are such proprieties » (Lambert, « Infinite and Fractal : The Unbearable Quest for the Sublime », p.67).

<sup>2</sup> Notamment la Courbe de Von Koch et les modèles de Julia.

<sup>3</sup> « In his 1975 book, the French mathematician Benoît Mandelbrot explains that this argument can be applied to any object in nature. The world is then everywhere infinitely broken. Constructing fractals is thus reconstructing nature. » (*Ibid.*, p.71).

<sup>4</sup> « Fractals are characterized by a kind of built-in self-similarity in which figure, the motif, keeps repeating itself on an ever-diminishing scale. » (Lauwerier, *Fractals : Endlessly Repeated Geometrical Figures*, p.XII). « Let it be said again : the essential propriety of a fractal is indefinitely continuing self-similarity. » (*Ibid.*, p.83).

<sup>5</sup> Proclus, *ET*, §21.

La monade (ἡ μονάς), faisant fonction de principe (ἀρχῆς), engendre la multiplicité qui lui est appropriée (τὸ οἰκεῖον πλῆθος). C'est pourquoi chaque série (μία σειρά)<sup>6</sup> est une et chaque ordre (μία τάξις) est un, lui qui d'un bout à l'autre tient de sa monade sa descente vers la multiplicité<sup>7</sup>. [...] Inversement, la multiplicité se ramène à une cause unique commune (εἰς μίαν τὴν κοινὴν αἰτίαν) à tous les sujets d'un même ordre (τῶν ὁμοταγῶν πάντων)<sup>8</sup>. [...] Dès lors, il y a une monade unique antérieure à la pluralité pour chaque ordre et chaque chaîne, et c'est elle qui fournit à tous les sujets de son ordre la loi unique de leurs rapports mutuels et de leur référence au tout.<sup>9</sup>

Ainsi, grâce à la théorie hénadique de Proclus, l'unité demeure toujours présente dans l'ensemble de ses parties, bien que chacune de celles-ci présentent des particularités modales selon une perspective particulière<sup>10</sup>.

Par ailleurs, c'est justement ce principe fondamental du système ontothéologique de Proclus qui permet de rendre compte de l'incorporation de la théurgie au sein du néoplatonisme tardif : « Le caractère propre de chaque ordre divin pénètre tous ses dérivés et se communique à tous les genres inférieurs (Πάσης θείας τάξεως <ἡ> ιδιότης διὰ πάντων φοιτᾷ τῶν δευτέρων, καὶ δίδωσιν ἑαυτὴν ἅπασι τοῖς καταδεεστέροις γένεσιν). »<sup>11</sup> En effet, c'est cette conception de la procession sérielle établissant une homogénéité d'essence des supérieurs aux inférieurs qui constitue la principale condition de possibilité de l'efficacité des pratiques hiératiques :

Car chaque être est pourvu par sa cause contiguë du caractère sous la loi duquel il a reçu sa subsistence (*sic*). Je veux dire par exemple que, s'il est une divinité purificatrice, il doit y avoir aussi une action purificatrice dans les âmes, les animaux, les plantes et les pierres. [...] La pierre participe à la puissance purificatrice selon le seul mode corporel, la plante y

---

<sup>6</sup> « Ainsi, "série" signifie la conjonction entre les puissances particulières des dieux singuliers de là-haut vers les degrés inférieurs, ayant traversées la totalité, afin que n'importe où les entités inférieures soient assimilées aux supérieurs (*Nam σειρά significat conjunctionem qua potestates singulorum deorum propriae desuper ad infimos gradus transmittuntur universi, quaque inferiora entia assimilantur superioribus*). » (Klibansky, *Parmenides*, p.91 in *Ibid.*, p.75, note 2, trad. D. Vachon).

<sup>7</sup> « La loi de toute procession est la ressemblance des dérivés aux êtres premiers (Πᾶσα πρόοδος δι' ὁμοιότητος ἀποτελεῖται τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα). » (*Ibid.*, §29).

<sup>8</sup> « La loi de toute conversion est la ressemblance des êtres qui se convertissent au terme de leur conversion (Πᾶσα ἐπιστροφή δι' ὁμοιότητος ἀποτελεῖται τῶν ἐπιστρεφόμενων πρὸς ὃς ἐπιστρέφεται). » (*Ibid.*, §32).

<sup>9</sup> *Ibid.*, § 21.

<sup>10</sup> « L'hénade n'est pas l'unité déterminée d'un être, mais celle qui en chacun est réalisatrice et toujours antérieure à sa réalisation. Elle est la présence de l'Un dans la constitution spontanée de chaque différence sérielle, c'est-à-dire de toute la diversité processive. [...] Et comme chaque membre de chaque série porte à son tour la série entière dont il est un mode, chacun ne fait que multiplié l'unité sous un point de vue. » (Trouillard, in *ibid.*, p.30-31).

« Dès lors, toutes les perfections sérielles sont présentes en chacune, et chaque être particulier les enveloppe toutes, parce qu'il en porte et particularise l'efficacité. » (*Ibid.*, p.50).

<sup>11</sup> *Ibid.*, §145.

participe par surcroît selon le mode plus clair de la vie, l'animal détient cette forme selon le mode supplémentaire de la spontanéité, l'âme raisonnable sous le mode raisonnable, l'esprit à la manière noétique, les dieux enfin de façon suressentielle et unitaire (ὑπερουσίως καὶ ἐνιαίως). Ainsi la série entière (πᾶσα ἡ σειρά) tient une puissance identique d'une cause divine unique. Et la même formule s'applique aux autres caractères.<sup>12</sup>

Cette digression autour du théorème 145 peut sembler quelque peu rébarbative, mais se résume aisément par le passage présenté plus loin, affirmant que « les dieux sont pareillement présents à tous les êtres »<sup>13</sup>. C'est donc le fondement de l'ontothéologie proclienne qui permet de justifier, entre autres, les rites théurgiques matériels à travers le processus de conversion spirituelle du théurge.

C'est néanmoins le fameux théorème 103 qui nous intéressera particulièrement ici : « Tout est en tout, mais en chacun sous son mode propre (Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ). Dans l'être, en effet, se trouvent la vie et l'esprit, dans la vie l'être et la pensée, dans l'esprit l'être et la vie. Mais dans un cas sous le mode noétique, dans un autre sous le mode vital, dans un autre enfin selon le mode de l'être. »<sup>14</sup> Cette conception de l'être du monde ne constitue par une innovation proclienne. En effet, bien avant le Lycien, ce genre de formule fut proposé par de nombreux philosophes de l'Antiquité. Nous pouvons remonter aussi loin que les présocratiques, en particulier chez Anaxagore<sup>15</sup>. Aussi, nous retrouvons des expressions très similaires au début de notre ère dans la tradition hermétique<sup>16</sup>, ainsi que chez Numénius<sup>17</sup>. Chez Plotin, ce principe existe, mais semble

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, §103.

<sup>15</sup> « Car, en tout, il y a une part de tout » (Anaxagore, §12, [p.149]).

<sup>16</sup> « Finally, at the human level, Hermetism considers a sharp division between body (*sôma*) and soul (*psukhê*) as symptomatic of cognitive deficiency and proposes the *way* (*hodos*) to overcome this duality by means of noetic elevation – a totalizing viewpoint of the intellect (*nous*) which grasps things all at once and as a whole in their underlying unity. As Hermetists would say “all is in all, and all is one”. » (Pleše, « Dualism in the Hermetic Writings », p.262).

*In alter* : « Voilà ce que crient les Puissances qui sont en moi : elles chantent le Tout, elles accomplissent ton vouloir. Ta volonté vient de toi et retourne à toi, le Tout. Reçois de tous le sacrifice spirituel (λογικὴν θυσίαν). Le Tout qui est en nous (τὸ πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν), sauve-le, Vie (σῶζε ζωή), illumine-le, Lumière (φῶτιζε φῶς), Esprit, Dieu ! » (CH, XII, 19).

« Car le plérôme de tous les êtres est un et il est dans l'Un, non que l'Un se dédouble, mais ces deux ensembles ne font qu'une même unité. » (CH, XVI, 3).

<sup>17</sup> « Certains [dont Numénius] déclarent cette essence [incorporelle], en sa totalité, homoeomère (ὁμοιομερῆ), identique et une, de sorte qu'en une quelconque de ses parties il y a tout l'ensemble (ἐν ὅτῳ αὐτῆς μέρει εἶναι τὰ ὅλα) » (Numénius, §41).

principalement réservé au plan divin<sup>18</sup>. Toutefois, c'est chez Porphyre que la formule se présente de la manière la plus proche de celle de Proclus : « Toutes choses sont en toutes, mais sur un mode approprié à l'essence de chacune (Πάντα μὲν ἐν πᾶσιν, ἀλλὰ οἰκειῶς τῆ ἐκάστου οὐσίᾳ) ; elles sont en effet dans l'intellect sur le mode de l'intellection, dans l'âme sur le mode des raisons, dans les plantes sur le mode de la semence, dans les corps sur le mode de l'image, et dans l'Au-delà sur le mode de la non-intellection et de la suessence (ἀνευνοήτως τε καὶ ὑπερουσίως). »<sup>19</sup> Ainsi, bien que cette conception ontologique du « Tout est en tout » ne soit pas particulière à Proclus, il n'en demeure pas moins qu'elle acquiert un statut systématique chez ce dernier<sup>20</sup>.

L'ontologie fractale proclienne se caractérise principalement par deux aspects : l'Un conservé dans toutes les parties en tant que leur *centre*<sup>21</sup> et leur vecteur de conversion, ainsi que la pluralisation modale de l'unité par le principe triadique en tant qu'archétype du déploiement de la procession démiurgique<sup>22</sup>. C'est la raison pour laquelle nous parlons généralement de *système monado-triadique* pour définir l'ontologie proclienne<sup>23</sup>. Pour notre part, nous l'identifierons plutôt comme ontologie fractale.

<sup>18</sup> « Chaque dieu a tout en lui, et à son tour il voit tout en chaque autre, de telle sorte que tout est partout, que tout est tout, que chaque chose est tout et que la splendeur est sans limite. » (Plotin, *Enn.*, V, 8 [31] 4.6-8).

*Etiam* : Plotin, *Enn.*, VI, 7 [38] 2.30-40.

« Le monde intelligible forme donc à la fois un système d'essences qui s'impliquent mutuellement et un système d'intellects qui se pensent mutuellement : tous sont dans tous, chacun est tous, selon son mode propre de partie. » (Hadot, « L'expérience mystique plotinienne », p.10).

<sup>19</sup> Porphyre, *Sent.*, §10.

<sup>20</sup> « The principles of causality, and especially the doctrine of the mean, have an important corollary, which is perhaps the most emphatic contribution to the *coherence* of Proclus' system, and the best example of "taking the principles to their logical conclusions" : the principle "All in all, but appropriately to each". » (Martijn & Gerson, « Proclus' System », *All in One*, p.58).

<sup>21</sup> « Car c'est ainsi que l'ordonnance totale devient une unité formée d'êtres qui infusent la plénitude et d'autres qui la reçoivent, parce que tous se concentrent dans la médiation comme dans un centre. » (Proclus, *ET*, §148).

<sup>22</sup> « Car en tout monde resplendit une triade, qu'une monade commande (Παντί γὰρ κόσμῳ λάμπει τριάς, ἧς μονὰς ἄρχει). » (*OC*, §27).

« If this verse [*scil. Procli Hymni*, fr. II, Vogt] is inspired by fr. 27 [of the *OC*], then Proclus has reinterpreted the fragment so that the monad and triad are now clearly perceived as one and three and "every world" becomes the cosmos as a whole praising of honoring a specific god. » (Majercik, « Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis », p.274).

<sup>23</sup> μονὰς τριαδικός : Proclus, *TP*, III, 14, p.51.11 ; *Ibid.*, 22, p.81.6.

Toujours est-il que l'ontologie fractale permet d'éviter l'écueil du *dualisme ontologique* attribué, à tort ou à raison, à la science platonicienne de l'être. Bien qu'il soit impossible de décréter exactement ce que représentait la vision du monde de Platon, il est néanmoins possible d'affirmer que, pour un néoplatonicien, le dualisme ontologique représente une impossibilité radicale : « The Plato praised by Proclus in his *Platonic Theology* is not the Plato taught in the philosophy departments of our universities. Our Plato is a fiction, a caricature, a venerable man of straw. The great philosopher now disparaged by post-modern critics as the architect of metaphysical dualism is not the Plato recognized by the philosophers of late antiquity. »<sup>24</sup> La position de Shaw, quoique plutôt radicale dans sa forme, nous semble néanmoins assez juste dans son fond.

En effet, à l'instar de Vasiliu, qui, quant à lui, voit une interprétation erronée du platonisme d'origine péripatéticienne, il est possible de nous demander si l'interprétation canonique de l'onto-épistémologie platonicienne, principalement inspirée d'une lecture idéaliste de la *République*, représente bel et bien la vision de Platon lui-même : « En d'autres termes : Platon prône-t-il véritablement une rupture entre le sensible et l'intelligible, assortie d'une séparation et d'une opposition conséquente entre le déterminé et l'indéterminable, comme entre ce qui est et ce qui devient ou ce qui est divisible et l'indivisible lui-même, l'Un, pour ne pas le nommer ? »<sup>25</sup> Nous ne répondrons évidemment pas à cette question directement, mais nous pouvons affirmer avec certitude que, pour Proclus, le dualisme ontologique de Platon ne constitue pas une interprétation adéquate de sa philosophie<sup>26</sup>.

Pour Proclus, l'être du monde émane à travers une structure monado-triadique de type fractal. C'est ce qui explique que tout est systématiquement divisé par trois dans l'oeuvre de Proclus et il n'en va pas autrement dans le passage qui nous intéresse, où le Lycien établit la triade εἶναι, νοῦς et ζῶη<sup>27</sup> en relation avec celle ὑπαρξιν, αἰτίαν et μέθεξις :

<sup>24</sup> Shaw, « Theurgy and the Platonist's Luminous Body », p.537.

<sup>25</sup> Vasiliu, « Platon et l'invention aristotélicienne du dualisme platonicien », p.145.

<sup>26</sup> « For Proclus, the dualism inherent in the Platonic account of creation is inconceivable. » (Rappe, *Reading Neoplatonism*, p.187).

<sup>27</sup> « The principles do not get existence from concepts but from being. Where thought is sovereign, once the thought is removed from existence of what was conceived vanishes too. The principles are principles *per se* and not through our concepts. The word translated "being" is a name of the first term of the triad,

Puisque chaque ordre peut exister ou bien dans sa cause (κατ' αἰτίαν) ou bien dans sa propre subsistence (καθ' ὑπαρξιν) ou bien dans sa participation (κατὰ μέθεξιν)<sup>28</sup> [...], c'est sous le mode de l'être (ὄντως) que la vie et la pensée existent dans l'être, comme vie substantielle (ζωὴ οὐσιώδης) et esprit substantiel (νοῦς οὐσιώδης). On ajoutera que dans la vie l'être existe par participation et la pensée comme dans sa cause, mais que ces deux derniers y revêtent le mode vital (ζωτικῶς), puisque telle est la manière de subsister de cet ordre. Enfin, dans l'esprit la vie et la substantialité existent par participation, et chacune d'elles noétiquement (νοερωδῶς). Car l'être de l'esprit est cognitif et sa vie est connaissance.<sup>29</sup>

Nous remarquons donc une forme d'enchevêtrement des différents pôles de la triade qui peuvent chacun être conçu selon leur propre perspective, mais toujours en manifestant l'intégralité de la triade.

Toutefois, la théorie de l'ontologie fractale proclienne ne se limite aucunement aux *ET*. Nous retrouvons effectivement des extraits revenant sur cette idée dans l'ensemble de ses oeuvres majeures. Dans *In Parm.* par exemple, Proclus affirme que « les formes (τὰ εἶδη) sont sans doute présentes partout (πάντα), mais d'une manière appropriée (οἰκείως) dans chaque classe. »<sup>30</sup> De plus, tout ce qui existe émane de façon triadique dans un mouvement circulaire centrifuge (procession) et centripète (conversion) :

Il en va ainsi dans le cas des êtres (τῶν ὄντων) eux-mêmes pour ceux qui sont capables de discerner : les êtres premiers sont partout présents sans obstacle, jusque dans les êtres de tout dernier rang, par l'entremise des êtres de rang intermédiaire ; les êtres de tout dernier rang reçoivent leur perfection par les êtres intermédiaires, tandis que les êtres intermédiaires reçoivent en eux-mêmes le don des êtres de premier rang, meuvent les êtres de tout dernier rang et les convertissent (ἐπιστρέφει) vers eux, et ils deviennent, pour ainsi dire, les centres des êtres extrêmes et leurs puissances – [des puissances] emplies par les êtres parfaits et qui, à leur tour, emplissent les êtres inférieurs.<sup>31</sup>

Ainsi, tout être, même celui de nature matérielle, contient en lui-même *l'empreinte* de l'ensemble des formes, des plus élevées aux plus basses : « Et si quelqu'un parmi nous est

---

“being, life (or power) and intelligence (or thought)” which is the three aspects of every existing thing. [...] But after Porphyry any idealist trend was resisted ; Being was placed firmly above Thought (Intellect) » (Armstrong, « Athenian and Alexandrian Neoplatonism », p.308 & 323).

<sup>28</sup> « N'importe quelle réalité peut exister de trois façons, dans sa cause sous forme de principe, dans sa propre subsistence, enfin dans une participation sous forme d'image (Πᾶν τὸ ὁπωσοῦν ὑφεστός ἢ κατ' αἰτίαν ἔστιν ἀρχοειδῶς ἢ καθ' ὑπαρξιν ἢ κατὰ μέθεξιν εἰκονικῶς). » (Proclus, *ET*, §65).

<sup>29</sup> *Ibid.*, §103.

*Etiam* : *TP*, V, 15, p.51.15-19.

<sup>30</sup> Proclus, *In Parm.*, I, 627.5-6.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 660.16-24.

*Etiam* : « Tout ordre divin est uni à lui-même de trois façons, par son sommet, par sa médiation et par son terme ultime (Πᾶσα θεία τάξις ἑαυτῇ συνήνεται τριχῶς, ἀπὸ τε τῆς ἀκρότητος τῆς ἐν αὐτῇ καὶ ἀπὸ τῆς μεσότητος καὶ ἀπὸ τοῦ τέλους). » (Proclus, *ET*, §148).



capable de suivre les processions divines (ταῖς θεΐαις προόδοις), il verra que toute forme sensible (πᾶν εἶδος αἰσθητόν) – même s’il cherche à examiner une des formes qui sont placées dans la matière (ἐν ὕλῃ) – a reçu l’empreinte des caractères propres de toutes [les formes] (πάντων τὰς ιδιότητας ἀπομαζάμενον). »<sup>32</sup>

C’est uniquement à partir du sixième livre du *Commentaire du Parménide*, comme nous l’avons vu en introduction, que Proclus traite de la première hypothèse, en l’occurrence de l’Un. Dans ce livre, Proclus établit clairement sa théorie des hénades (ἐνάδες), si caractéristique de son système philosophique. Celle-ci est justement présentée dans une perspective fractale : « Toutes les hénades, en effet sont les unes dans les autres et sont unies les unes aux autres [...] ; sans doute, dans [les êtres] aussi, il y a bien mélange des formes, similitudes, amitié et participation [des formes] les unes aux autres, mais l’union des [hénades], en tant qu’elle concerne des hénades, est beaucoup plus unitaire, indicible et insurpassable, car toutes sont en toutes (πᾶσαι εἰσιν ἐν πάσαις) »<sup>33</sup>. De plus, le Lycien nous explique que la multiplicité qui procède de l’Un acquiert une nature triadique, jusqu’à l’extrémité de son déploiement, puisque « ces plusieurs, en tant que plusieurs, viennent à l’existence à partir de l’Un seulement, et c’est d’eux que procède (πρόεισι) à partir d’en haut jusqu’aux êtres de tout dernier rang le caractère triadique (τὸ τριαδικόν) dans les êtres intellectifs, dans les êtres hypercosmiques, dans les êtres sensibles, et tout ce qui de quelque façon que ce soit participe à l’être, participe à cette triade, “car l’intellect du Père a dit que toutes choses soient divisées en trois” [OC, §22] »<sup>34</sup>.

C’est néanmoins en *In Tim.*, traitant principalement de psycho-cosmogonie, que l’on retrouve les plus importants développements de la théorie proclienne de l’ontologie fractale. De plus, c’est ce commentaire, d’une perspicacité sans borne et qui fait encore autorité aujourd’hui, qui nous permet de bien saisir la réception de la théorie onto-épistémologique platonicienne des formes intelligibles par le néoplatonisme tardif. Et

---

<sup>32</sup> Proclus, *In Parm.*, III, 803.6-9.

<sup>33</sup> *Ibid.*, VI, 1048.11-18.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 1091.1-10.

« The creation of the cosmos does not follow a casual trajectory but is based on a precise plan ; all things, Proclus says, be they intelligible, intellectual, hyper-cosmic and sensible, have been organized according to a triadic model, which then represents one of those symbols that the paternal Intellect has distributed across the world to allow man to discover traces of the divine in everything he meets during his permanence in the material dimension. » (Spanu, *op. cit.*, p.98).

surtout, le texte supporte l'hypothèse que le dualisme ontologique platonicien constitue une simple interprétation idéaliste moderne et non la substance profonde de sa philosophie. Ainsi, en commentant le passage traitant de l'engendrement du monde corporel et de son unité intrinsèque [*Tim.*, 31b sq.], Proclus présente la relation entretenue entre le monde intelligible et celui du devenir à travers son ontologie fractale :

Davantage, dans les êtres d'ici-bas, et le moyen est tous les termes et les extrêmes sont le moyen. Car ils sont tous en tous (πάντα ἐν πᾶσι) et ils participent tous à la nature les uns des autres. C'est de cette façon aussi en effet que le Monde Sensible imite (μιμεῖται) le Monde Intelligible, et de même que dans celui-là tous les êtres sont en tous (πάντα ἐν πᾶσιν), mais en chaque cas sous un mode propre (οἰκεῖως ἐν ἐκάστῳ), intelligible dans l'Intelligible, intellectivement dans l'Intellect, universellement dans les universels, partitivement dans les partiels, de même aussi le Monde Sensible contient toutes choses selon toutes les parties qu'il a en lui.<sup>35</sup>

Contrairement à *In Parm.*, son commentaire sur le *Timée* ne limite pas la configuration de nature fractale aux seules hénades transcendantes, mais bien à l'entièreté de la procession hénadique, incluant bien sûr le monde encosmique<sup>36</sup>.

L'âme du monde est aussi présentée selon une conception fractale de l'engendrement du monde. En commentant le passage traitant du cercle du Même et du cercle de l'Autre [*Tim.*, 35a sq.], Proclus affirme que « l'Âme totale, qui contient sous un mode approprié (οἰκεῖως) à elle-même tout ce que l'Intellect divin contient sous le mode démiurgique, [a] embrassé à l'avance les causes même des derniers êtres du Cosmos et de ce qui est comme le sédiment de tout l'ensemble »<sup>37</sup>. Cette façon de concevoir l'animation du cosmos se trouve en étroite relation avec la théorie, présentée au chapitre précédent, de la descente intégrale de l'âme dans la matière, puisque, tout juste après, Proclus précise que la matière est elle aussi issue de la procession et s'avère ainsi apte à la conversion : « Dès lors, ce qu'il y a de plus matériel dans l'Univers procède totalement et, une fois la procession achevée, est mis en ordre, et, ainsi mis en ordre, fait conversion. »<sup>38</sup> Il n'y a donc pas de vision dualiste chez le néoplatonicien et la matière n'est pas l'antithèse

---

<sup>35</sup> Proclus, *In Tim.*, II, 26.22-30.

<sup>36</sup> « la formation de l'univers se reproduit intégralement en chacun de ses points sous des perspectives et des déroulements différents. » (Trouillard, *Raison et mystique*, p.90).  
« Chaque être ou chaque esprit est le monde intelligible tout entier sous une perspective chaque fois différente. » (*Ibid.*, p.32).

<sup>37</sup> Proclus, *In Tim.*, II, 231.29-232.2.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 232.27-28.

des formes intelligibles, elle n'en est qu'une modalité particulière, ce qui ne lui enlève en rien son pouvoir anagogique.

C'est d'ailleurs cette conception de l'être du monde qui constitue une condition de possibilité de la pratique théurgique. Le monde matériel représente l'image intégrale de l'unité primitive, mais se manifeste de manière « écartelée » à travers les quatre éléments. C'est d'ailleurs ce qui explique probablement le fait que Platon affirme que l'âme du monde se présente comme un X (*khi*)<sup>39</sup>. Mais encore, la matière contient elle aussi les empreintes des formes rendant possible la conversion des âmes particulières qui s'y trouvent incarnées : « Et ici se révèle cette admirable doctrine de Platon selon laquelle la matière est engendrée par un des dieux supérieurs au démiurge. En effet, c'est *en ayant reçu* (*παραλαβών*) la matière déjà équipée de traces de formes (*ἵχνεσιν εἰδῶν*) que le démiurge lui communique toute la perfection de la mise en ordre. »<sup>40</sup>

Ainsi, avant que le théurge puisse user d'un réceptacle matériel pour faire « descendre » le divin et mener à l'illumination, c'est d'abord le cosmos lui-même qui sert de réceptacle aux dieux<sup>41</sup>. Il n'existe donc pas de monde à l'extérieur vers lequel il faudrait *fuir* en niant le monde ici-bas<sup>42</sup>. En effet, pour un néoplatonicien, le monde encosmique est saturé du divin :

Tous les êtres sont des rejetons des dieux, ils sont tous créés par eux sans intermédiaire et ils ont leur fondement dans les dieux. [T]outes les réalités, lors même qu'on les dirait les plus éloignées des dieux, lors même que l'on parlerait de la matière elle-même : car le Divin n'est séparé de rien, il est également présent à tout ce qui est. [...] Car l'Un est partout, dans la mesure où chacun des êtres tient son existence des dieux, et où, alors même qu'ils ont tous fait procession à partir des dieux, ils n'en sont point « sortis (*οὐκ ἐξελήλυθεν*) », mais sont enracinés en eux (*ἀλλ' ἐνεργίζονται ἐν αὐτοῖς*).<sup>43</sup>

---

<sup>39</sup> Platon, *Tim.*, 36b-c.

<sup>40</sup> Proclus, *TP*, V, 17, p.61.22-27.

<sup>41</sup> « Hence, the Demiurge may be compared to the telestic priest who creates and consecrates the cosmos as a statue. » (Uždavinys, *Philosophy and Theurgy in Late Antiquity*, p.150).

« Therefore the cosmos itself is both a statue (*agalma*) and a myth – a single animated body, all of whose parts are related to one another, bearing a symbolic and semiotic functions » (*Ibid.*, p.173).

« As Plato explains, it is the mysterious maternal receptacle (*hupodochê*) and space (*chôra*) that allows the Forms to come into existence. This cosmogonic *chôra*, which Plato says *cannot be thought*, has – according to the later Platonists – its correlate within us and is the receptacle for every act of theurgy. » (Shaw, « Theurgy and the Platonist's Luminous Body », p.538-539).

<sup>42</sup> « Deified theurgists do not escape from their bodies or from the nature ; they embrace both from a divine perspective. The deeper goals of catharsis include the demiurgic activity of uniting with creative cause, joining parts to wholes, and sewing the power and activity of gods into all parts of the cosmos. » (Shaw, « Taking the Shape of the Gods : A Theurgic Reading of the Hermetic Rebirth », p.145).

<sup>43</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 209.13-24.

Il n'y a donc aucun mal ni enfer ici-bas autre que le voile obscurcissant la vision claire<sup>44</sup>. Bref, le monde engendré est lui-même la manifestation du divin, quoique écartelé et cherchant à être reconnu, à l'instar de Dionysos.

## 2.2 Sacralisation du cosmos et engendrement spiraloïde du monde

Une vive tension est apparente au sein du néoplatonisme tardif, se présentant comme un paradoxe *a priori* insurmontable : la volonté de fuir à tout prix le monde du devenir, tout en rejetant le dualisme ontologique rigide posant le monde engendré comme l'antithèse du monde intelligible, vrai et lumineux. La clef de la solution se trouve dans le principe de *sympathie* (συμπάθεια) universelle qui se présente dans l'ontologie fractale sous la notion de l'οικείως<sup>45</sup> :

L'art théurgique (ἡ θεουργικὴ τέχνη) donc, ayant considéré cela et découvrant d'une manière générale les divers réceptacles (τὰς ὑποδοχάς) convenant à chacun des dieux selon une propriété caractéristique (κατ' οἰκειότητα), combine souvent pierres, plantes, animaux, parfums et autres choses sacrées de cette sorte, parfaites et semblables aux dieux, pour fabriquer ensuite, à partir de ces choses, un réceptacle parfait et pur (ὑποδοχὴν ὀλοτελήν καὶ καθάραν)<sup>46</sup>

Chez Proclus, ce principe est le plus explicite dans son texte *Sur l'art hiératique*, dans lequel le Lycien établit une relation directe entre la sympathie universelle, l'ontologie fractale et l'art hiératique :

De même que les dialecticiens de l'amour (οἱ ἐρωτικοί) s'élèvent à partir des beautés sensibles jusqu'à ce qu'ils rencontrent le principe même unique de toute beauté et de tout intelligible, ainsi les initiateurs aux saints mystères (οἱ ἱερατικοί), partant de la sympathie (συμπαθείας) qui unit toutes les choses visibles entre elles et avec les puissances invisibles, et comprenant que tout est en tout (πάντα ἐν πᾶσι), ont-ils fondé cette science hiératique (τὴν ἐπιστήμην τὴν ἱερατικὴν), non sans s'émerveiller de voir dans les premiers termes des chaînes les termes les plus infimes et dans ces derniers les tout premiers, au ciel les choses

---

*Etiam* : TP, V, 40, p.148.20-25.

<sup>44</sup> « Le seul enfer néoplatonicien est le sommeil ou l'engourdissement mental. » (Trouillard, *Raison et mystique*, p.93).

<sup>45</sup> « La théorie de la sympathie ne peut se réduire à un axiome, mais celui qui revient si souvent dans le néoplatonisme paraît lui assurer la base la plus solide. L'adverbe οἰκείως qui s'y trouve plusieurs fois, "selon le mode approprié", permet de rattacher à la sympathie la réception des dieux » (Des Places, « La religion de Jamblique, in *De Jamblique à Proclus*, p.91).

<sup>46</sup> Jamblique, *DM*, V, 23, p.173.25-174.5.

terrestres dans leur cause et sous un mode céleste, ici-bas les choses célestes sous mode propre à la terre.<sup>47</sup>

Ce passage est absolument central pour la compréhension de la théurgie chez Proclus. Nous avons attendu ce moment pour le présenter, car il importait d'abord de comprendre les fondements psychiques et ontologiques justifiant cette théorie de la sympathie universelle. Poussée jusqu'au bout, cette doctrine tend vers une *sacralisation du cosmos* qui s'oppose radicalement à la tendance judéo-chrétienne, nettement perceptible dès le 2<sup>e</sup> siècle de notre ère dans les sectes gnostiques, au dualisme ontologique et au rejet du monde créé. Cette conception païenne du monde ne serait pas une innovation par rapport à l'orthodoxie platonicienne, mais son aboutissement logique. C'est plutôt par l'influence du gnosticisme qu'un penseur comme Plotin par exemple se serait en quelque sorte « égaré » de la pensée originelle de Platon, notamment en considérant la matière comme l'origine du mal et de la déchéance humaine. La conséquence la plus importante de cette perspective vis-à-vis du monde matériel, outre son aspect moral indéniable, consiste dans le fait que l'ontologie ne se pose plus comme deux paliers superposés, mais plutôt comme un mouvement hélicoïdal lové, manifestant à la fois l'essence (le point), la procession (la droite) et la conversion (la courbe)<sup>48</sup>. Nous allons donc maintenant présenter la théorie de l'engendrement spiraloïde du monde chez Proclus à partir de ses deux principaux commentaires, en particulier autour de deux importants mythes : celui du Démon (In *Tim.*) et celui d'Er (In *Remp.*).

---

<sup>47</sup> Proclus, *In Art.*, p.128.1-10.

« Nous nous émerveillons de voir la science expérimentale découvrir que, peut-être, l'univers est en grand ce que l'atome est en petit. Analogies faisant du monde d'ici-bas comme un reflet du monde d'en haut, macrocosme et microcosme, sympathie universelle [...]. Ainsi donc, d'après Proclus, l'art hiératique se sert de la filiation qui unit les êtres d'ici-bas à ceux d'en haut pour obtenir que les dieux descendent vers nous et nous illuminent, ou plutôt que nous nous rapprochions d'eux de façon à découvrir dans les théopties et des théophanies capables d'unir notre pensée à la leur dans les hymnes silencieux de la méditation. » (Bidez, in *CMAG*, VI, p.142-143 & 145).

<sup>48</sup> « Elle [*scil.* la procession] n'avance pas en ligne droite, mais par un mouvement hélicoïdal fait de progression et de [...] conversion. » (Trouillard, *Raison et mystique*, p.90).

## A) La spirale dans le *Commentaire sur le Timée* de Proclus

Le *Commentaire sur le Timée* de Proclus est certainement le plus important texte exégétique sur cette œuvre centrale de Platon qui nous soit resté de l'Antiquité. Nous pourrions donc analyser le commentaire détaillé de Proclus où se présente la figure de la spirale (ἑλιξ), ou encore, le mouvement spiraloïde (δίνω), à partir de trois éléments précis présentés dans le dialogue de Platon : l'éternité (αἰών)<sup>49</sup>, les astres<sup>50</sup> et l'âme du monde<sup>51</sup>.

### L'éternité

Le troisième livre du *Commentaire sur le Timée* ouvre sur la notion d'éternité (αἰών). L'éternité est réservée au monde intelligible et elle est clairement associée au « modèle (τὸ παράδειγμα) »<sup>52</sup> que le démiurge regarde pour façonner le monde engendré<sup>53</sup>. L'image engendrée de l'Éternel est tout simplement « le temps (χρόνον) »<sup>54</sup>. D'abord, la notion d'αἰών prend, historiquement, une importance centrale à partir de Proclus principalement et la conception proclienne de l'éternité aura une répercussion pendant tout le Moyen-Âge<sup>55</sup>. Selon Proclus<sup>56</sup>, le terme provient étymologiquement d'une contraction entre ἀεί (toujours) et εἶναι (être)<sup>57</sup>.

L'Éternité hypostasiée par Proclus se retrouve ainsi au-delà de tout (même du modèle ou du Vivant-en-soi<sup>58</sup>) et tout juste au-dessous du « Père », ce dernier étant

---

<sup>49</sup> Platon, *Tim.*, 37d.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 38c.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 36b.

<sup>52</sup> « Comme effectivement ce modèle se trouve être un vivant éternel (ζῶον αἰδίου) » (*Ibid.*, 37d).

<sup>53</sup> *Ibid.*, 28a.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 37d.

<sup>55</sup> « Pour ce qui regarde le premier aspect [*scil.* généalogie du concept], on peut remonter l'exigence néoplatonicienne et surtout proclienne de souligner la supériorité de l'Un par rapport à l'éternité hypostatique – une exigence médiatisée par le Pseudo-Denys et, dans le monde arabe, par le *Liber Causis* » (« *Aevum* », in *Dictionnaire du Moyen-Âge*, p.12).

<sup>56</sup> Néanmoins classique depuis Aristote (*De Caelo*, A, 9, 279a27), comme nous le fait remarquer le traducteur Festugière.

<sup>57</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 9.15-16.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 10.9-12.

équivalent à l'Un dans un langage plus classiquement platonicien. D'ailleurs, pour commenter le passage sur l'ἄϊών de Platon, Proclus fait appel aux *OC*<sup>59</sup> :

Ayant seul tiré de la force du Père et cueilli en abondance la fleur de l'intellect, il [*scil.* Aïôn] a la faculté de comprendre l'Intellect paternel et de répandre l'intelligence dans toutes les sources et principes, et de les faire à la fois demeurer éternellement en repos et éternellement tourner dans un tourbillon sans fin. (Πατρογενὲς φάος, πολὺ γὰρ μόνος ἐκ πατρὸς ἀλκῆς δρεψάμενος νόου ἄνθος ἔχει τὸ νοεῖν πατρικὸν νοῦν <καὶ νόον> ἐνδιδόναι πάσαις πηγαῖς τε καὶ ἀρχαῖς καὶ δινεῖν αἰεὶ τε μένειν ἀόκνω στροφάλλῃ.)<sup>60</sup>

Ainsi, Ἄϊών sert en quelque sorte d'intermédiaire, ou de médiation, entre le Père et ce qui suit la hiérarchie des êtres jusqu'au monde engendré. Il représente donc le mouvement initial, puisque le Père est lui-même immobile<sup>61</sup>, et, surtout, celui qui maintient le mouvement à travers tout le reste de la chaîne ontologique<sup>62</sup>. Ἄϊών possède donc deux principales fonctions : faire resplendir la lumière du Père (entendue comme mouvement intellectif initial) et maintenir toute chose dans une harmonie essentielle qui se manifeste sous la forme d'un tourbillon.

Proclus nous explique que la figure que prend Ἄϊών est naturellement la spirale (ἔλιξ), puisque le temps est à la fois linéaire et périodique, « car faire revenir toujours et toujours en cercle est le fait d'une puissance infinie, et qui avec cela le disent "en forme de

---

<sup>59</sup> À propos de la notion d'Ἄϊών dans les *O.C.*, voir l'important commentaire de Lewy qui prend justement appui sur ce même passage de Proclus : Lewy, *op. cit.*, p.99-105.

*Etiam* : Concernant la notion très proche d'Ἄϊών dans le *Corpus hermeticum* : Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, p.152-175.

<sup>60</sup> Nous avons préféré la traduction de Festugière directement dans le texte de Proclus (*In Tim.*, III, 14.8-12), au lieu de celle de Des Places (*Oracles chaldaïques*, §49, p.79).

Lewy offre aussi une traduction en anglais : Lewy, *op. cit.*, p.99.

Le terme δίνω est vraiment le verbe qui s'avère le plus près de la figure de la spirale. En effet, Chantraine définit le verbe comme « faire tourner, tourner » et au passif « tourner, tourbillonner », venant du substantif δίνη : « tourbillon (Hom., ion.-att., etc.) se dit aussi d'une rotation, d'un mouvement circulaire rapide (Emp., Ar., Pl., etc.) ; adj. dérivé δινήας tourbillonnant (Hom., poètes) [...] employé par Anax. pour désigner le mouvement qui entraîne l'Univers (cf. Ar. *Nuées* 828) ; [...] δινώδης tourbillonnant (D.C., Plu.), δινωτός orné de spirales » (Chantraine, « δίνη », *op. cit.*, p.285).

<sup>61</sup> « L'Intelligible, en revanche, est toujours achevé, toujours en sa fleur, il se conserve toujours immuablement identique. » (Proclus, *In Tim.*, III, 47.6-8).

<sup>62</sup> « After having accomplished a revolution, he mingles one aeon with another, and illuminates with his ray the ethereal zone and the planets situated in it. [...] The Light of Aion is the motion of the Supreme God, and he is also the primal measure of all time » (Lewy, *op. cit.*, p.100-101).

« As such, Aion is a noetic entity identified with the transmudane sun (and thus with the Teletarch of the Empyrean World) whose principal function is to manifest the "light" (= motion) of the Father to the word of Ideas. In this capacity, Aion's role is to keep the Ideas in a state of constant circular movement, as it is through such motion that the Ideas are said to "think". » (Majercik, « Introduction », *The Chaldean Oracles*, p.15).

spirale (ἐλικοειδῆ)”, en ce sens que, par un seul et même pouvoir, il mesure les mobiles mus en ligne droite et les mobiles mus par le cercle, de même que la spirale (ἡ ἕλιξ) embrasse sous une seule et même forme le droit et le circulaire. »<sup>63</sup> Le temps est donc l’image de l’Éternité<sup>64</sup>, de la même façon que le monde est l’image du modèle<sup>65</sup>, et la forme géométrique pour représenter son mouvement substantiel est bien la spirale.

### Les astres

L’éternité, qui est intelligible et auto-manifestée, n’engendre pas par elle-même le temps, qui est de l’ordre du devenir. Une médiation est nécessaire et celle-ci consiste en les astres (ἄστρα). En effet, lorsque Proclus commente le début de la section sur les astres dans le *Timée*<sup>66</sup>, celui-ci affirme que le temps se manifeste d’abord au monde à travers les astres : « De ces expressions, “contribuer à la fabrication du temps” [38e4], montre que, si le Temps existe sans doute même avant les astres, il se révèle pourtant dans le Monde grâce aux astres : car, comme le Temps est en eux, il se révèle grâce à leur mouvement. »<sup>67</sup> Ce passage est particulièrement important pour notre propos, puisque, en effet, le mouvement des astres représente justement de manière sensible la forme essentielle du temps, en l’occurrence la spirale.

Platon va lui-même décrire le mouvement des astres comme une « hélice (ἕλιξ) »<sup>68</sup>. Le mouvement hélicoïdal entend représenter l’harmonie entre le cercle du Même et le cercle de l’Autre chez Platon. Proclus le comprend évidemment parfaitement, mais lui ajoute une précision centrale pour notre propos :

De plus, la figure de l’hélice (ἡ ἕλιξ) n’est pas simple rencontre sans signification, mais elle comble le vide entre les corps mus en ligne droite et les corps mus en cercle [...] : ainsi l’hélice revient aux astres planétaires, puisqu’elle comporte un mélange de circulaire et de la droite.

---

<sup>63</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 21.2-5.

<sup>64</sup> Cette conception semble être influencée par Jamblique, que Proclus cite longuement pour soutenir ses propos (*Ibid.*, 33.2-31).

<sup>65</sup> *Ibid.*, 28.25-29.

<sup>66</sup> Platon, *Tim.*, 38e.

<sup>67</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 39.11-13.

<sup>68</sup> « En effet, entraînant sur son axe l’ensemble des cercles que ces corps décrivent, le mouvement du Même leur donnait l’apparence d’une hélice (ἕλικα) » (Platon, *Tim.*, 39a).



Les astres représentent ainsi les médiations de l'éternité, tout en servant de modèle au temps du devenir. C'est par ailleurs pour cette raison que Proclus, en parlant justement du passage exprimant les deux cercles<sup>69</sup> qui serviront à expliquer le mouvement des astres<sup>70</sup>, cite deux passages des *O.C.* pour illustrer la double fonction du démiurge. D'abord, il évoque l'ensemencement des symboles de l'intellect paternel à travers le monde :

En effet, l'intellect paternel sema les symboles à travers le monde, par lesquels il pense les intelligibles et les unifie dans une ineffable beauté (σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον, οἷς τὰ νοητὰ νοεῖ καὶ ἀφάστῳ κάλλει ἐνοῦται).<sup>71</sup>

Puis, Proclus relie ces symboles aux noms divins leur ayant été attribués, toujours à travers l'image de la spirale :

Mais, dans un incessant tourbillon, l'auguste nom imprègne les mondes, de par le commandement impérueux du Père (ἀλλ' ὄνομα σεμνὸν καὶ ἀκοιμήτῳ στροφάλιγγι κόσμοις ἐνθρῶσκον κραιπνήν διὰ πατρὸς ἐνιπήν).<sup>72</sup>

Il existe donc un lien intrinsèque entre les symboles issus de la procession démiurgique et « l'acte de nomination (ὀνοματοτέθην) »<sup>73</sup> de ceux-ci par le démiurge<sup>74</sup>. C'est à partir de cela qu'il devient possible de comprendre les passages dans lesquels Proclus affirme que les théurges vouaient « un culte (ἡ ἱερά) »<sup>75</sup> au Temps, considérant ce dernier comme une divinité à part entière<sup>76</sup>, qu'il est possible de contempler « face-à-face (αὐτοφανείας) »<sup>77</sup> à la suite « d'invocations (κλήσεις) »<sup>78</sup>.

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, 36c.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 38e-39a.

<sup>71</sup> Proclus, *In Cra.*, lII, p.21.1-2 [*OC*, §108].

<sup>72</sup> *Ibid.*, p.20.29-31 [*OC*, §87].

<sup>73</sup> Proclus, *In Tim.*, II, 255.27.

<sup>74</sup> « C'est dès lors à bon droit que le Démiurge a tiré de sa propre essence les noms aussi qu'il a imposés aux cercles de l'Âme de l'Univers, car ces noms sont des symboles démiurgiques (δημιουργικὰ συνθήματα). Divin donc est ce nom, "cercle du Même", comme portant le symbole (σύνημα) de la cause intelligible du Même, divin ce nom, "cercle de l'Autre", comme contenant le symbole (σύμβολον) de la nature de l'Autre. » (Proclus, *In Tim.*, II, 256.27-257.2).

Nous pouvons d'ailleurs constater ici qu'on ne peut pas arbitrairement identifier σύνθημα et σύμβολον, comme il est coutume de le faire chez les commentateurs. En effet, σύνθημα étant habituellement utilisé pour l'archétype transcendant, tandis que σύμβολον correspond plutôt à un *symbole* inscrit dans le monde engendré, référant au premier.

Nous développerons davantage au chapitre V de cette partie (p.326-337).

<sup>75</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 32.17 et 89.18.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 43.13.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 89.19.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 32.18 et 89.19.

## L'âme

Dans la même section du *Timée*, tout juste avant le discours sur les deux cercles<sup>79</sup> qui poussa Proclus à invoquer les *O.C.*, Platon traite de la forme de l'âme. Ce dernier compare effectivement l'âme du monde à la lettre grecque *khi*<sup>80</sup>, devant exprimer les deux médiétés<sup>81</sup>, harmonique et géométrique selon Proclus<sup>82</sup>, reliées au centre par un point, l'essence intellectuelle<sup>83</sup>. Puis, le démiurge conféra une forme circulaire au X<sup>84</sup>, créant ainsi une forme psychique en hélice.

Cette figuration platonicienne permet à Proclus d'associer à l'allégorie géométrique sa propre métaphysique triadique : « En tant que l'Âme a la sorte de figure et de forme que nous avons dite et qu'elle fait sa procession en ligne droite, sa conversion en cercle pour la raison que nous avons indiquée, nous la rapporterons à la triade de la figure intellectuelle »<sup>85</sup>. En effet, le point représentant l'intellect dans l'âme<sup>86</sup> s'identifie à l'essence (οὐσία), la droite à la procession (πρόοδος) et le cercle à la conversion (ἐπιστροφή) : « Car la ligne désigne la procession de la vie de l'Âme à partir des entités supérieures, et le recourbement en cercle désigne la conversion intellectuelle. »<sup>87</sup> Ainsi, en associant ces trois formes en une seule figure géométrique, nous obtenons encore une spirale.

Finalement, après que Timée eut rapporté le discours du démiurge lui-même<sup>88</sup>, l'objet du dialogue passe aux âmes particulières. Il est d'abord frappant de constater que le mélange de l'âme du monde s'est effectué dans un « cratère (κρατήρ) »<sup>89</sup>. Le cratère

---

<sup>79</sup> Platon, *Tim.*, 36c.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 36b.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 36a.

<sup>82</sup> Proclus, *In Tim.*, II, 226.30-32.

<sup>83</sup> « Quant à l'Intellect lui-même, il est fermement établi en lui-même, il intellige tranquillement toutes choses, étant, comparé à l'Âme, point et centre : car, si l'Âme est cercle, il est, lui, le centre, la puissance du cercle, et si l'Âme est ligne en tant que droite, il est, lui, le point. » (*Ibid.*, 243.9-14).

<sup>84</sup> Platon, *Tim.*, 36c-d.

<sup>85</sup> Proclus, *In Tim.*, 273.10-13.

<sup>86</sup> Platon, *Tim.*, 30b.

<sup>87</sup> Proclus, *In Tim.*, II, 244.16-18.

<sup>88</sup> Platon, *Tim.*, 41a-d.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 41d.

Pour le commentaire de Proclus sur ce passage : *In Tim.*, III, 244.10-257.29.

servait, en Grèce antique, à mélanger le vin et l'eau<sup>90</sup>. Dans le *Timée*, Platon se sert du cratère pour mélanger le cercle du Même et de l'Autre, comme nous l'avons vu plus haut. L'analogie pourrait s'arrêter là. Or, nous croyons que celle-ci ne se réduit pas seulement à l'objet du mélange, mais aussi à la cause effective de celui-ci, en l'occurrence le mouvement de brassage, qui prend nécessairement la forme d'un tourbillon : à la fois pour le mélange du vin, ainsi que pour l'engendrement de l'âme du monde, puis des âmes particulières. Timée va ensuite relier chaque âme à un astre, en leur fournissant un « véhicule (ὄχημα) », pour ainsi leur révéler « la nature du tout (τὴν τοῦ παντὸς φύσιν) » et les inscrire dans « les lois du destin (νόμους τοῦς εἰμαρμένους) »<sup>91</sup>. Nous constatons donc une continuité schématique passant de l'éternel, aux astres, à l'âme du monde, et, ultimement, aux âmes particulières, conservant toujours la forme du tourbillon, image du passage d'un monde à l'autre et du maintien de la cohésion à travers les différentes étapes de la procession démiurgique.

## B) La spirale dans le *Commentaire sur la République* de Proclus

Près de la moitié du commentaire de Proclus sur la *République* de Platon est consacrée au mythe d'Er. Cela démontre l'importance que prenait ce récit pour le néoplatonicien. Nous avons déjà démontré les nombreux parallèles entre les deux mythes. Or, le plus important est certainement la figure d'*Anankê*. Proclus lui-même va relier les deux textes autour de cette entité, en soutenant des comparaisons avec la *République* dans son commentaire sur le *Timée*. Le néoplatonicien nous indique que l'*Heimarmenê* (Εἰμαρμένη) est fille d'*Anankê*<sup>92</sup>, c'est-à-dire qu'elle représente la nécessité engendrée dans la nature. Préalablement à la chute dans la *genesis*, les âmes sont tissées sur la Nécessité et elles voltigent dans une harmonie ouranienne : « [les âmes] se servent d'instruments immatériels, purs et astréiformes, elles tournent autour du ciel avec les dieux et elles gouvernent avec eux le Monde entier. »<sup>93</sup> C'est ainsi que le monde « tourne sur les

---

<sup>90</sup> Brisson, *Timée/Critias*, p.240, note 239 ; Boyancé, « Platon et le vin », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, 10, (1951), p.3-19.

<sup>91</sup> Platon, *Tim.*, 41d-e.

<sup>92</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 274.18-20.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 284.19-21.

genoux d'*Anankê* (στρέφεσθαι ἐν τοῖς τῆς Ἀνάγκης γόνασιν) »<sup>94</sup>, que les âmes peuvent contempler là-haut, pour ensuite être engendrées en son sein, « sous le trône sacré d'*Anankê* (ὑπὸ τὸν τῆς Ἀνάγκης θρόνον) »<sup>95</sup>, sous l'égide d'*Heimarmenê* :

Ainsi donc les âmes, en vertu de la procession, quittant la vie toujours ordonnée et première, s'avancent, par les vies médianes, vers celle qui est dernière et en dépendance de l'*Heimarmenê*, elles s'éloignent de leur rang au-dessus de l'*Heimarmenê* et tombent sous le joug des lois de l'*Heimarmenê* et « sous le trône d'*Anankê* » [...], ayant passé, dans leur voyage, de Parque en Parque.<sup>96</sup>

Cette distinction entre *Anankê* et *Heimarmenê* est importante, car elle permet de comprendre une différence entre la Nécessité de la *République*<sup>97</sup> et celle du *Timée*<sup>98</sup>, qu'il serait erroné de simplement identifier<sup>99</sup>. En effet, la Nécessité de la *République* représente une entité transcendante détachée du monde engendré et antérieure à celui-ci<sup>100</sup>, tandis que celle du *Timée* consiste en la nécessité attachée à une âme et incarnée dans la nature, qui doit être persuadée par l'intellect démiurgique<sup>101</sup>, en l'occurrence l'*Heimarmenê* : « Il n'est donc pas possible, selon le jugement même de Platon, de ramener à l'identité la Fatalité (τὴν Εἰμαρμένην) et Ananké (τὴν Ἀνάγκην) »<sup>102</sup>. Nous nous intéresserons donc maintenant à l'*Anankê* transcendante, l'auguste Déesse, mère des Moires<sup>103</sup>, ordonnatrice du cosmos et sœur de Justice<sup>104</sup> :

Nous déclarons donc que la déesse Ananké est la cause de l'ordre inhérent à l'Univers et de l'arrangement des vivants, et que, par ses filles, elle dirige les mouvements de toute

---

<sup>94</sup> Platon, *Rep.*, 617b.

« car, ayant conçu l'existence, avant l'*Heimarmenê*, d'*Ananké*, la mère des Parques, il fait "tourner le Monde sous l'influence des genoux d'*Ananké*" (ὑπὸ τοῖς γόνασιν αὐτῆς στέφει), comme il le dit lui-même dans la *République* » (Proclus, *In Tim.*, III, 274.12-14).

Il s'agit d'une formule homérique, à laquelle Proclus modifie simplement la préposition (ὑπὸ au lieu de ἐν) : θεῶν ἐν γούνασι κεῖται (*Il.*, XVII, 514, XX 435 ; *Od.*, I, 267).

<sup>95</sup> Platon, *Rep.*, 620e – 621a.

<sup>96</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 277.27-31.

<sup>97</sup> Platon, *Rep.*, 616c.

<sup>98</sup> Platon, *Tim.*, 47e.

<sup>99</sup> Proclus, *In Remp.*, II, 205.28-207.13.

<sup>100</sup> « Si donc cette Ananké-ci commande aux dieux, domine sur les âmes intellectives, dirige transcendentement, par son seul vouloir, le Cosmos » (*Ibid.*, 206.10-12).

<sup>101</sup> Platon, *Tim.*, 48a.

<sup>102</sup> Proclus, *In Remp.*, II, 207.11-12.

<sup>103</sup> « elle (*scil.* Ananké) est mère de ces Parques comme la puissance qui enfante et comme la monade originelle de toute leur triade. » (*Ibid.*, 227.7-9).

<sup>104</sup> *Ibid.*, 207.14-208.26.

sorte et les révolutions qui ont été fixées d'après une seule et même Puissance intellectuelle, qui mène complètement à son terme toute la révolution de l'Engendré Divin (le Monde).<sup>105</sup>

D'abord, *Anankê* est représentée comme ayant dans les mains un fuseau (ἄτρακτος) se tenant au bout d'une tige (ἡλακάτη), symbolisant ainsi le mouvement circulaire et le fait de filer les destinées humaines. Ce fuseau fait tourner les sept sphères, qui représentent évidemment les astres<sup>106</sup>. Ce dernier est posé « sur les genoux d'*Anankê* (ἐν τῆς Ἀνάγκης γόνασιν) »<sup>107</sup> et les genoux symbolisent, selon Proclus, l'engendrement du mouvement par les dieux<sup>108</sup>. De plus, puisque le mouvement des astres copie celui des Immortels<sup>109</sup>, il n'est donc pas étonnant de constater que Proclus, toujours en commentant le même passage, compare celui-ci à une spirale (ἔλιξ) :

Tout se passe comme si, supposé qu'une fourmi se meuve en spirale (ἐλικοειδῶς) autour d'un cylindre, nous, pour comprendre son mouvement, après avoir conçu sur le cylindre une certaine droite faisant le tour du cylindre et, sur cette droite, un point qui se porterait de haut en bas, nous construisions ensuite, de ces deux, une spirale (ἔλικα) comme le mouvement unique résultant des deux.<sup>110</sup>

Finalement, Proclus en vient à commenter l'important passage de Platon traitant de l'incarnation des âmes, qui, après avoir choisi leurs démons, passent entre les mains des trois Moires, qui filent le destin de celles-ci en « faisant tourner en vrilles le fuseau (ἐπιστροφὴν τῆς τοῦ ἀτράκτου δίνης) »<sup>111</sup>, les âmes passant de cette manière « sous le trône sacré d'*Anankê* (ὑπὸ τὸν τῆς Ἀνάγκης ἰέναι θρόνον) »<sup>112</sup> : « Les Anciens ont donc comparé cette production nouée et entrelacée résultant de tous ces astres à un enroulement (περιστροφῆ) et à une torsion (στέψει) liée à la tension du fil, du haut en bas »<sup>113</sup>. Après

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, 208.21-26.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 226.13-23.

<sup>107</sup> Platon, *Rep.*, 617a.

<sup>108</sup> « Mais outre cela, c'est le fait même d'être mû "sur les genoux" d'*Anankê* qui confère au fuseau la force de se mouvoir : car les genoux sont les symboles de forces motrices chez les dieux. » (Proclus, *In Remp.*, II, 227.9-11).

L'hypothèse du lien étymologique entre γόνυ et γίγνωσκω, qui se serait très bien conservée en français par ailleurs, semble toutefois ne pas pouvoir être « démontr[é] rigoureusement », selon Chantraine (*op. cit.*, p.233).

<sup>109</sup> « les configurations multiformes et les phases bigarrées des astres eu égard les uns aux autres et aux lieux du ciel copient les puissances invisibles des Idées. » (Proclus, *In Remp.*, 232.3-4).

<sup>110</sup> *Ibid.*, 234.3-9.

<sup>111</sup> Platon, *Rep.*, 620e.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 620e - 621a.

<sup>113</sup> Proclus, *In Remp.*, II, 343.8-10.

être passées par les trois Moires, les âmes sont ainsi liées au Destin, sans retour en arrière possible<sup>114</sup> et seule la théurgie solaire permet à celles-ci de retrouver la Source :

*Un bonheur inébranlable, issu des délices de la piété, si tu veux, donne-le, ô Souverain ; tout ce qui dépend de toi, tu peux l'accomplir sans fatigue, parce que tu possèdes une grande force et sans limite.*

*Et si jamais, sous l'action des fuseaux des Parques, qui tournent en spirale (ἐλιζόποροισιν), suspendu au fil du destin mis en rotation par les astres (ἀστεροδινήτοις), quelque malheur pour moi s'avance, toi, repousse-le par le jet puissant de tes rayons.<sup>115</sup>*

### 2.3 L'œuf orphique et le miroir de Dionysos

« *Accipe ovum & igneo percute gladio.* »

– Micheal Maier, *Atalanta Fugiens*, VIII

Nous venons de voir que la théurgie chaldaïque présente, en s'inspirant notamment des mythes platoniciens, l'ontologie fractale sous la forme géométrique de la spirale. L'ontologie fractale est aussi présente au sein de la mystagogie orphique. Or, ce n'est pas à travers une forme géométrique que ce principe apparaît dans l'orphisme, mais plutôt par une symbolique théogonique. Deux images nous intéresseront particulièrement : l'œuf orphique et le miroir de Dionysos.

D'abord, Dodds, dans sa traduction des *ET*, §103, propose un commentaire intéressant en comparant le principe monado-triadique, ou fractal, de la procession proclienne au reflet du miroir :

Are Being, Life and Intelligence to be regarded as three aspects of a single reality or as three stages in the unfolding of the cosmos from the One ? Pr, characteristically answers that both views are true : they are aspects, for each of them implies the others as cause or as consequent ; they are successive, not coordinate, for each is predominant (though not to the exclusion of the others) at a certain stage of the πρόοδος. This may be expressed by saying that the triad is mirrored within each of its terms, so that while e.g. the first term has Being its predominant character, it is at the same time Life and Intelligence *sub specie entitatis*.<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> « Car à mesure qu'elle s'enfonce, l'âme est soumise à un plus grand nombre de révolutions, en raison de quoi l'âme n'a plus d'échappatoire tant qu'elle n'a pas complètement achevé la vie qu'elle a choisi. » (*Ibid.*, 343.19-22).

<sup>115</sup> Proclus, *H*, I, 45-50.

<sup>116</sup> Dodds, in Proclus, *ET*, p.254.

Cette image du miroir est commune au sein de la tradition néoplatonicienne et s'inspire d'un mythe orphique<sup>117</sup>. Nous la retrouvons notamment chez Plotin : « Et comme les âmes humaines qui aperçoivent leur image, comme si c'était dans le miroir de Dionysos, viennent s'installer ici après s'être précipitées de là-haut, sans pour autant être aucunement séparées du principe qui est le leur, l'Intellect. »<sup>118</sup> Plotin use de cette formule pour illustrer la descente de l'âme dans le corps.

Bien que la théorie psychique de Proclus se distingue de celle de Plotin, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, le Lycien exploite lui aussi cette image du miroir de Dionysos à son compte. En effet, bien que leur divergence de point de vue soit importante, notamment pour la place de la théurgie dans leur philosophie respective, cela ne change pas grand-chose à ce niveau, puisque l'idée consiste simplement à dire que les principes supérieurs se retrouvent, d'une manière ou d'une autre, dans ceux qui sont inférieurs. Le miroir de Dionysos symbolise d'abord la procession du monde encosmique, sous l'égide du 6<sup>e</sup> Roi, qui conserve en lui-même les images du monde supérieur<sup>119</sup> : « Or, c'est depuis longtemps que les Théologiens [orphiques] aussi ont fait du miroir le symbole de l'aptitude de l'Univers à être rempli de l'Intellect. C'est pourquoi ils disent qu'Héphaïstos a fabriqué un miroir pour Dionysos et que c'est après y avoir jeté les yeux et y avoir contemplé son image que Dionysos s'est porté à la création de tout le particulier. »<sup>120</sup> Bref, l'image du miroir symbolise l'engendrement du monde sensible<sup>121</sup> et permet d'expliquer l'utilisation de l'adjectif « lisse (λεῖον) » pour le désigner par Platon

---

<sup>117</sup> *OF*, §209.

<sup>118</sup> Plotin, *Enn.*, IV, 3 [27] 12.1-2.

*Etiam* : Plotin, *Enn.*, I, 1 [53] 8.9-24.

Voir : Pépin, Jean. « Plotin et le miroir de Dionysos (*Enn.*, IV, 3 [27] 12.1-2) », *Revue internationale de philosophie*, 24 (92, 2), (1970), p.304-320.

<sup>119</sup> « Possibly the most important one of them is the fact that every single level of reality is divided into sub-layers in a way that mirrors the structure of reality as a whole. Proclus sums this up in one of the most fundamental rules of late Neoplatonist metaphysics : "All things are in all things, but in each according to its proper nature". The best exemple is our world, which in the pyramidal scheme is an exact mirror of the higher levels. » (Chlup, *op. cit.*, p.91).

« The basic structure that Proclus describes in his *PT* involves the production of a series of monads, each one replicating itself so that its individual members reflect the contents of the entire structure. [...] The effect is that of a hall of mirrors. » (Rappe, *op. cit.*, p.185).

<sup>120</sup> Proclus, *In Tim.*, II, 80.20-24.

<sup>121</sup> « De fait, la fabrication du miroir, le travail de forge, la boiterie et toutes les autres caractéristiques pareilles sont un symbole de ce que l'activité créatrice d'Héphaïstos concerne le Sensible. » (Proclus, *In Tim.*, I, 142.26-29).

dans le *Timée* [33b-c], puisque le monde engendré constitue le reflet, clair et lisse comme un miroir, du monde intelligible<sup>122</sup>.

Plus important encore pour notre propos, il existe un lien direct entre le démembrement de Dionysos et son miroir. En effet, il est dit que juste avant de tomber dans le guet-apens des Titans, Dionysos fut attiré par des jouets et un miroir, symboles de l'attachement au monde sensible<sup>123</sup>, à l'instar de Coré qui sombre chez Hadès après avoir cueilli un narcisse. L'artéfact du miroir se présente donc comme une condition de possibilité du *sparagmos*, au même titre que la projection de l'Intellect dans la matière agit comme une condition *sine qua non* de la pluralisation de l'unité primitive à travers la procession encosmique. De plus, et ceci est caractéristique de la mystagogie néoplatonicienne, l'épopée cosmogonique se vit au sein de l'âme particulière sous la forme d'une grande tragédie psychique : « The myth [OF, §209] describes the same events as taking place in the prototype of the soul. When Dionysus had projected his reflection into the mirror, he followed it and was thus scattered over the universe. Apollo gathers him and brings him back to heaven, for he is the purifying God and truly the savior of Dionysus, and therefore he is celebrated as the "Dionysus-Giver". »<sup>124</sup> Ainsi, l'attachement au monde sensible, en particulier au reflet de son être au sein du monde sensible, en l'occurrence l'ego, provoque un écartèlement de notre unité primordiale dans les méandres du monde engendré et c'est seulement en retrouvant notre principe premier, notamment par le silence intégral, qu'il devient possible de retrouver l'unité initiale et de renaître spirituellement.

---

<sup>122</sup> « Alors l'Homme, qui avait plein pouvoir sur le monde des êtres mortels et les animaux sans raison, se pencha à travers l'armature des sphères (διὰ τῆς ἀρμονίας), ayant brisé au travers leur enveloppe (τὸ κύτος), et il fit montre à la Nature d'en bas de la belle forme de Dieu. Quand elle l'eut vu qui avait en lui-même une beauté inépuisable et toute l'énergie des Gouverneurs jointe à la forme de Dieu, la Nature sourit d'amour, car elle avait vu les traits de cette forme merveilleusement belle de l'Homme se refléter dans l'eau et son ombre sur la terre. » (CH, I, 14, p.11.7-13).

<sup>123</sup> « En effet, c'est un jouet des dieux tout ce qui, parmi les hommes ou les autres êtres, est venu à l'existence par des activités qui procèdent à l'extérieur ; c'est donc pour cette raison que tout le discours qui va suivre est un jeu par rapport à l'intellection de l'être par [Parménide], laquelle est en repos et unifiée, mais [un jeu] sérieux, parce qu'il touche à la contemplation des êtres et déroule la simplicité de l'intellection intérieure et n'est rien d'autre que, pour ainsi dire, un déploiement d'intellections (νοήσεων ἐξάπλωσις) et un démembrement (σπαραγγμός) de la connaissance indivisible. » (Proclus, *In Parm.*, V, 1036.6-14).

<sup>124</sup> Damascius, *In Phaedo.*, I, §129.



Cette unité primordiale, au sein de l'orphisme, se présente sous la forme d'un oeuf. L'oeuf est d'ailleurs un symbole universel de la renaissance<sup>125</sup>. Proclus traite à plusieurs endroits de l'oeuf orphique, mais nous nous intéresserons à un seul passage, le plus clair et le plus explicite. Nous retrouvons l'extrait dans *In Tim.*, lorsque le Lycien commente l'important passage de Platon où ce dernier affirme que le Vivant-en-soi, c'est-à-dire le modèle intelligible, contient tous les autres vivants en lui : « Effectivement, tous les vivants intelligibles, ce vivant les tient enveloppés en lui-même, de la même façon que notre monde nous contient nous et toutes les autres créatures visibles (Τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῷα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὼν ἔχει καθάπερ ὁδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά). »<sup>126</sup> Pour Proclus, ce modèle du Vivant-en-soi est lié au symbole de l'Oeuf orphique, en ce que les deux servent à rendre compte de l'émergence de la dyade primitive qui jaillit de l'unité transcendante :

Quelle différence en effet entre appeler "Oeuf" la Cause cachée et appeler "Vivant" ce qui est issu de cette Cause ? Que pourrait-il bien, entre toutes choses, sortir de l'Oeuf, si ce n'est un Vivant ? Cet Oeuf, d'autre part, a été le rejeton de l'Éther et du Chaos, dont l'un subsiste à la limite des Intelligibles, l'autre dans la région de l'Illimité : car l'un est la racine de toutes choses, tandis que, pour l'autre, "*il n'y aucune limite*" [OF, §66 b]. Si donc ce qui est issu d'abord de la Limite et de l'Illimité est l'Être à titre premier, il doit y avoir identité entre l'Être de Platon et l'Oeuf d'Orphée [et] d'autre part Phanès, qui correspond au Vivant-en-soi, est issu de cet Oeuf<sup>127</sup>.

Ainsi, le symbole de Phanès issu de l'Oeuf permet de rendre compte, de manière imagée, du passage du monde caché unitaire au monde phénoménal divisé, tout en spécifiant implicitement que la totalité se retrouve en chacune des parties<sup>128</sup> :

De fait, si Phanès est issu de "*l'Oeuf primordial*", ce mythe manifeste lui aussi qu'il est le tout premier Vivant [...] : car, de même que l'oeuf contient à l'avance la cause séminale du vivant, de même "*le Monde Caché*" (ὁ κρύφιος διάκοσμος) embrasse unitivement tout l'Intelligible, et de même que le vivant a désormais partitivement tout ce qui était séminalement dans l'oeuf, de même aussi ce dieu fait passer à la lumière ce qu'il y a d'ineffable et d'insaisissable dans les Causes Premières.<sup>129</sup>

<sup>125</sup> Symbole de l'équinoxe printanier pour les païens et symbole de la résurrection du Christ pour les chrétiens lors de la Pâques notamment.

<sup>126</sup> Platon, *Tim.*, 30c-d.

<sup>127</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 428.1-11.

<sup>128</sup> « Il s'agit bien d'une image réduite du Kosmos, mais l'image elle-même constitue à elle seule un monde animé [...], une sorte de microcosme dont chaque partie correspond précisément aux éléments du grand Tout » (Turcan, « L'oeuf orphique et les quatre éléments », p.16).

<sup>129</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 430.2-10.

Certaines métaphores orphiques peuvent apparaître, *a priori*, assez déroutantes. Par exemple, pour Proclus, la *castration* est une image symbolisant les coupures intellectives entre la transcendance et le transcendé au sein de la procession<sup>130</sup>. Dans un autre ordre d'idée, l'*avalement* sera rapproché du rassemblement<sup>131</sup>, ou encore, de la conversion. En effet, cela rappelle bien l'idée, chère à notre auteur, que les effets demeurent dans leurs causes et tendent à y revenir<sup>132</sup>. Au sein de la tradition orphique, on note une récurrence du principe d'avalement : les enfants titanesques d'Ouranos demeurant dans le sein de Gaïa, Kronos qui mange ses enfants, Zeus qui avale Phanès-Métis, Dionysos réunifié par Apollon, etc. Si l'on s'intéresse particulièrement à l'avalement de Phanès-Métis, qui correspond à la divinité primordiale issue de l'oeuf orphique, par Zeus<sup>133</sup>, on constate qu'il s'agit d'une représentation symbolique du mythe démiurgique du *Timée* de Platon, en l'occurrence la procession noétique du Démiurge-Zeus, à partir du modèle intelligible<sup>134</sup> : « Comme le dit Orphée de sa bouche divinement inspirée, Zeus "absorbe" son ancêtre Phanès et il place toutes ses puissances dans son giron et il devient sous le mode intellectif tout ce que celui-là était sous le mode intelligible »<sup>135</sup>. Dans un très beau passage au sujet de Zeus chez Proclus, nous retrouvons exactement cette interprétation du néoplatonicien :

Si donc Zeus est celui qui détient le pouvoir souverain unique, celui qui a "absorbé" Phanès dans lequel réside à titre premier les Causes Intelligibles de l'Univers, celui qui produit toutes choses selon les conseils de la Nuit, celui qui transmet leurs offices aux autres Dieux et en particulier aux trois Kronides, il est assurément le Démiurge unique et universel du Monde entier, occupant, parmi les Rois, le cinquième rang, [...] et appartenant à la même série que Ouranos et que Phanès, d'où vient aussi que le Créateur et Père, l'un et l'autre sous un mode universel.<sup>136</sup>

<sup>130</sup> Proclus, *TP*, V, 5, p.24.10-21.

<sup>131</sup> « L'important pour lui [Proclus] est d'associer la division (*diairesis*) à la coupure (*tomê*) en quoi consiste la castration, et d'associer le rassemblement (sunagôgê) à l'avalement (kataposis) de nourriture. » (Brisson, « La figure du Kronos orphique chez Proclus », *op. cit.*, p.447).

<sup>132</sup> « Tout effet à la fois demeure dans sa cause, procède d'elle et se convertit vers elle. » (Proclus, *ET*, §35). *Etiam* : *TP*, VI, 4, p.23.2-3.

<sup>133</sup> *Rhaps.*, F131 ; Hésiode, *Theo.*, 890.

<sup>134</sup> « L'avalement par Zeus du dieu qui sort de l'œuf primordial peut être interprété comme l'appropriation par le l'intellect démiurgique du modèle intelligible qui doit être orienter son activité créatrice. » (Brisson, « Proclus et l'orphisme », *op. cit.*, 77).

<sup>135</sup> *Rhaps.*, F129.

<sup>136</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 314.23-315.4.

*Etiam* : « En effet, Orphée dit que, après l'absorption de Phanès, toutes choses sont nées en Zeus, puisque les causes de tous les êtres encosmiques se sont révélées (ἀνεφάνη) à titre premier et d'une manière unifiée en [Phanès], à titre dérivé et manière distincte dans le démiurge ; là-haut, en effet, le soleil, la lune et le ciel lui-même, les éléments et l'amour unificateur, bref, toutes choses absolument *qui étaient nées*

Nous concluons sur ce vaste sujet avec une dernière triade issue de la tradition orphique. Proclus va établir un lien entre les trois Rois que sont Phanès, Kronos et Zeus, en les associant chacun à sa triade processive : manence, conversion et procession. De plus, ces trois Rois se lient au mythe des trois races<sup>137</sup>, celles-ci considérées comme trois parties de l'âme humaine, ou trois tendances de celle-ci, et non trois lignées historiques d'hommes :

En tout premier la race d'or, dont il est dit que Phanès l'a créée ; deuxièmement la race d'argent, dont il est dit qu'a régné sur elle le très grand Kronos ; troisièmement la race Titanique, dont il est dit que Zeus l'a fait naître à partir des membres des Titans. Orphée avait compris en effet que toute espèce de vie humaine est comprises en ces trois termes. Car ou l'espèce est intellectuelle et divine, installée au sommet même de l'échelle des êtres, ou elle s'est retournée vers elle-même, prend connaissance d'elle-même et se contente d'un tel genre de vie, ou elle regarde vers les êtres inférieurs et c'est avec eux, qui sont irrationnels, qu'elle veut vivre. Comme donc la vie humaine est de trois sortes, la race toute première est issue de Phanès, qui lie tout ce qui pense aux Intelligibles, la deuxième est issue de Kronos l'Ancien, qui, comme dit le mythe, est à "l'esprit retors" et qui fait que toutes choses se retournent vers elles-mêmes, la troisième est issue de Zeus qui enseigne à prendre soin des êtres de second rang et à organiser l'inférieur : car c'est là le propre de l'activité démiurgique.<sup>138</sup>

En effet, Zeus est évidemment lié à la procession, lui-même assimilé au démiurge<sup>139</sup>, tandis que Kronos est nommé « l'intellect le plus pur et premier (νοῦν τὸν πρότιστον καθαρώτατον) »<sup>140</sup> par Proclus, donc le *télos* de la conversion, et, finalement, Phanès acquiert deux des plus importantes caractéristiques propres à l'être dans sa manence, étant ineffable (ἄρητον) et caché (κρύφιον) :

*J'invoque Prôtoḡonos aux deux natures, grand, errant par l'éther,  
Né de l'Œuf, fier de ses ailes d'or,  
Mugissant comme un taureau, origine des Bienheureux et des hommes mortels,  
Semence tant célébrée, Ériképaios tant vénéré,  
Ineffable (ἄρητον), caché (κρύφιον), vrombissant, rejeton de lumière,*

---

comme une unité, se trouvèrent produites ensemble dans le ventre de Zeus. » (Proclus, *In Parm.*, III, 799.26-800.6).

« *Pater eius est Sol, mater eius Luna ; portavit illud ventus in ventre suo ; nutrix eius Terra est.* » (TS, §3, voir Annexe §IV pour une traduction complète de TS).

<sup>137</sup> D'abord présenté par Hésiode dans *In Ope.* et repris, entre autres, par Platon dans *Rep.*, III, 415a-c.

<sup>138</sup> Proclus, *In Remp.*, 74.27-75.12.

<sup>139</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 312.28 sq.

<sup>140</sup> Proclus, *TP*, V, 3, p.15.7-8.

*Toi qui as dissipé des yeux l'obscur brouillard,  
En tournoyant (δινηθείς) de tous côtés, avec des battements d'ailes, par l'univers,  
Apportant la brillante lumière, ce pourquoi je t'appelle Phanès<sup>141</sup>.*

### Conclusion : théurgie et ontologie fractale

*« Quia in nobis fiunt uel in nobis sunt, cum ista meminimus, aspiciamus, uolumus. »*

– Augustin, *De trinitate*, XV, 6, 10

Nous entendons régulièrement dire que notre « civilisation » moderne est foncièrement matérialiste. Nous ne considérons pas que cela soit vrai. User de la matière pour en faire des montagnes d'immondices ne représente pas une société qui voue un culte à la matière et à sa beauté, ni même la respecte, mais plutôt une société adorant le néant et sa laideur. Ainsi, notre civilisation n'est pas matérialiste, mais plutôt *nihiliste*. Une véritable doctrine matérialiste, à l'instar de la théurgie chaldaïque, considère que la matière représente un être issu du divin. Cette spiritualisation du monde engendré représente le leitmotiv des théurges, ainsi que la condition de possibilité de toute opération hiératique.

Nous avons donc tenté de présenter le fondement de l'ontologie proclienne qui se trouve, selon nous, dans sa constitution monado-triadique ou, plus précisément, dans sa nature fractale. En effet, la « renaissance » théurgique ne peut venir que par le dépassement de la vision dualiste du monde<sup>142</sup>. Cette conception du monde implique une sacralisation du monde et non un désir de le fuir, ce qui constitue, comme nous l'avons déjà démontré à quelques reprises, un marqueur important entre les philosophes versés dans la théurgie et les contemplatifs, dont Plotin est certainement le plus important représentant. C'est d'ailleurs cette vision hiératique du monde encosmique qui représente souvent, selon nous, un écueil difficilement surpassable pour des chercheurs contemporains occidentaux, pénétrés de judéo-christianisme et de « matérialisme » : « Whether or not we are conscious of it, we remain resistant to theurgy because it has been forbidden to Christian imagination,

---

<sup>141</sup> *HO*, VI, p.62-63.

<sup>142</sup> « The immediate outcome of the intellectual "rebirth" is the abandonment of the limited dualist perspective in favor of a monistic and all-encompassing viewpoint of totality. » (Pleše, *art. cit.*, p.276).

and it is certainly forbidden to our current orthodoxy of scientific materialism. »<sup>143</sup> Nous avons donc cru bon de rappeler l'origine orphique, préchrétienne, de l'ontologie fractale, qui puise sa source principale dans le mythe du sixième Roi, Dionysos.

Si le monde intelligible est associé au soleil, l'âme correspond à la lune. En effet, c'est uniquement par *reflet* que l'âme illumine le monde par la pensée – d'abord l'Âme du monde, ensuite les âmes particulières. Ainsi, l'image du monde comme un grand couloir de miroirs, ou encore, un miroir brisé en une multitude de morceaux renvoyant chacun l'entièreté du modèle, prend tout son sens. Le cosmos est donc l'image intégrale et parfaite du monde supérieur :

De même que ce Monde-ci dans sa totalité, avec la multiplicité d'êtres divers qu'il porte en tant qu'il reproduit l'image de l'ordre intelligible des Formes (τὴν νοερὰν τάξιν τῶν εἰδῶν ἀπεικονισάμενος), contient en lui-même ces deux extrêmes, la Terre et le Ciel, l'un placé dans la catégorie du Père, l'autre de la Mère – [...] une fois qu'il a été mis en ordre (διακεκοσμημένον) d'après les principes analogiques correspondants, soit un "cosmos" parfait (κόσμος τέλειος). Car, puisque l'homme aussi est dit être un "microcosme" (μικρὸς κόσμος), comment ne faut-il pas, bien avant encore, que chacun des éléments contienne en lui-même, en la manière qui lui convient (οἰκείως), tout ce que le Monde contient de manière totale (ὅλος κόσμος ὀλικῶς) ?<sup>144</sup>

Cette *Weltanschauung* particulière ne représente que l'aboutissement logique et ultime de l'onto-psychologie politique de Platon, notamment celle présentée dans la *République*. En effet, dans l'âme des citoyens se retrouve la constitution politique, avec pour chacun certains aspects dominants et d'autres dominés, tout comme la Cité se présente comme l'image du Cosmos entier incarné sur Terre. L'âme porte donc en elle l'entièreté du modèle cosmique : « Et il faut examiner l'homme à fond, comme nous avons fait du Cosmos, parce qu'il est, lui aussi, un cosmos en petit (μικρὸς κόσμος). Car il a, comme l'Univers, une intelligence, une raison, un corps divin, un corps mortel, et ses divisions ont analogies avec celles du Tout. »<sup>145</sup> Une question demeure néanmoins : comment l'âme passe-t-elle d'une perspective à une autre pour parvenir, ultimement, à saisir l'unité primitive ? La réponse se trouve dans la théorie proclienne de l'ὄχημα.

---

<sup>143</sup> Shaw, « Theurgy and the Platonist's Luminous Body », p.544.

<sup>144</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 171.21-24 & 172.8-12.

<sup>145</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 355.8-12.

## Chapitre III : L'ascension théurgique et les véhicules de l'âme

« C'est ainsi qu'à l'instar de la flamme qui suit le feu qui la produit, lorsqu'il change de place, cette forme nouvelle accompagne l'esprit. Comme l'âme par elle enfin devient visible, on l'appelle ombre ; ensuite elle pourvoit d'organes chacun de ses sens, jusque et y compris la vue. [...] Dès lors, à chaque fois que les désirs l'assiègent ou d'autres passions, l'ombre en ressent les coups : et voilà la raison de ton étonnement. »

– Dante, « Purgatoire », XXV

### Introduction

Malgré que « Tout soit en tout » selon la conception du monde de Proclus, la théurgie vise néanmoins une élévation de l'âme qui lui permet d'accomplir sa perfection à la suite d'une initiation de nature hiératique, toujours représentée par une illumination divine. Cette illumination implique l'existence d'un *réceptacle* approprié. Ce dernier, lors des rites théurgiques, représente le véhicule de l'âme. Nous allons d'abord définir ce qui est entendu par ὄχημα, son origine conceptuelle et son but. Puis, nous distinguerons clairement les trois ὀχήματα chez Proclus. Finalement, nous démontrerons de quelle manière le véhicule de l'âme constitue la *statue* devant recevoir l'illumination divine lors des rites théurgiques.

### 3.1 Définition, origine et but

L'ὄχημα est généralement traduit par véhicule, ce qui est tout à fait approprié. En effet, le terme provient du verbe ὀχέω qui désigne « aller en voiture », « transporter » ou « conduire des chevaux »<sup>1</sup>. Ses deux principaux dérivés sont « ὀχετός (canal) » et « ὄχημα

---

<sup>1</sup> Chantraine, « ὀχέω », *op. cit.*, p.843.

(véhicule) ». Cela est particulièrement intéressant pour nous, car, comme nous l'avons vu précédemment, la notion d'ὄχετός est centrale dans les *OC*, puisqu'elle permet de rendre compte, « matériellement », du processus d'irrigation de la lumière supérieure qui investit l'âme par des canaux. L'ὄχημα est aussi une expression chaldaïque, bien que nous en retrouvions des traces chez Platon (qui est, ne l'oublions pas, l'inspiration principale des *OC*), et permet d'expliquer le processus d'élévation de l'âme vers les sphères supérieures de l'esprit. Somme toute, il est possible de supposer que ces deux termes, étymologiquement et sémantiquement très similaires, ont pour objectif d'explicitier un même processus se présentant sous deux perspectives légèrement distinctes : la descente de la lumière supérieure dans l'âme (par l'ὄχετός) et l'élévation de l'âme vers celle-ci (par l'ὄχημα).

La clef de compréhension implique de penser comme Proclus et d'affirmer que les deux processus, descente de la lumière et montée de l'âme, représentent finalement la même chose, d'où le fait que la lumière passe par les ὄχετοί pour illuminer l'âme et que celle-ci use des ὀχήματα pour rejoindre la Lumière. Cette alternance fonctionnelle des perspectives est comparable à celle dont use Platon, alors qu'il parle du principe premier (anhypothétique) et le nomme, parfois Un<sup>2</sup>, parfois Bien<sup>3</sup>. Malgré les problèmes de logique formelle que pose le fait de nommer l'ineffable, qui devrait ultimement se limiter au prédicat « antérieur » (négatif par essence) et éviter toute détermination positive, l'Un-Bien, comme le nomme justement Festugière, n'acquiert ses dénominations qu'à l'aune d'une perspective particulière : l'Un sous le regard de la procession et le Bien pour celle de la conversion, à l'instar de l'ὄχετός et de l'ὄχημα. Pour la poursuite du chapitre, ce sera uniquement de l'ὄχημα dont il sera question.

Le véhicule de l'âme apparaît d'abord chez Platon. Contrairement à l'avis de certains commentateurs importants<sup>4</sup>, l'utilisation que fait Platon du terme ὄχημα est tout à

---

<sup>2</sup> En particulier dans le *Parménide*.

<sup>3</sup> En particulier dans la *République*.

<sup>4</sup> En particulier Dodds, fidèle à lui-même, qui s'oppose radicalement à l'hypothèse d'une influence platonicienne du concept néoplatonicien de l'ὄχημα, lui préférant une origine plus tardive, en l'occurrence celle de Galien au II<sup>e</sup> siècle A.D. : « These casual and unrelated metaphors [of Plato] could not by themselves suggest to the most perverse mind a theory of astral bodies. » (Dodds, « The Astral Body in Neoplatonism », in Proclus, « Annexe II », *ET*, p.313).

fait conforme à la conception néoplatonicienne de celui-ci, bien que de manière évidemment moins développée et moins systématique. Une première occurrence apparaît chez Platon dans le *Phédon*<sup>5</sup>, alors qu'il parle des âmes devant s'embarquer vers les marais de l'Achéron, sorte de purgatoire entre paradis et enfer, où les âmes non entièrement souillées peuvent se purifier avant de reprendre leur route. Ce passage peut apparaître *a priori* sans intérêt, puisqu'il s'agit certainement d'une allusion au passeur Charon dans la mythologie traditionnelle, mais le fait qu'il soit question de purification (κάθαρσις) est assez révélateur. En effet, nous verrons que, pour les néoplatoniciens de manière générale, la notion de l'ὄχημα s'avère indissociable de celle de la κάθαρσις.

Plus pertinent pour nous, il est possible de trouver les principales références platoniciennes concernant l'ὄχημα dans les oeuvres tardives du *Timée* et du *Phèdre*, les deux principaux textes ayant d'ailleurs inspiré les *OC*. En parlant de la confection des âmes particulières par le Démiurge, Platon affirme que ce dernier « ayant fait monter les âmes comme sur un char (ὡς ἐς ὄχημα), il leur révéla la nature de l'univers, et leur exposa les lois de la destinée (τοὺς εἰμαρμένους) »<sup>6</sup>. Cette relation entre le véhicule de l'âme et l'Heimarmenê est absolument centrale, puisque nous verrons que la purification de l'ὄχημα entend justement purifier l'âme des accrétions astrales relevant de l'incarnation encosmique à travers les sept astres. D'autre part, dans le *Phèdre*, nous retrouvons une référence à l'ὄχημα et celle-ci concerne justement le mythe de l'attelage ailé :

Or, chaque fois qu'ils se rendent à un festin, c'est-à-dire à un banquet, ils se mettent à monter vers la voûte qui constitue la limite intérieure du ciel ; dans cette montée, dès lors, les attelages (ὀχήματα) des dieux, qui sont équilibrés et faciles à conduire, progressent facilement, alors que les autres ont peine à avancer, car le cheval en qui il y a de la malignité rend l'équipage pesant, le tirant vers la terre, et alourdissant la main de celui des cochers qui n'a pas su bien le dresser.<sup>7</sup>

Ce passage nous permet de constater, en termes néoplatoniciens, l'implication de l'ὄχημα lors de la conversion de l'âme. Il apparaît d'ailleurs tout à fait logique de retrouver les deux

---

<sup>5</sup> « Ceux qui sont reconnus pour avoir tenu l'entre-deux dans leur conduite, se dirigent vers l'Achéron, s'embarquent en des nacelles (ὀχήματα), qui les attendent et les portent vers les marais de Achérousiade. Ils y habitent et s'y purifient (καθαίρομενοι) » (Platon, *Phedo.*, 113d).

Proclus, *In Tim.*, III, 268.3-5.

<sup>6</sup> Platon, *Tim.*, 41e.

*Etiam* : 44d et 69c.

<sup>7</sup> Platon, *Phaedr.*, 247b.

Proclus, *In Tim.*, III, 268.6-8.



plus importants extraits impliquant le terme d'ὄχημα au sein des deux mythes (Démurge et attelage ailé) ayant fait florès chez les penseurs de l'Antiquité tardive.

Toutefois, il ne fait aucun doute que la notion proclienne de l'ὄχημα puise ses racines dans des sources extrinsèques aux dialogues de Platon. Celles-ci concernent principalement Aristote et les Stoïciens. Le Stagirite, notamment dans son traité sur la *Génération des animaux* dans lequel il tente d'expliquer matériellement l'origine de l'âme à partir du sperme<sup>8</sup>, établit une corrélation entre l'âme et le pneuma. Ce pneuma aurait une composition similaire à celle des astres. Or, nous verrons que le véhicule de l'âme, du moins celui qui représente l'ὄχημα intermédiaire, est de nature pneumatique et s'identifie aux astres lors de l'incarnation. Ainsi, il est possible d'affirmer que la théorie du véhicule de l'âme ὄχημα-πνεῦμα représente une forme de synthèse entre la théorie de l'âme séparable et immatérielle platonicienne, ainsi que celle matérialiste comme entéléchie du corps provenant de son meilleur élève<sup>9</sup>.

À l'époque impériale, nous retrouvons la théorie du corps astral, qui se présente principalement sous la forme d'une expérience extatique ou lors de l'incarnation, beaucoup plus solidement ancrée, notamment au sein de l'hermétisme<sup>10</sup> et, évidemment, chez les

---

<sup>8</sup> « En effet, il existe dans le sperme de tous <les animaux> ce qui précisément rend le sperme fécond, ce qu'on appelle le chaud. Ce n'est pas du feu ni une puissance de ce genre, mais le souffle (τὸ πνεῦμα) qui est enveloppé dans le sperme et dans l'écumeux, et la nature qui est dans le souffle (ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις), nature qui est analogue à l'élément des astres (ἀνάλογον οὔσα τῷ τῶν ἄστρον στοιχείῳ). » (Aristote, *Gen.*, II, 3, 736b).

<sup>9</sup> « À partir de ces données, disparates et non développées chez l'Académicien et celles décrivant seulement un élément dans le corps chez le Péripatéticien, ainsi qu'à partir de l'âme πνεῦμα des Stoïciens et certainement de représentations de type religieux en vogue à l'époque impériale, les penseurs anciens [tardifs] ont alors savamment conjoint les termes ὄχημα et πνεῦμα afin d'élaborer la doctrine du corps astral. Ceci principalement dans le but de tisser un pont entre l'âme et le corps ou alors dans celui de faire un pont entre l'homme et le dieu. » (Métrailler, *Cosmos et ὄχημα selon Proclus*, p.15).

« Il s'agit là d'une sorte d'enveloppe de l'âme d'une matérialité subtile, faisant en quelque sorte le joint entre l'âme et le corps terrestre et survivant à leur séparation de la mort. Elle est désignée par deux termes : soit πνεῦμα, vent, souffle, esprit [...] ; soit ὄχημα, "véhicule" de l'âme. » (Crouzel, « Le véhicule de l'âme chez Origène », p.225).

<sup>10</sup> « Comme j'étais cependant tout hors de moi (τὸ ἐκπλήξει μου εἶδος), il me dit de nouveau : "Tu as vu dans le Noûs la forme archétype, le préprincipe antérieur au commencement sans fin." » (*CH*, I, 8).

« voyant en moi-même une vision immatérielle (ἄπλαστον θέαν), produite par la miséricorde de Dieu, je suis sorti de moi-même (ἐμαυτὸν ἐξελήλυθα) pour entrer dans un corps immortel (εἰς ἀθάνατον σῶμα) et je ne suis plus maintenant ce que j'étais, mais j'ai été engendré dans l'Intellect. » (*CH*, XIII, 3).

théurges chaldaïques<sup>11</sup>. C'est néanmoins avec les néoplatoniciens que le concept de l'ὄχημα acquiert maturité. En germe chez Plotin<sup>12</sup> et Porphyre<sup>13</sup>, la théorie du véhicule de l'âme fleurit réellement chez Jamblique<sup>14</sup> et se cristallise chez Proclus. En effet, la place de l'ὄχημα est centrale dans le système philosophique du Lycien, autant au niveau cosmologique que sotériologique.

Dans *ET*, Proclus consacre la dernière section à l'étude de l'âme (théorèmes §184-211). C'est dans cette partie, et plus précisément à partir du théorème §205 (auquel il faut ajouter le §196), que nous retrouvons un des plus importants développements de la notion de l'ὄχημα de l'oeuvre proclienne. D'abord, le véhicule de l'âme est considéré comme un « corps premier et perpétuel (σῶμα πρῶτος αἰδιος) »<sup>15</sup> qui n'est pas soumis aux lois de la génération. De plus, ce véhicule tire son origine d'une « cause immobile (αἰτία

<sup>11</sup> « subtil véhicule de l'âme (ψυχῆς λεμπὸν ὄχημα) » (*OC*, §120) ; « En allégeant <l'âme> par le pneuma chaud (πνεύματι θερμῷ κουφίζουσα) » (*Ibid.*, §123) ; « véhicule (ὄχημα) » (*Ibid.*, §201).

« Ces gens-là [*scil.* les porphyriens] sont, à ce qu'il semble, en accord avec les *Oracles* qui disent que, dans sa descente (ἐν τῇ καθόδῳ), l'âme collige (συλλέγειν) les éléments du véhicule en prenant « une portion de l'éther et du soleil et de la lune et de tout ce qui flotte dans l'air ». » (Proclus, *In Tim.*, III, 234.27-30).

« The Chaldeans held that when the human enters the body she is no longer in the pure original state in which she was created. In the course of her descent from the supramundane region, when she traverses the zones of the ether, of the sun, of the moon and of the air, she is clothed with portions of these four substances. She enters the human body provided with the "raiments" ; they are the "vehicle of the soul". » (Lewy, *op. cit.*, p.182-183).

<sup>12</sup> « Lorsqu'elles se sont penchées pour regarder hors du monde intelligible, les âmes pénètrent d'abord dans le ciel et, après y avoir pris un corps (σῶμα), elles s'avancent d'emblée grâce à ce corps jusqu'aux corps terrestres, aussi loin qu'elles peuvent s'étendre dans le sens de la longueur. » (Plotin, *Enn.*, IV, 3 [27] 15.1-3).

<sup>13</sup> « D'autres, avec plus de modération que ces premiers [*scil.* Albinus et Atticus], comme Porphyre, et plus de bonté, refusent de répandre ce qu'on nomme ainsi "destruction" et sur le véhicule (τοῦ ὀχήματος) et sur l'âme irrationnelle, mais disent que ces deux se dissolvent et se résolvent de quelque manière dans les sphères à partir desquelles ils ont été constitués, qu'ils sont des mixtures issues des sphères célestes et que l'âme collige au cours de sa descente, en sorte que tout à la fois ils ont continuation et non continuation d'existence, mais n'existent plus comme entités individuelles et qu'il n'y a pas permanence de leur être particulier. » (Proclus, *In Tim.*, III, 234.19-27).

<sup>14</sup> « C'est elle, je présume, qui illumine de lumière divine (ἐπιλάμπει θείῳ φωτί) le véhicule éthéré et lumineux (αἰθερώδες καὶ αὐγοειδές ὄχημα) qui enveloppe l'âme (περικείμενον τῇ ψυχῇ), à la suite de quoi les apparitions divines (φωτασῖαι θεῖαι) suscitées par la volonté des dieux prennent possession de notre puissance imaginative (τὴν φανταστικὴν δύναμιν). » (Jamblique, *DM*, III, 14, p.99.8-12).\

« The substitution of theurgy for the personal mysticism of Plotinus enhanced the importance of the astral body ; for theurgy operated in the borderland between mind and matter, claiming to produce spiritual effects by material means, and it could be explained that such effects were mediated by the psychic envelope. In the *de mysteriis* (III, 14) the αἰθερώδες καὶ αὐγοειδές ὄχημα is the recipient of divine φαντασῖαι and the organ of mediumship » (Dodds, « Appendix II », in Proclus, *ET*, p.319).

<sup>15</sup> Proclus, *ET*, §196.

ἀκίνητος) »<sup>16</sup> et s'avère « immatériel, indivisible et impassible (ἄυλον καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀπαθές) »<sup>17</sup>. Plus important encore pour notre propos, l'ὄχημα constitue « l'enveloppe » qu'endosse l'âme particulière lors de son incarnation et représente donc la couche qu'elle doit purifier pour retourner à son principe premier<sup>18</sup>, ce qui est justement le rôle de la théurgie :

Le véhicule de l'âme particulière (μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα) descend (κάτεισι) en s'ajoutant (προσθέσει) des tuniques matérielles (χιτώνων ἐνυλοτέρων), et il remonte avec elle (συνάγεται τῇ ψυχῇ) en retranchant tout ce qui est matériel (δι' ἀφαιρέσεως παντὸς τοῦ ἐνύλου) et en réintégrant sa propre forme (τῆς εἰς τὸ οἰκεῖον εἶδος), selon un processus qui correspond à celui de l'âme dont il est l'instrument. Celle-ci, en effet, descend en s'adjoignant des vies infra-raisonnables (κάτεισι ἀλόγους προσλαβοῦσα ζωάς), et elle remonte en se dévêtant de toutes les puissances de la génération (ἄνεισι ἀποσκευασαμένη πάσας τὰς γενεσιουργοὺς δυνάμεις) dont elle s'est enveloppée dans sa descente, en se purifiant et en se dépouillant (καθαρὰ καὶ γυμνή) de toutes les puissances qui subviennent aux nécessités du devenir.<sup>19</sup>

Bref, l'ὄχημα constitue l'instrument par lequel l'âme s'incarne dans le monde encosmique et représente ainsi la cible principale des pratiques hiératiques de nature cathartique dont l'objectif est la remontée de l'âme vers son principe premier.

### 3.2 Les trois ὀχήματα

Outre *ET*, c'est dans les commentaires sur le *Timée* et sur la *République* que Proclus développe sa théorie du véhicule de l'âme. En effet, comme nous pouvions nous en douter, c'est autour des mythes de l'attelage ailé du *Phèdre*, du démiurge du *Timée* et d'Er de la *République* que Proclus conçoit sa conception du corps astral, à l'instar, par ailleurs, de l'ensemble de sa pensée concernant la théurgie. Il est assez compliqué de se retrouver de

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, §207.

<sup>17</sup> *Ibid.*, §208.

<sup>18</sup> « le véhicule de l'âme, en rapport avec l'activité imaginative, est l'objet d'un processus de purification qui rend l'homme apte à recevoir l'illumination des visions divines. » (Toulouse, « Les théories du véhicule de l'âme dans le néoplatonisme », p.521-522).

<sup>19</sup> *Ibid.*, §209.

« Il y a donc entre l'âme et son véhicule une connexion nécessaire. La purification, qui conduit l'âme à être καθαρά et γυμνή de toutes les puissances du devenir, délivre un οἰκεῖον εἶδος qui est déjà un composé. Le véhicule est une *médiation* indispensable entre l'âme et ses vies inférieures. À ce titre, il est caractéristique d'une tendance qui cherche à épurer la corporéité plutôt qu'à la rejeter radicalement. Cela vaut d'être retenu quand on veut définir la démarche cathartique proclusienne. » (Trouillard, « Réflexions sur l'ὄχημα dans les *Éléments de Théologie* de Proclus », p.103).

prime abord à travers l'oeuvre de Proclus au sujet de sa théorie du véhicule de l'âme, puisque les termes divergent souvent pour désigner la même chose et le Lycien semble parfois même se contredire. Or, il fait généralement consensus chez les commentateurs que Proclus distingue trois types d'ὄχηματα : le véhicule ostréux (ὄστρεώδης ὄχημα) issu de la matière, le véhicule pneumatique (πνευματικὸν ὄχημα) pour le monde engendré et le véhicule lumineux (αὐγοειδὲς ὄχημα) pour le monde encosmique<sup>20</sup>.

Un passage important qui nous pousse à considérer qu'il existe bel et bien trois types de véhicule se trouve en *In Tim.*, alors que Proclus commente le mythe du démiurge, et plus particulièrement le processus de métempsychose qui implique l'accrétion des quatre éléments à l'âme [42c-d] :

Ainsi donc le véhicule congénital [*scil.* lumineux] à l'âme (τὸ συμφυῆς ὄχημα) rend l'âme encosmique, le second [*scil.* pneumatique] la rend citoyenne de la *génésis*, le véhicule ostréux (τὸ ὄστρεῶδες) la rend terrestre [...]. Le premier enveloppement existe toujours – car l'âme est toujours encosmique –, le second existe et avant ce corps-ci et après lui [...], le troisième existe seulement quand l'âme échange sur la terre telle vie partielle pour telle autre.<sup>21</sup>

Un peu plus tôt, alors que le Lycien commente le passage sur le rôle d'Anankê lors de l'incarnation des âmes [42a], Proclus évoque aussi l'existence de trois véhicules : « Triple est donc le véhicule (τριπτὰ τὰ ὄχηματα), ou simple et immatériel [*scil.* lumineux], ou simple et matériel [*scil.* pneumatique], ou composé et matériel [*scil.* ostréux]. Et les vies de ces véhicules sont trois, l'une immortelle, l'autre de plus longue durée que le corps, la troisième périssant avec le corps. »<sup>22</sup> Finalement, nous retrouvons aussi en *TP* une

---

<sup>20</sup> « These are αὐγοειδές – the neutral forms are appropriate because these terms all modify σῶμα – πνευματικόν and, *ambiguae status*, ὄστρεῶδες (and ὄστρέινον). » (Blumenthal, « Soul Vehicles in Simplicius », *Soul and Intellect*, p.177).

« Ainsi, dans *In Tim.*, Proclus distingue bien trois sortes d'ὄχημα : le simple immatériel, le simple matériel et le composé matériel » (Charles, « L'imagination, miroir de l'âme selon Proclus », p.242).

« According to Proclus, the divine souls possess only the luminous vehicle, whereas the mediate class of demons, in addition to the luminous vehicle, also uses the pneumatic vehicle ; and the human souls have, over and above these two vehicles, the mortal body as third vehicle. » (Hadot, *Studies on the Neoplatonist Hierocles*, p.41).

<sup>21</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 298.28-299.5.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 285.13-16.

tripartition des âmes (élémentaires, éthériques et lumineuses) qui présente pour chacune un type particulier de véhicule<sup>23</sup>.

Le véhicule ostréux, qui est en fait le corps physique osseux, ne nous intéressera pas vraiment ici. Le véhicule pneumatique est celui, comme nous avons déjà vu, qui représente le corps auquel s'est aggloméré les éléments lors de l'incarnation et est généralement relié à l'âme irrationnelle qu'il importe de purifier par des rites théurgiques de nature cathartique<sup>24</sup>. Quant au véhicule lumineux, il est celui que l'on considère immortel, congénital au Feu intelligible, à partir duquel le théurge parvient à « inhaler » la lumière divine lors des pratiques hiératiques anagogiques<sup>25</sup> et qui rend possible l'illumination de l'âme. Ce sont donc ces deux derniers ὀχήματα, pneumatique et lumineux, qui nous intéresseront pour la suite de l'étude.

Toujours en lien avec le mythe du démiurge [42a sq.], qui représente certainement la pierre angulaire fondant la théorie du véhicule de l'âme chez Proclus, le Lycien semble traiter de deux autres types d'ὀχήματα :

les véhicules (τὰ ὀχήματα) de ces dieux [célestes] sont de nature solaire et imitent l'éclat de la substance intellectuelle. Mais pourquoi dénomme-t-il les dieux sublunaires “ceux qui se montrent dans la mesure où ils le veulent bien” ? Peut-être parce que ces éléments matériels dont ils usent ont été placés devant eux comme des sortes d'écrans destinés à couvrir l'éclat des véhicules éthérés (τῶν αἰθερίων ὀχημάτων) qui sont immédiatement attachés aux dieux générateurs – car, puisqu'ils sont encosmiques, ils ont nécessairement aussi un véhicule encosmique de nature astrale (ὄχημα ἐγκόσμον ἀστροειδές) –, mais que

---

<sup>23</sup> « En effet, les âmes célestes gouvernent les corps simples et qui ont une substance immatérielle et immuable ; celles qui dominent les totalités élémentaires (αἱ τῶν ὅλων ἐπικρατοῦσαι στοιχείων), sont revêtues de tuniques d'éther (τοὺς αἰθερίους περιβέβληνται χιτῶνας), et c'est par le moyen de ces tuniques qu'elles surmontent aussi les totalités élémentaires qui, en tant que totalités, sont sempiternelles et simples, mais en tant que liées à la matière, peuvent être détruites, engendrées et composées à partir d'éléments dissemblables ; en troisième lieu viennent les âmes qui insufflent directement la vie aux véhicules lumineux (αὐγοειδέσιν ὀχήμασιν), qui en outre tirent les éléments simples des tuniques matérielles (χιτῶνας ἐνύλους) et déversent sur elles une vie secondaire » (Proclus, *TP*, III, 5, p.19.3-15).

<sup>24</sup> « Les dieux récents en effet, empruntant des portions à l'Univers, prenaient les éléments simples et composaient les véhicules des âmes irrationnelles (τὰ ὀχήματα τῶν ἀλόγων ψυχῶν), ces véhicules dont Platon avait dit plus haut [42c] qu'ils étaient “la masse tumultueuse et irrationnelle faite de feu, de terre, d'air et d'eau” : c'est cela que les dieux “collent”, et ils produisent les homéomères, dont la composition résulte des quatre éléments. » (Proclus, *In Tim.*, III, 321.2-7).

« Cependant, si elles [scil. les âmes] ont bien vécu, elles peuvent, même ici-bas, se purifier des accrétiens dues à l'Heimarménè » (*Ibid.*, 277.11-12).

<sup>25</sup> « The luminous solar vehicle (*augoeides ochema*) of the immortal soul was thought to be able to inhale the Sun's rays and thereby return to the Sun, the visible *agalma* or *sunthema* of the Paternal Fire. » (Uždavinys, *op. cit.*, p.114).

leur lumière apparaît quand il doit être profitable aux lieux d'ici-bas de recevoir leur illumination (τοῖς τὴν ἔλλαμψιν αὐτῶν δεχομένοις).<sup>26</sup>

Bien que certains y aient vu ici l'exposé de deux véhicules supplémentaires, il importe plutôt d'associer l'αἰθέριον ὄχημα au véhicule pneumatique et l'ὄχημα ἀστροειδές à celui lumineux. En effet, l'éther représente bien la synthèse des éléments dont nous avons démontré qu'ils constituaient les accrétions du pneuma et le soleil dont est issu la lumière est, quant à lui, l'astre par excellence. En effet, Proclus associe directement les véhicules astraux aux divinités<sup>27</sup> et les véhicules éthériques aux âmes partielles pneumatiques<sup>28</sup>. Nous allons donc dorénavant parler du véhicule éthérico-pneumatique et du véhicule astralo-lumineux<sup>29</sup>.

### 3.3 L'ὄχημα comme réceptacle des théurges

Le corps éthérique de l'âme semble plus près de l'aspect psychique que de celui corporel. Le fait que les auteurs parlent parfois de σῶμα pour désigner l'ὄχημα de l'âme ne doit être compris qu'à titre d'analogie – puisque le corps, tout simplement, est ce qui permet le déplacement, ce qui est justement le cas avec l'ὄχημα. Le mouvement du véhicule de l'âme, sur quoi insiste à plusieurs reprises Proclus, se fait irrémédiablement de manière circulaire, à l'intérieur d'un χώρα toujours immobile, notamment en commentant la notion des κλήροι dans le *Timée* de Platon [23d] :

---

<sup>26</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 194.31-195.8.

<sup>27</sup> « Toutes les âmes divines (πάσας τὰς θείας ψυχὰς) donc qui sont comprises dans les totalités soit dans le ciel soit sous la lune, Platon les a dénommées "astres", tirant de ce qui est universellement familier le nom commun qu'il leur a donné à toutes. Car elles ont toutes, de toute façon, de certains véhicules astréiformes (ἀστροειδῆ ὀχήματα) » (*Ibid.*, 264.31-265.2).

<sup>28</sup> « Que peut donc bien être le véhicule de l'âme (τὸ ὄχημα τῆς ψυχῆς) et comment le Démoniaque fait-il monter les âmes sur le véhicule ? Eh bien, il faut considérer [...] que les véhicules psychiques naissent et se constituent à partir de l'éther (ἀπὸ παντὸς τοῦ αἰθέρος), [...] en ce sens que les "souffles" partiels (τῶν μερικῶν πνευμάτων) procèdent et sont configurés en conformité avec les vies divines. » (*Ibid.*, 266.24-32).

<sup>29</sup> D'ailleurs, en commentant le passage du *Phédon* traitant directement de l'initiation orphique [69c] et tout juste avant de parler de l'inhalation des rayons solaires, extrait que nous avons déjà présenté plus haut, Damascius établit une relation hiérarchique entre le corps pneumatique, plus bas, et le corps astralo-lumineux, plus élevé, allant dans le sens de notre interprétation : « Initiatory rites (αἱ τελεταί) are twofold : those here below, which are a kind of preparation, and those in the hereafter, of which there are, in my opinion, again two kinds, those that purify the pneumatic body (περὶ τὸν πνευματικόν) (as rites here below do the "shell-like" body (περὸ τὸν ὀστρέινον)) and those that purify the astral body (περὶ τὸν ἀύγοειδῆ). » (Damascius, *In Phaedo*, I, 168.5-7).

Tout d'abord en effet l'espace (τὸ διάστημα), qui a reçu (ὑποδεξάμενον) toutes les portions du Cosmos, qui les embrasse en lui-même, qui est coextensif à tout le corporel, est immobile (ἀκίνητον), pour éviter que, étant du nombre des mus, il ait besoin lui aussi d'un autre lieu (χώρας ἄλλης), et qu'ainsi, sans s'en rendre compte, on aille à l'infini. Ensuite, les véhicules éthérés des âmes divines (τὰ αιθέρια τῶν θείων ψυχῶν ὀχήματα), ces véhicules dont les âmes se sont enveloppées, conservent éternelle leur essence à l'imitation des vies célestes et sont éternellement liés aux âmes divines, bien qu'ils soient remplis d'une force générative et accomplissent un mouvement circulaire selon un deuxième circuit des corps célestes [40a].<sup>30</sup>

Ainsi, « l'espace » est le réceptacle de l'ensemble de la génération cosmique, au même titre que les véhicules constituent les réceptacles de l'engendrement psychique.

L'âme est d'abord une enveloppe qui contient le corporel, et non le contraire, en plus d'être divisée selon les astres du monde cosmique :

Car, puisque le Dieu façonne tout le Corporel au-dedans de l'Âme qui a été auparavant divisée selon les cercles, il le façonne évidemment en le divisant selon les sphères. Car les sphères, je présume, sont des copies des cercles de l'Âme, et c'est en tant qu'il donne forme aux sphères que le Dieu est dit façonner tout le Corporel au-dedans des cercles de l'âme. D'où il résulte à l'évidence que, s'il est vrai que le Démonstrateur a placé en eux "tout le Corporel" [36d-e], les huit cercles enveloppaient aussi la région sublunaire.<sup>31</sup>

Il est intéressant de noter qu'immédiatement après le passage commenté, Platon compare l'univers à une statue représentant parfaitement le modèle des Immortels : « Or, quand le père [*scil.* le démonstrateur] qui l'avait engendré constata que ce monde, qui est une représentation (ἄγαλμα) des dieux éternels, avait reçu le mouvement et qu'il était vivant, il se réjouit »<sup>32</sup>. Ainsi, le « centre du monde » qui est placé au centre de l'*anima mundi*<sup>33</sup>, agit comme un réceptacle devant recevoir la lumière paradigmatique du père.

La relation entretenue entre l'âme et les astres (ou les sphères) est absolument centrale pour bien comprendre ce que représente le véhicule de l'âme. En effet, puisque tout se retrouve dans l'âme, tout, de l'Un primordial jusqu'aux choses terrestres les plus insignifiantes en passant par les astres célestes, se retrouve dans la psyché humaine. Les astres sont associés à l'heptade chez Proclus : « C'est pourquoi, dans les choses encosmiques aussi, on a la monade, puis la dyade, puis l'heptade : de fait, dans l'Univers,

---

<sup>30</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 138.22-31.

<sup>31</sup> *Ibid.*, II, 281.30-282.6.

<sup>32</sup> Platon, *Tim.*, 37c.

<sup>33</sup> « il faut dire que le Démonstrateur plaçait le centre du Monde dans l'Âme qui occupait un rang central entre l'Intellect et le Corps, et non pas simplement en elle, mais dans ce qu'il y a en elle de plus central : c'est cela que veut dire "faire coïncider (συναγαγεῖν) le centre avec le centre" [36e]. » (Proclus, *In Tim.*, II, 282.19-23).

il y a d'abord l'Âme unique du Tout, après celle-ci les deux Âmes qui divisent le Ciel dans la révolution du Même et celle de l'Autre, et après celles-ci les sept Âmes qui ordonnent les révolutions des planètes. »<sup>34</sup> Cet aspect de la cosmologie animique proclienne, dont nous retrouvons des traces dans le gnosticisme<sup>35</sup> et l'hermétisme<sup>36</sup>, provient de la cosmologie chaldaïque<sup>37</sup>, d'où l'importance que cela revêt pour la théurgie chez Proclus. Toujours est-il que cela permet de mieux comprendre le processus « d'accrétion » des éléments sur l'enveloppe de l'âme lors de l'incarnation<sup>38</sup>. Ainsi, la théurgie doit purifier le

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, 240.30-241.3.

*Etiam* : « L'essence de l'Âme est donc de toute manière en quelque sorte hebdomadique. Le cercle du Même est monade, celui de l'Autre, comme nous avons dit, heptade. Car l'un est Intellect en mouvement, l'autre lumière intellectuelle [...]. C'est pourquoi l'un est monadique, l'autre hebdomadique, non seulement parce que l'heptade convient à l'essence de l'Âme à cause de sa ressemblance avec la Déesse vivante [*scil.* Hécate] – car celle-ci est une monade inclusive de triades, celles qu'elle a embrassées en elle-même –, mais encore parce que ce qui a été sectionné en premier lieu dans l'Âme a admis la division en sept parties, comme il a été clairement établi auparavant. » (*Ibid.*, 271.16-30).

« Car l'Âme est à la fois une et hebdomadique : *une* selon le mélange de l'Essence, de l'Identité et de l'Altérité, à partir desquelles a été fait le mélange et a été constitué un tout unique par l'action du Père, *hebdomadique* selon les sept portions en lesquelles il l'a divisée [36d]. » (Proclus, *In Remp.*, II, 216.24-28).

<sup>35</sup> Voir « Ogdoade et Ennéade », *NH*, VI, 6.

<sup>36</sup> « Et alors, dénudé (γυμνωθείς) de ce qu'avait produit l'armature de sphères, il entre dans la nature ogdoadique, ne possédant que sa puissance propre ; et il chante avec les Êtres des hymnes au Père, et toute l'assistance se réjouit avec lui de sa venue. Et, devenu semblable à ses compagnons, il entend aussi certaines Puissances qui siègent au-dessus de la nature ogdoadique, chantant d'une voix douce des hymnes à Dieu. Et alors, en bon ordre, ils montent vers le Père, s'abandonnant eux-mêmes aux Puissances, et, devenus Puissances à leur tour, entrent en Dieu. Car telle est la fin bienheureuse pour ceux qui possèdent la connaissance : devenir Dieu. » (*CH*, I, 26).

*Etiam* : « Père, je voudrais cette eulogie en forme d'hymne que tu m'as dit avoir entendu chanter aux Puissances quand tu fus parvenu à l'Ogdoade. Selon l'Ogdoade révélée par Poimandrès, j'approuve, enfant, ta hâte à briser la tente : car maintenant tu es entièrement pur. » (*CH*, XIII, 15).

<sup>37</sup> « [Cette théorie] est étrangère au zoroastrisme et fut introduite dans les mystères mithriaques [*scil.* PGM] avec l'astrologie chaldéenne. Il se mêle d'ailleurs toujours à cette théologie scientifique d'anciennes idées mythologiques. Ainsi, c'est une vieille croyance orientale que les âmes, conçues comme matérielles, portent des vêtements. [...] De là vient l'idée, qui se retrouve jusqu'à la fin du paganisme, que les âmes en traversant les sphères planétaires se revêtent "comme de tuniques successives" des qualités des astres [...]. J'ai insisté sur l'histoire de cette croyance parce qu'elle permet peut-être de saisir la signification attribuée à un détail du rituel mithriaque, à propos duquel Porphyre [*De Abst.*, IV, 16] ne nous rapporte que des interprétations contradictoires : les initiés aux sept grades devaient revêtir différents costumes. Les sept degrés d'initiation, conférés successivement au myste, étant un symbole des sept sphères planétaires, à travers lesquelles l'âme devait s'élever après la mort [*Mon. Mithra*, I, p.316], les vêtements dont se couvraient l'initié étaient probablement regardés comme des emblèmes de ces "tuniques" que l'âme avait prises en descendant ici-bas et dont elle se dépouillait en remontant au ciel. De même dans les mystères d'Isis, les douze robes dont on revêt le néophyte [*Apul., Met.*, XI, 24] paraissent être une allusion au passage de l'âme à travers le zodiaque. » (Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, p.147, note 69).

<sup>38</sup> « En traversant les sphères, elle [*scil.* l'âme] s'agrége des particules provenant de celles-ci, et elle les accumule autour d'elle comme une enveloppe : c'est ce que l'on nomme le "véhicule" de l'âme, ou le πνεῦμα. » (Seng, « Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les *Oracles chaldaïques* », p.123).



véhicule éthérique des accrétions issues de la traversée des sept couches cosmiques lors de l'incarnation de l'âme<sup>39</sup>, lui permettant, ainsi, de retrouver sa nature propre, pure et lumineuse, grâce notamment à la *vision* de la lumière divine qui lui est congénitale<sup>40</sup>.

La théurgie, dont la finalité consiste en le détachement des accrétions élémentaires et astrales, se fonde sur l'astrologie chaldaïque qui établit à sept le nombre d'astres<sup>41</sup>. Lors de l'incarnation, l'âme s'enveloppe de sept couches, ce qui forme ses « tuniques » dont il doit se dévêtir lors de la remontée théurgique. Ces enveloppes astrales font entrer l'âme particulière dans la sphère de l'Heimarmenê, dont la plus belle illustration s'inspire du mythe d'Er dans la *République* de Platon. Nous avons vu que Proclus insiste à plusieurs reprises sur l'opposition entre Fatalité et Providence, puisque cette dernière représente justement l'aide divine qui permet à l'âme de s'élever en-dehors du champ de la Fatalité

---

<sup>39</sup> « Quand les corps matériels se collent à eux, ils sont brusquement écartés de leur mouvement naturel et se meuvent de façon discordante, également incapables de se mouvoir en cercle à cause de leur liaison avec le corps et d'aller en ligne droite à cause de leur propre nature. D'où vient que Platon lui aussi dit de nos "révolutions" qu'elles sont "troublées" [*Tim.*, 47c], non seulement à cause des mouvements de l'âme même, mais encore à cause des mouvements des véhicules (περὶ τῶν ὀχημάτων), qui sont toujours devenus tels du fait de l'adhérence aux corps d'ici-bas. » (Proclus, *In Tim.*, II, 60.8-16).

<sup>40</sup> « Proclus says that the luminous vehicle of the world that he has been describing, which performs this active function, is "analogous to our luminous vehicle" [*In Remp.*, II, 196.21-30]. In fact, "our luminous vehicle" is the only entity that can see it, because of its "rarer and purer" eyes [*Ibid.*, 162.26-28]. We might compare Proclus' observation that there is interpenetration of our immaterial bodies [*In Tim.*, III, 297.25] with the celestial body [*In Remp.*, II, 162.26-28]. » (Griffin, « Proclus on Place as the Luminous Vehicle on the Soul », p.180).

« Theurgists who embody this continuous communion have balanced the daimonic impulses of their etheric body through visualizations and the use of material objects that engage the senses and imagination. When the *ochêma* is sufficiently purified theurgists may perform *phôtagôgia*, a technique of filling the porous *ochêma* with light. » (Shaw, « Theurgy and the Platonist's Luminous Body », p.549).

<sup>41</sup> « A.-J. Festugière observe que l'ordre de cette énumération [*scil.* *CH*, I, 25] n'est pas gratuit ; il correspond aux tempéraments que l'on prête aux sept planètes énumérées dans l'ordre chaldéen : la Lune, Mercure, Vénus, le Soleil, Mars, Jupiter, Saturne. Or les sept sphères planétaires apparaissent aussi à la fin de notre texte [*NH*, VI, 6, p.133], sous les traits des sept dieux Ousiarques qui président à chacune d'entre elles. Nous savons par l'*Asclépius* latin [*CH*, I, 19] que ces personnages ont pour nom Fortune et Heimarménè. [...] Le pouvoir maléfique de ces démons [*scil.* les dieux Ousiarques] n'est toutefois pas absolu, puisque [*CH*, XVI, 15] "la partie raisonnable de l'âme... demeure stable, prête à devenir le réceptacle de Dieu." » (Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, p.39).

« Car, une fois que chacun de nous est venu à naître et a été animé, il est pris en charge par les démons qui sont de service à cet instant précis de la naissance, c'est-à-dire par les démons qui ont été placés sous les ordres de chacun des astres. [...] Ces démons donc, après avoir pénétré à travers le corps dans les deux parties de l'âme, tourmentent l'âme, chacun dans le sens de sa propre activité. Seule, la partie rationnelle de l'âme, échappant à la souveraineté des démons, demeure stable, prête à devenir le réceptacle (εἰς ὑποδοχὴν) de Dieu. » (*CH*, XVI, 15).

en se détachant des accréions issues des diverses déterminations astrales<sup>42</sup>. Ainsi, le véhicule de l'âme qui doit être purifié pour faire passer l'âme de sa condition astrale à sa nature lumineuse. Or, nous constatons qu'une modalité bien particulière de l'âme est systématiquement associée à l'ὄχημα : la *phantasia*. Nous consacrerons donc le prochain chapitre à l'explicitation de cette puissance de l'âme qui, d'ailleurs, s'oppose à la description qu'en faisait Platon à son époque.

## Conclusion

Nous avons tenté de dresser un portrait général de l'importante notion d'ὄχημα dans l'oeuvre de Proclus, en insistant particulièrement sur sa relation avec la théurgie et la téléstique. Nous avons vu que le Lycien s'inspire surtout des mythes de l'attelage ailé, du Démiurge et d'Er pour conceptualiser le véhicule de l'âme ; comme c'est d'ailleurs pratiquement toujours le cas pour tout ce qui a trait à la théurgie. Bien que Proclus use d'une panoplie de différentes épithètes pour caractériser l'ὄχημα, nous avons pu y découvrir un système de nature triadique touchant les véhicules : ostréux-génétique, éthérico-pneumatique et astralo-lumineux. Finalement, il nous fut possible d'établir un lien entre les rites concrets de la théurgie et les véhicules de l'âme, en ce que ces derniers

---

<sup>42</sup> C'est d'ailleurs sur les bases de cette croyance dans les influences astrales, en partie déterminées au moment de la naissance et de l'incarnation de l'âme, que l'astrologie se fonde. En effet, nous constatons une certaine effervescence en ce qui concerne l'astrologie à partir de l'Empire – et plus encore durant l'Antiquité tardive – et cela a certainement à voir, en partie, avec les influences orientales, en particulier celle des théurges chaldéens.

« C'est une opération de cette sorte que le divin Nestorius [*scil.* myste à Éleusis, père de Plutarque d'Athènes, lui-même maître de Proclus et père d'Asclépigénéia, celle qui initia le Lycien à la théurgie selon Marinus] a livrée pour saisir le nom du chronocrator de l'année. Mais nous l'avons transféré à la saisie des heures de la conception, dans la pensée qu'elle serait utile aux futurs surveillants de la procréation, pour qu'ils n'observent pas seulement le moment propice dans le Tout eu égard aux copulations et rendent ainsi effectif le nombre géométrique, mais aussi, par la méthode hiératique (τὸν ἱερατικὸν τρόπον), assurent aux moments opportuns choisis par eux leur pleine efficacité. Cela s'accorde d'ailleurs avec les prescriptions de Platon, qui dit qu'on doit unir les couples avec accompagnement de sacrifices et de prières [*Rep.*, V, 459e-461a]. Si donc, en plus des moyens susdits, tu emploies aussi cette découverte du nom, tu auras vraiment découvert la méthode hiératique de la réglementation des noces telles que le veut Platon, méthode qui s'accomplit au moyen de sacrifices, de noms divins, de prières – et ce pourrait bien être là le but suprême de la doctrine de ce triangle-ci, de considérer la chose non seulement du point de vue mathématique et dialectique, mais encore hiératique (ἱερατικῶς) : puisque aussi bien, pour être efficace, l'emploi de ce triangle a besoin surtout de la providence des dieux –. Et tu vois que les noms sont ceux de puissances cosmiques par lesquelles sont dominées les naissances, je veux dire le cercle zodiacal et les astres sont mus par lui. » (Proclus, *In Remp.*, II, 66.3-21).

constituent les enveloppes sur lesquelles les accrétions élémentaires et astrales du monde encosmique s'agglomèrent lors de l'incarnation de l'âme. Les ὀχήματα sont donc à la fois la cible de la purification lors des rites hiératiques, tout en étant les réceptacles des illuminations divines lors de l'ascension de l'âme. Pour mieux comprendre le *modus operandi* de ces apparitions, il importe dorénavant de nous intéresser à la puissance de l'âme qui est systématiquement associée à l'ὄχημα : la *phantasia*.

## Chapitre IV : La *phantasia* et les apparitions divines

« Le monde de la réalité a ses limites ; le monde de l'imagination est sans frontières. »

– Jean-Jacques Rousseau

### Introduction

Dans ce chapitre, il sera question de la *phantasia*. Ce concept, toujours associé à celui du véhicule de l'âme, évolua grandement de l'époque classique à l'Antiquité tardive et nous tenterons de dresser les grandes lignes de cette mutation sémantique. Par la suite, nous définirons l'imagination telle que l'entend Proclus, notamment en présentant la métaphore du « miroir de l'âme » qui permet d'imager cette faculté particulière. Finalement, nous démontrerons en quoi la *phantasia* s'avère si centrale dans les pratiques théurgiques, particulièrement au niveau de l'illumination psychique et des apparitions divines.

### 4.1 Définition et évolution du concept

Le terme φαντασία va connaître une importante transformation au cours de l'Antiquité. Bien que cela soit vrai pour une bonne partie des mots anciens, cette évolution est particulièrement importante pour nous, puisqu'elle fait passer la φαντασία d'une modalité douteuse de l'âme en deçà de la sensation à une puissance génératrice d'apparitions divines transcendant les sens. La notion de *phantasia* n'a évidemment aucun rapport sémantique avec la conception moderne des termes français *fantaisie* ou *fantasme*, jaugés et galvaudés par une connotation charnelle totalement absente du terme grec originel.

Les traductions de φαντασία par « imagination » ou « représentation » sont elles aussi problématiques, bien que nous trouvions des liens sémantiques plus forts qu'avec son équivalent graphique français. Selon Aristote, φαντασία tire son origine du mot φάος : « Par ailleurs, dès lors que la vue constitue le sens par excellence, le nom [*scil. phantasia*] se trouve aussi tiré de lumière, parce qu'on ne peut pas voir sans lumière (Ἐπει δ' ἡ ὄψις μάλιστα αἴσθησις ἐστὶ, καὶ τὸ ὄνομα ἀπὸ τοῦ φάους εἴληφεν, ὅτι ἄνευ φωτὸς οὐκ ἔστιν ἰδεῖν). »<sup>1</sup> En effet, le Stagirite ajoute que φαντασία est tiré de φάος, « parce qu'on ne peut pas voir sans lumière. »<sup>2</sup> La *phantasia* représente donc quelque chose qui « met en lumière », assez proche dans ce sens du verbe φαίνω, « ce qui apparaît ». En effet, Chantraine considère que la φαντασία constitue bien un dérivé de φαίνω<sup>3</sup>. Or, la différence est que le *phénomène* est perceptible directement par les sens, tandis que la *représentation* est induite par la pensée par l'intermédiaire des sens. Ainsi, autant la sensation que sa représentation sont possiblement erronées.

Platon, dans le *Sophiste*, établit une distinction importante entre la φαντασία et la δόξα :

[L'Étranger] Et quand cela se produit dans l'âme, en silence, et par le moyen de la pensée (κατὰ διάνοιαν), as-tu un autre nom que “jugement (δόξης)” pour le désigner ? [Théétète] Comment en aurais-je un autre ? [L'Étranger] Et, d'autre part, quand celui-ci se présente non pas par lui-même, mais par l'intermédiaire de la sensation (δι' αἰσθήσεως), sommes-nous capables de trouver, pour cette affection (πάθος), un nom plus pertinent que celui “d'illusion (φαντασίαν)” ? [Théétète] Aucun.<sup>4</sup>

La φαντασία est donc un *pathos*, et non une activité chez Platon ; ce qui s'avèrera central pour notre propos. Ainsi, la φαντασία n'est ni une *imagination*, dans le sens d'une activité subjective qui « met en image », ni une *représentation*, considérée comme la « reproduction d'un contenu de pensée ». Faute d'un meilleur terme, nous utiliserons

<sup>1</sup> Aristote, *DA*, III, 3, 429a1-2.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 429a3-4.

<sup>3</sup> « du radical φαντ- qui apparaît dans de nombreux dérivés est librement tiré le verbe dénominateur φαντάζομαι “devenir visible, apparaître” (ion.-att.), parfois “s'imaginer” [...] ; actif φαντάζω “rendre visible, représenter” (tardif), d'où φάντασμα n. “apparition, image, fantôme”, etc. (trag. Pl., etc.) [...] -μός m. “image mentale, apparition”, (Épicur.), φάντασις f. “apparition, signe” (Pl., *Ti.* 72b) avec ἐμ- “imagination” (Plot.), φαντασία f. “apparence, image (souvent distinguée de αἴσθησις), imagination”, etc. (Pl., Arist., hellén., etc.) » (Chantraine, « φαίνω », *op. cit.*, B, 10, p.1171).

<sup>4</sup> Platon, *Soph.*, 264a.

néanmoins le premier, imagination, tout en gardant en tête qu'il s'agit bien d'une modalité passive de l'âme, c'est-à-dire, proprement, une *puissance*.

Chez Proclus, c'est aussi, à l'instar de Platon, en rapport à la *doxa* et à la *sensation* que se présente l'analyse phénoménologique de la *phantasia*. En effet, l'imagination est présentée comme la sensation du corps pneumatique – le véhicule – de l'âme :

Mais il existe, avant celle-ci [*scil.* la sensation partielle (αἴσθησις μεριστή)], une sensation dans le véhicule de l'âme (ἐν τῷ ὀχήματι τῆς ψύχης) qui, en comparaison de la précédente, est immatérielle et pure, qui est une connaissance par elle-même impassible (γνώσις ἀπαθής), mais qui n'est pas libre de toute forme, parce qu'elle est elle aussi corporéiforme, dès là qu'elle a son existence dans un corps. Cette sensation-là (ἐκεινή ἢ αἴσθησις) a la même nature que l'imagination (φαντασία) : car le fait d'être "communes" leur appartient à toutes deux. Mais, quand elle se porte au-dehors, elle se nomme "sensation", quand elle reste au-dedans et qu'au moyen du corps pneumatique (ἐν τῷ πνεύματι) elle voit les figures et les formes, elle est dite "imagination". Et < dans la mesure où elle est indivise, elle est imagination ><sup>5</sup>, dans la mesure où elle se divise dans le corps pneumatique, elle est sensation. Car l'opinion (ἡ δόξα) est la base de la vie rationnelle, et l'imagination est le sommet de la vie immédiatement inférieure, et opinion et imagination sont liées l'un à l'autre et la faculté inférieure est remplie par la supérieure.<sup>6</sup>

Toutefois, la « sensation imaginative » constitue une synthèse des sens qui se présente comme une expérience vécue au sein du véhicule de l'âme, comme le précise Proclus, alors qu'il commente le passage du *Timée* dans lequel Platon parle de l'autarcie du monde et de l'absence de sens particuliers de ce dernier [37c] : « Par ces mots en effet Platon ne paraît faire rien d'autre que d'enlever à l'Univers la vie partielle et les organes partiels qui nous ont été attachés quand nous sommes descendus dans le monde sublunaire. Car, tant que nous restons là-haut, nous n'avons aucunement besoin de ces vies multiformes et de ces organes partiels, il nous suffit du "véhicule lumineux", qui contient unitivement tous les sens (πάσας ἔχον ἡνωμένως τὰς αἰσθήσεις). »<sup>7</sup> Ainsi, l'imagination est conçue *analogiquement* à une expérience sensible, mais dans laquelle les « sens » sont intellectifs et où la « matière » est intelligible.

---

<sup>5</sup> Le texte contient une lacune ici. Nous complétons simplement avec ἀμέριστος l'ajout de Diehl <καθ' ὅσον μὲν [ἐστὶν ἀμερῆς], φαντασία>, correspondant au texte καθ' ὅσον δὲ μερίζεται περὶ πνεῦμα, αἴσθησις, pour ainsi compléter le passage dans sa cohérence logique, syntaxique et sémantique.

<sup>6</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 286.21-287.1.

<sup>7</sup> *Ibid.*, II, 81.16-21.

Cette « matière intelligible (ὄλη νοητή) » est un concept d'origine aristotélicienne<sup>8</sup>, ce qui démontre encore une fois la volonté synthétique du néoplatonisme tardif. Or, il ne faut pas comprendre l'imagination comme une simple capacité d'abstraction à partir de l'expérience sensible, mais plutôt comme une puissance de projection (προβάλλω) des *logoi* innés<sup>9</sup>. En effet, c'est bien le débat entre l'innéisme platonicien et l'abstractionnisme aristotélicien qui se joue ici. Proclus, malgré qu'il emprunte de nombreux concepts au Stagirite, s'affirme résolument platonicien. Il justifie d'ailleurs sa position à partir des objets géométriques<sup>10</sup> – à mi-chemin entre le sensible et l'intelligible – puisque ceux-ci, parfaits dans leur essence, ne se retrouvent jamais en tant que tels dans la nature, bien que pour les « imaginer », il faille toujours inclure des abstractions sensibles (étendue, lignes, formes, etc.)<sup>11</sup>. Ainsi, l'imagination constitue une modalité de l'âme entre le sensible et l'intelligible, à l'instar des objets mathématiques (d'où le fait qu'il en soit amplement question dans *In Eucl.*). C'est aussi ce qui explique qu'elle est systématiquement associée au véhicule pneumatique de l'âme, à mi-chemin entre l'existence incarnée et l'âme détachée.

Les conséquences de cette interprétation néoplatonicienne (déjà présente chez les médioplatoniciens, en particulier chez Numénios) de l'imagination sont importantes.

---

<sup>8</sup> Aristote, *Meta.*, Z, 1036a 9-10 ; *ibid.*, 1045a 34-35.

<sup>9</sup> « Cette mise en figures est l'oeuvre de l'imagination (φαντασία) qui a son siège dans le premier ὄχημα. L'imagination selon Proclus n'est pas une fonction chargée de condenser et de reproduire les apports des sens externes, mais une activité qui prolonge et transpose en figures le déroulement *a priori* de la pensée. » (Trouillard, « Le merveilleux dans la vie et la pensée de Proclus », p.445).

<sup>10</sup> « Proclus a besoin, pour expliquer la nature spécifique des objets géométriques, d'une troisième faculté intermédiaire entre les intelligibles et les sensibles. [...] La seule faculté à la fois corporelle et produisant des formes est la *phantasia*. La *phantasia* n'est plus reproductive mais, dans le rapport qu'elle entretiendra avec la pensée discursive (*dianoia*), est productrice de figures. » (Otal, « *Phantasia* et *nous pathêtikos* », p.3).

<sup>11</sup> Bien qu'il faille toujours faire attention avec ce genre de comparaisons transhistoriques, il est impossible de ne pas penser au philosophe allemand du XVIII<sup>e</sup> siècle : Kant. Il y a en effet un rapprochement à faire avec la prémisse centrale de la première critique du grand philosophe de Königsberg qui consiste en le jugement synthétique *a priori* [CRP, « Introduction », IV, A9]. En effet, la *phantasia* implique toujours un espace antépédicatif agissant comme une condition esthétique transcendante pour poser ses objets propres, à l'instar du jugement synthétique *a priori* kantien. Il y a d'ailleurs une tonalité phénoménologique prononcée dans la théorie proclienne concernant particulièrement la *phantasia* ; Kant étant lui-même le premier réel phénoménologue, bien avant Hegel, Husserl et les autres. Cette comparaison légitime n'a d'ailleurs pas échappé à plusieurs autres chercheurs. *In alter* : « Il y a là [...] un rapport qui s'impose entre le pouvoir productif de l'imagination chez Proclus et le rôle synthétique de l'imagination chez Kant. » (Charles, « *art. cit.* », *op. cit.*, p.249).

D'abord, nous observons clairement le passage d'une vision pessimiste chez Platon, dans laquelle la *phantasia* se trouve en deçà de la sensation, à une conception méliorative où cette puissance de l'âme peut permettre le dépassement de la seule sensation. En effet, Proclus, en bon « projectionniste » (opposé à l'approche abstractionniste aristotélicienne)<sup>12</sup>, ne peut réduire l'imagination à la simple recollection des *data* sensibles et à leur recomposition imaginative. La *phantasia* représente plutôt un pouvoir passif qui reçoit des *logoi* innés. De plus, elle nécessite toujours un « espace » qui se présente comme une *prima materia* anté-prédicative, comparable à la *χώρα* platonicienne<sup>13</sup>. Il est malheureux que nous ayons perdu le commentaire de Proclus sur ce passage. Nous verrons néanmoins que, chez Proclus, l'imagination nécessite une *χώρα* apriorique lui permettant de recevoir des objets intelligibles et elle s'avère, ainsi, non pas source d'illusions, mais plutôt la condition de possibilité de la mise en forme de l'informe<sup>14</sup> à travers une *Weltphantasie*, une imagination cosmopoïétique, issue du véhicule lumineux de l'âme<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> « Leurs réponses tenteront par des voies différentes de réunir les deux conceptions platonicienne et aristotélicienne. Ainsi de Proclus qui, héritant d'une tradition qualifiée par Ian Muller de "projectionniste" soutiendra que les sensibles ne permettent par la formation de figures parfaites, mais que ces dernières prennent forme dans la matière intelligible de la *phantasia* par projection des raisons innées (*logoi*) contenues dans l'âme. Une autre conception, dite "abstractionniste", soutenue par nombre des philosophes alexandrins commentant les traités aristotéliens et porphyriens, rangera sous le terme *epinoia*, l'ensemble des activités d'abstraction se déroulant dans la pensée – ainsi de l'abstraction des formes de la matière, de la suppression des accidents d'un substrat ou encore la composition d'êtres sans substrats, autant d'activités impliquant selon les interprètes la faculté irrationnelle de la *phantasia* ou la faculté rationnelle de la *dianoia*. » (Otal, *art. cit.*, p.2).

<sup>13</sup> Platon, *Tim.*, 52a sq.

« La *chôra* platonicienne est une substance ainsi qu'un lieu primordiaux, c'est le réceptacle "invisible" (*ἀνόρατον*) et "informe" (*ἄμορφον*) [*Tim.*, 51a], c'est-à-dire sans corps et sans figure, qui reçoit toutes choses sans prendre jamais un aspect déterminé et définitif, car il apparaît tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre. Selon Platon [*Tim.*, 52d sq], la *chôra*, à la fois matière et espace originaires, a une caractéristique fondamentale : elle est constamment agitée par un mouvement mécanique, désordonné et irrégulier. » (Saudelli, « *Oracles chaldaïques*, Fr. 163 », p.56-57).

<sup>14</sup> « Mais sa spécificité [*scil.* de la *phantasia*] résulte de sa capacité à donner formes et figures aux idées (*μορφωτική κίνησις*). » (Métrailler, *Cosmos et ὄχημα selon Proclus*, p.33).

<sup>15</sup> « La logique du système nous impose par là une dernière conclusion : le pouvoir schématisant du corps primordial et de l'imagination productrice ont une dimension et une fonction "cosmopoïétique". L'imagination proclusienne est une *Weltphantasie* » (Stanislas Breton, in Charles, *art. cit.*, p.243).



## 4.2 L'imagination comme miroir de l'ineffable

Chez Proclus, non seulement l'imagination ne se réduit pas à une faculté inférieure à la sensation et comparable à la simple *doxa*, mais, de plus, la *phantasia* est la seule puissance permettant de *mettre en forme l'ineffable*. Cette proposition est évidemment, d'un point de vue formel, hautement problématique. En effet, nous savons que tout discours portant sur le principe premier est nécessairement aporétique, dû à la nature apophatique de celui-ci. Or, la logique n'a jamais rien démontré d'autre que les limites de l'outil didactique qu'est le langage et possède une portée très limitée quant au sujet qui nous intéresse ici : la métaphysique.

Pour dépasser les limites du langage et le carcan de la logique formelle, la philosophie use de métaphores et d'analogies ; d'où l'intérêt incontestable de Proclus envers les mythes, l'orphisme, les mystères et la théurgie chaldaïque. Ainsi, concernant l'imagination, une métaphore récurrente est utilisée par Proclus pour en rendre compte : le miroir<sup>16</sup>. En effet, la *phantasia* est représentée comme un miroir qui permet de réfléchir l'intelligible dans l'âme, à l'instar de la lune qui renvoie la lumière du soleil – cette dernière étant absente directement, puisque l'incarnation est la nuit de l'âme. Cette réflexion est néanmoins « réfractée », dans le sens qu'elle ne peut jamais correspondre à la nature propre de l'intelligible, puisque l'intelligible est par essence « sans forme »<sup>17</sup> et que l'imagination représente justement cette capacité de « mise en forme » de l'invisible<sup>18</sup> – comme Persée qui ne parvient à voir la Méduse qu'en usant ingénument d'un miroir, au risque de se voir pétrifié.

---

<sup>16</sup> « La *phantasia* joue ainsi le rôle de miroir sur lequel la *dianoia* projette ses *logoi* et permet d'atteindre la recollection (*anamnêsis*) de ce qu'elle possède déjà en elle-même, parvenant ainsi à la contemplation des réalités supérieures. » (Otal, *art. cit.*, p.4).

« *Phantasia*, like a mirror, can reproduce images of higher principles, and by its image-making power (*eikastike dunamis*) the soul can make itself beings superior to it. » (Uždavinys, *Philosophy and Theurgy in Late Antiquity*, p.236).

« Étant spontanément "projective" (*proballei to gnôston*) [Proclus, *In Eucl.*, 52.22], l'imagination fournit à l'âme un miroir grâce auquel elle aperçoit en énigmes ses profondeurs et acquiert le pouvoir de vivre en plénitude son autoconstitution. » (Trouillard, « Le symbolisme chez Proclus », p.306).

<sup>17</sup> « Que ce qui était sans forme prend forme (*τὰ ἀτύπωτα τυποῦσθαι*). » (OC, §144).

<sup>18</sup> « L'imagination manifeste donc un pouvoir de transposition de l'invisible en visible. Elle donne à voir ce qui ne peut être vu, et c'est ici que réside sa puissance véritablement instauratrice. » (Charles, *art. cit.*, p.247).

L'image du miroir est particulièrement intéressante, puisqu'elle rend compte du caractère éminemment *passif* de l'intellect lorsqu'il est question d'imagination – nous parlons habituellement d'intellect passif (νοῦς παθητικός) pour désigner cette faculté de l'âme. L'intellect passif est un concept aristotélicien<sup>19</sup> et il sera clairement associé à la *phantasia* par Ammonius<sup>20</sup>, élève de Proclus et maître de l'école d'Alexandrie au tournant du V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles<sup>21</sup>. Pourtant, l'image du miroir est sans conteste platonicienne. En effet, nous retrouvons, en *Timée* 71b et 72c, un étrange passage qui inspira grandement les néoplatoniciens au cours des siècles concernant la question de la *phantasia*.

Alors qu'il parle de divination, distinguant par ailleurs l'oracle inspiré et le devin interprète des signes<sup>22</sup>, Platon établit le siège de la divination dans le foie<sup>23</sup>. Cette proposition assez déroutante est probablement liée aux pratiques d'haruspice de l'époque. Ce qui nous intéresse ici ne concerne pourtant pas l'hépatoscopie, mais simplement la métaphore du miroir que nous retrouvons en deux endroits : « [le démiurge] constitua le foie et l'établit dans l'espace réservé à l'espèce désirante, [...] comme en un miroir qui reçoit les impressions et qui donne à voir des images (ἐν κατόπτῳ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἰδῶλα παρέχοντι) »<sup>24</sup> et « ce viscère [*scil.* la rate<sup>25</sup>] sert à garder le foie toujours brillant et net (ἀεὶ καὶ καθαρὸν), comme un instrument fait exprès pour essuyer un miroir (οἷον κατόπτρῳ παρεσκευασμένον) et toujours prêt à ses côtés à être utilisé. »<sup>26</sup> Bien que laissant de côté l'aspect « hépatique », la tradition néoplatonicienne a abondamment commenté ce passage, *a priori* assez étrange.

Sans passer à travers toute l'histoire exégétique de ce passage et de la notion d'imagination comme miroir, notons simplement une des plus belles références à cette métaphore. Plotin, fidèle à lui-même, parvient à synthétiser, dans une forme agréable et

---

<sup>19</sup> Aristote, *DA*, III, 5.

<sup>20</sup> Ammonius, *In De Interp.*, 5.15-20.

<sup>21</sup> Ammonius est aussi le fils d'Hermias, condisciple de Proclus. L'école d'Alexandrie, qui ne fut pas fermée par Justinien au VI<sup>e</sup> siècle à l'instar de son homologue athénien, se caractérise principalement par son influence éminemment péripatéticienne. Ammonius est d'ailleurs principalement connu pour son commentaire sur le texte *De Interpretatione* d'Aristote.

<sup>22</sup> Platon, *Tim.*, 71e sq.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 71e.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 71b.

<sup>25</sup> Selon Brisson (Platon, *Tim.*, p.187, note 634 [p.268]). Or, selon nous, il s'agit plutôt de la vésicule biliaire.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 72c.

fluide, toutes les notions impliquées dans le processus de réception des *logoi* par réminiscence opérant à travers la *phantasia* :

Quelle faculté a le souvenir des notions (τὸ τῶν διανοήσεως τί) ? N'est-ce donc pas la faculté de représentation (τὸ φανταστικόν) qui se souvient d'elle aussi ? Mais si une représentation (φαντασία) accompagne chaque intellection (πάση νοήσει), il se pourrait bien, à condition que subsiste cette représentation, qui est comme une image de cette notion (εἰκόνοσ οὔσης τοῦ διανοήματος), que ce soit ainsi que se forme le souvenir de ce qui a été connu. [...] Il s'agit peut-être de la réception (ἢ παραδοχή), dans la faculté qui produit les représentations (εἰς φανταστικόν), du discours qui accompagne la notion. Car le concept ne comporte pas de parties, et tant qu'il ne s'est pas pour ainsi dire avancé à l'extérieur, mais qu'il reste à l'intérieur, il nous échappe. Le discours (ὁ λόγος), en revanche, en le déployant et en le faisant sortir de son état de concept (ἐκ τοῦ νοήματος) pour le faire entrer dans la faculté qui produit les représentations (εἰς τὸ φανταστικόν), fait apparaître le concept comme dans un miroir (ἔδειξε τὸ νόημα οἷον ἐν κατόπτρῳ), et c'est ainsi qu'il peut y avoir de lui perception, persistance et souvenir. [...] Autre chose est l'intellection (ἢ νόησις), autre chose la perception de l'intellection ; nous faisons toujours usage de notre intellect (ἄλλο ἢ τῆς νοήσεως ἀντίληψις), mais nous n'en avons pas toujours une perception, et cela parce que ce qui reçoit (τὸ δεχόμενον), reçoit non seulement des intellections (νοήσεις), mais aussi, d'un autre côté, des sensations (αἰσθήσεις).<sup>27</sup>

Ainsi, l'image du miroir est intéressante, notamment par son caractère de réception et de reflet, mais aussi, par son aspect lisse qui nécessite d'être poli et entretenu. Il s'agit, évidemment, d'une analogie de la *catharsis*. C'est effectivement par impureté que l'âme ne perçoit pas le reflet des *logoi* en elle, car ils sont toujours présents, bien que, souvent, tout simplement obstrués et voilés, donc en latence.

Chez Proclus, nous retrouvons principalement la métaphore du miroir pour désigner l'imagination dans son *Commentaire sur les Éléments d'Euclide*. D'abord, dans le prologue, Proclus définit la *phantasia* comme une faculté proprement passive, reprenant le concept aristotélicien : « For imagination (ἢ φαντασία), both by virtue of its formative activity and because it has existence with and in the body, always produces individual pictures that have divisible extension and shape, and everything that it knows has his kind of existence. For this reason a certain person [*scil.* Aristote] has ventured to call it “passive Nous”. »<sup>28</sup> Le néoplatonicien poursuit en justifiant l'apparente contradiction présente dans le syntagme « intellect passif », pour finalement poser l'imagination comme une puissance

---

<sup>27</sup> Plotin, *Enn.*, IV, 3 [27] 30.1-17.

*Etiam* : « Et la perception (ἢ ἀντίληψις) a lieu et se produit, semble-t-il lorsque l'objet d'intellection revient en arrière, c'est-à-dire lorsque l'activité de la vie de l'âme est pour ainsi dire réfléchie, comme dans un miroir (ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ), sur une surface lisse et brillante qui reste immobile. » (*Ibid.*, I, 4 [46] 10.7-10).

<sup>28</sup> Proclus, *In Eucl.*, 51-52.

de l'âme intermédiaire entre l'intellect et la sensation, puisque ses objets sont toujours des mélanges d'intelligibles et de sensibles<sup>29</sup>.

Dans la section sur les définitions, Proclus décrit l'imagination comme la *faculté de mettre en forme l'informe*, ce qui semble correspondre à la définition canonique de la *phantasia* dans la tradition néoplatonicienne : « For not only the ideas in the understanding, but also the impressions of intellectual and divine forms (τὰς τῶν νοερῶν καὶ θεῶν εἰδῶν ἐμφάσεις), are accepted by imagination (ἡ φαντασία) in accordance with his peculiar nature (κατὰ τὴν οἰκείαν), which furnishes forms to the formless and figures to what is without figure (τῶν μὲν ἀμόρφων μορφὰς τῶν δὲ ἀσχηματίστων σχήματα προτείνουσα). »<sup>30</sup> C'est d'abord à partir des objets géométriques que le Lycien développe sa théorie de la faculté imaginative, mais aussi, et c'est cela qui nous intéresse particulièrement, les « formes divines (νοεροὶ θεῖοι) ». En effet, l'imagination consiste en une capacité de réception des intelligibles, ce qui en fait une condition de possibilité de toute science, ainsi que des manifestations divines et démoniques, faisant de la *phantasia* l'instrument central de toute opération théurgique.

Finalement, Proclus use de la métaphore du miroir dans le but de démontrer que l'âme humaine est à la lune ce que les dieux sont au soleil, c'est-à-dire que l'imagination permet de réfléchir en l'âme les formes intelligibles et divines :

The gods have a wondrous knowledge of the universe of figures and a potency capable of generating and supporting all secondary things [...]. Therefore just as nature stands creatively above the visible figures, so the soul, exercising her capacity to know, projects on the imagination (προβάλλει περὶ τὴν φαντασίαν), as a mirror (ὥσπερ εἰς κάτοπτρον), the ideas of the figures ; and the imagination, receiving (δεχομένη) in pictorial form these impressions of the ideas within the soul<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> « But I think he [*scil.* Aristote] intended rather to express the middle position it [*scil.* imagination] occupies between the highest and the lowest types of knowledge and so called it at the same time “nous”, because it resembles the highest, and “passive”, because of its kinship with the lowest. » (*Ibid.*, 52).

<sup>30</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 140-141.

*Etiam* : « And thus we must think of the plane as projected and lying before our eyes and the understanding as writing everything upon it, the imagination (τῆς φαντασίας) becoming something like a plane mirror (οἷον ἐπιπέδῳ κατόπτρῳ προσεικασμένης) to which the ideas of the understanding send down impressions (ἐμφάσεις) of themselves. » (*Ibid.*, 121).

« the mirror reflects images which come from a higher psychological and ontological level and the sight of them turns the soul back towards that higher level. » (Sheppard, « The Mirror of Imagination : The Influence of “Timaeus” 70e ff », p.212).

L'analogie entre la lune (âme) et le soleil (dieu) ne se limite pas au principe de réflexion, mais concerne aussi son objet, la lumière. En effet, les manifestations divines se présentent généralement sous une forme lumineuse – d'où le fait qu'on les nomme « illumination (ἔλλαμψις) » – et, puisque « le semblable est connu par le semblable, c'est le véhicule lumineux de l'âme qui reçoit ces illuminations.

Le néoplatonicien Synésius<sup>32</sup> parle d'un « pneuma imaginaire (τὸ φανταστικὸν πνεῦμα) »<sup>33</sup>, qu'il compare d'ailleurs lui aussi à un miroir. Chez Proclus, c'est véritablement le véhicule de l'âme qui constitue le réceptacle des manifestations divines :

Car, bien que les dieux eux-mêmes soient incorporels (τῶν θεῶν αὐτῶν ἀσωμάτων), comme les spectateurs ont des corps, les visions (θεάματα) qui, issues des dieux (ἀπ' αὐτῶν), se présentent au regard de ceux qui en sont dignes (τοῖς ἐπαζίοις), ont tout à la fois quelque chose de venu de ceux qui présentent et quelque chose de congénère aux spectateurs. C'est pourquoi et elles sont vues et elles ne sont pas vues de tous : en effet, pour ceux mêmes qui les voient, elles sont vues par les enveloppements lumineux de l'âme (τοῖς ἀγνοειδέσι τῶν ψυχῶν περιβλήμασιν) : il est sûr en tout cas qu'elles sont souvent vues alors que les yeux sont fermés. [...] C'est ce que montrent aussi les *Oracles*, qui disent clairement au théurge (τὸν θεουργόν), d'une part que tous les êtres divins sont incorporels, d'autre part qu' « *il leur a été attaché des corps à cause de vous* » [OC, §142], puisque vous ne pouvez voir incorporellement les incorporels, à cause de « *la nature corporelle dans laquelle vous avez été greffés* » [OC, §143] [...] Tout dieu donc est sans forme (πᾶς θεὸς ἀμόρφωτος), bien qu'il soit vu en face-à-face avec une forme (αὐτοπτῆται μορφωτικῶς) : la forme ne vient pas de lui, mais projeté à partir de lui, parce que le spectateur de l'apparition ne peut voir sans forme le dieu sans forme, mais le voit, en vertu de sa propre nature, avec une forme.<sup>34</sup>

Nous retrouvons exactement le même principe chez Jamblique<sup>35</sup>, le père de la théurgie néoplatonicienne. Ainsi, c'est véritablement le véhicule lumineux de l'âme, grâce à

---

<sup>32</sup> Synésius est un néoplatonicien de la fin du IV<sup>e</sup> et du début du V<sup>e</sup> siècles. Il a eu Hypatie comme maître à l'école néoplatonicienne d'Alexandrie, avant que celle-ci ne soit assassinée par la répression chrétienne.

<sup>33</sup> « The imaginative *pneuma* (τὸ φανταστικὸν πνεῦμα) is the clearest mirror (κάτοπτρον ἐμφανέστατον) of all outflowing images. Wandering purposelessly around and slipping off their base because of the indeterminateness of their being and because they are not recognized by any really existing being, when then they encounter psychic *pneumata* (τοῖς ψυχικοῖς πνεύμασιν) – which are indeed images (εἰδώλοις) but do not have a fixed place in nature, they fasten themselves to these and find in them a home, as it were, wherein to rest. » (Synesius, *De insomniis*, 15, 149C-D).

*Etiam* : *Ibid.*, 17, 152A-152C.

<sup>34</sup> Proclus, *In Remp.*, I, 39.8-12, 39.18-23 & 40.1-4).

<sup>35</sup> « C'est elle [*scil.* la mantique], je présume, qui illumine de lumière divine le véhicule éthéré et lumineux qui enveloppe l'âme (τὸ περικείμενον τῇ ψυχῇ αἰθερωδὲς καὶ αὐγνοειδὲς ὄχημα ἐπιλάμπει), à la suite de quoi des apparitions divines (φαντασίαι θεῖαι) suscitées par la volonté des dieux prennent possession de notre puissance imaginative (τὴν φανταστικὴν δύναμιν). [...] Ainsi donc l'attention et la faculté de penser de l'âme (ἡ προσοχὴ καὶ διάνοια τῆς ψυχῆς) ont conscience de ce qui arrive, puisque la lumière divine n'entre pas en contact (τὸ θεῖον φῶς οὐκ ἐφάπτεται) avec elles, mais *ce qui est saisi par l'enthousiasme* (ἐπιθειάζει),

l'imagination qui lui est associée<sup>36</sup>, qui reçoit les apparitions divines et les illuminations<sup>37</sup>, puisqu'une forme de lumière transcendante, traversant l'ensemble du monde, constitue la *prima materia*, la matière imaginative<sup>38</sup>, ou un « lieu-moule (*topos-tupos*) », agissant comme réceptacle de l'ensemble des manifestations divines<sup>39</sup>. Ce type d'expérience mystique, que l'on nomme « photagogie »<sup>40</sup>, semble assez commun dans les cultes anciens et devait provoquer une transformation radicale de la conception du monde chez l'initié. En effet, c'est comme si, tout à coup, le véhicule lumineux percevait le monde, non plus comme un ensemble d'objets lourds, denses et inertes, mais représentant plutôt le reflet de sa propre lumière<sup>41</sup>. Cette transformation radicale de sa vision du monde amène ensuite

---

c'est l'imagination (τὸ φανταστικόν), parce que l'imagination est éveillée, non pas par elle-même, mais par les dieux (ἀπὸ τῶν θεῶν), à des modes d'apparitions qui sont totalement différents de ce qui est habituel pour un homme. [...] Quelquefois même, ils se servent de certaines drogues qui sont appropriées aux dieux que l'on va faire venir, ou bien d'incantations ou de rites de conjonction (ἢ ἐπωδαῖς ἢ συστάσεις), eux aussi élaborés, tant pour les préparatifs de la réception que pour la présence des dieux et leur apparition (εἷς τὴν παρασκευὴν τῆς ὑποδοχῆς καὶ τὴν παρουσίαν τῶν θεῶν καὶ ἐπιφάνειαν). Quelquefois encore, ils transportent la lumière à travers l'eau, parce que, par sa transparence, elle est bien disposée à recevoir la lumière (πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ φωτός). » (Jamblique, *DM*, III, 14, p.99.8-12, p.99.19-24 & p.100.4-12).

<sup>36</sup> « This divine invasion may be equated to the active irruption of the dazzling noetic light within the purified recipient, or rather, in his mirror-like *phantasia*. » (Uždavinys, *Orpheus and the Roots of Platonism*, p.25).

<sup>37</sup> « N'est-ce pas que, bien encore, les corps visibles sont suspendus à cette Âme [du monde] par l'intermédiaire d'autres véhicules (ἄλλων ὀχημάτων), grâce auxquels il est possible aussi à ces corps de recevoir des illuminations (ἐλλάμψεις δέχεσθαι) ? » (Proclus, *In Tim.*, III, 136.9-12).

<sup>38</sup> « [Proclus considérait que] cette lumière était une sorte de matière imaginative, [qu'elle] s'étendait à travers tout le cosmos, qu'elle était le réceptacle des apparitions divines et qu'elle ne pouvait être visible aux âmes que par le biais de leur véhicule lumineux le plus possible purifié. » (Métrailler, *Cosmos et ὄχημα selon Proclus*, p.167).

<sup>39</sup> « [Exégèse théurgique : la lumière, réceptacle premier des "apanages" éternels des dieux, et support de leurs apparitions] C'est d'elle, dit-il [*scil.* Proclus], qui à la fois est le réceptacle premier des apanages (λήξεις) éternels des dieux, et ce qui manifeste en soi-même, à ceux qui en sont dignes (τοῖς ἀξίοις), les apparitions par lesquelles les dieux se donnent eux-mêmes à voir (τὰ αὐτοπτικὰ θεάματα). Car c'est dans cette lumière, poursuit Proclus, que "les choses sans forme prennent forme", comme dit l'oracle [*OC*, §144]. Et peut-être Proclus pourrait-il dire (τάχα ἂν φαίη) que la lumière a été appelée *topos* (lieu), parce qu'elle est une sorte de *tupos* (moule) de la totalité des corps cosmiques, c'est-à-dire qu'elle fait prendre l'étendue aux réalités inétendues (τὰ ἀδιάστατα δίστασθαι ποιοῦντα). » (Hoffmann, « Φάος et τόπος selon Proclus et Simplicius », p.128-130).

<sup>40</sup> « Les apparitions des dieux et des démons que produisaient les magiciens étaient des formes lumineuses, si bien que ce genre d'évocations prit le nom de "photagogie". De même, dans les mystères, des jeux de lumière donnaient à l'initié l'illusion d'avoir vu la splendeur divine. Le néophyte est illuminé par cette apparition radieuse [...] [L'âme] se voit resplendissante, remplie d'une lumière spirituelle, ou plutôt elle est pure lumière elle-même : légère, subtile, elle devient Dieu, ou plutôt elle est Dieu. » (Cumont, « Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin », p.89).

<sup>41</sup> « [L'âme] reproduirait ainsi, passivement, le monde en nous. L'hégémonikon, grâce à sa faculté d'altération, autrement dit grâce à la *phantasia*, deviendrait-il non seulement le miroir de l'univers changeant, mais cet univers lui-même ? Nous connaîtrions ainsi la réalité extérieure sans intermédiaire ; le monde serait contenu à l'intérieur de l'âme. » (Aujoulat, « De la phantasia au pneuma stoïcien, d'après

l'initié à s'oublier dans cette lumière congénitale, ce qui le pousse naturellement à transcender son être particulier dans la recherche de la source commune de cette lumière. C'est ce que les théurges nomment l'ἀναγωγή.

#### 4.3 *Phantasia* et théurgie

L'imagination n'a pas uniquement pour vertu de constituer des formes géométriques dans l'intellect psychique. En effet, la *phantasia* est aussi, et surtout, le réceptacle des manifestations divines. Or, le divin est sans forme par nature, il se manifeste donc par des *symboles* (σύμβολα)<sup>42</sup>. Dans son commentaire sur le mythe d'Er, Proclus présente, dans un passage absolument central pour notre recherche, sa théorie de l'imagination, en lien avec l'ὄχημα, dans le contexte d'opérations hiératiques et théurgiques, menant à des manifestations divines :

Voilà beau temps en effet que les théurges nous ont enseigné que nécessairement les dieux sans forme se présentent dans leurs autophanies (τὰς φαντασίας τῶν θεῶν) doués de forme, les dieux sans figure, doués de figures, car, ces visions immobiles et simples des dieux (τὰ ἀπλᾶ φάσματα τῶν θεῶν), l'âme, en vertu de sa nature, les reçoit de façon fragmentaire (ὑποδεχομένης μεριστῶς), et, avec le concours de l'imagination (μετὰ φαντασίας σχῆμα), elle introduit dans les spectacles (τοῖς θεάμασιν) figure et forme. [...] Si donc tel est le mode sous lequel les êtres divins sont vus en face à face (αὐτοπτεῖται) par les théurges (τοῖς θεουργοῖς), nul ne doit s'étonner que le messager aussi de ces visions-ci [*scil.* Er], comme il était naturel à une âme partielle usant d'imaginative (φαντασία) et ayant encore en elle l'idée du corporel, ait saisi de cette manière les incorporels, ait vu corporellement, sous l'aspect d'un corps éthéré (τῷ αιθερίῳ σώματι), les formes d'existence des incorporels (τὰς τῶν ἀσωμάτων ὑπάρξεις) [...]. Car les traits visibles sont le symbole (συνθήματα) des puissances invisibles, ce qui est vu sous l'aspect de formes étendues, le symbole des entités sans forme. Tout cela donc, comme j'ai dit, est familier, grâce aux opérations hiératiques (διὰ τῶν ἱερατικῶν ἔργων), à qui n'est pas entièrement ignorant de ces choses.<sup>43</sup>

Proclus poursuit en présentant des exemples de ces manifestations divines qui se présentent sous la forme de visions, d'émotions, d'hymnes et même d'une « voix mélodieuse (τὸ φωνῆς ἐμμελους) »<sup>44</sup>. Ces manifestations divines sont reçues passivement par

---

Sextus Empiricus, au corps lumineux néo-platonicien (Synésios de Cyrène et Hiéraclès d'Alexandrie) », p.126).

<sup>42</sup> Nous traitons en détails des notions de σύμβολον et de σύνθημα au chapitre suivant (p.326-337).

<sup>43</sup> Proclus, *In Remp.*, II, 241.22-28 & 242.14-28.

Nous avons simplement remplacé dans la traduction des Festugière le terme « imaginative » par *imagination*, plus français.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 242.29.

l'imagination qui réfléchit le divin à travers le prisme morphologique qui caractérise l'âme humaine<sup>45</sup>. Le « miroir de l'âme » doit pour ce faire s'être au préalable *nettoyé* grâce aux opérations théurgiques qui purifient le corps éthérique. Seulement alors l'initié peut *recevoir* le divin :

Les uns entendent les dieux intellectifs intellectivement, les autres sous le mode de la raison, les autres sous un mode sensible, chaque espèce accueillant la connaissance des dieux et l'opération qui procède des dieux à elle selon les mesures de sa propre réceptivité (ὕποδεχόμενοι). [...] C'est quand nous nous serons débarrassés de l'imagination (φαντασίαν) que nous percevrons sous un mode non figuratif les dieux présents ; c'est quand nous aurons imposé silence (σιγήσωμεν) à toutes nos sensations corporelles que nous saisirons seulement en esprit le murmure des voix divines.<sup>46</sup>

La question qui importe maintenant de poser est celle-ci : Si le divin informe se manifeste à travers des formes sensibles grâce à la puissance *réflexive* de l'imagination, comment l'âme humaine peut-il *reconnaître* ce divin ? En effet, nous comprenons assez bien que le spectateur des manifestations divines doive user de ses propres catégories intellectives pour se représenter les Immortels supérieurs à toute intellection, mais comment est-il possible au théurge d'appréhender ces êtres supérieurs s'ils se manifestent par des modalités extrinsèques à leur propre essence ? La réponse se trouve dans les notions de σύμβολον et de συνθήμα : ce sont les symboles et les archétypes des dieux qui se manifestent au théurge à travers des formes :

C'est pourquoi les symboles ineffables (τὰ ἄρρητα συνθήματα) des dieux reçoivent une forme, projetant tantôt telle figure tantôt telle autre. C'est ce que montrent aussi les *Oracles* [OC, §56], qui disent clairement au théurge (τὸν θεουργόν), d'une part qu'*il leur a été attaché des corps à cause de vous*, puisque vous ne pouvez pas voir incorporellement les incorporels, à cause de *la nature corporelle dans laquelle vous avez été greffés*.<sup>47</sup>

Ainsi, la forme ne *contient* pas en elle-même l'essence du divin, mais *porte* plutôt le symbole de sa substance ; la forme est issue du sensible et s'avère donc particulière, tandis que le symbole est universel, car il procède de l'intelligible<sup>48</sup>. Donc, ce n'est pas la lumière perçue par le théurge qui importe elle-même, mais ce qu'elle *symbolise*, ni la musique

---

<sup>45</sup> Proclus va d'ailleurs justifier « les voix du démon de Socrate » en faisant appel à la phantasia et au corps pneumatique : *In Alc.*, 79.17-80.22.

<sup>46</sup> Proclus, *In Remp.*, II, 243.19-28.

<sup>47</sup> Proclus, *In Remp.*, I, 39.16-22.

<sup>48</sup> « L'apparition est ainsi le produit de la rencontre du dieu et de l'homme, puisque les formes apparues symbolisent adéquatement le dieu, et qu'elles n'apparaissent que parce que nous ne sommes pas en mesure de saisir le dieu dans sa simplicité. » (Gillon, « Les apparitions divines dans les *Oracles chaldaïques* et selon Proclus », p.157).



harmonieuse, les chants ou les hymnes entendus, mais son référent transcendant – c'est-à-dire l'ordre parfait qui maintient la totalité des particuliers dans une sublime unité symphonique, sympathique et lumineuse.

## Conclusion

Lorsque Socrate rejette la double ignorance et affirme que la sagesse débute par la réalisation de sa propre ignorance<sup>49</sup>, il s'agit évidemment d'une métaphore. La prétention au savoir qui représente une connaissance illusoire agit comme un voile surplombant la *phantasia* et inhibe sa puissance réceptrice des idées vraies. Ainsi, nous avons vu que la *φαντασία* acquiert une valeur nettement positive par suite d'un glissement sémantique au cours de la longue période séparant l'âge classique de l'Antiquité tardive. L'imagination se présente chez Proclus comme le miroir du véhicule de l'âme, rendant possible la réception des intelligibles et du divin à travers des formes abstraites tirées du sensible (la matière intelligible). Or, ultimement, c'est par la reconnaissance de sa propre ignorance des choses vraies que le Vrai peut *descendre* en l'âme, puisque seul le vide peut être rempli<sup>50</sup>. Les théurges présentent généralement cette descente comme une inhalation de la lumière divine par la tête ou le cœur de l'initié<sup>51</sup>.

Ainsi, la *phantasia* proprement dite est une puissance passive de l'âme qui lui permet de recevoir les symboles divins à travers une expérience sensible caractérisée par son aspect extraordinaire et vécu comme une puissante passion du transcendant. Le caractère spectaculaire, dans les deux sens du terme, de ce type d'expérience est rendu possible par le premier des dieux : *Erôs*. Avant de traiter du lien entre cette divinité primaire et la théurgie, nous devons consacrer un chapitre pour préciser la nature exacte du

---

<sup>49</sup> Platon, *Apo.*, 21d-e.

<sup>50</sup> « But this Infinite is also the theophany of that in the ineffable First which makes it impossible to think or image it. She presents through all the levels of mirroring the symbol of the escape of God, of that which makes it ultimately impossible to organize the Good. So at the bottom of the cosmos of mirrors as well as the top the image of mirroring breaks, as all concepts and images break. At the top there is nothing that can be reflected, at the bottom the reflections are in nothing. The ultimate dark is the same as the glory which is beyond and in and contains the images, the liberating glory of the Nothing. » (Armstrong, « Platonic Mirrors », p.181).

<sup>51</sup> « The heart, centre of the human being, is therefore like a mirror, which must be pure, so that it may receive the light of the divine Spirit. » (Burckhardt, *Mirror of the Intellect*, X, p.118).

symbole, en spécifiant notamment la distinction qui existe entre le σύμβολον et le συνθήμα, trop souvent négligée par les commentateurs.

## Chapitre V : Les σύμβολα et les συνθήματα dans l'élévation théurgique

« La philosophie est écrite dans ce grand livre qui s'étend chaque jour devant nos yeux : l'univers. Mais on ne peut le comprendre si nous n'apprenons d'abord son langage et si nous ne comprenons les symboles avec lesquels il est écrit. »

– Galilée

### Introduction

Nous avons vu jusqu'à maintenant que les pratiques téléstiques permettent au théurge d'apprécier des spectacles de nature hiératique grâce à la faculté imaginative de l'âme qui agit tel un réceptacle, réfractant ainsi la substance divine à travers un symbole porté par des formes issues du sensible. Le présent chapitre s'intéressera donc à la nature exacte de ce symbole. Proclus use de deux termes pour désigner ces « symboles » : σύμβολα<sup>1</sup> et συνθήμα<sup>2</sup>. Ainsi, nous débiterons en présentant la distinction entre ces deux notions – trop souvent prises comme de simples synonymes. Puis, nous démontrerons en quoi les symboles acquièrent une valeur anagogique chez les néoplatoniciens tardifs. Finalement, nous expliciterons le rôle concret de ces outils anagogiques au sein de la théurgie chez Proclus.

### 5.1 Distinction entre σύμβολον et συνθήμα

Le substantif σύμβολον provient du verbe συμβάλλω, qui désigne le fait de « joindre ensemble ». Le symbole représente en effet quelque chose qui permet de rejoindre autre chose et

---

<sup>1</sup> Que nous traduisons par symboles.

<sup>2</sup> Que nous traduisons par archétypes.

de s'y unir<sup>3</sup>. Ainsi, le symbole correspond, en quelque sorte, à l'empreinte de la chose en soi au sein du monde engendré, permettant ainsi de rejoindre la chose elle-même à laquelle participe l'objet de ce monde. Platon n'utilise pas ce terme dans ce sens, puisque le symbole n'acquiert cette connotation précise qu'à la suite d'une longue évolution sémantique, passant notamment par les sectes néopythagoriciennes, les différents cultes à mystère et, plus particulièrement, les théurges chaldaïques<sup>4</sup>.

Toutefois, le symbole n'est pas simplement l'εἰκών, c'est-à-dire l'image ou la copie<sup>5</sup>. L'image possède clairement un statut inférieur chez Proclus. D'une part, l'image est une forme d'analogie, présentant la copie d'une réalité supérieure (comme le mythe du Démiurge ou l'allégorie de la caverne par exemple). D'autre part, le symbole est la trace ou la marque d'un intelligible, permettant de s'y joindre lorsque ce dernier est adéquatement appréhendé (comme le mythe d'Atlantide, le cercle ou la triade)<sup>6</sup>. Ainsi, le symbole est le pendant particulier manifesté en

---

<sup>3</sup> « Le symbole, de par sa définition originelle, renvoie à quelque chose. Dans la littérature ancienne, le σύμβολον était une des deux parties d'un objet brisé ; la réunion de ces parties prouvait à ses deux propriétaires qu'ils étaient bel et bien ceux qu'ils prétendaient être. Ainsi compris, le symbole, quel qu'il soit, connote une certaine vérité, et propose une voie vers cette vérité. La notion de participation, cruciale dans la tradition platonicienne, s'accommode bien d'un tel symbolisme puisqu'elle implique une sorte de "contact" n'étant pas d'ordre matériel » (St-Germain, « Remarques sur le symbolisme du *Commentaire sur la République* de Proclus », p.112).

<sup>4</sup> « L'évolution sémantique du terme [σύμβολον] passe, à travers l'utilisation pythagoricienne, dans les Mystères et la divination, de la simple désignation de reconnaissance mutuelle et de lien social conventionnel et "contractuel" à un usage fondamental en tant que notion importante de la pratique néoplatonicienne du commentaire, constituant ainsi une catégorie ontologique du "signe" (σημεῖον), le symbole s'identifie désormais, en vertu de la sympathie universelle qui *relie* et *unifie* les éléments du réel, à un *lien ontologique* entre les mots, les images, les articulations du discours et la structure du Réel (sensible et intelligible). » Cohen, « Σύνθημα et σύμβολον dans le néoplatonisme tardif », p.547-548, note 15).

<sup>5</sup> « If we are to try and confirm the distinction, the *symbolon*, in the Pythagorean system, must be seen as a higher stage of allegory than the *eikon*, first of all, perhaps, because it is more difficult to discern as being allegorical at all, but secondly, I assume, because it tends to represent more ineffable truths, truths which are not susceptible of full representation through *eikones*. » (Dillon, « Image, symbol and analogy », p.253).

<sup>6</sup> « C'est en effet l'usage des Pythagoriciens de mettre en tête de la doctrine scientifique un enseignement qui fait apparaître les sujets à l'examen par le moyen de similitudes et d'images (διὰ τῶν ὁμοίων καὶ τῶν εἰκόνων), d'ajouter après cela, sur les mêmes points, des indications secrètes au moyen de symboles (διὰ τῶν συμβόλων), et seulement alors quand l'intellection de l'âme a été mise en mouvement et l'oeil intérieur complètement purifié, de présenter la science totale du sujet à l'étude. Ici donc pareillement [*Tim.*, 17c], l'abrégé de la *République* qui nous a été livré avant le traité de la Nature [*scil.* le *Timée*] nous fait prêter attention à la création de l'Univers par le moyen d'une image (εἰκονικῶς), et l'histoire des Atlantins (*sic*) nous y fait prêter attention par le moyen d'un symbole (συμβολικῶς) : car les légendes ont coutume le plus souvent de montrer les faits réels par le moyen de symboles (διὰ τῶν συμβόλων). » (Proclus, *In Tim.*, I, 30.4-15).

ce bas-monde d'un principe transcendant universel, dont il est en quelque sorte le reflet, tout en agissant en tant que médiation entre le monde sensible et le monde intelligible<sup>7</sup>.

Le symbole se rattache au σύνθημα. Le σύνθημα vient du verbe συντίθημι, qui signifie « placer ou mettre ensemble ». Celui-ci représente donc l'archétype du symbole qui, quant à lui, constitue l'expression manifestée du σύνθημα<sup>8</sup>. Nous constatons bien cette distinction dans les *OC*<sup>9</sup>, malgré que les commentateurs les considèrent généralement comme des synonymes<sup>10</sup>. Proclus soutient clairement cette conception du symbole comme

---

<sup>7</sup> « Par un processus centrifuge, la motion divine, agissant secrètement dans le centre de l'âme [...], se déploie dans les différents niveaux humains et s'exprime en chacun selon la nature de ce niveau. Parvenue au plus périphérique, celui des sens, elle se retourne en une sorte de choc qui éveille l'âme et la renvoie à son centre originel. En sorte que le prodige symbolique est le maillon le plus apparent d'une chaîne circulaire ou d'un circuit qui va d'une union mystique germinale à une union mystique consommée. » (Trouillard, « Le symbolisme chez Proclus », p.306).

<sup>8</sup> « Les dieux, écrit le Néoplatonicien syrien [*scil.* Damascius], ont transmis aux Théurges les symboles sacrés (τὰ ἱερὰ συνθήματα) comme *manifestés* dans l'ordre d'ici-bas (ἐν τῇδε τάξει ἐκφαινόμενα) ; cela ne signifie pas, précise Damascius, que “dans les Intelligibles, il n'y ait déjà les symboles des dieux (σύμβολα τῶν θεῶν) [...], mais là-haut (ἐκεῖ) ils sont unifiés (ἡνωται), complètement invisibles (ἀφανῆ παντελῶς), et *ne sont en rien différents des dieux eux-mêmes* (οὐδὲν αὐτῶν διαφέροντα τῶν θεῶν), tandis qu'ici-bas (ἐνταῦθα) ils se sont distingués (διήρηται) les uns des autres, plus manifestes (ἐκφανέστερα) en tant que symboles (σύμβολα), et ils ont procédé dans l'être à partir des dieux eux-mêmes ; *au lieu d'être des dieux, ils sont devenus des symboles des dieux* (σύμβολα γέγονεν τῶν θεῶν)” [Damascius, *In Parm.*, II, trad. J. Combès, p.45.21-46.7]. Le caractère “invisible” des *sunthêmata* est donc la conséquence directe de leur modalité d'existence unifiée (ou de moindre différenciation) ; pour se rendre “plus manifestes”, ces *sunthêmata* doivent “se distinguer”, ce qui, comme le précise un texte de Proclus [*In Remp.*, I, p.39.14 sq.], revient à *revêtir une forme* (μορφή). Les σύμβολα, explique Proclus, constituent bien la manifestation visible des συνθήματα divins dont ils impriment l'usage au niveau sensible ; toutefois, étant les “symboles” des principes divins, ils manifestent non pas les dieux eux-mêmes, leur subsistance (ὑπαρξίς), mais l'image de leurs puissances (δυνάμεις), c'est-à-dire la présence, au sein de l'ordre sensible, de leur activité causale. [...] C'est pourquoi, ajoute Proclus, les *sunthêmata* ineffables (τὰ ἄρρητα συνθήματα) reçoivent une forme, projetant (προβεβλημένα) d'eux-mêmes tantôt telle forme tantôt telle autre. » (Cohen, *art. cit.*, p.553-554).

<sup>9</sup> D'une part, dans les *OC*, les symboles proviennent du Père, mais sont contenus dans le cosmos : « Car l'Intellect du Père a semé les symboles (σύμβολα) à travers le monde, lui qui pense les intelligibles, que l'on appelle les indicibles beautés. » (*OC*, §108). D'autre part, les archétypes sont transcendants et consubstantiels au Père : « Mais l'Intellect paternel ne reçoit pas la volonté de l'âme avant que celle-ci ne soit sortie de l'oubli et n'ait proféré une parole, en se remémorant le pur symbole paternel (πατρικοῦ συνθήματος ἄγνου). » (*Ibid.*, §109).

*Etiam* : « tout le symbole de la triade paternelle (πᾶν τριάδος σύνθημα) » (*Ibid.*, §2).

<sup>10</sup> « Il faut attribuer aux *Oracles* les “signes”, συνθήματα ou σύμβολα – les deux termes sont d'ordinaires synonymes – dont il est souvent question dans le *De mysteriis* » (Des Places, « Notice », *OC*, p.28).

« A. Jahn [*Eclogae e Proclo de philosophia chaldaica*, p.14], H. Lewy [*op. cit.*, p.191-192, notes 55 & 56], É. Des Places [*OC*, p.28-29], ainsi que W. Beierwaltes [*Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, p.330, note 6], A. D. R. Sheppard [*Studies on the 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> Essays of Proclus' Commentaries on the Republic*, p.146 & 152] et G. Shaw [*Theurgy and the Soul*, p.162 sq.], considèrent également que, tant dans les *Oracles chaldaïques* que dans le *De Mysteriis* de Jamblique, les termes σύμβολα et συνθήματα renvoient tous deux à la catégorie générale du “signe” ou du “symbole” et sont “d'ordinaire synonymes” (Des Places). » (Cohen, *art. cit.*, p.549-550).

manifestation visible du divin et celle de l'archétype comme principe invisible transcendant :

Maintenant, de même que, dans les statues érigées par l'art téléstique (ὕπὸ τῆς τελεστικῆς), certains caractères sont visibles, d'autres, cachés à l'intérieur comme symboles de la présence des dieux (σύμβολα τῆς τῶν θεῶν παρουσίας), et ceux-ci ne sont connus que des seuls initiants (τοῖς τελεσταῖς), de même le Monde, qui est le portrait de l'Intelligible et qui a été téléstiquement consacré par le Père, contient sans doute des signes visibles (τὰ μὲν φανερά) de sa divinité, mais aussi des marques invisibles (τὰ δὲ ἀφανῆ συνθήματα) de sa participation à l'Être, marques qu'il a reçues du Père qui l'a consacré, afin que, grâce au Père, il soit éternellement enraciné dans l'Être.<sup>11</sup>

De plus, le néoplatonicien use de cette distinction pour appuyer sa théorie de la *phantasia*, en ce que c'est justement par la particularisation de l'archétype transcendant en symbole manifesté que la « mise en forme de l'informe » devient possible : « C'est pourquoi les symboles ineffables (τὰ ἄρρητα συνθήματα) des dieux reçoivent une forme, projetant tantôt telle figure tantôt telle autre. »<sup>12</sup> C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la notion de symbole se trouve au coeur de la pensée théurgique de Proclus.

## 5.2 Le rôle anagogique du symbole

Nous venons de voir qu'il existe effectivement une distinction importante entre les symboles et les archétypes. En effet, les symboles représentent en quelque sorte la manifestation, ou la « mise en forme », des archétypes qui, eux, sont informes et transcendants<sup>13</sup>. Ceci étant clarifié, nous nous intéressons maintenant au rôle anagogique du symbole. Puisque le symbole permet de rejoindre les archétypes intelligibles, de les saisir et de s'y unifier, leur rôle au sein des pratiques théurgiques est donc de nature proprement anagogique.

---

Liefferinge est l'auteure qui a le mieux cerné la subtile différence existant entre les deux termes : « À cette objection, on pourrait répondre que les σύμβολα sont les symboles visibles, donnés par les téléstes, les συνθήματα, les symboles invisibles disséminés par les dieux. » (Liefferinge, *op. cit.*, p.272).

<sup>11</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 273.12-18.

<sup>12</sup> Proclus, *In Remp.*, I, 39.16-18.

<sup>13</sup> « En d'autres termes, les σύμβολα sont les συνθήματα qui, présentant en eux-mêmes une spécificité intelligible unique (μονοειδῆ) et se tenant au niveau des principes sur un mode caché (κρυφίως) et unitaire (ἐνοειδῶς), réalisent leur procession sur le mode de la division (μεριστῶς) et de la détermination formelle (μορφωτικῶς), c'est-à-dire de la manifestation *particularisée*, impliquant la *détermination limitative* que constituent la forme structurelle (μορφή) et la configuration extérieure, la *figure* (σχῆμα). » (Cohen, *art. cit.*, p.553).

D'abord, chez Jamblique, le symbole est ce qui distingue en quelque sorte la simple thaumaturgie de la théurgie divine, puisque la première demeure au niveau terrestre, tandis que la seconde rend possible l'unification anagogique :

L'ensemble de la théurgie (τῆς ὅλης θεουργίας) se présente de deux façons : il y a d'une part ce qui, accompli par les hommes, nous maintient à notre rang naturel dans le Tout ; et d'autre part ce qui, fortifié par les symboles divins (τοῖς θείοις συνθήμασι) s'élevant au ciel et, grâce à eux, s'unissant aux êtres supérieurs (τοῖς κρείττοσι συναπτόμενον) et étant entraîné harmonieusement vers le monde de ces êtres supérieurs est à bon droit équivalent à être revêtu de la figure des dieux.<sup>14</sup>

En effet, les symboles sont essentiels au sein du processus d'élévation théurgique, car ces derniers représentent justement les « traces » du divin étendues à travers l'ensemble de la hiérarchie ontologique, des dieux jusqu'aux hommes, et opérant par sympathie universelle<sup>15</sup>. C'est d'ailleurs pour cette raison que les « noms barbares » des dieux doivent être maintenus pour rendre les opérations hiératiques efficaces, puisque ceux-ci sont d'abord des symboles anagogiques avant d'être de simples phonèmes<sup>16</sup>.

Chez Proclus, ce principe explique l'importance cruciale que revêtent les noms symboliques des dieux dans *In Crat.*, ainsi que leur rôle anagogique lors des rites téléstiques de consécration des statues :

Voulant instituer (βουλυμένη ὑποστῆσαι) les similitudes des êtres, à la fois immatériels et produits de la seule essence rationnelle (ἀύλους τρόπον τινὰ καὶ μόνης τῆς λογικῆς οὐσίας ἐγγόνους), à partir d'elle-même, elle use de l'outil imaginaire (φαντασία) linguistique et introduit ainsi l'essence des noms. La téléstique (ἡ τελεστική), à travers les symboles et les archétypes ineffables (διὰ τινων συμβόλων καὶ ἀπορρήτων συνθημάτων), représente les

---

<sup>14</sup> Jamblique, *DM*, IV, 2, p.137.21-138.1.

<sup>15</sup> « This divine language is non-discursive, paradoxical and enigmatic; it cannot be reduced to logical propositions or statements. [...] For the Neoplatonists, *symbola* are caused by and linked ontologically with the divine realm: according to them, there are chains of qualities and proprieties which extend from the gods through each ontological grade of reality right down into the physical world. *Symbola* are the visible imprints of such chains as they are expressed in the manifested cosmos. So, specific herbs, stones and plants, for example, were thought to be *symbola* of specific deities, linked to their divine cause and thus used within ritual to invoke the divinity through sympathetic similarity (συμπάθεια). » (Addey, « Assuming the Mantle of the Gods : Unknowable Names and Invocations in Late Antiquity Theurgic Ritual », p.283-284).

<sup>16</sup> « Il faut donc supprimer des noms divins toutes les conceptions et les développements discursifs, supprimer aussi les imitations naturelles produites par la voix en accord avec les réalités qui sont dans la nature ; et ce que l'on doit supposer dans les noms, c'est précisément le caractère symbolique, intellectif et divin de leur ressemblance avec les dieux (νοερὸς καὶ θεῖος τῆς θείας ὁμοιότητος συμβολικὸς χαρακτήρ). » (Jamblique, *DM*, VII, 4, p.189.18-25).

statues qui symbolisent les dieux et permet auprès d'elle la réception (πρὸς ὑποδοχήν) des illuminations divines.<sup>17</sup>

Ainsi, les noms divins sont littéralement considérés comme des symboles anagogiques, notamment pendant les invocations lors des opérations hiératiques<sup>18</sup>. Au-delà des noms divins, le symbole conserve cette caractéristique de « supra-langage » opératoire au sein des rites théurgiques, véhiculant un sens ineffable et rendant possible l'élévation de l'âme du théurge<sup>19</sup>.

### 5.3 Le symbole et la théurgie proclienne

Lorsque Proclus traite de théurgie et de téléstique, il fait systématiquement mention des symboles et des archétypes, considérés comme les puissances anagogiques ineffables véhiculées lors des rites opératoires. C'est effectivement son aspect ineffable (ἄρρητος) et indivisible (ἀφανής) qui caractérise le symbole chez le néoplatonicien. Alors que Proclus commente le mythe du démiurge, et plus précisément le passage sur « l'acte de nomination (ὀνομάζω) »<sup>20</sup>, ce dernier établit un parallèle direct entre la procession démiurgique et la conversion théurgique :

Maintenant, de même que, dans les statues érigées par l'art téléstique (ὕπὸ τῆς τελεστικῆς), certains caractères sont visibles (ἐμφανῆ), d'autres, cachés à l'intérieur comme symboles de la présence des dieux (τὰ ἀποκέκρυπται σύμβολα τῆς τῶν θεῶν παρουσίας), et ceux-ci ne sont pas connus que des seuls initiants (γνώριμα τοῖς τελεσταῖς), de même le Monde, qui est le portrait de l'Intelligible et qui a été téléstiquement consacré par le Père (ἀπὸ τοῦ πατρὸς τελεσθεῖς), contient sans doute des signes visibles (τὰ φανερά) de sa divinité, mais aussi des marques invisibles (τὰ ἀφανῆ συνθήματα) de sa participation à l'Être, marques qu'il a reçues du Père qui l'a consacré, afin que, grâce au Père, il soit éternellement enraciné (ἐρριζωμένος) dans l'Être. [...] Mais il doit exister aussi un nom divin qui indique la permanence de l'Univers dans la Source, comme signe de la marque apposée par le

---

<sup>17</sup> Proclus, *In Crat.*, §LI, p.19.8-15.

<sup>18</sup> « The ritual utterance operates as a powerful speech-act: enabling the human to assume a divine role by ascending, through similarity, to the divine. » (Addey, *art. cit.*, p.289).

<sup>19</sup> « Si l'on ne peut penser l'unité du monde des symboles, on peut du moins comprendre l'unité de la théurgie, c'est-à-dire l'unité, en elle, du rite et du symbole. J'exprimerais ainsi cette unité : c'est parce que le symbole ne peut être pensé qu'il doit être joué, "exposé" en des rites. La seule manière dont il peut être, non pas seulement reconnu, mais intégré dans la vie philosophique, est bien celle de "l'action sacrée". Parce qu'il est "ineffable", il doit être ritualisé. [...] La contemplation doit s'aider de gestes, de vocables, en bref, de rites. Et [...] ces "actes" semblent plus proches des méditations de mandalas, des exercices vocaux des thibétains que de l'unification plotinienne. » (Blumenthal, *The Divine Iamblichus*, p.112).

<sup>20</sup> Platon, *Tim.*, 28b.



Démiurge (τοῦ συνθήματος ὃν τοῦ δημιουργικοῦ σύμβολον)<sup>21</sup> en tant que l'Univers est aussi inséparable de l'Être, comme nom ineffable (ἄρρητον), indicible (ἄφθευκτον), connu des dieux seuls. Car il y a des noms appropriés pour chaque ordre de réalité, [...] [le Démiurge a] joint ce nom au Monde comme un signe de la marque placée en lui par Dieu (ὡς σύμβολον τοῦ ἐν αὐτῷ θείου συνθήματος)<sup>22</sup> : car les mots [...] sont un hymne secret (λανθάνων ὕμνος) à la louange du nom cosmique en tant qu'il a reçu en part une essence ineffable et divine (ἀφθέγκτου καὶ θεϊαν οὐσίαν) [...]. C'est pourquoi aussi on livre en tradition chez les Théurges les noms divins du Monde, les uns appelés "ineffables" (τὰ ἄρρητα), les autres en usage commun (τὰ ῥητά) chez eux, ceux-là exprimant les puissances invisibles (τὰ ἀφανῶν) qui sont dans le Monde, ceux-ci les éléments visibles (τὰ ἐμφανῶν) qui en sont les constituants.<sup>23</sup>

Le symbole représente donc la manifestation commune – le « signe » – de l'archétype ineffable et transcendant, et son rôle est d'y accéder à travers les rituels théurgiques.

L'importance du symbole en théurgie se manifeste notamment à travers les rites concrets de la prière et des apparitions divines. En effet, la prière théurgique, indispensable pour la conversion de l'âme, devient réellement efficace uniquement lorsque le « symbole de l'âme » est mis en activité : « Or, à cette conversion (πρὸς τὴν ἐπιστροφὴν ταύτην), c'est la prière qui contribue au plus haut point. Grâce aux "signes" ineffables (συμβόλοις ἀρρήτοις) des dieux que le Père des Âmes a ensemencés (ἐνέσπειρεν) dans les âmes, la prière attire à elle la bienfaisance des dieux »<sup>24</sup>. Ce symbole hiératique présent dans l'âme est celui du *khi* que le démiurge a lui-même engendré et déposé dans l'âme du monde<sup>25</sup> :

Et s'il me faut dire mon opinion, il est permis, grâce à ce texte, de discerner les parties secrètes de la doctrine de Platon, à savoir qu'il ne s'est pas borné à montrer d'abord le Démiurge comme "celui qui donne un nom" (ὀνοματοτέθην), lorsqu'il impose leurs noms aux deux révolutions de l'Âme, mais que, avant cela même, il l'a montré qui révèle le signe magique essentiel (τὸν οὐδιώδη χαρακτῆρα) de l'Âme, les deux droites séparément, le X qui en a résulté, et les deux cercles qui en dérivent. Toutes choses que la théurgie aussi, après Platon, a manifestées, quand elle a entièrement composé le signe magique de l'Âme au moyen des figures en X et des demi-cercles.<sup>26</sup>

Ainsi, l'usage du symbole lors de la conversion théurgique constitue, en quelque sorte, le reflet de l'acte de nomination démiurgique lors de la procession.

---

<sup>21</sup> Nous voyons ici clairement que, pour Proclus, le symbole est la manifestation visible de l'archétype disséminé par le démiurge à travers le monde.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 273.12-18, 273.21-26 & 274.14-20.

<sup>24</sup> *Ibid.*, I, 210.30-211.3.

<sup>25</sup> Platon, *Tim.*, 36b sq.

<sup>26</sup> Proclus, *In Tim.*, II, 255.25-33.

Le rôle du symbole est aussi central lors des rites menant à des apparitions divines. Alors qu'il disserte sur la perfection de la procession de l'intellect démiurgique<sup>27</sup>, Proclus explique le processus par lequel des apparitions divines se manifestent :

Et encore, il existe, selon les Théologiens<sup>28</sup>, de certaines Puissances supérieures à nous qui ont à leur usage des images efficaces, capables, dès qu'elles se sont présentées, de réaliser les effets qu'elles veulent. Ces Puissances produisent des illuminations (τὰς φωταγωγίας), et, par leurs mouvements, font apparaître de certaines figures divines (δεικνύναι θείας τινὰς μορφάς), en ce sens qu'elles manifestent à l'extérieur des visions (θεᾶσθαι) de cette sorte pour ceux qui sont capables de les voir.<sup>29</sup>

Or, il est possible de se questionner sur ce qui rend possible les illuminations dans telle situation et non pas dans une autre. Proclus y répond assez clairement dans un autre passage de son *Commentaire*, lorsqu'il disserte sur les κληροί, concernant la discussion entre le prêtre égyptien et Solon<sup>30</sup>, dans le but d'expliquer la raison pour laquelle certains lieux sont propices aux illuminations et non pas les autres. Sans surprise, le Lycien affirme que l'efficacité d'une illumination dépend, outre les questions astrologiques, de la présence d'archétypes divins permettant l'élévation grâce à la réception des symboles adéquats par le sujet ou le lieu, lorsque ce dernier est adéquatement purifié en amont :

Ce qui crée cette adaptation, c'est d'abord la révolution des corps célestes qui, par telle ou telle configuration, procure à tel et tel lieu une vertu supérieure à ce qu'il a par nature, c'est ensuite la Nature universelle qui insère, en chacun des lieux illuminés (ἐκάστῳ τῶν ἐλλαμπομένων), de certains symboles divins (συνθήματα θεῖα) grâce auxquels ces lieux participent spontanément aux dieux [...]. Quand donc, par la rencontre de ces nombreuses causes, quelque adaptation à la participation aux dieux s'est produite en quelque une des choses naturellement propres au changement, le Divin, qui auparavant était caché (τὸ θεῖον πρότερον ἀποκεκρυμμένον) par suite de l'inadaptation des sujets destinés à le recevoir (ὑπὸ τῆς ἀνεπιτηδειότητος τῶν δεξομένων), y fait aussi son apparition (ἐκφαίνεται), ce Divin qui possédait éternellement son lot propre (τὸν οἰκεῖον κληρον) et qui lui offrait sa participation, mais n'était pas participé à cause de l'inadaptation des sujets.<sup>31</sup>

Ainsi, les lieux et les âmes possèdent toujours, parsemés en leur sein, les archétypes divins. Ce n'est effectivement que par les agglomérations issues de la génération qui obstruent la vision juste des choses que les symboles des archétypes ne parviennent pas au sujet. Voilà justement le rôle de la théurgie : purifier le récipient du symbole, rendant ainsi possible la

---

<sup>27</sup> Platon, *Tim.*, 30a.

<sup>28</sup> Il parle ici des théurges.

<sup>29</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 395.29-396.4.

<sup>30</sup> Platon, *Tim.*, 23d.

<sup>31</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 139.24-28 & 140.2-8.

théophanie, l'élévation de l'âme à travers les différents ordres cosmiques et, ultimement, son union au principe transcendant.

Le soleil est le symbole matériel de la lumière intelligible<sup>32</sup>, tout comme les configurations astrales représentent les symboles de la Fatalité. La lumière, qui illumine les êtres aptes à activer leur symbole et à la recevoir en leur sein, possède ainsi deux natures : une coordonnée aux monde astral et une autre transcendante ; la première est celle qui réchauffe les corps, la seconde est celle qui réchauffe et élève les âmes :

C'est justement pourquoi le *Timée* [38c-d] donne au Soleil une double procession à partir du démiurge, la première, coordonnée aux autres astres, la seconde, transcendante, surnaturelle et inconnaissable (τὴν ἐξηρημένην καὶ ὑπερφῶ καὶ ἄγνωστον). En effet, lorsque le démiurge crée sept corps et les place dans leurs cercles, il fait venir à l'existence le Soleil en même temps que les autres cercles ; il range la Lune en premier à partir de la Terre, et le Soleil dans le deuxième circuit ; ensuite, dans la sphère héliaque, *il allume la lumière* (τὸ φῶς ἀνάπτει) qui ne ressemble à aucune autre, et il ne tire pas cette lumière de la matière-substrat (ἐκ τῆς ὕλης τῆς ὑποκειμένης), mais c'est lui qui, à partir de lui-même, l'a produite et l'a engendrée et, pour ainsi dire à partir de quelque sanctuaire (ἐξ ἁδύτων) l'a présentée aux êtres encosmiques comme un symbole (σύμβολον) des êtres intellectifs, et a révélé au Tout ce qui est indicible (τὸ ἀπόρητον) dans les dieux hypercosmiques.<sup>33</sup>

Ainsi, lorsqu'on dit que le démiurge est « inconnaissable » et « ineffable », cela n'est pas tout à fait exact. En effet, ces épithètes, au sens propre, s'appliquent uniquement au Principe premier : l'Un transcendant. Pour ce qui est des classes d'êtres subséquentes, ces dernières, dont le démiurge, sont inconnaissables par la seule rationalité humaine, mais sont accessibles grâce aux symboles : « *Timée* [28c] dit que le démiurge est indicible (ἄρητον) et qu'il surpasse toute désignation au moyen de mots ; ensuite comment le Vivant intelligible, bien qu'il soit rangé au-delà du démiurge, non seulement est nommé par *Timée* mais encore est connu par de nombreux symboles (πολλοῖς συνθήμασι γνωρίζεται) [?] »<sup>34</sup>. Ainsi, les symboles, lorsqu'ils sont adéquatément *percus* par le miroir de la *phantasia*, agissent comme des « clefs » ou des « mots de passe » rendant possible le reflet du divin dans l'âme, à l'instar de la lune qui réfléchit la lumière héliaque.

---

<sup>32</sup> « Empédocle : il y a deux soleils : l'un archétype, feu qui remplit constamment l'un des deux hémisphères du monde... ; l'autre le soleil apparent est le reflet du premier. En somme, le soleil est un reflet du feu entourant la terre. » (Empédocle, *Dox.*, 350 [II, 20, 13]).

<sup>33</sup> Proclus, *TP*, VI, 12, p.62.25-63.7.

<sup>34</sup> Proclus, *TP*, V, 28, p.102.17-20.

Le démiurge représente le sommet des êtres encosmiques, il est l'un cosmique<sup>35</sup>, puisque c'est à partir de lui que l'entière du cosmos est mise en ordre. Il n'est pourtant pas le sommet des intellectifs agissant comme médiation vers les intelligibles – c'est le lieu supra-céleste qui joue ce rôle chez Proclus : « Je dis donc que cette classe [*scil.* le lieu supra-céleste, *Phedr.*, 247c *sq.*] aussi, étant le sommet des dieux intellectifs, est inconnaissable et inexprimable (ἄγνωστος καὶ ἄφραστος) de par son caractère propre, et n'est connue que par des *symboles* intelligibles (διὰ συνθημάτων γινώσκειται νοητῶν). »<sup>36</sup> Or, ce lieu supra-céleste est justement celui que le théurge doit atteindre en dressant la tête au-delà du ciel, comme nous l'avons présenté en détails précédemment<sup>37</sup>. Cette élévation transcendante est rendue possible par les archétypes : « [le lieu supra-céleste] mène à leur perfection toutes choses selon sa propre puissance : ce qui est en contact au moyen de l'unité, ce qui a une figure au moyen de la participation à la limite, ce qui a une couleur au moyen de l'illumination de la lumière (διὰ τῆς τοῦ φωτὸς ἐλλάμψεως) ; enfin il attire (ἀνασπᾶ) toutes choses d'une manière indicible (ἀρρήτως) et par le moyen des *symboles* intelligibles (τοῖς νοητοῖς συνθήμασιν), il les élève (ἀνέλκει) vers lui-même et les remplit de biens unitaires. »<sup>38</sup> Il y a donc un lien évident entre l'illumination de l'âme et l'élévation par les symboles, puisque, dans les deux cas, un réceptacle matériel *reçoit* les intelligibles et s'élève par le fait même.

---

<sup>35</sup> « En effet, parce que le démiurge a établi une royauté analogue à celle de l'Un dans les classes inférieures au Bien et séparées de lui par beaucoup de degrés, il a sans doute part aux symboles (τῶν συνθημάτων) lui appartenant » (*Ibid.*, p.104.24-26).

<sup>36</sup> *Ibid.*, IV, 11, p.35.16-20.

<sup>37</sup> En 4.1, chapitre IV de la seconde partie (p.140-156).

<sup>38</sup> Proclus, *TP*, IV, 12, p.41.9-14.

La note Saffrey & Westerink concernant ce passage est intéressante. En effet, les traducteurs établissent un lieu avec *TP*, I, 22 (à cause de la récurrence des verbes ἀνασπᾶω et ἀνέλκω) où l'illumination joue le même rôle que les archétypes : « Mais s'il faut montrer brièvement le caractère propre de ce qui est désirable, disons que comme le dispensateur de la lumière par ses rayons s'avance vers les êtres inférieurs, tourne vers lui leurs yeux qu'il rend *semblable au soleil* et identique à lui, et par cette assimilation (διὰ τῆς ἑτερομοιότητος) les conjoint à ses propres éclats de lumière (μαρμαρυγαῖς), de même, je pense, ce que les dieux aussi ont de désirable attire (ἀνέλκει) toutes choses et les ramène (ἀνασπᾶ) vers les dieux mystérieusement par les illuminations (πρὸς τοὺς θεοὺς ἀρρήτως ἐλλάμψει) qui leur sont propres, parce qu'il est partout présent en toutes choses (πανταχοῦ παρὸν πᾶσι) et qu'il ne s'éloigne d'aucun degré, quel qu'il soit, de la hiérarchie des êtres. Aussi bien, on doit affirmer que la matière elle-même en toute tendue vers ce désirable, et c'est ce désir-là qui la remplit de tous les biens qu'elle peut recevoir. » (*Ibid.*, I, 22, p.102.1-12).

Un peu plus loin dans ce même texte, alors qu'il désire conclure au sujet du lieu supra-céleste, Proclus établit un parallèle important entre l'illumination de l'âme et l'ensemencement des symboles à travers le monde lors de la procession démiurgique :

[À] l'aide des *symboles* intelligibles (τοῖς νοητοῖς συνθήμασιν) elle [*scil.* la triade des dieux intelligibles-intellectifs, c'est-à-dire le lieu supra-céleste] se donne à elle-même toute entière la perfection et reçoit (ὑποδεξαμένη) dans son *sein* ineffable toute la lumière intelligible (τὸ νοητὸν ὅλον φῶς) ; et à la fois elle demeure dans le degré caché des dieux intelligibles et procède de là-haut d'une manière intelligible, se révèle aux dieux intellectifs, les convertit (ἐπιστρέφουσα) tous et les élève (ἀνέλκουσα) au moyen des puissances indicibles (ταῖς ἀρρήτοις δυνάμεσιν) qu'elle *a semées* (ἐνέσπειρεν) en chacun d'eux, comme des images de sa propre unité.<sup>39</sup>

Cette relation entre l'illumination et l'ensemencement des symboles est aussi présente dans un autre contexte exégétique. En effet, alors qu'il commente la *Lettre II* du Pseudo-Platon, Proclus établit un lien important entre l'illumination divine et les symboles ensemencés dans le monde par le démiurge :

Et ce n'est pas seulement l'âme humaine qui doit se garder pure de tout ce qui est de son niveau dans l'union et la communion avec le premier principe en laissant en dehors de soi toute sa multiplicité, et en éveillant (ἀνεγείρουσαν)<sup>40</sup> l'existence qui lui est propre se présenter les *yeux fermés* (μύσασαν)<sup>41</sup>, comme on dit, au *Roi de toutes choses* et participer de sa lumière, autant qu'il lui est permis ; mais c'est aussi, plus que nous, l'intellect et tous les êtres divins qui sont unis au premier principe par les unions suprêmes, les *feux* supérieurs à l'être (τοῖς ὑπερουσίοις πυρσοῖς)<sup>42</sup> et les existences premières qui leur appartiennent en propre, et participent éternellement de la plénitude qui vient de là-bas ; donc, ce n'est pas tant qu'ils sont ce qu'ils sont, mais en tant qu'ils transcendent ce qui leur est apparenté, qu'ils tendent vers l'unique principe premier. Car, celui qui est cause de tout l'univers *a ensemencé* (ἐνέσπειρεν) *dans tous les êtres des marques* (συνθήματα)<sup>43</sup> de son absolue supériorité ; par le moyen de ces marques, il a établi tous les êtres en référence à lui, et il est ineffablement présent à tous, bien qu'il transcende tout l'univers. Donc chaque être, en rentrant dans ce qu'il y a d'ineffable dans sa propre nature, découvre le symbole du Père de tout l'univers (τὸ σύμβολον τοῦ πάντων Πατρός) ; la marque mystique (μυστικοῦ συνθήματος) qui appartient à chacun, s'unissant à lui, en dépouillant leur propre nature et en mettant tout leur cœur à ne plus être que la marque de dieu et ne plus participer que de dieu, à cause du désir qu'ils ont de cette nature inconnaissable et de la Source du Bien ; et lorsqu'ils sont remontés jusqu'à cette cause-là, ils sont dans le calme (ἐν γαλήνῃ)<sup>44</sup>, et *ils mettent un terme au travail d'enfantement* et à *l'amour* (τοῦ ἔρωτος)<sup>45</sup> que tous les êtres possèdent par nature pour la Bonté inconnaissable, ineffable, impaticipable

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, IV, 18, p.54.7-13.

<sup>40</sup> Plotin, *Enn.*, IV, 8 [6] 1.1.

<sup>41</sup> *Ibid.*, I, 6 [1] 8.25.

<sup>42</sup> *OC*, §130.

<sup>43</sup> *Ibid.*, §108-109.

<sup>44</sup> Platon, *Tim.*, 44b.

<sup>45</sup> Plotin, *Enn.*, V, 3 [49] 17.16.

et surabondante (τῆς ἀγνώστου καὶ ἀρρήτου καὶ ἀμεθέκτου καὶ ὑπερπλήρους ἀγαθότητος).<sup>46</sup>

Dans ce passage, long mais primordial, Proclus pose la dernière pierre à l'édifice de son système : *l'amour*. Nous terminerons donc cette troisième Partie avec un dernier chapitre touchant au rôle d'Érôs dans la conversion théurgique, puisque l'amour permet d'éclipser les dernières brumes obstruant l'ascension vers la compréhension générale de la théurgie proclienne.

### Conclusion

« Croire en Dieu, c'est vivre par quelque chose qui n'existe d'aucune manière dans le monde, sinon dans le langage ambigu de ces phénomènes que nous appelons chiffres ou symboles de la transcendance. »

– Karl Jaspers

Nous avons pris soin, tout d'abord, de clarifier la distinction entre *symbolon* et *sunthêma* : le symbole représentant la forme manifestée de l'archétype transcendant. Puis, nous avons précisé le rôle particulier du symbole dans la pensée néoplatonicienne, ce dernier étant précisément de nature anagogique. Nous avons ensuite présenté les plus importants extraits de Proclus, parfois longs et ardu, concernant le rôle du symbole lors des pratiques théurgiques. Nous constatons qu'il est justement ce qui peut être saisi par la *phantasia*. En effet, les symboles parsèment notre monde et servent de « portail » à la lumière intelligible. Or, ceux-ci, par définition, ne peuvent être appréhendés par la seule raison humaine, ils doivent donc user de la *phantasia* qui agit comme « un miroir », reflétant les intelligibles à travers les symboles véhiculés lors des rites hiératiques. Ces symboles agissent comme des « clefs ». Ainsi, si la performance rituelle s'avère efficace, la clef représentée par le symbole permet de connecter l'âme aux archétypes divins. Il importe dorénavant de comprendre comment opère cette *relation* entre les symboles manifestés et les archétypes transcendants – et ce lien est de nature érotique.

---

<sup>46</sup> Proclus, *TP*, II, 8, p.56.6-57.3.

## Chapitre VI : Le rôle d'*erôs* dans la conversion théurgique

« [ἵνα ἐξισχύσητε] γνῶναι τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ, ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ. »

– *Éph.*, 4.19

### Introduction

Qui eût cru qu'une recherche sur la théurgie nous mènerait, au bout du chemin, véritable *Holzwege*, à l'amour ? Cela peut surprendre de prime abord, mais il importe de nous rappeler que les deux oeuvres théologiques par excellence, les sommets de la littérature philosophique après le *Parménide* et le *Timée*, pour l'école néoplatonicienne étaient le *Banquet* et le *Phèdre*. Or, ces deux ouvrages ont au moins une caractéristique commune : leur principal *skopos* est l'amour. Nous reviendrons donc sur l'importance de l'amour dans ces dialogues platoniciens et l'influence que ces derniers eurent sur la pensée proclienne concernant la théurgie. Ensuite, nous terminerons en présentant la relation entre l'amour et la sympathie universelle, ainsi que leur implication centrale dans toute opération hiératique. Mais d'abord, nous présenterons rapidement le rôle d'Érôs dans la mythologie grecque, chez les orphiques et dans les *OC*.

### 6.1 Érôs dans la mythologie, l'orphisme et les Oracles chaldaïques

Un des plus beaux passages de la *Théogonie* d'Hésiode présente Érôs comme le dieu primaire qui parvient à dompter le chaos primordial : « Donc, avant tout, fut Abîme (Χάος) ; puis Terre aux larges flancs, assise sûre à jamais offerte à tous les vivants, et Amour (Ἔρως), le plus beau parmi les dieux immortels (κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι), celui qui rompt les membres et qui, dans la poitrine de tout dieu comme de tout homme,

dompte le coeur et le sage vouloir.»<sup>1</sup> Amour joue un rôle d'unification du cosmos, permettant ainsi la mise en ordre du chaos primaire. Érôs acquiert aussi ce rôle dans la pièce d'Aristophane *Les oiseaux* :

Au commencement régnaient le Vide et la Nuit et la noire Ténèbre, et le vaste Tartare. N'étaient ni la Terre, ni l'Air, ni le Ciel. Et dans le sein illimité de la Ténèbre, dans les temps avant les temps, la Nuit au noir pennage gonfle un oeuf virginal d'où la circonduction des âges fit éclore l'Amour qui tout attire à lui ; à ses épaules fulgurent deux ailes d'or ; il est comme le vent dans les tornades ouragantes. [...] Jusqu'alors n'existait point la race des Immortels, avant que l'Amour n'eût fait convoler tous les principes ; de leurs épousailles mutuelles naquirent le Ciel et l'Océan, et la Terre, et toute la lignée impérissable des divinités bienheureuses.<sup>2</sup>

Aristophane présente lui aussi Érôs comme une divinité primordiale, voire *la* divinité primaire elle-même. Nous retrouvons néanmoins un élément nouveau : l'oeuf<sup>3</sup>. Ce symbole, éminemment important, est d'origine orphique.

Dans la tradition orphique, Érôs est la divinité primordiale qui sort de l'oeuf du monde, symbole de l'unité primitive. L'entité qui jaillit hors de l'oeuf est aussi appelé *Phanès*, celui qui apparaît, ou *Protogonos*, le Premier engendré. Ces trois dénominations renvoient à la même idée : le premier être qui apparaît est pur amour, puisque lui seul permet au multiple d'émaner d'un centre unique tout en demeurant éternellement lié au Tout. En effet, dans les *Rhapsodies*, Phanès est présenté comme le fils d'Éther et d'Érôs, ce dernier assurant l'union primordiale des Intelligibles<sup>4</sup>, tandis que Phanès est la manifestation de cette union. C'est pour cette raison qu'Amour est considéré aveugle par les Théologiens, puisqu'elle a besoin du « regard » du démiurge pour se manifester dans le

---

<sup>1</sup> Hésiode, *Theo.*, 116-122.

Le traducteur Paul Mazon émet un commentaire intéressant pour nous concernant ce passage : « Ce que les anciens penseurs entendaient par ce nom [*scil.* Érôs], c'était la force mystérieuse qui leur semblait pousser les éléments de la matière les uns vers les autres pour créer toujours des êtres nouveaux, conception qui reparaitra dans le *φιλία* d'Empédocle, qui ne cessera de hanter l'imagination des poètes de tous les temps » (Mazon, in « Notice », Hésiode, *Theo.*, p.27).

<sup>2</sup> Aristophane, *Ois.*, 689-692.

<sup>3</sup> Dans la comédie du poète, ce sont évidemment les oiseaux qui sortent de l'oeuf, faisant de ces derniers les êtres primaires desquels tout le reste fut engendré.

<sup>4</sup> « Voilà pourquoi, chez Orphée, Phanès apparaît intellectuellement à ce rang inférieur en ce sens que la beauté préexiste déjà unitivement dans les Intelligibles premiers, et, aussitôt après, il est nommé *Fils du très bel Éther et délicat Éros*, parce que ce dieu est le premier qui ait été rempli de la splendeur cachée et ineffable. C'est pourquoi Phanès est nommé "le plus beau", puisqu'il est le tout premier des participants, et cela même si tous les Intelligibles sont unis l'un à l'autre. » (*OF*, §74).



monde<sup>5</sup>. C'est d'ailleurs en fixant le modèle, le Vivant-en-soi unifié par Érôs, que le démiurge engendre le monde. Or, ce monde est lui aussi maintenu en ordre par Amour, car ce dernier a été absorbé par Zeus-démiurge au préalable<sup>6</sup> :

Ainsi alors, comme il avait avalé la substance d'Ériképaïos le Premier né, Il contenait dans son ventre creux les corps de tous les êtres. Et il mêla à ses propres membres la force et la vigueur du dieu. C'est pourquoi, avec le dieu, toutes choses se trouvèrent de nouveau rassemblées au-dedans de Zeus. [...] Zeus est le Roi, Zeus à lui seul est le Premier Auteur de tous les êtres. Il est né seul Souverain, seul Daimôn, puissant Monarque de l'Univers. Unique est son corps royal, dans lequel se meuvent en cercle toutes choses que voici : Le Feu, l'Eau, la Terre, l'Air, la Nuit, le Jour, Et Métis, premier générateur, et le délicieux Eros.<sup>7</sup>

Bref, Amour représente la divinité primordiale unifiant les Intelligibles, puis, à travers la procession démiurgique, agit comme principe unifiant pour l'entière du cosmos<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> « Car l'Amour est l'effet intelligible de l'action de l'Intellect intelligible. Cependant, bien qu'il soit un Intellect, le Démiurge ne fait pas partie des Intellects participés, pour être le Démiurge de l'Univers et pour qu'il puisse regarder vers le Vivant-en-soi. Ainsi, puisqu'il est non participé il est réellement un Intellect intellectif : par son intellection simple il est uni à l'Intelligible, par son intellection diversifiée il se porte vers la création des classes inférieures. Cette intellection simple du Démiurge, le discours [*scil.* le *Timée*] l'a appelé un "regard", en tant que non pluralisée et en tant qu'éclairée par la lumière intelligible, et il a appelé la seconde activité "parcours de l'intelligence" en tant qu'elle trace un parcours dans l'intellection simple et qu'elle va de l'avant vers la création des oeuvres démiurgiques. » (*OF*, §82A).

<sup>6</sup> L'avalement de Phanès par Zeus est l'équivalent symbolique orphique du regard du démiurge envers le modèle (le Vivant-en-soi) du *Timée* de Platon (28a sq.).

« Effectivement, tous les vivants intelligibles, ce vivant les tient enveloppés en lui-même, de la même façon que notre monde nous contient nous et toutes les autres créatures visibles. Car, comme c'est au plus beau des êtres intelligibles, c'est-à-dire à un être parfait entre tous, que le dieu a précisément souhaité le faire ressembler, il a façonné un vivant unique, visible, ayant à l'intérieur de lui tous les vivants qui lui sont apparentés par nature. » (Platon, *Tim.*, 30d-31a).

« C'est aussi ce que montre Orphée quand il dit que le Dieu Intelligible est "absorbé" par le Démiurge de l'Univers. Platon a supposé que le Démiurge regarde vers le Modèle, désignant ainsi l'acte d'intellection par l'acte de la vue ; le Théologien, lui, a supposé que le Démiurge "bondit" pour ainsi dire sur l'Intelligible et "l'avale", comme l'a raconté le mythe. » (*OF*, §167).

<sup>7</sup> *OF*, §167 & 168.

*Etiam* : « Comme le dit Orphée de sa bouche divinement inspirée, Zeus "absorbe" son ancêtre Phanès et il place toutes ses puissances dans son giron et il devient sous le mode intellectif tout ce que celui-là était sous le mode intelligible ; et Kronos donne à Zeus les principes de la démiurgie toute entière et de la providence sur le sensible, et en s'intelligent lui-même, il s'unifie avec les tout premiers intelligibles et s'emplit des biens qui viennent de là-haut » (*ibid.*, §129).

<sup>8</sup> « Si tu veux d'ailleurs, avant les faits cosmiques, observer la cause hypercosmique de l'Amitié, tu la trouveras célébrée aussi chez les Théologiens. Le Démiurge en effet crée Aphrodite pour faire briller sur tous les êtres encosmiques beauté, ordre, harmonie, communion, et il crée, pour être son compagnon, l'Amour, qui unifie tout l'Univers. Et lui-même aussi, il contient en lui-même la cause de l'Amour. » (*Ibid.*, §184).

Dans les *OC*, ce rôle d'Érôs comme lien fondamental du monde encosmique résultant de la procession démiurgique est explicitement exposé dans un des très beaux fragments : « Quand en effet il eut conçu ses oeuvres, l'Intellect paternel né de lui-même insémina en toutes les liens lourds de feu de l'Amour (πατρικὸς νόος αὐτογένεθλος πᾶσιν ἐνέσπειρεν δεσμὸν πυριβριθῆ ἔρωτος), pour que la totalité des choses continuât, un temps infini, d'aimer (ἐρῶτα) et que ne s'écroulât pas ce qu'avait tissé la lumière intellectuelle du Père ; c'est grâce à cet amour que les éléments du monde continuent leur cours. »<sup>9</sup> Cet extrait provient de Proclus, alors qu'il commente le passage du *Timée* traitant de φιλότης<sup>10</sup>, certainement d'ailleurs influencé par la pensée du présocratique Empédocle<sup>11</sup>. Le néoplatonicien définit d'ailleurs très clairement en quoi consiste ce « lien d'amitié » :

Cette Amitié (ταύτην τὴν φιλίαν) donc, c'est la proportion qui la donne à l'Univers, la proportion qui maintient ensemble et contient les puissances inhérentes au Monde, mais ce qui la donne aussi, c'est la Nature Universelle, qui introduit dans le Monde communion et accord des contraires, et, avant la Nature, c'est l'Âme, qui confectionne le tissu unifié de la vie du Monde et qui met en harmonie toutes les parties avec le Tout, et, bien avant encore, c'est l'Intellect, qui produit en toutes choses l'ordre, de la perfection, une unique cohésion.<sup>12</sup>

Ainsi, Érôs est ce qui permet de maintenir une cohésion au sein de la multitude, celle des Intelligibles et celle des choses de ce monde.

Les *OC* reviennent sur l'importance du lien (δεσμός) que l'Amour procure à travers la procession de l'intellect démiurgique et présentent ce lien comme étant de nature ignée<sup>13</sup>, maintenant la cohésion du cosmos « par le lien de l'admirable Amour (δεσμῶ Ἐρωτος ἀγητοῦ), qui jaillit le premier de l'intellect (ὄς ἐκ νόου ἔκθορε πρῶτος), vêtant

<sup>9</sup> *OC*, §39 [= Proclus, *In Tim.*, II, 54.10-16].

<sup>10</sup> Platon, *Tim.*, 32c.

<sup>11</sup> « Car tous ces éléments : soleil, terre, ciel et mer, sont adaptés dans leurs différentes parties, pour tout ce qui erre dans le monde mortel. Et si tout ce qui se montre plus propre au mélange s'attire réciproquement, par l'action de la ressemblance et de l'Amour, en revanche ce qui est ennemi se tient à grande distance ; nature, composition, formes revêtues, tout contribue absolument à s'opposer à la réunion, sous l'empire affligeant de la Haine qui lui a donné naissance. » (Empédocle, F22 [p.124]).

<sup>12</sup> Proclus, *In Tim.*, II, 53.25-54.2.

<sup>13</sup> « D'importance primordiale dans le texte de Jamblique [*DM*, V, 26] est l'*eros*, l'élan amoureux de l'âme vers sa source. Reconnue, du moins depuis Platon, comme la force évocatrice de l'âme dans son trajet vers l'union mystique, l'amour divin (θεῖος ἔρωτος) est, selon la théogonie des *Oracles*, le premier-né de l'Intellect paternel [*OC*, §42], le principe igné qui soude ensemble la création toute entière » (Athanassiadi, « Le théurge comme dispensateur universel de la grâce », p.53).

(έσσάμενος)<sup>14</sup> son feu unissant du feu (έσσάμενος πυρὶ πῦρ συνδέσμιον), pour mêler les cratères sources en y répandant la fleur de son feu (ὄφρα κεράσση πηγαίους ἐοῦ πυρὸς ἄνθος ἐπισχών). »<sup>15</sup> Proclus cite ce passage des *OC* dans son exégèse du *Parménide* de Platon [129d-e]<sup>16</sup>, alors que Socrate tente d'expliquer en quoi les choses peuvent à la fois être multitude et unité en même temps. Il apparaît ainsi évident qu'Érôs permet de maintenir la cohésion de l'ensemble de l'univers, tant au niveau cosmique qu'intelligible, ceci expliquant donc cela.

Toutefois, le rôle d'Érôs ne se limite pas à cet aspect cosmologique, puisque Amour joue un rôle aussi déterminant au niveau de la conversion théurgique qu'au niveau de la procession démiurgique. En effet, toujours dans les *OC*, il est dit que « l'étincelle de l'âme (ψυχῆς σπινθήρ) » est mélangée à Érôs par le démiurge lors de sa formation<sup>17</sup>. Or, nous avons vu plus tôt que l'étincelle de l'âme acquiert un rôle central dans les rituels anagogiques des théurges<sup>18</sup>. Ainsi, nous comprenons mieux maintenant la raison pour laquelle Proclus associe systématiquement la triade chaldaïque « foi, vérité et amour (πίστιν κἀλήθειαν καὶ ἔρωτα) » à la théurgie. Par exemple, alors que le Lycien disserte sur la prière, il émet cette recommandation au pratiquant :

Voici donc ce que doit faire celui qui veut se mettre vaillamment à prier : se rendre les dieux propices et tout ensemble réveiller en lui-même ses notions sur les dieux [...], se proposer les vertus qui purifient du créé et font remonter (ἀναγωγούς) vers Dieu, et la Foi, la Vérité, l'Amour (πίστιν καὶ ἀλήθειαν καὶ ἔρωτα), cette admirable triade, et l'espérance (ἐλπίδα) des biens, une immuable réceptivité (ἄτρεπτόν τε ὑποδοχήν) à l'égard de la Lumière divine (τοῦ θεοῦ φωτός), l'extase enfin qui nous sépare de toutes les autres occupations, pour qu'on s'unisse seul à Dieu seul [...].<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> « ἡέρα ἐσσάμω » (*Il.*, XIV, 282).

<sup>15</sup> *OC*, §42.

<sup>16</sup> Proclus, *In Parm.*, II, 769.10-14.

<sup>17</sup> « Le Père, mêlant l'étincelle de l'âme (ψυχᾶϊον σπινθήρα) aux deux éléments accordés, l'intellect et le signe divin, auxquels il ajouta le chaste Amour (ἀγνὸν ἔρωτα), lien auguste apte à unifier toutes choses et les saillir toutes. » (*OC*, §44).

<sup>18</sup> Chapitre IV, deuxième partie (p.139-205).

<sup>19</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 212.12-25.

*Etiam* : « J'affirme donc que, de la prière première sorte consiste à rapprocher, puisqu'elle amène au contact (συναφῆς) avec le divin fait faire connaissance (γνωρίσεως ἐξηγούμενον) avec lui ; la suivante est celle qui noue un accord dans une communion de pensées (ὁμονοητικῆς συνδετικόν) en suscitant, avant qu'on n'ait rien demandé, les dons envoyés ici-bas par les dieux et en accomplissant toutes les actions divines (τὰ ὅλα ἔργα ἐπιτελούσας) sans même y penser ; la sorte la plus parfaite de la prière est le sceau de l'union ineffable (ἡ ἄρρητος ἔνωσις), elle place dans les dieux toute sa force et procure à notre âme un repos parfait pour eux. Selon ces trois caractères qui mesurent tout le divin, la prière qui nous lie d'amitié

De plus, nous pouvons dorénavant mieux comprendre le fameux passage *TP*, I, 25, analysé au début de la recherche comme point de départ concernant la théurgie proclienne<sup>20</sup>. La triade chaldaïque est le pendant cosmique de la triade des dieux ἀγαθόν, σόφον, καλόν – issue du *Phèdre*<sup>21</sup> – qui forme en quelque sorte l’archétype du symbole de la triade chaldaïque qui la reflète en ce monde :

Ainsi pour nous résumer, il y a trois caractères propres qui remplissent les êtres divins et qui s’étendent à travers toutes les classes divines, ce sont : la bonté, la science et la beauté ; il y a aussi trois caractères propres qui remplissent ce qui est rempli, ils sont inférieurs aux premiers mais ils s’étendent à travers tous les mondes divins : la foi, la vérité et l’amour (πίστις καὶ ἀλήθεια καὶ ἔρως). Par eux, tout le monde est conservé dans l’être et conjoint aux causes primordiales par l’intermédiaire soit de la folie amoureuse (διὰ τῆς ἐρωτικῆς μνίας), soit de la divine philosophie (διὰ τῆς θείας φιλοσοφίας), soit de la puissance théurgique (διὰ τῆς θεουργικῆς δυνάμεως), laquelle est meilleure que toute sagesse et de science humaine (κρείττων ἐστὶν ἀπάσης ἀνθρωπίνης σωφροσύνης)<sup>22</sup>

La relation établie par Proclus entre la théurgie et la folie amoureuse s’explique par la nature du lien qui permet d’unir le théurge au principe premier à travers ses rites hiératiques. Ce lien est bien de nature érotique et se manifeste comme un puissant désir de transcendance. C’est d’ailleurs ce primat de l’Amour sur l’intellect, dans un certain sens, qui caractérise la mystique de manière générale et la théurgie proclienne en particulier. En effet, ce qui surpasse la « science des hommes » est, bien entendu, la science divine : « Car l’opération intellectuelle aboutit à une connaissance par l’intellect, mais la science des dieux (θεῶν ἢ σοφία) est une connaissance sans paroles (γνώσις ἄρρητος)<sup>23</sup>, qui n’est rien

---

(φιλίαν συναρμόσσασα) avec les dieux nous donnent aussi sous une triple forme le bienfait hiératique (ιερατικὸν ὄφελος) venant des dieux : le premier concerne l’illumination (εἰς ἐπίλαμψιν), le deuxième, l’actien en commun (εἰς κοινήν ἀπεργασίαν) avec les dieux, le troisième, la plénitude parfaite qui vient du Feu divin (εἰς τὴν τελείαν ἀποπλήρωσιν ἀπὸ τοῦ πυρός) [...]. Le temps passé dans les prières nourrit notre intellect, dilate largement le réceptacle (ὑποδοχήν) des dieux qu’est l’âme, ouvre aux hommes ce qui appartient aux dieux, procure une accoutumance aux éblouissements de la lumière et, peu à peu, perfectionne nos sens en vue des contacts (συναφάς) avec les dieux, jusqu’à nous faire remonter (ἐπαναγάγη) au sommet ; [la prière] élève doucement nos manières de penser, elle nous transmet celle des dieux, elle éveille une conviction, une communion et une amitié indissolubles (κοινωνίαν καὶ φιλίαν ἀδιάλυτον), elle augmente l’amour divin (θεῖον ἔρωτα), enflamme la partie divine de l’âme et purifie toute sa partie contraire, elle rejette du souffle éthéré et lumineux environnant l’[âme] tout ce qui est lié au monde créé, elle rend parfaites la bonne espérance et la foi (πίστιν) en la lumière, et, pour le dire d’un mot, ceux qui font usage des [prières], elle les transforme, pour ainsi dire, en associés des dieux. » (Jamblique, *DM*, V, 26, p.177.3-178.10).

<sup>20</sup> Chapitre III, deuxième partie (p.123-138).

<sup>21</sup> 246d-e.

<sup>22</sup> Proclus, *TP*, I, 25, p.112.25-113.8.

<sup>23</sup> *Etiam*: « C’est aussi ce que montrent les plus augustes des théurgies (τῶν θεουργιῶν αἰ σεπτόταται) qui usent des nombres en tant qu’ils sont capables d’exercer indiciblement (ἀρρήτως) une action, et qui, par

d'autre que l'union immédiate à son objet (ἦνωται πρὸς τὸ γνωστόν), à savoir l'unité intelligible des dieux (τὴν νοητὸν ἔνωσιν τῶν θεῶν). »<sup>24</sup> Cette science divine n'a pas pour objet quelque chose de saisissable par l'intellect humain, puisqu'il est supérieur à celui-ci, mais constitue plutôt le « désirable (ἐφετόν) », au sens transcendantal du terme :

Soit donc le *désirable* (τὸ ἐφετόν), il ne faut pas se le représenter comme l'objet qui s'offre souvent à l'appétit au niveau du sensible [...]; il ne faut pas se le représenter non plus comme ce qui [...] est pourtant objet d'une saisie intellectuelle et se trouve produit par nous aussi bien par intuition que par application de la pensée discursive (τῆς διανοίας ἐκφερόμενον) ; non, car il est au-dessus de la parole (ἄρρητον) et avant tout acte de connaissance (πρὸ γνώσεως πάσης) il se trouve répandu en tout ce qui existe. [...] Le désirable est donc le centre de tout ce qui existe et autour de lui tous les êtres comme tous les dieux disposent leur être, leur puissance et leur opération. Aussi la tension et le désir (ἡ ἔφεσις) pour lui sont inextinguibles (ἄσβεστος), car ce désirable (τὸ ἐφετόν) que réclament les êtres, est inconnaissable (ἄγνωστον) et insaisissable (ἄληπτον).<sup>25</sup>

C'est donc par le *désir*, symbole de l'archétype *Érôs*, que le théurge parvient à s'élever vers le principe premier, objet de désir par excellence.

## 6.2 Folie amoureuse et le démon de Socrate

Les deux textes de Platon qui étaient considérés comme le cœur de la théologie platonicienne chez les néoplatoniciens tardifs étaient *Le Banquet* et *Le Phèdre*. Ces deux dialogues d'une extrême profondeur ont, pour principal *skopos*, l'Amour. Celui-ci représente la manifestation la plus fondamentale de la divinité, puisque son rôle est de relier les différentes parties entre elles et que c'est justement le degré d'unité d'une entité qui détermine son niveau ontologique dans la métaphysique de Proclus. Nous ne reviendrons pas en détails sur ces deux dialogues platoniciens, puisque nous en avons déjà amplement parlé au cours de la recherche. Nous allons toutefois nous concentrer sur la notion d'*Érôs* à travers ces oeuvres par l'intermédiaire des commentaires de Proclus. Mais d'abord, jetons un oeil sur un des beaux textes de Plotin : *Sur l'Amour* (Περὶ ἔρωτος)<sup>26</sup>.

---

leur moyen, réalisent les plus grandes et les plus secrètes de leurs opérations (τὰ μέγιστα καὶ ἀπορρητότατα τῶν ἔργων) ; et avant ces théurges c'est ce que montre la nature qui fournit d'une manière indicible (ἄρρητως) et par la sympathie (συμπάθειαν) » (Proclus, *TP*, IV, 34, p.101.1-5).

<sup>24</sup> *Ibid.*, I, 23, p.104.21-105.2.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 22, p.101.20-27 & p.102.12-17.

<sup>26</sup> Plotin, *Enn.*, III, 5 [50].

Dans ce traité, Plotin commente principalement le *Banquet* et le *Phèdre* de Platon. En effet, le néoplatonicien part du constat qu'il existe « deux Érôs »<sup>27</sup>, un céleste et un terrestre, et que ce dieu est le plus vénérable, le plus ancien et le plus auguste de tous les Immortels<sup>28</sup>, pour ainsi identifier la maternité d'Érôs céleste, Aphrodite, à l'âme : « Celle que l'on dit céleste, née de Kronos qui est l'Intellect, il est nécessaire que ce soit l'âme dans ce qu'elle a de plus divin (ψυχὴν θειοτάτην) : née directement, sans mélange, de ce qui est sans mélange, elle demeure là-haut<sup>29</sup> »<sup>30</sup>. Ensuite, Plotin utilise la métaphore de la lumière et du soleil pour désigner la relation entretenue entre l'Intellect et l'âme<sup>31</sup>, pour imaginer la naissance d'Éros issu du mariage de ces derniers : « Allant à la poursuite de Kronos, ou, si l'on veut, d'Ouranos, le père de Kronos, [l'âme] a tourné son activité vers lui, s'est attachée à lui et, éperdue d'amour (ἐρασθεῖσα), a engendré Érôs (ἐγέννησε Ἔρωτα), et avec lui elle dirige son regard vers l'Intellect »<sup>32</sup>. C'est enfin à travers Érôs, qui tourne son regard vers « l'ici-bas », que notre monde est mis en ordre et engendré. Ainsi, Plotin conclut qu'Érôs représente la médiation suprême : « Érôs occupe une position intermédiaire entre ce qui désire et ce qui est désiré, il est l'oeil de ce qui désire, fournissant à l'amant le moyen de voir<sup>33</sup> par lui l'objet de son désir »<sup>34</sup>.

Par la suite, Plotin pose la question de savoir si Érôs est un démon et s'il existe un « érôs personnel » en chaque âme. L'Égyptien en vient à conclure que ce qui anime le désir

---

<sup>27</sup> Platon, *Banq.*, 180d.

<sup>28</sup> « Je conclus qu'Érôs (ἔρωτα) est de tous les dieux le plus ancien (πρεσβύτατον), le plus honoré (τιμιώτατον), le plus capable de donner la vertu et le bonheur (εἰς ἀρετῆς καὶ εὐδαιμονίας) aux hommes soit durant leur vie, soit après leur mort. » (*Ibid.*, 180b).

<sup>29</sup> Nous avons vu au chapitre I de la troisième partie (p.251-267) que cette conception plotinienne de l'âme, dont une partie demeure au sein des intelligibles, est une des principales distinctions concernant l'âme entre Plotin et Proclus. C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles Proclus insiste particulièrement sur l'importance de la théurgie et non Plotin.

*Etiam* : « Tel pourrait donc bien être l'Érôs de l'âme d'en haut : il voit et il est lui-même là-haut, parce qu'il est le suivant de cette âme, à la fois issu d'elle et venu auprès d'elle, et qu'il ne demande qu'à contempler les dieux [...] : on posera alors qu'Érôs est seulement là-haut, là où se trouve l'âme sans mélange. » (Plotin, *Enn.*, III, 5 [50] 3.19-28).

<sup>30</sup> *Ibid.*, 2.19-22.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 2.32-33.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 2.33-36.

<sup>33</sup> Comme il est commun chez les néoplatoniciens, Plotin joue sur les termes ἔρωος et ὄρασις : « C'est donc à partir de ce qui est tendu activement vers l'objet vu et de ce qui pour ainsi dire émane (ἐκ τοῦ ἀπορρέοντος) de l'objet vu [...] qu'est né Érôs (ἔρωος) ; et peut-être le nom dont on l'appelle lui est-il plutôt venu du fait qu'il tient son existence de l'acte qui consiste à voir (ἐξ ὀράσεως) » (*Ibid.*, 3.11-16).

<sup>34</sup> *Ibid.*, 2.39-42.

de l'âme vers un objet quelconque, sensible ou intelligible, correspond à l'érôs individuel, donc son « démon personnel ». Or, l'érôs particulier à chaque âme est nécessairement le reflet de l'Érôs transcendant, considérant que l'âme individuelle n'existe que comme le *reflet modal* de l'âme universelle et non de manière substantielle :

Mettons donc que l'âme universelle a un Érôs universel et que les âmes particulières ont chacun le sien ; et tout comme chacune des âmes individuelles est, non pas retranchée de l'âme universelle, mais au contraire par elle embrassée, au point que toutes les âmes n'en font qu'une, c'est ainsi que chaque Érôs est également par rapport à l'Érôs universel ; et, d'un autre côté, il y a corrélation d'existence (*συνεῖναι*) entre l'Érôs particulier et l'âme particulière, entre l'âme universelle et ce grand Érôs, et entre l'Érôs de l'univers et l'univers, puisqu'Érôs est partout dans le monde [*Banq.*, 186b].<sup>35</sup>

Érôs transcendant est donc un dieu<sup>36</sup> et l'érôs particulier un démon<sup>37</sup>. Ainsi, les six discours sur Érôs présentés dans le *Banquet* sont valides pour les néoplatoniciens, ils ne font qu'affirmer la même chose sous différents angles : Phèdre dit qu'Érôs est ce qui engendre l'Ordre à partir du Chaos dans une perspective orphique<sup>38</sup> ; Pausanias parle des « deux Érôs » pour décrire le rapport entre la transcendance et l'immanence<sup>39</sup> ; Éryximaque considère le rôle harmonieux d'Érôs dans les arts comme la médecine ; la gymnastique, l'agriculture, la musique, l'astronomie et la mantique<sup>40</sup> ; Aristophane use de l'image de l'androgynie comme une analogie du symbole érotique permettant de réunifier notre âme dans sa totalité précédant la division de l'engendrement<sup>41</sup>, puis Agathon affirme que c'est Érôs qui est à l'oeuvre comme inspiration des actes vertueux<sup>42</sup>. C'est donc, en effet, son aspect *relationnel* qui caractérise Érôs, peu importe la perspective par laquelle nous l'envisageons.

Or, c'est véritablement Socrate qui présente le discours le plus inspiré et le plus philosophique. Socrate, conforme à lui-même, synthétise les cinq discours précédents et applique leur conclusion au champ de la connaissance<sup>43</sup>. Le philosophe fait parler

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, 4.10-16.

<sup>36</sup> « Mais, si comme c'est le cas, Érôs est un dieu ou quelque chose de divin, il ne saurait être mauvais. » (Platon, *Phedr.*, 242e).

<sup>37</sup> « Ces démons sont nombreux ; il y en a de toutes sortes ; l'un deux est Érôs. » (Platon, *Banq.*, 202e).

<sup>38</sup> *Ibid.*, 178a sq.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 180c sq.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 185e sq.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 189a sq.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 194e sq.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 198a sq.

Diotime<sup>44</sup> dans un échange virtuel avec cette dernière par un exercice de maïeutique conforme à la dialectique socratique. On apprend alors qu'Érôs sert « d'intermédiaire entre les extrêmes »<sup>45</sup>, en particulier entre les mortels et les Immortels<sup>46</sup>, qu'il est donc un « grand démon (Δαίμων μέγας) »<sup>47</sup>, puisque les démons sont justement les messagers entre les hommes et les dieux<sup>48</sup>. Plus important pour nous, Socrate précise immédiatement après que tout l'art hiératique dépend de cette divinité pour opérer :

[Le démon] interprète et porte aux dieux ce qui vient des hommes et aux hommes ce qui vient des dieux, les prières et les sacrifices des uns, les ordres des autres et la rémunération des sacrifices ; placé entre les uns et les autres, il remplit l'intervalle, de manière à lier ensemble les parties du grand tout (τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι) ; c'est de lui que procède toute la divination et l'art des prêtres relativement aux sacrifices, aux initiations, aux incantations, et toute la magie et la sorcellerie (Διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπωδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν). Les dieux ne se mêlent pas aux hommes ; c'est par l'intermédiaire du démon que les dieux conversent et s'entretiennent avec les hommes, soit pendant la veille, soit pendant le sommeil ; et l'homme savant en ces sortes de choses est un démoniaque (ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνήρ), tandis que l'homme habile en quelque autre chose, art ou métier, n'est qu'un artisan. Ces démons sont nombreux ; il y en a de toutes sortes ; l'un d'eux est l'Amour.<sup>49</sup>

À partir de cette affirmation, il devient plus aisé de comprendre ce qui pousse Plotin à affirmer que le démon s'accompagne d'un corps (σῶμα) d'air ou de feu<sup>50</sup>, qu'Érôs s'identifie au « désir frénétique (οἷστρος) »<sup>51</sup> et, en guise de conclusion, que par l'entremise

---

« Après que des hommes diversement placés dans la hiérarchie des êtres ont exprimé leur idée sur l'Amour, Socrate prend la parole. Il considère l'Amour au point de vue de l'homme qui cherche la connaissance. Pour lui l'Amour n'est pas un Dieu, mais quelque chose qui conduit l'homme à Dieu. Il ne considère pas Érôs comme une divinité, car dieu est parfait ; il possède donc le Beau et le Bien. Mais Érôs n'a que le désir du Beau et du Bien. Il se place donc entre l'homme et Dieu. Il est un Daïmon, un intermédiaire entre le terrestre et le divin. » (Steiner, *Le mystère chrétien et les mystères antiques*, p.141).

<sup>44</sup> « Diotime représente l'ascension vers l'amour comme une initiation dont le degré final, semblable à l'époptie, donne à l'âme une autre vision bienheureuse, celle du Beau. De cette initiation, la prêtresse de Mantinée est le mystagogue. À travers des expériences difficiles, elle conduit l'amant du Beau jusqu'à l'époptie, mais là son rôle est fini. S'il a suivi jusqu'au bout son guide, l'initié aux mystères de l'amour aura soudain la vision ineffable. » (Croissant, *op. cit.*, 163).

<sup>45</sup> Platon, *Banq.*, 202c.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 202d.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, 202d-e.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 202e-203a.

<sup>50</sup> Plotin, *Enn.*, III, 5 [50] 6.41-42.

C'est à partir de ce type de représentation du démon possédant un corps igné ou pneumatique que les néoplatoniciens tardifs développeront leur théorie des véhicules de l'âme (voir le chapitre III de la troisième partie, p.297-310).

<sup>51</sup> *Ibid.*, 7.19.



d'Érôs, l'âme, ici présenté comme le « jardin de Zeus », agit telle une statue, pour que s'écoule de l'Intellect la lumière intellectuelle qu'elle reçoit en son sein :

C'est donc dans l'âme que, de l'Intellect, est venue cette raison au moment de la naissance d'Aphrodite, nous dit Platon, cette raison qui s'est écoulée (εἰσρρεῖς) dans le jardin de Zeus. Tout jardin manifeste l'éclat et la splendeur d'une richesse ; mais le domaine qui appartient à Zeus, c'est grâce à la raison (λόγῳ) qu'il resplendit, et ses splendeurs sont les réalités éclatantes qui viennent de l'Intellect dans l'âme. Que pourrait être le jardin de Zeus sinon les [statues] (τὰ ἀγάλματα) qui se dressent dans l'Intellect et leur splendeur ? [...] c'est ainsi qu'éternellement, dès là que justement existe l'âme, existe aussi l'Amour (Ἔρως). [...] Ce qui est en effet tourné vers soi-même est une forme qui reste seulement en soi : mais ce qui désire en plus recevoir prépare une matière à recevoir la forme qui va lui venir (δέξασθαι ἐπιέμενον ὕλην τῷ ἐπιόντι τὸ δεξόμενον παρασκευάζει). Ainsi, vraiment, Érôs est quelqu'un de lié à la matière (ὁ Ἔρως ὑλικός τις ἐστι), et cet être-là est un démon (δαίμων οὗτος), venu de l'âme (ἐκ ψυχῆς)<sup>52</sup>

Nous verrons maintenant que l'interprétation proclienne concernant le rôle d'Érôs en tant que puissance démonique est absolument centrale pour les opérations théurgiques.

### 6.3 Sympathie universelle et théurgie

Le dialogue *Alcibiade* de Platon débute avec Socrate qui invoque son démon pour justifier sa prise de distance envers le jeune et beau Alcibiade : « La cause n'en était pas humaine, mais c'était quelque opposition inspirée par un démon (δαίμονιον), dont tu apprendras plus tard la puissance (δύναμιν). »<sup>53</sup> Bien que plusieurs chercheurs

---

Comme nous le précise Brisson, le terme οἴστρος est utilisé seulement à un autre endroit chez Plotin, directement en lien avec le *délire bacchique* : « Et lorsque l'âme reçoit en elle l'effluve qui vient du Bien, elle se meut, comme prise d'une fureur bacchique (ἀναβακχεύεται), elle est remplie des désirs qui l'aiguillonnent (οἴστων πίμπλαται) et elle devient amour (ἔρως γίνεται). » (Plotin, *Enn.*, VI, 7 [38]28.8-10).

<sup>52</sup> Plotin, *Enn.*, III, 5 [50] 9.10-13, 9.42 & 9.53-57.

<sup>53</sup> Platon, *Alc.*, 103a.

*Etiam* : « C'est pourquoi, je crois, le dieu (τὸν θεόν) ne me laisse pas depuis si longtemps dialoguer avec toi. J'ai attendu sa permission. » (*Ibid.*, 105d).

« D'un dieu (Θεός), Alcibiade, celui-là même qui jusqu'à maintenant ne me permettait pas de m'entretenir avec toi ; c'est la foi (πιστεύων) que j'ai en lui qui me fait dire qu'il ne se manifestera à toi que par moi. » (*Ibid.*, 124c).

« Cela tient à ce que vous m'avez souvent et partout entendu dire, qu'un signe divin et démoniaque (θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον) se manifeste à moi, ce dont Mélètos a fait par dérision un de ses chefs d'accusation. Cela a commencé dès mon enfance ; c'est une sorte de voix qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que je me propose de faire, mais ne m'y pousse jamais. » (Platon, *Apo.*, 31c-d).

« Comme j'allais traverser la rivière, mon bon, le signal divin (τὸ δαιμόνιον σημεῖον), celui dont j'ai l'habitude, s'est manifesté en moi ; or, il me retient toujours quand je suis sur le point de faire une chose. J'ai cru entendre une voix qui venait de lui et qui m'interdisait de m'en aller avant d'avoir expié pour une faute contre la divinité. » (Platon, *Phedr.*, 242b-c).

contemporains prétendent que le démon de Socrate est une interprétation tendancieuse, puisque « le démon de Socrate (δαίμων τοῦ Σωκράτους) » n'est jamais directement invoqué chez Platon – ce qui est vrai – il n'en demeure pas moins que Socrate parle bien d'un démon qui se manifeste en tant que « puissance » à travers une « voix », en particulier dans *Alcibiade* et *Apologie*. Les commentateurs anciens ont développé en long et en large cette notion, en particulier les médioplatoniciens Plutarque dans *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου* et Apulée dans *De deo Socratis*, mais le stoïcien Cicéron en fait déjà mention dans *De divinatione* [I, XIV]. Nous nous intéresserons ici exclusivement à l'exégèse proclienne, en particulier celle développée dans *In Alc.*

Proclus, conforme à lui-même, réserve plusieurs lignes à l'exégèse des premiers mots du dialogue : « Ὡ παῖ Κλεινίου »<sup>54</sup>. En effet, le Lycien y voit un « symbole (σύμβολον) » référant au Père, c'est-à-dire le principe transcendant d'où émane la procession et vers où se dirige la conversion des âmes. Toutefois, ce qui nous intéresse particulièrement ici est le lien que le néoplatonicien établit entre ce Père et l'amour :

Et, en général, puisque toute la classe de l'amour (πᾶσα ἡ ἐρωτικὴ τάξις) procède à partir du Père intelligible (ἀπὸ τοῦ πατρὸς τοῦ νοητοῦ) (en effet, *en toutes choses*, le Père *a semé le lien plein de feu de l'Amour* (ἐνέσπειρεν ὁ πατήρ δεσμὸν πυριβριθῆ ἔρωτος), comme disent les *Oracles* [OC, §39], de sorte que toutes choses sont maintenues par les liens indissolubles de l'amitié (τοῖς ἀλύτοις τῆς φιλίας δεσμοῖς), comme le dit aussi Timée chez Platon [*Timée*, 32c]), – pour cette raison donc, l'entretien amoureux (ἡ ἐρωτικὴ συνουσία) aussi fait la bienveillance éveillée chez l'aimé par le rappel de son père le principe de la familiarité (ἀρχὴν τῆς οικειώσεως).<sup>55</sup>

Cette « familiarité (οικειώσις) » est justement ce qui rend possible le retour au principe, la source ignée du Père<sup>56</sup>, sommet des Intelligibles, comme nous l'avons présenté au chapitre sur l'ontologie fractale<sup>57</sup>. Ensuite, Proclus affirme que ce dialogue est d'abord une manifestation des *oeuvres de la science érotique* : « Des trois sciences donc que l'on voit Socrate se reconnaître – dialectique, maïeutique et érotique (τῆς ἐρωτικῆς) – tu pourrais découvrir la dialectique manifestée dans le dialogue par les discussions elles-mêmes et tu

---

« Ceux-là, lorsqu'ils reviennent, réclamant de m'avoir pour partenaire et faisant des scènes extravagantes, à quelques-uns la chose divine (δαμόνιον) qui m'arrive me retient de m'unir, à quelques-uns elle me laisse le faire, et ceux-là à nouveau donnent en abondance. » (Platon, *Theet.*, 151a).

<sup>54</sup> Platon, *Alc.*, 103a.

<sup>55</sup> Proclus, *Alc.*, I, 26.1-7.

<sup>56</sup> Voir le *Chant du feu*, un hymne au Père intelligible des OC, en Annexe §5 (p.404-405).

<sup>57</sup> Chapitre II, partie III (p.268-296).

pourrais saisir en maints passages le caractère particulier de la maïeutique contenu dans le discours de Socrate, mais ce qui domine essentiellement dans tout le dialogue ce sont les opérations de [la science] érotique (τὰ τῆς ἐρωτικῆς ἐπιστήμης ἔργα). »<sup>58</sup> Ce passage appuie clairement l’hypothèse que nous avons soutenue précédemment concernant le fameux passage *TP*, I, 25, associant la science érotique aux oeuvres théurgiques, les deux étant supérieurs à la sagesse humaine<sup>59</sup>.

Par la suite, Proclus spécifie que « toute la classe érotique est cause de conversion vers la beauté divine de tous les êtres (ἡ ἐρωτικὴ πᾶσα τάξις ἐπιστροφῆς ἐστὶν αἰτία τοῖς οὖσιν ἅπασιν πρὸς τὸ θεῖον κάλλος) »<sup>60</sup> et que la procession est marquée par une « chaîne érotique (ἐρωτικὴ πᾶσα σειρά) »<sup>61</sup> assurant l’union de la multitude. Ainsi, cette chaîne agit comme intermédiaire entre les hommes et les dieux, à l’instar des démons, « car elle occupe au sein des dieux la même position intermédiaire (τὴν μεσότητα) que celle qui est échue en lot aux démons (οἱ δαίμονες), *entre les réalités divines et les réalités mortelles*. Puis donc que toute la série érotique (ἐρωτικῆς σειρᾶς) remplit cette fonction intermédiaire entre les dieux, nous devons concevoir que son sommet uniforme et caché (τὴν ἐνοειδῆ καὶ κρύφιον αὐτῆς ἀκρότητα) se trouve ineffablement (ἀρρήτως) établi parmi les tout premiers mondes des dieux »<sup>62</sup>. Bref, Proclus considère qu’Érôs est bien une puissance qui agit comme médiation entre les hommes et les dieux, rendant ainsi possible la remontée de l’âme vers son principe paternel lors de la conversion théurgique.

Un peu plus loin, Proclus décrit en détails la nature d’Érôs tout en établissant un lien direct avec la théurgie et la triade oraculaire – foi, vérité et amour [*OC*, §46] – que nous avons déjà présenté dans notre analyse de *TP*, I, 25. Malgré la longueur de l’extrait, nous présentons ici le passage complet :

---

<sup>58</sup> Proclus, *Alc.*, I, 27.16-28.2.

*Etiam* : « Car, comme nous l’avons déjà dit, ce qui est mis en avant dans ce dialogue, c’est l’érotique (τὸ ἐρωτικόν), et les autres sortes de sciences contribuent simplement à cette fin. C’est pourquoi et le prologue et la conclusion sont tout remplis de science érotique (τῆς ἐρωτικῆς ἐστὶν ἐπιστήμης), et tout ce qui s’étend au milieu fournit d’abondants indices que Socrate accomplit son activité selon cette sorte de science. » (*Ibid.*, 29.22-30.4).

<sup>59</sup> Chapitre III, partie II (p.123-138).

<sup>60</sup> Proclus, *Alc.*, I, 30.16-17.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 31.3.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 31.7-12.

Allons, si tu le veux bien, faisant retour à l'amour (ἐπὶ τὸν ἔρωτα), attaquons-nous aux discours plus secrets (τῶν ἀπορρητοτέρων λόγων) qui le concernent. Ce dieu-là, nous ne devons le ranger ni parmi les premiers êtres ni dans les tout derniers : il n'est pas dans les premiers pour la raison que l'objet d'amour est au-delà de l'amour (ἐπέκεινα τοῦ ἔρωτος) et, d'autre part, on ne saurait le ranger avec justice parmi les tout derniers pour la raison que l'amant a part à l'amour (τὸ ἐρῶν μετέχει τοῦ ἔρωτος). Il faut donc qu'il soit établi au milieu entre l'objet d'amour et les amants et qu'il soit inférieur au beau, mais antérieur à tout le reste. [...] Puis donc qu'il y a chez les dieux intelligibles et secrets (ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ κρυφίοις θεοῖς) trois hypostases (τριπτῶν ὑποστάσεων) et que la première est caractérisée par le *Bien* (*concevant le Bien-en-soi, où se trouve la monade paternelle* (πατρικὴ μονάς), comme dit l'*Oracle* [OC, §11], la deuxième par le *Sage* (c'est là qu'apparaît la première intellection), la dernière par le *Beau* (c'est là que se trouve *le plus beau* des intelligibles, comme le dit le discours de Timée [30d]), en correspondance avec ces trois causes intelligibles, trois monades aussi sont venues à l'être ; elles existent dans les intelligibles sous le mode causal et unitaire (κατ' αἰτίαν καὶ ἐνοειδῶς), et ne font leur première apparition que dans la classe *indicible* (ἐν τῇ ἀφθέγκτῳ τάξει) des dieux : ce sont *foi, vérité et amour* (πίστις καὶ ἀλήθεια καὶ ἔρως) [OC, §46]. La foi, donc, donne assise à toutes choses établies dans le Bien, la vérité révèle la connaissance qui se trouve dans tous les êtres, et l'amour convertit tous les êtres (ὁ ἐπιστρέφον πάντα) et les unit à la nature du beau (συνάγων εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν). [...] L'amour s'étend donc depuis là-haut, depuis les intelligibles, jusques aux êtres encosmiques, en convertissant tous les êtres vers la bonté divine (πάντα ἐπιστρέφον ἐπὶ τὸ θεῖον κάλλος), la vérité, en illuminant de connaissances toutes choses (φωτίζουσα ταῖς γνώσεσι τὰ ὅλα) et la foi, en établissant chacun des êtres dans le bien (ιδρύουσα τῶν ὄντων ἕκαστον ἐν τῷ ἀγαθῷ). *Car tous les êtres par ces trois-là sont gouvernés et existent*, dit l'*Oracle* [OC, §46], et c'est pour cela que les dieux ordonnent aux Théurges (τοῖς θεουργοῖς) aussi de s'unir au dieu par cette triade (διὰ τῆς τριάδος ταύτης ἑαυτοὺς τῷ θεῷ συνάπτειν). Ainsi donc, les intelligibles, à cause de leur ineffable unité (διὰ τὴν ἄφραστον ἕνωσιν), n'ont pas besoin de la médiation de l'amour (οὐ δεῖται τῆς ἔρωτικῆς μεσότητος) ; mais c'est là où existent à la fois unité et distinction entre les êtres qu'apparaît l'amour que médiateur (ὁ ἔρως μέσος ἐξέφηνε)[.]<sup>63</sup>

Ce long extrait contient énormément d'éléments pertinents pour notre recherche. En plus de réitérer le constat de départ en ce que Êrôs constitue un intermédiaire entre les choses mondaines et divines, Proclus nous introduit la triade chaldaïque tout en référant directement aux théurges. D'abord, le Lycien établit un parallèle entre la triade chaldaïque [OC, §46] et celle du *Philèbe* [65a], auxquelles il faut ajouter la triade processive<sup>64</sup>, ce qui donne : foi-bien-manence, vérité-sagesse-procession et amour-beau-conversion<sup>65</sup>. C'est cette dernière triade qui nous intéressera pour la suite.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 50.26-53.4.

<sup>64</sup> Voir Annexe §3 pour une présentation des principales triades du système proclien (p.401).

<sup>65</sup> Proclus y ajoute la triade substantielle (essence, acte et puissance) tout juste après en associant, évidemment, amour et puissance (Proclus, *Alc.*, I, 83.21 sq.).

La suite du commentaire s'attarde longuement sur le démon de Socrate et son lien avec Éros. En effet, les deux ont un rôle de médiation et agissent dans le processus anagogique de l'âme :

Davantage : la mention du démonique s'accorde avec l'essence et la puissance de l'amour (ἔρωτος οὐσία καὶ δυνάμει), car c'est le même homme qui est amoureux et démonique (ἔρωτικὸς καὶ δαιμόνιος ἀνήρ). L'amoureux (ὁ ἐρωτικός), en effet, s'il est inspiré des dieux (ἔνθεος), jouit directement du démon (προσεχῶς ἀπολαύει τοῦ δαίμονος) et, par son entremise, est uni aux dieux (συνάπτεται τοῖς θεοῖς) et il reçoit son inspiration elle-même par l'entremise du démon (τὴν ἐπίπνοιαν δια μέσου δέχεται τοῦ δαίμονος) [...] ; de son côté, le démonique est une sorte d'amoureux (ὁ δαιμόνιος ἐρωτικός τίς ἐστίν) : comment, en effet, peut-il jouir du démon, sinon en s'unissant à lui et en unissant sa vie aux puissances du démon ? Or qu'est-ce qui réalise le lien entre l'inférieur et le supérieur (τὸ κρείττον) sinon l'amour (πλὴν τοῦ ἔρωτος) ? Car ce dieu-là, les *Oracles* aussi l'appellent *lien qui surmonte toutes choses* (συνδετικὸν πάντων ἐπιβήτορα) [OC, §44]<sup>66</sup>, et il n'est pas le lien de certaines choses et non pas d'autres ; c'est lui, par conséquent, qui nous unit, nous aussi, aux soins des démons. En outre, l'amour est lui-même un *puissant démon* (ὁ ἔρος δαίμων μέγας), comme le dit Diotime [Banq., 202d], dans la mesure où il remplit totalement le milieu entre les objets d'amour et ceux qui désirent aller à eux par l'amour.<sup>67</sup>

L'amour représente donc une puissance démonique unificatrice. Néanmoins, son rôle va plus loin que cela, car il permet non seulement de relier les choses du monde entre elles, mais aussi de « relier l'inférieur au supérieur »<sup>68</sup>. Ainsi, Éros possède aussi un rôle anagogique et celui-ci se manifeste par l'illumination de l'âme :

Et de fait, le lien est unification (ὁ δεσμὸς ἔνωσις ἐστίν), mais avec davantage de distinction, raison pourquoi les *Oracles* ont dénommé *unissant* le feu de cet amour (συνδέσιμον τοῦ ἔρωτος τούτου τὸ πῦρ) : *Lui qui, de l'intellect, le premier jaillit, Vêtant son feu unissant du feu* (ὅς ἐκ νόου ἔκθορε πρῶτος ἐσσάμενος πυρὶ πῦρ συνδέσιμον) [OC, §42]. En effet, procédant à partir de l'intellect intelligible, il relie tous les êtres inférieurs entre eux et avec lui. [...] [Chez] les dieux, il [*scil.* l'amour] existe sur le mode sur-essentiel (ὑπερουσίως) [...], chez les démons essentiellement (κατ' οὐσίαν), dans les âmes par illumination (κατ' ἔλλαμψιν).<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> « D'autre part, les *Oracles chaldaïques* parlent d'une composition originelle de l'âme par le Premier Dieu, la métaphore ici étant celle du cratère [...] : "Quant à l'étincelle de l'Âme, l'ayant formée par le mélange de deux éléments accordés (ψυχαῖον σπινθῆρα δυοὶ κράσας ὁμοιοίαις), l'Intellect et le Souffle divin, il (l'Intellect Premier) y ajoute en troisième lieu le chaste Amour, lien auguste qui unifie toutes choses et les surmonte toutes, συνδετικὸν πάντων ἐπιβήτορα σεμνὸν ἔθηκεν." On notera que, par ce rôle unificateur, l'Ἐρως joue un rôle analogue à celui du troisième Dieu ὑπεζωκῶς qui à la fois distingue et réunit (συνέχει ἐν ἀλλήλοις) les deux Premiers Intellects. » (Festugière, *La révélation*, III, p.57).

<sup>67</sup> *Ibid.*, 63.13-64.11.

<sup>68</sup> « Ce n'est pas le cas de la folie érotique qui, dès que, par l'intermédiaire d'Éros, elle arrache l'amoureux du monde sensible et le projette, grâce à la réminiscence, vers le monde intelligible, aboutit, par voie plus courte, au même résultat auquel parvient la philosophie, par la voie longue de la dialectique. » (Brisson, « Du bon usage du dérèglement », p.234).

<sup>69</sup> *Ibid.*, 65.4-16.

Bref, c'est par la puissance démonique de l'amour que la conversion théurgique est rendue possible<sup>70</sup>.

Dans *Alcibiade*, comme nous l'avons vu au début de cette section, Socrate ouvre le dialogue en parlant de son démon. Or, ce démon agit comme intermédiaire entre lui et les dieux, au même titre que Socrate entre Alcibiade et les dieux, à travers une relation érotique entre le maître et son initié : « Car Socrate est tout à la fois érotique et démonique (ἐρωτικός καὶ δαιμόνιος), et il gouverne l'activité érotique (τὴν ἐρωτικὴν ἐνέργειαν) d'après la volonté du démon, mais suscite l'inspiration démonique (τὴν δαιμονίαν ἐπίπνοιαν) par son soin de l'érotique. »<sup>71</sup> Cette « inspiration démonique » se manifeste chez Socrate sous la forme d'une *voix intérieure*, considérée comme une *illumination* : « Par conséquent, la voix (ἡ φωνή) n'atteignait pas Socrate de l'extérieur en provoquant un pâlir (παθητικῶς), mais l'inspiration (ἡ ἐπίπνοια), à l'intérieur (ἔνδοθεν), après avoir parcouru toute l'âme et atteint jusqu'aux organes des sens, s'achevait en voix discernée par la conscience (γνωριζομένη) plutôt que par la sensation ; telles sont, en effet, les illuminations qui nous viennent des dieux et des bons démons (αἱ τῶν ἀγαθῶν δαιμόνων καὶ τῶν θεῶν ἐλλάμψεις). »<sup>72</sup> C'est certainement grâce à la *phantasia* que se manifeste le démon sous la forme d'une voix<sup>73</sup> et cette illumination atteint le véhicule pneumatique qui est associée à cette puissance imaginative de l'âme<sup>74</sup>. Cette « réception intérieure » des illuminations divines de Socrate sont finalement présentées comme des « statues intérieures des vertus de Socrate (αὐτοῦ τὰ ἔνδον ἀγάλματα τῶν ἀρετῶν) »<sup>75</sup>, référant ainsi, indirectement, à la téléstique et à la théurgie.

---

*Etiam* : Proclus, *ET*, §65.

<sup>70</sup> « Car le genre démonique (τὸ δαιμόνιον γένος), étant proche des dieux, apporte aussi aux âmes énormément pour leur vie divine ; c'est par l'intermédiaire du genre démonique, en effet, que s'effectue la remontée et l'union avec les dieux (ἡ ἀνοδος καὶ ἡ συναφή πρὸς θεοῦς). » (Proclus, *Alc.*, I, 93.25-28).

<sup>71</sup> *Ibid.*, 67.15-18.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 80.17-22.

<sup>73</sup> C'est effectivement grâce à l'imagination que le divin se manifeste sous forme « sensible » dans l'âme, comme nous l'avons amplement explicité au chapitre IV de la partie III (p.311-325).

<sup>74</sup> « D'autre part, en ce qui concerne l'action même du démon, il faut dire qu'il ne recevait (ὑπεδέχeto) pas seulement avec son intelligence (τῇ διανοίᾳ) ou avec ses puissances opinatives (ταῖς δοξαστικαῖς δυνάμεσιν) la lumière (φῶς) qui procède de cette source, mais aussi avec son pneuma (ἀλλὰ καὶ τῷ πνεύματι), car l'illumination démonique (τῆς δαιμονίας ἐλλάμψεως) s'étendait immédiatement à travers toute son âme et mettait dès lors en branle la sensation elle-même. » (*Ibid.*, 80.9-13).

<sup>75</sup> *Ibid.*, 89.11.

Pour terminer cette section, il est important d'établir le lien entre l'influence démonique au cours des opérations hiératiques permettant la conversion des âmes et l'ontologie fractale. En effet, l'ontologie fractale, comme quoi « tout est en tout »<sup>76</sup>, se présente sous la forme d'une sympathie universelle agissant comme condition de possibilité de l'efficacité des influences démoniques dans l'âme :

Enfin, c'est aussi grâce à eux que les êtres mortels ont part aux effluences divines (τῶν θεῶν ἀπορροϊῶν) ; c'est de la sorte que plantes et animaux sont créés, les uns avec l'image de tel dieu, les autres avec celle de tel autre<sup>77</sup> ; et ce sont les démons qui directement leur dispensent ces reflets de leur chef, mais en fait ce sont les dieux qui surmontent les démons qui leur donnent d'une manière transcendante (ἐξηρημένως οἱ θεοὶ τοῖς δαίμοσιν ἄνωθεν ἐποχούμενοι). Et c'est par là que même les êtres de tout dernier rang ont communauté d'affects (συμπαθῆ)<sup>78</sup> avec les premiers, car il y a des reflets des êtres premiers dans les tout derniers[.]<sup>79</sup>

Nous avons vu que l'ontologie fractale représente la forme aboutie de l'ontologie platonicienne conséquente, surmontant l'écueil du dualisme ontologique académique à travers une conception monado-triadique plus dynamique de l'être du monde. Cette

---

<sup>76</sup> *ET*, §103.

<sup>77</sup> *Etiam* : « Le caractère propre de chaque ordre divin pénètre tous ses dérivés et se communique à tous les genres inférieurs. [...] Je veux dire par exemple que, s'il est une divinité purificatrice, il doit y avoir aussi une action purificatrice dans les âmes, les animaux, les plantes et les pierres. » (Proclus, *ET*, §145) ; « Que le dieu en effet soit transcendant (ἄτρεπτος) ou démiurgique ou producteur de vie, il descend sur toutes les âmes qui lui ont été soumises une sorte de reflet de la propriété de celui qui les a reçues en lot. Et quoi d'étonnant à cela, quand la propriété des Dieux Gardiens descend jusqu'aux pantes et aux pierres » (Proclus, *In Tim.*, I, 111.8-11) ; « Toujours la surabondance de puissance des êtres les plus élevés (τῶν ἀκροτάτων) l'emporte par nature sur tout le reste en ceci aussi, qu'ils sont présents également à tous de la même façon sans obstacle. Selon cette considération donc, les êtres tout premiers font briller leur lumière (ἐλλάμπει) jusque sur ce qui est le plus bas aussi, et l'immatériel est présent dans le matériel d'une manière immatérielle. Personne ne doit donc s'étonner si nous disons qu'il existe une certaine matière pure et divine (ὕλην τινὰ καθαρὰν καὶ θείαν), car cette matière-là, créée, elle aussi, par le père et démiurge de tout l'univers [*Tim.*, 41a], possède la perfection convenable en vue de la réception des dieux (πρὸς θεῶν ὑποδοχὴν). » (Jamblique, *DM*, V, 23, p.173.6-16) ; « Nous devons aussi regarder différemment ces propriétés dépendamment s'ils sont attribués aux dieux eux-mêmes, aux anges, aux héros, ou encore, aux hommes, aux animaux, aux plantes ou à d'autres choses. En effet, les puissances divines descendent du haut jusqu'aux choses les plus basses, se manifestant de manière appropriée à chaque niveau (οἰκείως ἐν ἐκάστοις φανταζόμεναι). La téléstique use justement de ces puissances afin de s'unir aux dieux à travers la sympathie (ἃ καὶ ἡ τελεστική διὰ τῆς συμπαθείας συνάπτειν ἐπιχειρεῖ). » (Proclus, *In Crat.*, §CLXXIV, p.98.29-99.7).

Voir aussi : Lewy, *op. cit.*, p.267, note 25.

<sup>78</sup> « Sur l'emploi du terme συμπαθές par Proclus, cf. *El. theol.* 28, 32.18 [...] : l'arrière-plan théurgique me paraît clairement présent ici. » (Segonds, in Proclus, *In Alc.*, I, 69.9, note 6 [p.158].

<sup>79</sup> *Ibid.*, 69.4-11.

*Weltanschauung* s'accorde d'ailleurs parfaitement avec le principe de la sympathie universelle.

Si l'ontologie fractale stipule que « Tout est en tout », la sympathie universelle considère que « Tout affecte tout ». Il faudrait néanmoins ajouter un élément à la dernière proposition : « Tout affecte tout, mais chacun selon son mode approprié. »<sup>80</sup>. En effet, la sympathie universelle ne représente pas une version antique de « l'effet papillon », mais considère plutôt que l'ensemble des intelligibles se retrouvent, d'une certaine façon, au sein de la multiplicité sensible. C'est à travers les « symboles », parsemés de par le monde, que les théurges peuvent établir un lien avec le monde supérieur, s'unifier au divin et accéder au salut<sup>81</sup>. Cela tient au fait que les êtres inférieurs demeurent dans leurs causes hénadiques grâce à la puissance unifiante de l'amour :

Par suite, de nouveau, cet élément érotique (τοῦτο τὸ ἐρωτικόν) a été mentionné parce qu'il est approprié au but du dialogue, c'est-à-dire l'unification de la multiplicité dans la participation au divin (τὸ πλῆθος ἐνίζεσθαι περὶ τὴν τοῦ θεοῦ μετουσίαν). Que si l'on veut s'exprimer d'une manière encore plus parfaite en disant que chez les dieux eux-mêmes les êtres inférieurs sont dans les premiers (τὰ δεύτερα ἐν τοῖς πρώτοις ἐστί) et que toutes choses absolument sont co-unifiées à l'un (πάντα ἀπλῶς συνήμονται πρὸς τὸ ἓν), à partir duquel viennent procession et extension pour les êtres, on ne saurait, à ce qu'il me semble, être bien loin de la vérité concernant les dieux.<sup>82</sup>

Bref, chaque être du monde est relié à une certaine hénade par les liens indissolubles de l'amour et l'ensemble des hénades sont, elles aussi, reliés de manière érotique à l'Un transcendant et ineffable<sup>83</sup>.

---

<sup>80</sup> Définition calquée sur le théorème *ET*, §103 : « Tout est en tout, mais chacun sous son mode approprié. »

<sup>81</sup> « Un clan héréditaire de prophètes, exégètes et praticiens d'une sagesse ésotérique – les théurges – servait le dieu Bel dans son splendide temple apaméen. Ces experts des lois de la sympathie universelle “travaillant la divinité” établie en eux-mêmes pour qu'elle parvînt à s'unir avec le divin dans le tout. Le savoir des correspondances qui lient les symboles divins semés dans l'âme humaine (les χαρακτῆρες) avec leurs équivalents dans l'univers – les σύμβολα ou συθήματα – était à la racine de leur art, qui leur était directement communiqué par les dieux. » (Athanassiadi, « Le théurges comme dispensateur universel de la grâce », p.51).

<sup>82</sup> Proclus, *In Parm.*, I, 684.30-685.4.

<sup>83</sup> « En outre, ce qui a trait à l'amitié (τῆς φιλίας) a grande affinité tant avec la vie pythagoricienne [...] qu'avec le dessein d'ensemble du dialogue : en effet, l'unité et la communion (ἡ ἔνωσις καὶ ἡ κοινωνία) viennent de l'un à tous les êtres, étant donné que les êtres inférieurs sont toujours unis à ceux qui les précèdent (τῶν δευτέρων ἀεὶ συνηνωμένων τοῖς πρὸ αὐτῶν), et que les êtres se rassemblent en classes autour de leurs hénades, et celles-ci autour de l'un. » (*Ibid.*, 702.24-32).



Ainsi, le salut de l'âme, selon Proclus, passe nécessairement par l'amour, car c'est lui seul qui permet la remontée du véhicule psychique vers son principe, puisque « la remontée et le salut (ἡ ἀνοδος καὶ ἡ σωτηρία) se font pour ces âmes par l'entremise de l'amour (διὰ τοῦ ἔρωτος) : c'est pourquoi leur *char* est ailé en tant qu'il s'élève en courant vers la beauté intelligible et la contemplation des êtres réellement êtres à l'aide de la *folie amoureuse* (διὰ τῆς ἐρωτικῆς μανίας). »<sup>84</sup> Il n'est donc pas surprenant de constater que Proclus établit une relation directe entre l'amour et « la fleur de l'intellect (ἄνθος νοῦ) », puisque cette dernière entend justement transcender la seule pensée humaine et cela passe nécessairement par la folie érotique :

Comme l'Éternité est saturée d'essence divine, que l'*Oracle* appelle “fleur de l'intellect”, elle fait luire sur tous de l'intelligence (νοῦν ἐπιλάμπει τοῖς πᾶσι) et la faculté de prendre intelligence de façon toujours uniforme (τὸ ἀεὶ ὡσαύτως νοεῖν) et d'avoir son activité éternellement mue en cercle, par un amoureux désir (ἐρωτικῶς), autour du Principe de toutes choses (περὶ τὴν πάντων ἀρχὴν στρέφεσθαι). Mais ce sont là des choses que je développe dans les plus secrètes retraites de ma pensée.<sup>85</sup>

## Conclusion

« Sume, Psyche, et immortalis esto, nec umquam digredietur a tuo nexu Cupido sed istae uobis erunt perpetuae nuptiae. »

– Apulée, *Les Métamorphoses*, VI, 23

Nous avons d'abord présenté un bref aperçu de la représentation d'Érôs au sein de la littérature grecque classique. Cela nous a permis de réaliser qu'Érôs constitue généralement une divinité primaire qui agit comme intermédiaire. Ensuite, nous avons constaté que c'était justement le rôle que lui donnait Platon, en particulier dans les dialogues traitant directement de l'amour, comme le *Banquet*, le *Phèdre* et l'*Alcibiade*. Puis, nous avons traité du « démon de Socrate » à travers l'exégèse qu'en fait Proclus. Nous avons finalement terminé en présentant le fondement érotique de principe de la sympathie universelle, ainsi que le rôle de la συμπάθεια dans les opérations théurgiques.

---

<sup>84</sup> Proclus, *In Parm.*, V, 1029.15-19.

<sup>85</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 14.12-15.

Il fut particulièrement important, dans ce dernier chapitre de la Partie III, de revenir sur notre point de départ, en l'occurrence la folie érotique en lien avec la théurgie supérieure présentée dans le fameux passage *TP*, I, 25. Cette *ring Komposition* n'est évidemment pas fortuite. En effet, ce qui est « supérieur à toute science et sagesse humaine (ἀπάσης ἀνθρωπίνης σοφοσύνης) »<sup>86</sup> consiste en ce qui provient d'une *causalité supérieure*, en l'occurrence divine, à travers « soit de la folie érotique, soit de la divine philosophie, soit de la puissance théurgique (διὰ τῆς ἐρωτικῆς μανίας, διὰ τῆς θείας φιλοσοφίας, διὰ τῆς θεουργικῆς δυνάμεως) »<sup>87</sup>. De plus, considérant notre conclusion au sujet de la mystagogie<sup>88</sup>, en ce que celle-ci a pour principal objectif une forme de *renaissance mystique*, comme on peut d'ailleurs le voir dans le conte de *Psyché & Amour*<sup>89</sup>, ou encore, dans celui d'*Orphée & Eurydice*<sup>90</sup>, il apparaît dorénavant clair que cette *παλιγγενεσία* implique un acte d'amour à travers une forme de sacrifice. En effet, tout comme le principe premier a sacrifié son unité pour engendrer le monde de la multitude, le théurge doit sacrifier sa particularité pour retrouver la source première. L'abandon de soi représente ainsi l'acte d'amour primordial que l'initié doit reproduire pour se transcender. C'est d'ailleurs cet acte d'amour sacrificiel qui distingue la théurgie et de la magie vulgaire, à l'instar de la philosophie et de la sophistique.

---

<sup>86</sup> Proclus, *TP*, I, 25, p.113.7-8.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p.113.5-6.

<sup>88</sup> Chapitre V, partie II (p.206-248).

<sup>89</sup> « Les aventures de l'Âme commencent et finissent donc sous l'ombre de la mort, et il faut que l'Amour l'accueille (la première fois) ou bien l'éveille (la seconde fois) pour qu'elle revive. Seule, elle se laisse glisser, du haut du rocher ou dans le sommeil. » (Bonavero, « Le conte de Psyché dans les *Métamorphoses* d'Apulée », p.176).

<sup>90</sup> « Death may ultimately be inescapable, an unbreakable parameter of life, but the point of the story is that the powers of love and music can transcend even death. » (Edmonds, « When I walked the dark road of Hades: Orphic katabasis and the katabasis of Orpheus », p.276).

## Partie IV : L'héritage de la théurgie proclienne

## Introduction

Proclus fut certainement le philosophe le plus important du V<sup>e</sup> siècle, voire de toute l'Antiquité tardive. Son œuvre, d'une érudition sans borne et d'une subtilité exégétique inégalée même selon nos critères contemporains, parachève et couronne la période antique de sa majesté. Non seulement la philosophie proclienne s'enracine dans l'époque classique grecque, et même archaïque, mais représente aussi un pont avec la scholastique médiévale, principalement à travers l'œuvre du Pseudo-Denys au haut Moyen Âge, tout en portant ses fleurs jusqu'au Moyen Âge classique, au bas Moyen Âge, à la Renaissance et à l'époque moderne.

La *translatio studiorum* transfère les études et les écoles philosophiques vers l'est après la mort de Proclus et le Diadoque sera pratiquement oublié en Occident pendant un demi-millénaire<sup>1</sup>. Il faut attendre le XI<sup>e</sup> siècle pour revoir germer la pensée du néoplatonicien. Le philosophe le plus important à ranimer la pensée de Proclus à cette époque est certainement le moine byzantin Michel Psellos (1018-1078)<sup>2</sup>. L'intérêt de ce dernier pour notre recherche concerne particulièrement son commentaire sur les *OC*, puisque le Byzantin avait fort probablement en sa possession celui de Proclus dans son

---

<sup>1</sup> « Proclus' name faded from memory in Western Europe after the end of antiquity, given the lack of bilingual authors and the absence of Latin translations. » (Gersh, « Proclus in the History of Philosophy », *Proclus and his Legacy*, p.18).

<sup>2</sup> « Proclus as reintroduced into Byzantium by Psellos suited the cultural atmosphere of the city. Indeed every writer who thought of himself as a philosopher had something to say about Proclus until 1453 and thus he is a defining element of middle and later Byzantine culture. [...] Thus Psellos achieved a veritable renaissance. The point is that after Psellos every Byzantine thinker who thought of himself as a philosopher needed to be familiar with Proclus. » (Lauritzen, « The Renaissance of Proclus in the Eleventh Century », *Proclus and his Legacy*, p.239).

intégralité<sup>3</sup>, dont il ne nous reste aujourd'hui, malheureusement, qu'une infime fraction. Évidemment, le commentaire de Psellos est teinté de christianisme, mais il demeure malgré tout absolument pertinent pour n'importe qui s'intéressant à la réception des *OC* au Moyen Âge et à l'influence proclienne sur la pensée médiévale.

Au XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, Gémiste Pléthon (1355-1452), lui aussi philosophe byzantin, produira à son tour un commentaire sur les *OC*, mais les chercheurs contemporains ont généralement tendance à le marginaliser et à privilégier celui de Psellos<sup>4</sup>. Cela ne nous cause d'ailleurs aucun problème, car l'édition de Pléthon a volontairement rejeté tous les fragments concernant directement la théurgie, dans un but éminemment idéologico-religieux, désireux qu'il était de purger la philosophie occidentale de ses éléments culturels extrinsèques<sup>5</sup>. En effet, le Byzantin espérait être le guide d'une nouvelle religion platonicienne<sup>6</sup>. Pléthon entretient d'étroites relations avec la ville de Florence, centre névralgique de la Renaissance italienne, alors que l'Empire byzantin est en pleine décadence et que la Sublime Porte est en danger de mort<sup>7</sup>. Le Byzantin tient des conférences dans la capitale toscane, se caractérisant principalement par sa critique de l'aristotélisme<sup>8</sup>, et il aura une influence importante sur de nombreux penseurs de l'époque. Le plus important est certainement Marsile Ficin (1433-1499).

---

<sup>3</sup> « The facts surrounding the loss of this work [*scil.* Proclus, *In Chald.*] are unknown, although it seems likely that it was still extant at the time of Psellos who himself wrote a length on the *Oracles* in a thoroughly Procline manner – albeit with attempts to harmonize their teaching with that of Christianity – but that it may have disappeared by the time of Nikephoros Gregoras [XIV<sup>e</sup> siècle] who cites only brief passages from these oracles in his commentary on Synesius. » (Gersh, « Proclus in the History of Philosophy », *Proclus and his Legacy*, p.22).

<sup>4</sup> C'est notamment le cas de l'édition d'Édouard des Places que nous utilisons.

<sup>5</sup> « In the later Byzantin period, George Gemistos Plethon produced a further commentary on the *Oracles* that took a deliberate stance against the interpretation of Psellos by attributing these oracles not to the two Julians, as the Souda (and presumably Proclus) had done, but to certain “*magi* in the tradition of Zoroaster”, and also avoiding any tendency to Christianize the text, such as was apparent in Psellos' case. » (*Ibid.*, p.22).

<sup>6</sup> Pléthon espérait une forme de « christianisme » unifié rénové, transcendant le Grand schisme d'Orient de 1054, par le platonisme. Pléthon, à l'instar de Proclus face à la chute de l'Empire romain d'Occident un millénaire plus tôt, voit le salut de l'Empire byzantin dans une réaction néopaienne, ainsi qu'une réforme politique inspirée de la science politique de Platon.

<sup>7</sup> Constantinople tombe aux mains des Ottomans en 1453, soit l'année suivant la mort de Pléthon.

<sup>8</sup> En particulier, sur la primauté de l'universel, considéré comme un être réel, opposé à la conception aristotélienne, défendue à l'époque par Scholarios, considérant que l'universel se réduit à une nature purement logique.

Voir : Stéphanou, « Études récentes sur Pléthon », p.208-209.

Ficin est probablement le philosophe le plus influent du XV<sup>e</sup> siècle, voire de toute la Renaissance. Il est contemporain d'une ribambelle de personnages exceptionnels vivant à cette époque à Florence, tels que Machiavel, Da Vinci, Nicolas de Cues et Pic de la Mirandole. Ficin, après avoir suivi les conférences de Pléthon, va fonder une Académie platonicienne à Florence en 1438, caractérisée par ce que l'on nomme aujourd'hui le « néoplatonisme médicéen »<sup>9</sup>. En effet, cette école s'intéressera particulièrement à l'œuvre de Platon, au *CH* et aux néoplatoniciens. Le Toscan va d'ailleurs traduire en latin plusieurs ouvrages majeurs, dont les dialogues de Platon, les *Ennéades* de Plotin et le premier livre du *CH*. Bien qu'il aurait été pertinent de traiter de chacune de ces périodes et des principaux philosophes ayant commenté l'œuvre de Proclus, nous nous bornerons dans cette section à présenter l'héritage de la pensée proclienne au haut Moyen Âge et, plus précisément, de l'influence de la théurgie, à travers l'œuvre du Pseudo-Denys au VI<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>9</sup> « George Gemistos Plethon's attendance at the Council of Florence-Ferrara as part of the Byzantine delegation is said to have inspired Cosimo de' Medici with the idea of founding a kind of Florentine "Academy". » (Gersh, *op. cit.*, p.19).

## Chapitre I : Pseudo-Denys et le mysticisme chrétien

« Et pour finir par ce qui est le plus haut : il doit être libre de cette manière qu'il oublie son propre moi et reflue, avec tout ce qu'il est, dans l'abîme sans fond de sa source. »

(Meister Eckart)

### Introduction

Pseudo-Denys a longtemps été pris pour un homme ayant vécu au premier siècle de notre ère<sup>1</sup>. En effet, ce dernier, auteur inconnu ayant probablement rédigé ses textes au début du VI<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, s'était attribué le nom de Denys l'Aréopagite, dans le but probable de conférer une légitimité à ses textes, tout en camouflant son plagiat de l'œuvre de Proclus en prétextant une antériorité de ses écrits sur celui du philosophe païen. Denys l'Aréopagite est mentionné dans l'*Acte des apôtres* et représente un des premiers Athéniens convertis

---

<sup>1</sup> « Je [*scil.* Marsile Ficin] suppose que les platoniciens antérieurs à Plotin, tels qu'Ammonius et Numénius, peut-être même de plus anciens, ont lu les livres de Denys avant qu'ils ne fussent cachés, par suite de je ne sais quelle calamité de l'Église. De ce premier contact les étincelles vraiment platoniciennes de Denys rejaillirent sur Plotin et sur Jamblique, et c'est l'origine de leur embrasement. » (Des Places, « Le pseudo-Denys l'Aréopagite », p.329).

<sup>2</sup> Les textes dionysiens ont certainement été rédigés entre la mort de Proclus (485) et leur première mention recensée en 532, lors du Second Concile de Constantinople sous l'Empereur Justinien.

« In my opinion the corpus was written at the latest in the early nineties of the 5<sup>th</sup> century, that means some three decades earlier than the still traditional dating has it. This means that the corpus was written during the last years of the life of Proclus or more likely not long after his death in 485. » (Schomakers, « An unknown *Elements of Theology* ? », *Proclus and his Legacy*, p.184).

au prosélytisme de Saint-Paul<sup>3</sup>. Il faut toutefois attendre la Renaissance pour que la fraude pseudépigraphique de Denys soit avancée, notamment par le célèbre Érasme<sup>4</sup>.

Nous débuterons donc ce chapitre en présentant quelques preuves incontestables de l'emprunt direct au sein du corpus proclien effectué par Pseudo-Denys. Bien qu'il soit aujourd'hui déjà avéré et à maintes reprises prouvé que ce dernier fut un lecteur assidu de Proclus, nous insisterons aussi sur la possibilité que l'auteur chrétien ait emprunté plusieurs notions directement aux *OC*, tout en tentant de les présenter comme inhérentes à la doctrine chrétienne, considérée en soi comme une théurgie par l'auteur. À partir de là, nous pourrions exposer la doctrine théurgique de ce dernier et le lien établi avec les textes néotestamentaires. Finalement, malgré le plagiat, l'œuvre du Pseudo-Denys demeure incontestablement pertinente pour quiconque s'intéressant à l'histoire de la mystique du bas Moyen Âge et de la Renaissance, considérant l'énorme influence qu'aura Pseudo-Denys sur l'entièreté de la mystique chrétienne, en particulier à travers la notion de théologie apophatique, d'Albert le Grand (XIII<sup>e</sup> siècle) à Pic de la Mirandole (XV<sup>e</sup> siècle), en passant par l'éminent Thomas d'Aquin (XIII<sup>e</sup> siècle) et les mystiques rhénans (XIV<sup>e</sup> siècle).

### 1.1 Influence de Proclus sur l'œuvre dionysienne

Dès la naissance de la philologie critique moderne à la Renaissance, l'authenticité de Dionysos est remise en question. Or, il faut attendre, comme c'est souvent le cas en philosophie, les Allemands du XIX<sup>e</sup> siècle pour démontrer que le chrétien Denys devait nécessairement être postérieur au néoplatonicien Proclus, puisqu'une importante partie de son œuvre plagie littéralement le corpus proclien : « In 1895, two German scholars [Hugo

---

<sup>3</sup> *Act.*, 17 : 34.

« surtout nous n'eussions jamais commis cette lâcheté envers notre maître et ami [*scil.* saint Hiérothée, évêque d'Athènes au 1<sup>er</sup> siècle], auquel, après saint Paul, nous devons notre initiation à la science divine, de lui dérober la gloire de ses pensées et de ses sublimes enseignements. » (Ps-D., *Noms*, III, 2).

<sup>4</sup> « Despite the facts that Ps.-Dionysius explicitly cites authorities subsequent to the apostolic period and refers to the "Theological Elements" of a teacher called "Hierotheos" who sounds suspiciously like Proclus, it was not until the time of Valla and Erasmus that the standard of philological criticism was sufficiently high to bring Dionysius' claim to apostolic authority seriously into question. » (Gersh, *art. cit.*, p.20).



Koch<sup>5</sup> et Joseph Stiglmayr<sup>6</sup>] demonstrated beyond a doubt that the author of the *CD* [*scil. Corpus Dionysiacum*] borrowed widely from Proclus and so was no first-century Athenian disciple of Paul but a sixth-century pseudepigrapher *au courant* with late Neoplatonism. »<sup>7</sup> En effet, Koch et Stiglmayr, de manière indépendante, ont tous les deux noté des parallèles évidents entre la conception du mal présentée dans *Noms divins* (IV, 17-33) du Pseudo-Denys et *De malorum subsistentia* de Proclus. Au XXe siècle, la vaste majorité des philologues, philosophes et théologiens s'étant penché sur la question ont suivi le constat établi par Koch et Stiglmayr, poussant même certains à considérer que Pseudo-Denys est en fait un païen déguisé en théologien chrétien<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Koch, « Proklos als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre von Bösen », *Philologus*, 54, (1895), p.438-454.

« Pour lui [*scil. Koch*], c'est à Proclus, le plus brillant représentant du néo-platonisme au Ve siècle et l'une de ses dernières gloires, que se rattache le pseudo-Denys. À l'écrivain néo-platonicien, celui-ci emprunte et sa terminologie et ses procédés et quelquefois même ses théories. Sa manière de concevoir les mystères, ses vues sur la mystique, son goût pour le symbolisme et pour l'allégorie, tout ce qui, en un mot, fait de cet écrivain un phénomène à part dans l'histoire littéraire des premiers siècles et ne s'explique pas suffisamment si l'on s'en tient aux sources purement chrétiennes, tout cela s'éclaire par la confrontation de l'écrivain chrétien avec l'auteur néo-platonicien. Pour vaincre l'hellénisme, il lui dérobe ses propres armes ; pour faire accepter le christianisme par des esprits avides de mystères et de spéculations, il le leur présente sous un vêtement emprunté à la philosophie et à la théosophie de l'époque, de sorte que l'on ne peut arriver à saisir complètement la pensée de l'écrivain qu'en l'étudiant à la lumière de ses sources néo-platoniciennes. » (Bois, Jean. « Hugo Koch. *Pseudo Dionysius Areopagita in seinen beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen* », *Échos d'Orient*, 5, (1901), p.61-62).

<sup>6</sup> Stiglmayr, « Der Neuplatoniker Proklos als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre von Übel », *Historisches Jahrbuch*, 16, (1895), p.253-273 & p.721-748.

<sup>7</sup> Stang, « From the *Chaldean Oracles* to the *Corpus Dionysiacum* : Theurgy Between the Third and Sixth Centuries », p.18.

<sup>8</sup> « For those of Reformed or Lutheran background, from Anders Nygren in the 1930s to Paul Rorem in the 1980s and 1990s, Dionysius is at best a failed Christian, if not a pagan wolf in Christian sheep's clothing. » (Golitzin, *Mystagogy : A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, p.XXVI).

« Ps.-Dionysius transformed Neoplatonic philosophy in order to fit it in the Christian paradigmatic vision of the world, employing arguments and terminology from the works of Proclus, his possible master, and from the works of Damascius, his probable colleague in the school of Athens, removing all elements that linked the philosophy of the two thinkers to pagan theology and to its vision of the world. » (Mainoldi, « The Transfiguration of Proclus's Legacy : Pseudo-Dionysius and the Late Neoplatonic School of Athens », *Proclus and his Legacy*, p.202).

Certains chercheurs vont même supposer, compte tenu de l'évidence considérable de son influence païenne, qu'il ne s'agit pas d'une usurpation, mais plutôt d'un exercice de style, un *roman à clef*, comme le suppose, entre autres, Schomakers : « Rather, it seems the author may have crafted a complex historical-philosophical-theological novel, in which a 5th century theologian chooses the 1st century convert Dionysius as his main character, opting therein for a first-person singular perspective. From this perspective, the author conveys a fascinating philosophical system, woven out of post-Dionysian Neoplatonic and Christian words, thoughts and patterns. » (Schomakers, *art. cit.*, p.184).

Plus près de nous, Saffrey a présenté quelques « liens objectifs »<sup>9</sup> de l'influence, pour user d'un euphémisme, de Proclus sur Pseudo-Denys. Le premier élément prouvant objectivement le lien entre Proclus et Pseudo-Denys, selon Brisson, concerne le néologisme et l'*hapax* θεανδρικός<sup>10</sup>. En effet, dans la *Lettre IV* du théologien chrétien, celui-ci, en parlant de Jésus Christ, termine sa lettre en faisant mention de ce dernier en tant que θεανδρικός : « Au reste, il [*scil.* Jésus] accomplit les œuvres divines (θεῖα δράσας) non-seulement comme Dieu ; et les actions humaines non-seulement comme homme, mais Dieu et homme tout ensemble, il fit connaître au monde un mode d'agir nouveau, l'opération théandrique (τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν). »<sup>11</sup> Brisson reprend l'hypothèse de Riedinger<sup>12</sup> et la présente comme une « certitude »<sup>13</sup>. La thèse du philosophe allemand consiste à affirmer que la contraction entre θεός et ἀνὴρ pour forger ce terme représentait une divinité païenne orientale connue par l'école néoplatonicienne d'Athènes. En effet, Brisson démontre, grâce aux scholies du *Corpus dionysien*, notamment celle de Jean de Scythopolis datant du début du VI<sup>e</sup> siècle, que les commentaires tendancieux du scholiaste nous poussent à supposer sérieusement que ce dernier désirait défendre Pseudo-Denys d'une affiliation trop prononcée avec une divinité païenne orientale présente dans l'Empire au cours de l'Antiquité tardive<sup>14</sup>.

---

<sup>9</sup> « J'appelle "lien objectif" un rapport entre Pseudo-Denys et Proclus qui ne dépende ni d'une interprétation doctrinale ni d'une hypothèse sur l'identité de l'auteur du *Corpus dionysien*. » (Saffrey, « Le lien le plus objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus », p.239).

<sup>10</sup> « On sait que pour qualifier le mode d'activité extraordinairement nouveau du Dieu fait homme (ἀνδρωθέντος θεοῦ καινὴν τινα τὴν ἐνέργειαν), le Pseudo-Denys a forgé le mot inemployé avant lui de θεανδρικός. Ainsi l'auteur de l'Épître à Gaios est-il le premier à utiliser le mot théandrique qui devait avoir après lui une si grande fortune dans la littérature théologique. » (Saffrey, « Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus », p.227).

<sup>11</sup> Pseudo-Denys, *Epi.*, IV, 1072b-c.

<sup>12</sup> Riedinger, Utto. « Petros der Walker von Antiocheia als Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften », *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 5, (1961/1962), p.146-148.

<sup>13</sup> Saffrey, « Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus », p.227.

<sup>14</sup> « Au terme de cette recherche, nous arrivons au résultat suivant. Le dieu sémitique Θεάνδριος, honoré en Arabie, fut connu de Proclus lors de son voyage en Asie. Il lui consacra un hymne sous le nom de Θεανδρίτης. Cet hymne était familier à l'École néoplatonicienne d'Athènes. Marinus et Damascius y font allusion [Marinus, *Vita Procli*, XIX ; Damascius, *Vita Iso.*, CXCVIII]. Jean de Scythopolis, sans le vouloir, trahit la connaissance qu'il en avait également en tentant de justifier Pseudo-Denys d'un concordisme facile et coupable. Par là-même, il établit un lien objectif entre le corpus dionysien et le milieu de l'École de Proclus et de ses successeurs immédiats. » (*Ibid.*, p.234).

Ensuite, Brisson poursuit l'analyse comparative en considérant le vocabulaire<sup>15</sup> et les liens structurels<sup>16</sup>. Nous nous limiterons à l'élément le plus convainquant et le plus déterminant pour notre recherche. Pseudo-Denys use d'une expression pas très orthodoxe au sein de la tradition théologique chrétienne, et plutôt étrange de prime abord, en affirmant que des notions telles que grandeur (μέγα) et petitesse (μικρόν), identité (αὐτόν) et diversité (ἕτερον), similitude (ὅμοιον) et différence (ἀνόμοιον), repos (στάσις) et mouvement (κίνησις), représentent des noms divins considérés comme des « statues (ἀγάλματα) »<sup>17</sup>. Or, envisager les « noms divins comme des statues » n'a aucun sens au sein de la théologie chrétienne, mais s'avère aisément compréhensible pour un lecteur assidu de Proclus. En effet, la théorie du langage du néoplatonicien, comme nous l'avons précédemment amplement démontré<sup>18</sup>, considère que certains mots sont « naturels » et non « conventionnels ». La naturalité des noms implique que ceux-ci peuvent *recevoir* leur essence lorsqu'ils sont invoqués, à l'instar des statues qui s'illuminent de l'être divin lors des opérations téléstiques<sup>19</sup>.

Il est aussi possible de voir chez Pseudo-Denys un lecteur des *OC*. Bien que les commentateurs soient d'ordinaire assez prudents pour établir un lien direct entre les *Oracles* et Pseudo-Denys<sup>20</sup>, il ne nous semble aucunement improbable que ce dernier fût réellement un lecteur des *OC*. En effet, s'il a été autant inspiré par l'école de Proclus et de Syrianus, et que les principales influences de ces derniers sont Platon et les *OC*, il est

---

<sup>15</sup> « D'abord les liens de vocabulaire, c'est-à-dire les mots qui ne se rencontrent que chez Proclus et le Pseudo-Denys ou Jean de Scythopolis. » (Saffrey, « Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus », p.236).

<sup>16</sup> « Ensuite, il y a les liens structurels qui décèlent des parallélismes rigoureux dans la structure des pensées. » (*Ibid.*).

<sup>17</sup> « contemplons (θεωρήσωμεν) ces statues des noms divins (τούτων τῶν θεωνυμικῶν ἀγαλμάτων) et voyons ce qu'ils révèlent (ἐμφανῆ). » (Pseudo-Denys, *Noms*, IX, 1, 909b ; trad. modifiée).

<sup>18</sup> En 4.3, chapitre IV, partie II (p.188-200).

<sup>19</sup> « Toute cette analyse nous amène, dans ce cas encore, à la conclusion suivante : nous ne pouvons comprendre cette expression bizarre, "les statues que sont les noms divins", employée par Pseudo-Denys, qu'en référence à une doctrine et à un langage, utilisés communément dans l'École néo-platonicienne d'Athènes du V<sup>e</sup> siècle, et les explications très suggestives de Jean de Scythopolis nous renvoient directement au maître de cette École, le néo-platonicien Proclus. » (Saffrey, « Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus », p.243).

<sup>20</sup> « Pour ma part, je serais plutôt porté à reconnaître une libre combinaison proclienne de mots venant des *Oracles*, les mots "fleurs" et "lumières", et à penser que c'est chez Proclus, et dans ce traité [*scil. In Mal.*] dont il s'est abondamment inspiré par ailleurs, que Denys a trouvé cette combinaison de mots, qui l'a séduit. » (*Ibid.*, p.245).

difficile d’imaginer que Pseudo-Denys ait connu Platon, mais pas les *OC*. Il est évident que, compte tenu de l’opération d’usurpation dont son œuvre est le produit, il ne pouvait nommer ni l’un ni l’autre. Or, nous avons de bonnes raisons de supposer que Pseudo-Denys s’inspire des *Oracles*, notamment à travers le vocabulaire utilisé dans ses textes. Comme le souligne Brisson, le meilleur exemple se trouve en *Noms* II, 7 :

Les hautes et pieuses raisons de ces unions et distinctions divines, nous les avons puisées dans les saints oracles (ἐν τοῖς λογοῖς), et déduites avec autant de détail qu’il se pouvait, en nos Institutions théologiques (ἐν ταῖς Θεολογικαῖς). Nous avons éclairci les unes par des développements pleins de vérité, appliquant un esprit calme et pur aux lumineux enseignements des Lettres sacrées (ἐπὶ φανὰ τῶν λογίων θεάματα) ; pour les autres qui sont mystiques (τοῖς μυστικοῖς), nous les avons étudiées, comme veut la tradition, par une faculté supérieure à toute opération intellectuelle (ὑπὲρ νοερὰν ἐνέργειαν). [...] Ainsi encore, nous avons appris des saintes Écritures (πρὸς τῶν ἱερῶν λογίων παρελήφαμεν) que le Père est la source de la divinité (πηγαία Θεότης ὁ πατήρ) ; que le Fils et l’Esprit sont, pour parler de la sorte, les fruits merveilleux de sa fécondité, et comme les fleurs de l’éclat de cette riche nature (οἶον ἄνθη καὶ ὑπερούσια φῶτα) : mais comment cela se fait-il, c’est ce qu’on ne peut ni dire, ni concevoir.<sup>21</sup>

Le vocabulaire utilisé ici, en particulier « fleur (ἄνθος) »<sup>22</sup> et « source (πηγή) »<sup>23</sup>, est éminemment chaldaïque. Toutefois, il est possible que l’origine vienne plutôt de Proclus, alors qu’il affirme que les hénades sont « comparables à des fleurs [et] à des lumières suessentielles (*velut flores et supersubstantialia lumina*) »<sup>24</sup>. Quoi qu’il en soit, que Pseudo-Denys fut directement influencé par les *OC*, ou seulement de manière indirecte à travers l’œuvre de Proclus, la notion de théurgie est omniprésente au sein du corpus dionysien.

## 1.2 Théurgie et mystique ténébreuse chez Pseudo-Denys

La volonté d’appropriation des enseignements païens n’a rien de nouveau et les exemples d’inversion accusatoire de la part des premiers Chrétiens sont légion<sup>25</sup>. Or,

---

<sup>21</sup> Pseudo-Denys, *Noms*, II, 7, 645a-b.

<sup>22</sup> *OC*, §1, 34, 35, 37, 42, 49 & 130.

<sup>23</sup> *OC*, §30, 37, 49, 52 & 56.

<sup>24</sup> Proclus, *In Mal.*, II, 11, p.43.31-32.

<sup>25</sup> « D’autre part, quand il [auteur chrétien inconnu] dit que déjà, “avant la venue du Christ”, les philosophes grecs ont pillé les enseignements contenus dans la Bible, il fait évidemment une allusion à la théorie du plagiat des Grecs, qui remonte à tout le moins au philosophe juif alexandrin Aristobule, qui a vécu sous le règne de Ptolémée VI Philometor, au milieu du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Il expliquait le Pentateuque en montrant que les meilleurs philosophes grecs lui avaient emprunté leurs doctrines. Ensuite cette théorie a été reprise et développée par les chrétiens. Clément d’Alexandrie lui a consacré la plus grande partie du livre V de ses

l'incorporation de la théurgie au sein de la tradition chrétienne est probablement, *a priori*, l'élément le plus étrange. Toutefois, nous verrons dans la suite de ce chapitre qu'elle est, *a posteriori*, la plus naturelle. Mais d'abord, présentons en détails la place qu'occupe la théurgie chez Pseudo-Denys, ainsi que son lien avec la « mystique ténébreuse » de notre auteur chrétien.

Une des notions les plus importantes du corpus dionysien consiste en la lumière (φάος). Le texte *Noms divins*, fortement inspiré du *Commentaire du Cratyle* de Proclus, ouvre sur une expression très proche de celle présentée par le néoplatonicien en *TP*, I, 25 à propos de la théurgie<sup>26</sup>, considérant que la vérité surpasse toute sagesse humaine :

Ici encore, revenons à la règle tracée par les Écritures<sup>27</sup> : n'appuyons pas ce que nous affirmons de Dieu sur les paroles persuasives de la sagesse humaine (οὐκ ἐν πεθοῖς σοφίας ἀνθρωπίνης λόγοις), mais bien sur cette science forte que le ciel a inspirée à nos maîtres, et par laquelle nous sommes unis d'une façon ineffable et inconnue (ἀφθέγτως καὶ ἀγνώστως) aux choses qu'on ne peut ni dire, ni savoir : union assurément supérieure (κατὰ τὴν κρείττονα) à ce que peuvent et obtiennent notre raison et notre entendement (ἡμᾶς κογκικῆς καὶ νοερᾶς).<sup>28</sup>

Le néoplatonicien chrétien continue en identifiant le divin au principe « suressentiel (ὑπερσούσιος) », notion absolument fondamentale dans la philosophie proclienne<sup>29</sup> : « Que personne donc n'ait la présomption de rien dire, même de rien penser touchant la suressentielle et mystérieuse nature de Dieu (περὶ τῆς ὑπερουσίου καὶ κρυφίας θεότητος), que ce qui nous a été manifesté d'en haut par les saints oracles (ἐκ ἱερῶν

---

*Stromates*, Eusèbe de Césarée en a fait le thème du livre X de sa *Préparation Évangélique*, et à sa suite Théodoret dans la *Thérapeutique des maladies helléniques*. Les explications avancées pour soutenir cette thèse absurde étaient que les Grecs tenaient leur sagesse des Égyptiens qui tenaient la leur des Hébreux, et que Moïse était antérieur à eux tous. [...] Comme Platon a plagié Moïse, Proclus a plagié Denys ! » (Saffrey, « Le lien le plus objectif entre le pseudo-Denys et Proclus », p.243-244 & 245).

<sup>26</sup> « [ἡ Θεουργικὴ δύναμις] κρείττων ἐστὶν ἀπάσης ἀνθρωπίνης σωφροσύνης καὶ ἐπιστήμης » (Proclus, *TP*, I, 25, p.113.7-8).

<sup>27</sup> « [Ma] parole et ma proclamation ne sont pas dans [les discours] persuasifs de sagesse (ἐν πεθοῖς σοφίας [λόγοις]), mais par une démonstration d'esprit et de puissance, afin que votre foi ne soit pas dans la sagesse des hommes (ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων), mais dans la puissance de Dieu. » (1 *Cor.*, I, 2 : 4).

<sup>28</sup> Pseudo-Denys, *Noms*, I, 1, 585a-b.

*Etiam* : « Dieu excède toute parole, tout savoir, tout entendement, toute substance (κρείττων παντὸς λόγου καὶ πάσης ὑπὲρ νοῦν καθόλου καὶ οὐσία), parce qu'il saisit, embrasse, étire et pénètre éternellement toute chose » (*Ibid.*, I, 5, 593a).

<sup>29</sup> « Tout dieu est suressentiel (ὑπερούσιος), supra-vivant et supra-pensant. » (Proclus, *ET*, §115).

*Etiam* (seulement en *ET*) : §118, 119, 121, 123, 129, 135, 137, 138, 145 & 153.

λογίων)<sup>30</sup>. »<sup>31</sup> Or, le Verbe divin se dispense aux initiés sous la forme d'un « rayon (ἀκτίς) » et d'une « lumière supérieure (ὑπερτέρα αὐγή) » : « Seulement élevons le regard vers les cieux, autant que la lumière des paroles divines (ἡ τῶν θεαρχικῶν λογίων ἀκτίς) voudra nous éclairer, et, en vue de la lumière supérieure (περὶ τῆς ὑπερτέρας αὐγᾶς), restons empreint de sagesse et de piété (τῆ περι τὰ θεῖα σωφροσύνη καὶ ὀσιότητα συστελλομένου). »<sup>32</sup> Nous avons beaucoup insisté sur l'importance de ces notions concernant la théurgie, mais il importe de rappeler que ἀκτίς<sup>33</sup> et αὐγή<sup>34</sup> constituent d'importantes notions au sein des *OC*.

Peu après, Pseudo-Denys nous indique que l'illumination de l'âme se produit par la révélation de « la lumière suessentielle (ὑπερούσιος αὐγή) » : « Ce n'est toutefois pas que le souverain Bien exclue les êtres de sa participation, mais plutôt que, par lui-même, seul (μονίμως), les ayant bien établis son rayon suessentiel (τὴν ὑπερούσιον ἰδρῦσαν ἀκτῖνα), il se révèle généreusement par illumination (ἐλλάμψεσιν ἀγαθοπρετῶς ἐπιφαίνεται) de par sa ressemblance avec chacun des êtres (ταῖς ἐκάστου τῶν ὄντων ἀναλόγοις). »<sup>35</sup> Les termes utilisés, ainsi que la conception particulière de la relation entre les êtres et le divin, sont éminemment d'inspiration proclienne : « Et en effet, de même que le Bien a illuminé (κατέλαμψε) tous les êtres de sa lumière suessentielle (τῷ ὑπερουσίῳ φωτί) et qu'il a fait des dieux les pères de tous les êtres, de même aussi la classe intelligible des dieux, grâce à sa ressemblance au Bien, a fait participer à la plénitude intelligible tous les dieux inférieurs qui viennent d'elle [*scil.* sa lumière suessentielle]. »<sup>36</sup> Ainsi, la lumière suessentielle se manifeste dans l'âme de l'initié, vécue comme une illumination, et cette manifestation lumineuse du divin est rendue possible grâce à la médiation des « rayons »

---

<sup>30</sup> Pseudo-Denys réfère ici évidemment aux écrits vétéro-testamentaires et aux Évangiles, mais les *OC* ne parlent pas autrement : « il ne faut pas le concevoir avec intensité, mais, en y portant le pur regard de ton âme détournée, tendre vers l'Intelligible un intellect vide (κενεὸν νόον), afin d'y apprendre l'Intelligible, parce qu'il subsiste hors de l'intellect [humain]. » (*OC*, §1.7-10).

<sup>31</sup> Pseudo-Denys, *Noms*, I, 1, 585a.

<sup>32</sup> *Ibid.* (trad. modifiée).

<sup>33</sup> *OC*, §34.

<sup>34</sup> *OC*, §35, 115 & 213.

<sup>35</sup> Pseudo-Denys, *Noms*, I, 2, 589a (trad. modifiée).

<sup>36</sup> Proclus, *TP*, III, 28, p.101.21-26.

qui sont, comme nous l'avons vu plus tôt à maintes reprises, les canaux intermédiaires permettant l'élévation de l'âme jusqu'à l'union avec le principe premier.

Ces rayons émanant de la lumière suressentielle doivent pourtant être *reçus* et leur réception implique de *faire silence* :

Dociles à ces saintes lois auxquelles n'échappent pas même les rangs sacrés de l'armée céleste, nous approchons du secret divin (τῆς θεαρχίας κρύφιον) qui dépasse tout être et tout entendement (ὑπὲρ νοῦν καὶ οὐσίαν), non point avec une téméraire curiosité, mais avec un religieux respect [de notre esprit] (ιεραῖς νοῶς εὐλαβείαις), et honorons ce qui est ineffable (τὰ ἄρρητα) par un humble silence (σώφρονη σιγῇ) ; nous nous élevons (ἀνατεινόμεθα) vers ces rayons (αὐγὰς) qui, dans les Écritures sacrées, projettent ses lumières sur nous (ἐπὶ τὰς ἐλλαμπούσας ἡμῖν) ; et, à travers elles, nous resplendissons de lumière (φωταγωγούμεθα) en direction des hymnes divins (πρὸς τοὺς θεαρχικοὺς ὕμνους) qui nous illuminent de manière surnaturelle (ὑπερκοσμίως φωτιζόμενοι). Par la grâce de ces enseignements sacrés (πρὸς τὰς ἱεράς ὑμνολογίας), nous sommes façonnés à recevoir l'auguste clarté (θεαρχικὰ φῶτα) qu'il nous transmet en la proportion de notre aptitude, et à célébrer le doux principe de toute illumination sainte (ἀπάσης ἱερᾶς φωτοφανείας)<sup>37</sup>

De plus, cette illumination est rendue possible grâce au « télétarque (τελετάρχης) »<sup>38</sup>, notion éminemment chaldaïque<sup>39</sup> et centrale lors des opérations théurgiques, considérant que ce sont ces entités médiatrices, à l'instar des *daimôns*, qui permettent l'union entre le théurge et le principe premier. En outre, c'est aussi, à l'instar de la pensée proclienne, par l'entremise du symbole que l'invisible peut se manifester chez l'initié :

Et il y a tant d'autres lumières théurgiques (ἄλλα θεουργικὰ φῶτα) conformément aux Écritures, qui nous ont été transmises de manière révélée dans la tradition occulte de nos guides inspirés (ἢ τῶν ἐνθέων ἡμῶν καθηγεμόνων κρυφία παράδοσις ἐκφαντορικῶς). Or, nous nous initions (μεμήμεθα) maintenant à celles-ci, à notre niveau (ἀναλόγως), à travers les voiles sacrés (διὰ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων) transmis par les écritures et les traditions hiérarchiques. Par amour des hommes (φιλανθρωπίας), ils camouflèrent (περικαλυπτούσης) les réalités intelligibles dans les choses sensibles, les vérités suressentielles (τὰ ὑπερούσια) dans les êtres, enveloppèrent de formes ce qui est sans formes (μορφὰς καὶ τύπους τοῖς ἀμορφώτοις καὶ ἀτυπώτοις περιτιθείσης) et, par une variété de symboles particuliers (τῇ ποικιλίᾳ τῶν μεριστῶν συμβόλων), manifestèrent la suprême simplicité sans formes dans le monde de la multitude.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Pseudo-Denys, *Noms*, I, 3, 589a-b (trad. modifiée).

<sup>38</sup> « [Dieu] est l'illumination des illuminés et le guide élévateur de ceux qui aspirent à l'initiation (τῶν φωτιζομένων ἔλλαμψις καὶ τῶν τελουμένων τελετάρχη) » (*Ibid.*, trad. perso.).

<sup>39</sup> OC, §86 & 177.

<sup>40</sup> Pseudo-Denys, *Noms*, I, 4, 592b (trad. perso.).

Encore une fois, nous croirions lire Proclus lui-même. L'importance du symbole qui permet de rendre visible l'invisible en mettant l'informe en forme est central dans la doctrine théurgique du Lycien<sup>41</sup>.

La théurgie chez Proclus, comme nous l'avons déjà amplement démontré, se caractérise par la *capacité à faire descendre le divin au sein d'un réceptacle matériel*. Cette définition est tout à fait appropriée pour le néoplatonicien chrétien. En effet, en parlant du Bien suprême, Pseudo-Denys établit une analogie, typiquement platonicienne, avec le soleil mondain, en affirmant que celui-ci illumine l'ensemble des êtres et que c'est uniquement par la capacité de réception de ses rayons que chacun des êtres peut y participer selon sa capacité :

Comme notre soleil, en effet, sans réflexion ni dessein mais en vertu de son être même, éclaire (φωτίζει) tout ce qui est en mesure, selon la proportion qui convient à chacun (κατὰ τὸν οἰκεῖον), de participer à cette lumière (μετέχειν τοῦ φωτός), – il en est certainement de même du Bien, car il dépasse le soleil comme dépasse une image imprécise l'archétype transcendant (τὸ ἐξηρημένως ἀρχέτυπον) considéré dans sa propre substance, et c'est à tous les êtres que, proportionnellement à leurs forces (ἀναλόγως), il distribue les rayons (τὰς ἀκτῖνας) de son entière bonté.<sup>42</sup>

Cette puissance de réception des rayons divins est aussi présentée par Pseudo-Denys à travers l'image, centrale chez Proclus et chez les théurges, du « divin silence (θεία

---

<sup>41</sup> Chapitre V, partie III (p.326-337).

<sup>42</sup> Pseudo-Denys, *Noms*, IV, 1, 693b.

*Etiam* : « [les êtres inaltérables] possèdent une intellection qui n'est pas de ce monde (νόες ὑπερκοσμίως), car ils connaissent par illumination les raisons propres de tous les êtres (τοὺς τῶν ὄντων οἰκειῶς ἐλλάμπονται λόγους) et ils transmettent à leurs congénères leur propre savoir. » (*Ibid.*, 693c).

« Denys reprend la métaphore platonicienne du Bien-Soleil : de même que celui-ci, "en vertu de son être même", éclaire tout ce qui est et donne, selon la proportion qui convient à chacun, de participer à cette lumière, de même le Bien "distribue à tous les êtres, proportionnellement (ἀναλόγως) à leurs forces, les rayons de son entière bonté". Mais ce qui distingue la métaphore platonicienne du Bien-Soleil et son interprétation dionysienne c'est l'idée d'une "proportion" entre la diffusion ou la "distribution" des rayons de la lumière et la "capacité" de chacun à recevoir selon leur force ou leur puissance. Denys, en introduisant un rapport d'"analogie" entre le don divin et la capacité de le recevoir, institue un "ordre". » (De Andia, *Denys l'Aréopagite : Tradition et métamorphoses*, p.97).



σιγή) »<sup>43</sup>. Ce silence, comme nous l'avons vu précédemment<sup>44</sup>, se caractérise par cette capacité à nous *vider* de tout ce qui n'est pas divin, rendant ainsi possible la réception de celui-ci.

Cela nous mène à la *mystique ténébreuse* du Pseudo-Denys. Dans son court texte *Théologie mystique*, le néoplatonicien chrétien revient sur la notion de silence et caractérise l'être supra-essentiel et transcendant en tant qu'« obscurité divine (θεός γνόφος) » ou « lumière inaccessible (φῶς ἀπρόσιτον) »<sup>45</sup>. Dès le premier chapitre, Pseudo-Denys décrit cette Ténèbre occulte :

c'est dans le Silence en effet qu'on apprend les secrets de cette Ténèbre (κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον) dont c'est trop peu dire que d'affirmer qu'elle brille de la plus éclatante lumière au sein de la plus noire obscurité (ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ τὸ ὑπερφανέστατον ὑπερλάμποντα), et que, tout en demeurant elle-même parfaitement intangible et parfaitement invisible (ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ), elle emplît de splendeurs plus belles que la beauté les intelligences qui savent fermer les yeux (τῶν ὑπερκάλων ἀγλαιῶν ὑπερπληροῦντα τοῦς ἀνομμάτους νόας).<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, IV, 2, 696b.

*Etiam* : « En nous soumettant à ces disciplines théarchiques, qui régissent jusqu'aux saintes légions des essences supracélestes (τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν), en ne touchant au secret (κρύφιον) de la Théarchie qui transcende l'intelligence et l'essence (τὸ ὑπὲρ νοῦν καὶ οὐσίαν) que par la sainte vénération d'un esprit libéré de toute curiosité, en respectant l'Ineffable (τὰ ἄρρητα) par notre sage silence (σώφρονι σιγῇ), nous sommes entraînés alors jusqu'à ces lumières (ἐπὶ τὰς ἐλλαμπούσας) qui nous viennent des saintes Écritures et leur splendeur nous pousse aux louanges théarchiques, en nous illuminant (φωταγωγούμεθα) d'un éclat qui n'est pas de ce monde (ὑπερκοσμίως) » (*Ibid.*, I, 3, 589a-b).

<sup>44</sup> En 3.3, au chapitre III de la partie II (p.134-138).

<sup>45</sup> Pseudo-Denys s'inspire, encore une fois, des Épîtres de Saint-Paul pour cette notion fondamentale : « [Jésus Christ est] le seul possédant l'immortalité, habitant cette lumière inaccessible, qu'aucun homme n'a vu ni ne peut voir (ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδείς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται) » (1 *Tim.*, 6 : 15).

*In alter* : « L'obscurité divine (ὁ θεῖος γνόφος) n'est autre chose que cette inaccessible lumière (ἀπρόσιτον φῶς) dans laquelle il est dit que le Seigneur habite. » (Pseudo-Denys, *Epi.*, V, 1073a).

<sup>46</sup> Pseudo-Denys, *Theo.*, I, 1, 997b.

*Etiam* : « Puissions-nous pénétrer nous aussi, dans cette Ténèbre plus lumineuse que la lumière (τὸν ὑπέρφωτον γνόφον) et, renonçant à toute connaissance, puissions-nous ainsi voir et connaître qu'on ne peut ni voir ni connaître Celui qui est au-delà de toute vision et de toute connaissance (ὑπὲρ θεάν καὶ γνώσιν) ! Car c'est là une vision véritable et une véritable connaissance, et par le fait même qu'on abandonne (ἀφαιρέσεως) tout ce qui existe on célèbre le Suressentiel selon un mode suressentiel (τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσιῶς). De même, pour façonner une statue (ἄγαλμα) de leurs propres mains les sculpteurs dépouillent d'abord de toute la matière superflue qui s'opposait à la pure vision de la forme cachée [Plotin, *Enn.*, I, 6 [1] 1.13-15] ; et leur seule opération propre, c'est précisément ce dépouillement (ἀφειρέσει) qui seul révèle la beauté latente. » (*Ibid.*, II, 1025b) ; « afin de voir ainsi cette Ténèbre suressentielle (τὸν ὑπερούσιον γνόφον) que dissimule toute la lumière contenue dans les êtres. » (*Ibid.*, 1025c).

L'auteur continue en précisant sa pensée, explicitant le fait que « faire silence » implique, oui, l'abolition des sens et des perceptions, mais, aussi, l'arrêt de toute pensée humaine, comme il le prescrit à Timothée :

exerce-toi sans cesse aux contemplations mystiques (περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα), abandonne les sensations, renonce aux opérations intellectuelles (ἀπόλειπε τὰς νοερὰς ἐνεργείας), rejette tout ce qui appartient au sensible et à l'intelligible, dépouille-toi totalement du non-être et de l'être, et élève-toi ainsi, autant que tu le peux, jusqu'à t'unir dans l'ignorance (ἀγνώστως) avec Celui qui est au-delà de toute essence et de tout savoir (ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν).<sup>47</sup>

C'est en effet en se vidant de tout que l'initié parvient à se remplir du divin, présenté comme un « rayon (ἄκτινος) », et à s'unir à Dieu : « Car c'est en sortant de tout et de toi-même, de façon irrésistible et parfaite que tu t'élèveras dans une pure extase (καθαρῶς ἐκστάσει) jusqu'au rayon ténébreux de la divine Surescence (πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτῖνα), ayant tout abandonné et t'étant dépouillé de tout (πάντα ἀφελῶν καὶ ἐκ πᾶντων ἀπολυθείς). »<sup>48</sup>

Nous pourrions accumuler les passages de cette nature *ad infinitum*. Nous allons toutefois nous intéresser maintenant à la notion de théurgie chez Pseudo-Denys. C'est dans la *Hiérarchie céleste* que Pseudo-Denys est le plus clair concernant la théurgie. En effet, ce dernier considère que l'incarnation du Christ constitue une opération théurgique en soi : « C'est ainsi que le très divin Gabriel apprit au grand prêtre Zacharie que l'enfant qui naîtrait de lui contre toute espérance et par la grâce de Dieu serait le prophète de cette œuvre humano-divine de Jésus (ἀνδρικῆς τοῦ Ἰησοῦ θεουργίας) qui allait se manifester au monde pour son bien et pour son salut (ἀγαθοπρεπῶς καὶ σωτηρίως). »<sup>49</sup> Cette œuvre

---

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, 997b-1000a.

<sup>49</sup> Pseudo-Denys, *HC*, IV, 4, 181b.

Pseudo-Denys réfère ici aux Évangiles, lorsque l'ange Gabriel apprend à Zacharie que sa femme Élisabeth engendrera le prophète Jean le Baptiste (Luc, 1 : 13).

*Etiam* : Pseudo-Denys, *ND*, II, 6, 644c.

« The ultimate elevating symbol is Christ, who mediates the unmediable boundary between Unity and Plurality. As with Proclus, it seems that all anagogic mediation is theurgic. This makes Jesus the highest symbol in the Areopagite's writings : "And one differentiation is the benevolent theurgic act towards us through which the beyond-existent Word wholly and truly took on our human substance and suffered, as is eminently appropriate, through his theurgy." [*ND*, II, 6, 644c.] » (Burns, « Proclus and the Theurgic Liturgy of Pseudo-Dionysius », p.125).

théurgique consiste justement en l'incarnation du Christ, c'est-à-dire la descente du verbe céleste au sein d'un corps de chair : « C'est Gabriel également qui enseigna à Marie<sup>50</sup> qu'en elle s'accomplirait le mystère théarchique de l'indicible Incarnation (τὸ θεαρχικὸν τῆς ἀφθέγκτου θεοπλαστίας μυστήριον). »<sup>51</sup> C'est d'ailleurs grâce à la *purification par la tranquillité silencieuse* que les bergers peuvent transmettre la bonne nouvelle<sup>52</sup>. Finalement, conformément à notre définition de la théurgie, l'incarnation de Jésus est présentée comme *la descente de la nature suressentielle* au sein de la matière : « Mais levons les yeux vers les plus hautes révélation (πρὸς τὰς ὑπερτάτας φωτοφανείας) de l'Écriture. Je remarque, en effet, que Jésus lui-même, Cause suressentielle des essences qui viennent au-delà du ciel (ἡ τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν ὑπερούσιος αἰτία), ayant condescendu sans mutation de sa nature propre à prendre forme humaine »<sup>53</sup>.

Nous retrouvons la même expression des « théurgies de Jésus fait homme (τὰς ἀνδρικός Ἰσοῦ θεουργίας) »<sup>54</sup> dans la *Hiérarchie ecclésiastique*. Dans ce passage, Pseudo-Denys affirme que les chants religieux et les psalmodies ont justement pour vertu de commémorer ces théurgies : « D'autre part, ces divins chants sacrés [...] ont pour dessein de célébrer la révélation et toutes les opérations [théurgiques] (τὰς θεολογίας καὶ θεουργίας ἀπάσας ὑμνήσαι), de redire tout ce qu'ont dit de Dieu et tout ce qu'ont divinement opéré les hommes de Dieu »<sup>55</sup>. Ainsi, le néoplatonicien chrétien en vient à affirmer que la théurgie est l'aboutissement de la théologie révélée, puisque « ce qui a été annoncé par l'un [l'Ancien Testament], les événements que rapporte l'autre [la Nouvelle Alliance] en ont confirmé l'authenticité et c'est dans [la théurgie] que culmine et s'achève la [théologie] (ἔστι τῆς θεολογίας ἡ θεουργία συγκεφαλαίωσις). »<sup>56</sup>

---

<sup>50</sup> Luc, 1 : 26-38.

<sup>51</sup> Pseudo-Denys, *HC*, IV, 4, 181b.

<sup>52</sup> « Un autre [ange] encore apprit la bonne nouvelle aux bergers, purifiés (κεκαρθαμένους) en quelque façon par la vie tranquille (ἡσυχία) qu'ils menaient à l'écart de la foule, en même temps que le gros de l'armée céleste transmettait aux habitants de la terre le très célèbre cantique de la glorification [Luc, 2 : 8-14] » (*Ibid.*, 181b-c).

<sup>53</sup> *Ibid.*, 181c.

<sup>54</sup> Pseudo-Denys, *HE*, III, 3, 4, 429c.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 429d.

<sup>56</sup> *Ibid.*, III, 3, 5, 432b.

« All this would lead us to conclude that, for Dionysus, theurgy or "the work of God" is Christ Incarnate, the event the Old Testament foretold and the New Testament celebrates as accomplished. » (Stang, *art. cit.*, p.10).

Ce ne sont pas uniquement les psalmodies qui célèbrent la théurgie christique, mais également le sacrement liturgique le plus important du catholicisme : l'eucharistie<sup>57</sup>. En effet, pour Pseudo-Denys, l'eucharistie constitue un symbole puissant, présenté sous forme de parabole, du mystère de l'incarnation perpétuelle du Christ en ce monde :

C'est pourquoi, pour nous initier aux plus saints mystères (κατὰ τὰς τῶν ἁγιωτάτων μυστηρίων τελετάς), les initiateurs de notre Testament, tout aussi bien que ceux de la tradition mosaïque, n'ont pas hésité à user de symboles (συμβόλων) convenables à Dieu. Nous voyons également les très saints anges user d'énigmes (δι' αἰνιγμάτων) pour promouvoir les mystères divins (τὰ θεῖα μυστικῶς), et Jésus lui-même enseigne la science de Dieu (θεολογοῦντα) sous forme de parabole (ἐν παραβολαῖς), nous transmettant les mystères de son opération divine (τὰ θεουργὰ μυστήρια) sous la figure de la Cène.<sup>58</sup>

La Cène est d'ailleurs décrite par le néoplatonicien chrétien comme le « symbole primitif de toute initiation (ἀρχισυμβόλου τῶν τελουμένων) »<sup>59</sup>. En effet, Pseudo-Denys voit dans le fractionnement du pain une image de la procession et, dans l'acte d'absorber l'hostie, une représentation du retour à l'unité, une conversion :

Il en est de même pour le saint sacrement de la communion (ἡ θεία τῆς συνάξεως τελετή) [*scil.* l'eucharistie] : tout en conservant son principe unique (ἀπλήν ἀρχήν), simple, indivisé, il se multiplie par amour des hommes (φιλανθρώπως) dans une sainte variété de symboles (εἰς τὴν ἱερὰν ποικιλίαν συμβόλων), il s'étend jusqu'à la totalité de ces pieuses images qui figurent la Théarchie ; mais, unifiant la variété de ces symboles, il retourne à sa propre unité (εἰς τὴν οἰκείαν μονάδα συνάγεται) et il confère l'unité (ἐνοειδῶς) à tous ceux qui viennent saintement à lui (τοὺς ἐπ' αὐτὴν ἱερῶς ἀναγομένους).<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> *In alter*: Mt., 26 : 26-29 ; Mc., 14 : 22-25 ; Luc, 22 : 19-20 et 1 Cor., 11 : 23-26.

<sup>58</sup> Pseudo-Denys, *Epi.*, IX, 1, 1105d-1108a.

« The bread and wine are representations of divine power in the same way that divine names are “statues”, though the manifestation of heavenly working in the eucharist is more dramatic and more directly efficacious than that of divines names. Even the teachings of the saints are called “theurgic lights”, also revealing divine powers on earth for individuals who can read the teachings correctly. » (Janowitz, « Theories of the Divines Names », p.370).

« While Dionysian theurgy is distinctively Christian – with Christ as the “principle and essence of every theurgy [HE, 372a] – Dionysius understood that Jesus’ transmission of “theurgic mysteries” (*ta theourgia musteria*) [Epi., IX, 1, 1108a] in Eucharist required hierarch, in performing these rites, to be assimilated to these theurgies and communicate their deifying power to others. » (Shaw, « Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite », p.593)

<sup>59</sup> Pseudo-Denys, *HE*, III, 1, 428b.

<sup>60</sup> *Ibid.*, III, 3, 429a.

« Finalement, c'est le principe de la réalité du mystère divin de l'incarnation du Verbe ou de l'eucharistie qui est le principe d'explication du mystère. Nous retrouvons le double mouvement de condescendance ou de philanthropie divine, d'une part, et d'anagogie de l'esprit et de divinisation de l'homme ». (Andia, *op. cit.*, p.83).

L'eucharistie, entendue comme une opération théurgique, consiste en effet à faire descendre l'essence christique au sein d'un réceptacle matériel – en l'occurrence, le pain et le vin – pour ensuite s'élever et communier avec le divin. Pour Pseudo-Denys, il ne s'agit là aucunement d'une simple allégorie figurative, mais d'un processus de communion essentielle de l'homme avec Dieu à travers une médiatique d'amour :

[Les premières essences] ont également mérité d'entrer en communion (κοινωνία) avec Jésus, non par de saintes allégories où s'imprime figurativement la ressemblance avec l'opération divine (τὴν θεουργικὴν ὁμοίωσιν), mais par une véritable proximité (ἀληθῶς πλησιαζούσας), parce qu'elles ont part de façon primordiale à la connaissance de ses opérations lumineuses et divines (τῶν θεουργικῶν φώτων), parce qu'il a été donné au plus haut point d'imiter Dieu et qu'elles entrent en communion, autant qu'elles le peuvent, au sein de sa puissance fondamentale avec les vertus par quoi il exerce à l'égard des hommes son opérative divine (ταῖς θεουργικαῖς) et manifeste son amour (φιλανθρώποις) pour eux.<sup>61</sup>

Enfin, Pseudo-Denys termine l'ouvrage magistral *HC* en reconnaissant que la plus sainte façon d'honorer les dieux est de garder le silence : « Ainsi ai-je voulu à la fois garder une juste mesure dans ce discours, et honorer par mon silence (σιγή) les saintes profondeurs que je ne peux sonder. »<sup>62</sup>

### 1.3 L'influence dionysienne sur la théologie chrétienne

L'appel au silence est une constante dans la mystagogie, que celle-ci soit néoplatonicienne, chrétienne ou autre. Dans la tradition chrétienne, la pratique du silence dans la mystique fait écho à la *via negativa* dans la théologie apophatique<sup>63</sup>. C'est d'ailleurs cet aspect de la théologie chrétienne qui doit le plus à Pseudo-Denys et donc, indirectement, à Proclus qui a su systématiser avec brio le parménidisme platonicien.

---

<sup>61</sup> Pseudo-Denys, *HC*, VII, 2, 208c.

<sup>62</sup> *Ibid.*, XV, 9, 340b.

<sup>63</sup> « For Proclus, negative dialectic describes nothing. It is a mystical exercise. Negative theology is theurgic, because *Platonic Theology* 1.25 informed us in clear terms that theurgy, summed up as "faith" or "belief" (πίστις), was of greater soteriological value than all other activities. Negative theology, the naming of what the One is not, must be a sort of internal, immaterial theurgy. » (Burns, *art. cit.*, p.119).

« Il ne s'agit pas seulement d'une voie apophatique exprimée [...], mais d'une apophase vécue. L'intériorité mystique se nourrit du silence. Elle n'est pas une descente analytique ou dialectique dans la subjectivité ; son point de départ suppose le silence de toute recherche réflexive. » (Gardet, *op. cit.*, p.7).

« Au cours de l'histoire de la pensée chrétienne l'expression "théologie négative" (ou "apophatique") reçut diverses acceptations. Jadis, elle était prise volontiers comme un synonyme de l'expérience mystique elle-même [...] : ainsi dans les textes du pseudo-Denys et diverses traditions grecques. Elle désigne la nescience vécue en laquelle l'acte de foi et d'amour du mystique se porte en Dieu. » (*Ibid.*, p.55-56).

Cette conception particulière de la mystique théurgique inspirera l'ensemble de la théologie apophasique chrétienne, à travers Pseudo-Denys :

Mais si le Bien est transcendant à tout être (ὕπερ πάντα τὰ ὄντα), comme c'est en effet le cas, il faut dire alors que c'est l'informe qui donne forme (τὸ ἀνείδεον εἰδοποιεῖ), que c'est celui qui demeure en soi sans essence qui est le comble de l'essence (ἐν αὐτῷ μόνω καὶ τὸ ἀνούσιον οὐσίας ὑπερβολή), et la réalité sans vie suprême (τὸ ἄζωον ὑπερέχουσα ζωή), et la réalité sans intelligence suprême sagesse (τὸ ἄνουν ὑπεραίρουσα σοφία), et ainsi de suite, car toute forme qui se nie du Bien (ὅσα ἐν τὰγαθῷ τῆς τῶν ἀνειδέων) signifie pour lui transcendance informatrice (ὑπεροχικῆς εἰδοποιίας). Et si l'on ose ainsi parler, vers le Bien supérieur à tout être (τὰγαθοῦ τοῦ ὑπερ πάντα τὰ ὄντα) il n'est pas jusqu'au non-être (τὸ μὴ ὄν) qui ne tende également, jaloux en quelque sorte de résider lui aussi dans le Bien proprement sursésentiel (τῷ ὄντως ὑπερουσίω) par un total dépouillement (κατὰ τὴν πάντων ἀφαίρεσιν<sup>64</sup>).<sup>65</sup>

La *via negativa* se caractérise principalement par le fait que c'est en *enlevant* que nous nous rapprochons du vrai<sup>66</sup>, simple et pur, et non en *ajoutant*, ce qui caractérise plutôt le positivisme.

C'est dans *Théologie mystique* que Pseudo-Denys est le plus explicite quant à la méthode négative qui est la sienne. Comme nous l'avons rapidement esquissé plus haut, cet ouvrage traite notamment de la « Ténèbre (γνόφος) », considérée comme « la Ténèbre plus que lumineuse du silence (τὸν ὑπέρφωτον κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον) »<sup>67</sup>. Le silence représente effectivement le mode d'accès à la Ténèbre qui transcende la lumière des étants, tandis que la connaissance est la condition de possibilité de l'appréhension des êtres. En parlant de Moïse, le néoplatonicien chrétien précise cette démarche qui consiste à nier tout attribut du divin : « Moïse pénètre dans la Ténèbre véritablement mystique de l'inconnaissance (εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰδύνει τὸν ὄντως μυστικόν) ; c'est là qu'il

---

<sup>64</sup> « C'est tout le sens du terme-clé pour dire négation, ἀφαίρεσις, qui signifie à la fois une suppression et un dépassement, un enlèvement et une élévation. La négation qui s'oppose à l'affirmation est l'apophasis (ἀπόφασις) qui nie la cataphase (καταφάσις), mais la négation par éminence (καθ' ὑπερόχην) et non par privation (κατὰ στέρησιν) est l'ἀφαίρεσις. C'est donc par éminence que la Lumière divine peut être dite Ténèbre. » (De Andia, *op. cit.*, p.91).

<sup>65</sup> Pseudo-Denys, *Noms*, IV, 3, 697a.

<sup>66</sup> « Il y a une analogie entre la sculpture et la théologie négative [Plotin, *Enn.*, I, 6 [1] 9.7-12] : de même que le sculpteur enlève le marbre pour faire apparaître la statue qui "se forme de soi-même" (αὐτοφυές), de même il faut "enlever" ou "nier" toutes connaissances qui sont dans les étants pour "connaître" l'inconnaissance et "voir" la Ténèbre que dissimule la lumière qui est dans les étants. [...] Denys passe du sens concret d'ἀφαίρεσις comme suppression ou "enlèvement du superflu", au sens abstrait de "négations" contraires aux "positions" [θέσεις]. » (Andia, *op. cit.*, p.187).

<sup>67</sup> Pseudo-Denys, *Theo.*, I, 1, 997b.

fait taire (ἀπομύει) tout savoir positif (πάσας τὰς γνωστικάς) »<sup>68</sup>. C'est en effet en ayant « nier d'elle tous ces attributs (πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν), puisqu'elle transcende tout être (ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούση) »<sup>69</sup> qu'il advient possible d'accéder à la Cause transcendante :

Puissions-nous pénétrer nous aussi, dans cette Ténèbre plus lumineuse que la lumière (τὸν ὑπέρφωτον γνόφον) et, renonçant à toute vision et à toute connaissance (δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας), puissions-nous ainsi voir et connaître qu'on ne peut ni voir ni connaître. Celui qui est au-delà de toute vision et de toute connaissance (ὑπὲρ θέαν καὶ γνῶσιν) ! Car c'est là une vision véritable et une véritable connaissance (τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι), et par le fait même qu'on abandonne (ἀφαιρέσεως) tout ce qui existe on célèbre le Suressentiel selon un mode suressentiel (τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμνήσαι).<sup>70</sup>

Lorsque le principe premier est considéré comme un objet de pensée, il est raisonnable de considérer qu'on puisse le nommer – bien que l'étendue de la pensée soit nettement supérieure à l'étroitesse du langage. Toutefois, si le principe ultime s'avère *au-delà* de toute pensée, il devient dès lors logiquement impossible de nommer, lui-même ou ses attributs. L'histoire de la pensée apophatique, ou aphaïrétique<sup>71</sup>, est donc parallèle à celle de l'indicibilité de l'Un. Nous ne ferons évidemment pas l'histoire de l'évolution de cette démarche théologique. L'important est simplement que l'hénologie apophatique constitue la principale caractéristique du néoplatonisme à partir du III<sup>e</sup> siècle chez Plotin<sup>72</sup>, que c'est Proclus qui mène cette doctrine à sa pleine maturité au V<sup>e</sup> siècle et que c'est Pseudo-Denys, au siècle suivant, qui l'incorpore à la tradition chrétienne.

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, I, 3, 1001a.

<sup>69</sup> *Ibid.*, I, 2, 1000b.

<sup>70</sup> *Ibid.*, II, 1025b.

<sup>71</sup> « Il serait peut-être préférable de parler d'apophatisme (du grec *apophasis*, "négation") ou de méthode aphaïrétique (du grec *aphairesis*, "abstraction") plutôt que de théologie négative. [...] Le terme d'apophatisme [...] a l'avantage de ne désigner que le sens général d'une démarche de l'esprit visant une transcendance à travers des propositions négatives. [...] Pour être encore plus précis, il vaudrait mieux parler plutôt de méthode aphaïrétique que de méthode apophatique, au moins pour la période qui s'étend jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C. [...] Chez Proclus, d'une manière très caractéristique, la notion d'*apophasis* prend le pas sur celle d'*aphairesis*. » (Hadot, *op. cit.*, p.239, 240 et 245-246).

<sup>72</sup> « – Comment pouvons-nous donc parler de lui [*scil.* l'Un] ? – Nous pouvons dire quelque chose à son propos, mais certainement pas parler de lui-même, et nous n'en avons pas davantage "connaissance ou intellection (οὐδὲ γνῶσιν οὐδὲ νόησιν)" [*Parm.*, 142a]. – Comment donc parler de lui, si nous ne le possédons pas ? – Mais quoi, parce que nous ne le possédons pas au moyen de la connaissance, nous ne le posséderions pas du tout ? Nous le possédons de telle sorte que nous pouvons dire quelque chose à son propos, sans dire ce qu'il est. Nous disons en effet ce qu'il n'est pas, mais ce qu'il est, nous ne pouvons pas le dire, de sorte que c'est à partir de ce qui vient après lui que nous parlons de lui. Rien n'empêche que nous le possédions, même sans en parler. En réalité, il en va comme pour "ceux qui sont inspirés et possédés (οἱ ἐνθουσιῶντες καὶ κάτοχοι) par la divinité" [*Ion*, 533e] » (Plotin, *Enn.*, V, III, [49] 14.1-10).

Le christianisme, bien que d'origine hébraïque, est, à plusieurs égards, bien plus proche du (néo)platonisme que du judaïsme<sup>73</sup>. Cela est encore plus juste en ce qui concerne la théologie chrétienne<sup>74</sup>. Évidemment, cela implique que nous n'ayons point une lecture naïvement littérale des Évangiles, mais, plutôt, que nous les lisions, au même titre que les mythes grecs, de manière symbolique, en usant d'une herméneutique mystique<sup>75</sup>. Cela est tellement vrai, qu'il est même possible de trouver un équivalent grec de la personne du Christ : Dionysos.

Cette comparaison, *a priori* plutôt audacieuse, est en fait tout à fait raisonnable. Effectivement, nous trouvons une myriade de rapprochements entre Jésus Christ et Dionysos – tant au niveau de la forme que du fond. D'abord, Dionysos est fils du Dieu Zeus et de la mortelle Sémélé, tout comme Jésus est fils de Dieu et de Marie. Dionysos et Jésus sont des prophètes étrangers en leur pays : le premier vient de Thrace et le second de Nazareth. Le Christ est le dieu incarné, le Dieu qui se fait homme, ainsi l'est Dionysos qui peine à faire reconnaître sa nature divine parmi les hommes<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> « Ce qui est épars et morcelé dans la philosophie grecque est synthétisé et systématisé dans la philosophie chrétienne. Pour eux [*scil.* les apologistes du II<sup>e</sup> siècle], les philosophes grecs n'ont possédé que des parcelles du Logos mais les chrétiens sont en possession du Logos lui-même incarné en Jésus-Christ. Si philosopher, c'est vivre conformément à la loi de la Raison, les chrétiens philosophent puisqu'ils vivent conformément à la loi du Logos divin. » (Hadot, *op. cit.*, p.79).

<sup>74</sup> « Il faut bien constater que les théologiens chrétiens de l'époque patristique ont introduit l'apophatisme dans la théologie chrétienne en utilisant exactement les argumentations et le vocabulaire technique des néoplatoniciens. Notamment l'influence exercée par le philosophe néoplatonicien Proclus sur les écrits du Pseudo-Denys est indiscutable. » (*Ibid.*, p.248).

<sup>75</sup> « On doit admettre qu'en général les faits des Évangiles ne doivent pas être pris au sens historique mais au sens mystique. » (Steiner, *op. cit.*, p.186).

<sup>76</sup> « Dans les *Bacchantes*, Dionysos est présenté comme un dieu nouveau. Il est l'étranger qui entre dans la ville de Thèbes, comme Jésus de Nazareth à Jérusalem. Il est Fils de Zeus et d'une mortelle, Sémélé [*Bacc.*, v.1-3], dont les sœurs n'ont pas voulu croire que l'enfant était réellement le rejeton du dieu [*Bacc.*, v.26-27]. La naissance de Jésus n'est pas sans rappeler celle-ci. Pour venir révéler sa divinité aux hommes [*Bacc.*, v.41], Dionysos prend forme humaine [*Bacc.*, v.4-5]. Mieux, dans les *Bacchantes*, sa personne se dédouble. Il est à la fois dieu et son jeune prêtre. Porteur d'une loi nouvelle, il tend à la répandre [*Bacc.*, v.447-449]. Mais il fait nécessairement l'objet de l'incrédulité et des brimades. Penthée le condamne au châtement en des termes auxquels peuvent faire penser les scènes précédant la mise en croix, lorsqu'il lui dit par exemple : "tu seras châtié de tes méchants sophismes" [*Bacc.*, v.488]. On trouve de même dans les *Actes des Apôtres* une expression qui semble tirée de cet épisode des *Bacchantes* [*Act.*, 26 : 14]. » (Jourdan, « Dionysos dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie », p.274-275).



Le plus intéressant parallèle demeure néanmoins la Passion des deux divinités, ainsi que leur mise à mort respective. Selon Clément d'Alexandrie, Dionysos aurait, au même titre qu'Orphée et de bien d'autres héros mythiques, subit une katabasis avant de revenir des morts<sup>77</sup>. Nous avons déjà amplement disserté sur l'importance de la katabasis et de la palingénésie<sup>78</sup>, notamment dans l'orphisme, nous n'y reviendrons pas. Néanmoins, il est intéressant d'y voir un parallèle avec la résurrection du Christ. Nous pouvons aussi, pour terminer, constater une similitude entre la Passion du Christ et celle du Dionysos orphique<sup>79</sup>, face aux Titans qui le mettent en pièces et qui finiront par le dévorer. Pour les punir, Zeus les foudroie et de leurs cendres naîtront les hommes. Le rite de l'eucharistie, où les fidèles mangent le corps du Christ, symbolisé par le pain fractionné, ne peut que nous faire penser à ce mythe orphique. Le sens symbolique nous apparaît clair : le divin est présent en chaque homme, mais de manière morcelée, et c'est par la diligence de la sagesse et de la foi que l'enfant divin en nous peut grandir, retrouver son unité et, finalement, renaître<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 34, 2-5.

<sup>78</sup> Voir 5.2, au chapitre V, partie II (p.212-220).

<sup>79</sup> « L'insistance sur la souffrance injuste d'un dieu encore enfant par le biais d'expressions : "étant enfant", "avec des jouets d'enfant" et "alors qu'il s'agissait encore d'un tout petit enfant" (§ II, 17, 2), pouvait suggérer une comparaison avec le supplice infligé à celui qui est aussi représenté comme "l'enfant Jésus". La notion de *pathos*, définie comme "souffrance", permettait de mieux encore tisser le lien. Si, pour un Grec païen, le terme faisait référence à l'"aventure" – ou, en l'occurrence, à la "mésaventure" – subie par Dionysos, pour un chrétien, il renvoyait à une *passion*, et en particulier à la *Passion* du Christ. » (Jourdan, *art. cit.*, p.278).

<sup>80</sup> « Ce qu'on raconte chez vous de Dionysos engendré par le Dieu et une mère mortelle, mis en pièces et enfanté une seconde fois, sonne comme une fable, mais la vérité qu'elle renferme c'est la naissance du Divin et sa destinée dans l'âme humaine. Le Divin se marie avec l'âme terrestre éphémère. Dès que l'élément divin et dionysiaque tressaille en elle, elle ressent une nostalgie violente de sa vraie figure. La conscience ordinaire, qui apparaît sous la figure d'une divinité féminine, devient jalouse de l'enfantement du Dieu par la conscience supérieure. Elle aiguillonne la basse nature de l'homme (les Titans). Le Dieu encore enfant est mis en pièces. Ainsi le Divin est présent dans l'homme avec les sens et la science morcelée. Mais si la sagesse supérieure (Zeus) est assez forte dans l'homme pour être active, alors elle veillera sur le frêle enfant qui renaîtra comme le second fils de Dieu (Dionysos). Ainsi, de la science, qui est le Divin morcelé dans l'homme, naît la sagesse, qui est le Logos, le fils de Dieu et d'une mère mortelle, c'est-à-dire de la partie périssable de l'âme humaine qui aspire inconsciemment au Divin. » (Steiner, *op. cit.*, p.143-144).

## Conclusion

« Μὴ φοβοῦ, ἐγὼ εἰμὶ ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, καὶ ὁ ζῶν, καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ἅδου. »

– *Apo.*, 1 : 17-18.

Nous avons vu que Proclus eut une influence majeure sur la pensée du Pseudo-Denys, au point où certains en vinrent à supposer qu'il avait lui-même été un disciple du diadoque. La philosophie du Pseudo-Denys est en effet parsemée de références explicites à la pensée du Lydien. Cela est particulièrement intéressant pour nous, puisque ce sont surtout les éléments mystiques et théurgiques qui ont le plus fondamentalement inspiré le néoplatonicien chrétien. De plus, considérant l'influence considérable du Pseudo-Denys sur l'ensemble de la théologie chrétienne, en particulier la méthode négative, ou la théologie apophasique, il apparaît que, indirectement, Proclus aura laissé un héritage substantiel sur un pan important de la pensée occidentale, et ce, jusqu'à nos jours.

Nous avons insisté sur l'importance accordée à la théurgie chez Pseudo-Denys. En effet, ce dernier adapte la doctrine hiératique des théurges au paradigme chrétien. Il en ressort une interprétation originale et assez surprenante de la pensée chrétienne, en particulier en ce qui a trait à l'interprétation des rites comme l'eucharistie, ainsi qu'en ce qui concerne la symbolique de l'incarnation du Christ, de sa Passion et de sa résurrection. En somme, l'interprétation théurgique des rites chrétiens et du récit évangélique proposée par Pseudo-Denys concorde parfaitement avec notre définition de la théurgie, puisqu'il s'agit effectivement d'*une opération par laquelle le divin s'incarne au sein d'un réceptacle matériel.*

## Conclusion générale

« La vérité ne se trouve pas en augmentant le nombre de réponses, mais en diminuant le nombre de questions. »

– Siddhartha Gautama

### Résumé

Le but de cette recherche était à la fois modeste et intrépide. En effet, notre objectif se limitait à expliquer l'avènement de la théurgie au sein du néoplatonisme tardif, en nous concentrant sur le pinacle de cette tradition, Proclus. Or, pour parvenir à nos fins, il fallut, dans un premier temps, présenter le contexte d'émergence de cette notion. C'est ce que nous avons entrepris dans la première partie de la thèse. Dans celle-ci, nous avons d'abord présenté le maître de l'école néoplatonicienne, en nous basant sur les sources biographiques de première main. Nous avons pu constater que le Lycien était un philosophe absolument prolifique, physiquement et psychologiquement infatigable, tout en étant un être fondamentalement religieux.

Par la suite, nous avons présenté l'œuvre colossale du néoplatonicien. Cela nous a permis de constater que le philosophe était principalement un commentateur de l'œuvre platonicienne, mais qu'il cherchait systématiquement à établir une synthèse entre celle-ci et les autres grandes traditions antiques qu'étaient l'orphisme, le (néo)pythagorisme et les oracles chaldaïques. Cet esprit synthétique et systématique, que plusieurs ont reproché à l'auteur, mais qui est caractéristique de l'époque tardive de l'Empire gréco-romain, fait de l'œuvre proclienne, selon nous, le couronnement de l'Antiquité tardive.

Le dernier chapitre de la première partie désirait justement établir le contexte politique et religieux, de manière très générale, de ce que l'on nomme justement l'Antiquité tardive. Nous avons d'abord circonscrit cette période de *Spätantike*, dans une perspective religieuse, comme débutant avec la conversion de l'Empereur Constantin en 312 et terminant avec la fermeture de l'école (néo)platonicienne d'Athènes en 529 sous Justinien. Il nous a ensuite semblé évident que l'incorporation de la théurgie, ou, du moins, la centralité qu'elle acquiert durant cette période, ne pouvait être comprise en-dehors de la réaction néopaienne des philosophes face à l'institutionnalisation du christianisme dans l'Empire à partir du IV<sup>e</sup> siècle. En effet, face à cette concurrence religieuse, le platonisme dut se présenter comme une religion traditionnelle, enraciné dans l'orphisme primitif et auréolé par la théurgie oraculaire, afin de compétionner le christianisme moyen-oriental. La grande différence entre les deux « religions » fut évidemment l'élitisme de la première et le populisme de la deuxième, assurant ainsi, ultimement, la victoire de la seconde sur le platonisme – puisque la marche du monde fait en sorte que le « poids du nombre » écrase toujours l'exception.

La seconde partie de la recherche avait pour mandat de définir, d'abord la théurgie, puis la mystagogie, cette dernière représentant, selon nous, la matrice générique de celle-là. Après avoir analysé les définitions proposées par les plus importants commentateurs contemporains et ceux du XX<sup>e</sup> siècle, nous avons pu proposer des définitions claires des deux notions. La mystagogie concerne tout ce qui conduit à l'initiation aux mystères. Elle possède une composante pratique, centrée sur les rites cérémoniaux, et une autre théorique, qui entend dévoiler le sens de ces rites à travers des symboles allégoriques. La théurgie, quant à elle, consiste en *l'opération par laquelle un réceptacle matériel* – par exemple, une pierre précieuse, un son ou le véhicule de l'âme – *est animé par une entité divine ou intelligible*. À partir de là, il nous sembla plutôt superflu de chercher à distinguer les « types » de théurgie, puisque la hiérarchisation ou la qualification de la théurgie perd de son sens lorsque la notion est clairement définie – ce qui ne nous semblait pas être le cas jusqu'à maintenant.

Après avoir présenté la genèse de la théurgie au sein de la tradition platonicienne, en passant notamment par la magie, la mystagogie et la téléstique, nous devons clarifier un des principaux problèmes au sein des études actuelles procliennes : le statut de la théurgie considérée « supérieure (κρείττων) » à la philosophie dans l'extrait *TP*, I, 25. Finalement, nous avons démontré que la théurgie est effectivement supérieure à toute chose, lorsque sa cause est d'origine divine et que son objet, son réceptacle, est le plus noble de tous : l'âme du théurge. Dans ce cas, la théurgie consiste en une opération par laquelle le véhicule de l'âme devient possédé par une nature divine et celle-ci s'expérimente comme une illumination initiatique, vécue comme une « renaissance mystique ».

Cette interprétation quelque peu audacieuse fut ensuite supportée par l'analyse des rites théurgiques concrets présentés dans l'œuvre de Proclus. Nous nous sommes attardés sur les deux principaux : le rite de l'ensevelissement du corps (*TP*, IV, 9) et le rite d'immortalisation d'Achille (*In Remp.*, I). En précisant le contexte platonicien, ainsi que la symbolique chaldaïque de ces passages chez Proclus, nous avons pu, grâce à notre définition de la théurgie, constater qu'il s'agissait bien, dans les deux cas, d'une allégorie représentant une forme de renaissance psychique. Nous avons ensuite terminé cette partie en démontrant que l'ensemble de la tradition mystagogique regorge d'images symboliques allant dans ce sens, en nous concentrant particulièrement sur la notion initiatique de la *katabasis* et celle d'origine orphique du *sparagmos* de Dionysos.

La troisième partie, quant à elle, cherchait à expliciter les implications en aval de la théurgie au sein de la philosophie proclienne. Nous avons débuté en présentant la conception de l'âme chez Proclus, en la mettant en perspective avec celle de Plotin, très distincte de celle du Lycien. La principale différence consiste au fait que, chez Proclus, l'âme descend complètement dans la genèse (*ET*, §211), tandis que, chez Plotin, une partie de l'âme demeure enracinée dans les intelligibles. Nous avons finalement démontré que cette distinction s'explique principalement par l'importance que revêt la théurgie pour le Lycien et que cela a aussi une incidence sur la conception de la matière, considérée comme la source du mal chez Plotin, mais pas chez Proclus.

Ensuite, nous avons exposé le système ontologique de Proclus. Celui-ci se caractérise particulièrement par sa structure monado-ontologique qui permet d'éviter l'écueil du dualisme ontologique platonicien. L'ontologie proclienne est la plus clairement résumée dans cette proposition : « Tout est en tout, mais chacun sous son mode propre. » (ET, §103) Nous avons baptisé cette conception de l'être du monde en tant qu'*ontologie fractale*. Nous avons par la suite terminé ce chapitre en précisant la nécessité de considérer la réalité ontique de façon fractale pour rendre compte, avec justesse, de l'efficience des opérations théurgiques, notamment en lien avec la spiritualisation de la matière cosmique. Finalement, nous avons établi un lien entre la mystagogie dionysienne et l'ontologie fractale.

Puis, il fallut préciser la nature des véhicules de l'âme. Après avoir établi l'origine platonicienne de la notion, nous avons affirmé qu'il y avait, chez Proclus, trois véhicules de l'âme : le véhicule ostréux (lié à la matière), le véhicule pneumatique (lié au monde engendré) et le véhicule lumineux (lié au monde cosmique). Cela nous a permis de comprendre que la théurgie use justement du véhicule de l'âme comme d'un réceptacle permettant de recevoir la lumière divine. Cela s'avère d'ailleurs tout à fait conforme à notre définition de la théurgie – en tant qu'opération par laquelle un réceptacle matériel se voit animé par le divin –, puisque le véhicule de l'âme est justement la partie matérielle de l'âme.

Dans le chapitre suivant, nous avons traité des symboles (σύμβολα) et des archétypes (συνθήματα). D'abord, il fallut distinguer les deux notions, trop souvent considérées comme des synonymes par les commentateurs. Il existe effectivement une distinction entre les deux : les symboles sont les signes parsemés à travers le monde, tandis que les archétypes représentent les formes transcendantales auxquelles se réfèrent les symboles. Les symboles sont utilisés lors des opérations théurgiques et possèdent une fonction anagogique pour le théurge. En effet, les symboles sont comme des « clefs » permettant d'établir des liens avec les sphères supérieures de l'esprit.

Finalement, nous avons terminé cette troisième partie en parlant du rôle de l'amour lors de la conversion théurgique. Eros est en effet au centre de la pensée religieuse néoplatonicienne. C'est pour cela que les deux dialogues platoniciens considérés comme

des textes théologiques sont *Le banquet* et *Phèdre* – deux œuvres dont le *skopos* est l'amour. Nous avons alors pu constater que l'amour représente la médiation par excellence à travers laquelle l'homme peut entrer en relation avec le divin : que ce soit avec le « démon de Socrate » ou grâce à la « folie érotique » du théurge. Pour terminer, nous avons démontré que le principe de la *sympathie universelle* est justement régi cette même filiation amoureuse qui englobe toutes les choses du monde et les maintient dans une symbiose ontologique à travers les « chaînes » érotiques gouvernant le monde et établissant un lien entre les êtres premiers jusqu'aux tout derniers.

La quatrième partie devait, au départ, être beaucoup plus importante. Nous avons malheureusement dû limiter celle-ci à l'influence de Proclus sur le mysticisme chrétien, principalement à travers l'œuvre du Pseudo-Denys. Nous avons d'abord démontré que l'influence de Proclus sur l'œuvre du néoplatonicien chrétien ne laissait aucun doute. Puis, nous nous sommes concentré sur la notion de théurgie dans l'œuvre du Pseudo-Denys. Ainsi, cela nous a finalement permis de constater que l'ensemble du mysticisme chrétien, ainsi qu'une bonne partie de la théologie apophatique du Moyen-Âge, s'avère fortement inspiré par le néoplatonicien Proclus. Nous avons terminé en précisant que, pour un mystique chrétien, le mystère de l'eucharistie représente, non seulement une opération théurgique, mais l'archétype même du rite théurgique.

Nous devions, au départ, consacrer un chapitre sur la renaissance du néoplatonisme à Florence à partir du XV<sup>e</sup> siècle, notamment chez les principaux représentants du néoplatonisme florentin que sont Plethon, Ficin et Pic de la Mirandole. De plus, nous désirions terminer cette quatrième partie en établissant une analogie entre le mysticisme oriental, en particulier le tantrisme et le yoga, et le néoplatonisme. Puisque ce sujet s'avère absolument intéressant et mériterait une recherche indépendante consacrée à ce seul sujet, nous avons décidé d'en glisser un mot en guise d'ouverture.

## Ouverture

« Le nombre d'individus devant être éveillés est innombrable, je promets de les aider tous ; la sagesse surpasse toute connaissance, je m'engage à la connaître ; le Dharma est inaccessible, je fais vœu de l'atteindre. »

– Siddhartha Gautama

Parvenu au crépuscule de cette recherche, il nous semble opportun de mettre en lumière une analogie aussi passionnante qu'évidente, quoique souvent sous-estimée par les chercheurs contemporains, entre le néoplatonisme et le mysticisme oriental. D'abord, que voulons-nous dire par « mysticisme oriental » ? En fait, il s'agit principalement de la tradition mystique originaire de l'Inde qui inclut principalement le tantrisme, le yoga et le bouddhisme ésotérique. Nous présenterons donc rapidement les différentes ramifications de ce que l'on nomme le *mysticisme oriental*. Ensuite, nous contextualiserons brièvement l'émergence de ces traditions et nous tenterons de voir si des échanges doctrinaux avec le monde gréco-romain ont pu avoir lieu à la fin de l'Antiquité occidentale. Finalement, nous ferons ressortir quelques éléments analogiques entre le mysticisme oriental et le néoplatonisme. Mais d'abord, présentons un bref aperçu de l'histoire religieuse de l'Inde.

Suivant la période primitive de la civilisation de la vallée de l'Indus, l'Inde connaît une première grande révolution spirituelle à partir des invasions aryennes (peuples indo-européens d'Asie centrale, de la *Rus* méridionale ou du Caucase) à partir d'environ 1500 av. J.-C. C'est ce qu'on nomme la civilisation védique de l'Inde ancienne qui s'étend jusqu'au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>1</sup>, période dominée par les Aryas<sup>2</sup>, culturellement caractérisée par le développement de la civilisation sanskrite et par la diffusion de la religion hindouiste à travers le sous-continent indien. C'est au cours de la haute période

---

<sup>1</sup> « Although the material culture of the Aryans was much inferior to that of the Indus Valley Civilization – urban culture, for example, would not rise again for another thousand years – they left behind a vast corpus of literature, the Vedas, and for this reason the Aryan civilization from the time of the composition of the earliest Rgvedic hymns, probably in the last few centuries of the second millennium BCE, until about fifth century BCE is known as the Vedic Civilization. » (Olivelle, « Introduction », *Upanisads*, p.XXV-XXIV).

<sup>2</sup> « Sont *aryas* ceux qui connaissent la valeur de la vie et mettent la réalisation spirituelle au fondement de leur civilisation. Les autres ont une conception matérielle de l'existence : ils ignorent que leur but en est de réaliser la Vérité absolue, Visnu, Bhagavan ; envoûtés par le monde matériel, ils ne soupçonnent même pas qu'on peut secouer le joug de la matière. » (*Bhagavad Gita*, II, 2).



aryenne que les principaux Védas<sup>3</sup> seront rédigés (entre 1500 et 800 av. J.-C.) et que la division stricte de la société en castes sera institutionnalisée. La basse période aryenne (800-500 av. J.-C.), quant à elle, se caractérise principalement par la rédaction des Upanisads<sup>4</sup>, centrées sur la notion de l'atman (le soi profond)<sup>5</sup> et considérées comme le « dernier chapitre des Védas ». Cette période constitue « l'âge d'or » de l'hindouisme et nous avons coutume de la nommer l'Inde brahmanique. La phase brahmano-upanishadique représente un tournant plus mystique et plus ritualiste, bref, plus théurgique, au sein de la tradition védique<sup>6</sup>. Néanmoins, l'élite religieuse brahmanique, comme il est coutumier, tend à formaliser à l'excès la doctrine et à scléroser les rites<sup>7</sup>.

Au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère, correspondant à l'époque classique pour nous, le bouddhisme fait son apparition et va profondément bouleverser la civilisation védique. Le

---

<sup>3</sup> « En ce qui concerne les Védas, qui constituent la base fondamentale de toute la tradition en question, il ne serait pas exact de parler, ni de "religion", ni de "philosophie". Le terme *Véda* – de la racine *vid*, qui équivaut à la racine hellénique *īdō* d'où, par exemple, *ōīdō* [*sic*]) et qui signifie "je vois", "j'ai vu" – fait déjà allusion à une doctrine basée, non sur la foi ou sur la "révélation", mais sur la connaissance en un sens éminent, analogiquement assimilée au fait de voir. Les Védas furent donc "vus" : ils furent vus par les [...] "voyants" des temps premiers. Dans toute la tradition, leur contenu n'a jamais eu valeur de "foi", mais bien de "science sacrée". » (Evola, *La doctrine de l'éveil : essai sur l'ascèse bouddhique*, p.40).

<sup>4</sup> « The two texts [*scil.* Brhadaranyaka and Chandogya] as we have them are, in all likelihood, pre-Buddhist ; placing them in the seventh to sixth centuries BCE may be reasonable, give or take a century or so. The three other early prose Upanishads – Taittiriya, Aitareya, and Kausitaki – come next ; all are probably pre-Buddhist and can be assigned to the sixth to fifth centuries BCE. » (Olivelle, « Introduction », *Upanisads*, p.XXXVI-XXXVII).

<sup>5</sup> « Quant aux *Upanishads*, c'est en elles que prend forme surtout la doctrine de l'*âtma*, laquelle reflète encore, pour une large mesure, le sentiment originaire, cosmique et solaire, de la première conscience aryenne, vu qu'elle met en relief la réalité du Moi, en tant que principe hyperindividuel, immuable et immortel, de la personnalité en face de la multiple variété des phénomènes et des forces de la nature. L'*âtma* se définit avec le *neti neti* ("ce n'est pas ceci, ce n'est pas ceci"), *id est* avec l'idée qu'il n'est rien de ce qui appartient à la nature et, en général, au monde conditionné. » (*Ibid.*, p.42-43).

<sup>6</sup> « La spéculation des textes *brâhmanas* s'appuya surtout sur la partie des Védas qui se réfère au rite et à l'action sacrificielle. Dans toutes les civilisations traditionnelles, le rite fut conçu, non point comme une cérémonie ou une action, vide de sens, à la fois sentimentale et formaliste, mais comme une opération aux effets réels, comme une œuvre de puissance, qui peut, soit raviver les contacts avec le monde transcendant, soit s'imposer aux forces hypersensibles et, grâce à la méditation de celles-ci, déterminer éventuellement des effets, même sur les forces naturelles. [...] Le terme *brâhman* [...], à l'origine, signifiait précisément cette énergie – force magique, fluide et force de vie – sur laquelle s'appuie le rite qui active le rite. » (Evola, *La doctrine de l'éveil : essai sur l'ascèse bouddhique*, p.42).

<sup>7</sup> « Dans les textes *brâhmanas*, cet aspect rituel de la tradition védique s'hypertrophie et se formalise. Le rite devient le centre de toutes choses et l'objet d'une science minutieuse, qui devait peu à peu se révéler sevrée de tout contenu vivant. Oldenberg, se référant à la période durant laquelle vécut le prince Siddharta, parle à cet effet d'"une sottise sapience, qui sait tout et explique tout, trônant, satisfaite, au milieu de ses extravagantes créations". » (*Ibid.*).

bouddhisme représente une révolution religieuse fondamentale au sein de l'hindouisme, à l'instar du christianisme vis-à-vis du judaïsme vétéro-testamentaire. Selon la légende, c'est le prince Gautama Siddhârta, fils du roi Suddhodana, qui renonce à sa richesse pour atteindre l'illumination. Il reçoit une éducation digne de son rang avec un Brahmane, mais il quittera le foyer familial pour entreprendre son propre périple spirituel qui le mènera, ultimement, à l'Éveil.

Bouddha signifie justement l'Éveillé. Le bouddhisme n'est donc pas une religion théiste, puisque la démarche cherche d'abord l'éveil, c'est-à-dire le détachement de toute chose, en particulier de l'ego, afin de sortir de l'esclavage karmique, donc du cycle des réincarnations. Pour faire très bref, la doctrine du bouddhisme considère que toute phénoménalité représente une illusion (*maya*)<sup>8</sup> et que ce n'est que l'attachement de l'ego aux choses qui donnent une *consistance* à la réalité phénoménale. Or, tout attachement mène à la souffrance. Donc, la réalité n'est que pure souffrance et c'est par le détachement qu'on se libère de celle-ci.

Nous nous intéresserons aux formes plus tardives du bouddhisme, en particulier le *vijnanavada* (le bouddhisme idéaliste ou de l'esprit) et le *vajrayana* (le bouddhisme tantrique ou ésotérique). Ces deux importantes branches du bouddhisme sont issues du *madhyamaka* (la voie du milieu) et se développent principalement entre les IV<sup>e</sup> et le VII<sup>e</sup> siècles de notre ère, à l'époque de l'Antiquité tardive. Ainsi, il est intéressant de noter que Bouddha est pratiquement un contemporain de Platon, tout comme le bouddhisme ésotérique l'est avec le néoplatonisme.

---

<sup>8</sup> « The *Lankavatara Sutra* frequently refers to this level as *maya*, “magical illusion”. This level is ordinary phenomenality as experienced by a mind which has not yet begun to recognize its errors. It corresponds precisely to Plotinus’s Soul, especially Lower Soul or Nature, the illusory realm of unlimited subjective discrimination which Plotinus describes as “non-being... a weak and dim phantom... a falsehood... a shadow... a passing trick... phantasms within a phantasm” [*Enn.*, II, 5, 5 ; III, 6, 7 ; VI, 3, 8]. The concepts are so closely related that Plotinus and the Buddhist authors often use the same metaphors to describe it. The *Awakening of Mahayana Faith*, for example, says : “All things, therefore, are just like the images in a mirror which are devoid of any objectivity that one can get hold of.” [3Bc2a] And Plotinus : “[Particulars are] nothing but phantoms in a phantom, like something in a mirror... like things in a dream or water or a mirror.” [*Enn.*, III, 6, 7] » (McEvelly, « Plotinus and the Vijnanavada Buddhism », *The Shape of Ancient Thought*, p.573).

L'aspect pratique du bouddhisme s'inspire du yoga et du tantrisme. Le bouddhisme tantrique se caractérise principalement par son aspect ritualiste et méditatif, centré sur le contrôle des fluides subtils du corps et les exercices de respiration (*pranayama*). La perspective occidentale du tantrisme, centrée sur la sexualité, vient du fait que le tantrisme se représente le monde divisé en une dichotomie imagée autour du sexe féminin et du sexe masculin, alors que ses pratiques cherchent à réunifier ses deux aspects de l'être, afin d'atteindre un état d'illumination, d'éveil et d'unité (*samadhi*). Le yoga, quant à lui, est issu de la tradition tantrique et possède plusieurs ramifications, principalement le *hatha yoga* (yoga du corps), le *raja yoga* (yoga royal) et le *kundalini yoga*. Ce sera cette dernière branche qui nous intéressera principalement. Le yoga kundalini cherche à concilier le féminin (*ida*) et le masculin (*pingala*) à travers les veines ou canaux subtils (*nadis*), par l'entremise des centres énergétiques (*chakras*) du nadi central (*sushumana*), afin que l'énergie vitale (*prana*) s'élève le long de la colonne vertébrale. C'est ce qu'on nomme la kundalini<sup>9</sup> et celle-ci est représentée par le caducée<sup>10</sup>, exactement comme le symbole d'Hermès, le messager des dieux.

En Occident, nous avons souvent une vision erronée et réductrice de ce qu'est le yoga. Le yoga est une démarche initiatique devant mener à une transformation intégrale de l'initié par son retour à la simplicité primitive : « Le mot sanscrit *yoga* dérive de la racine *yug* (cf. latin *jungere, jugum*), et désigne un mode de cohérence non moins étroit que celui du char et du bœuf par le moyen du *joug*, cohérence intime obtenue par une *application* tenace de la pensée à des règles qui la condensent et la simplifient. »<sup>11</sup> C'est ce sens du terme yoga qui explique le symbole du bouddhisme qu'est la roue du Dharma (*Dharmachakra*), représenté par une roue avec huit rayons<sup>12</sup> se rejoignant au centre. Le yoga cherche donc à relier l'initié à son Soi profond et, par le fait même, à la transcendance : « C'est donc une idée d'unification et de cohérence – de soi au cosmos et

---

<sup>9</sup> « L'éveil de *kundalinī*, la force cosmique lovée en bas de la colonne vertébrale, s'élevant à travers les six *cakra*, c'est-à-dire à travers les "centres" de condensation psychique, jusqu'au lotus du sommet du crâne, où s'opère l'identification libératrice. » (Gardet, « En climat bouddhiste », *La mystique*, IV, p.46).

<sup>10</sup> Les deux serpents étant *ida* et *pingala*, lovés autour de la tige centrale qui représente le *sushumana*, et les ailes consistant au symbole de l'éveil et la libération du yogi.

<sup>11</sup> Lacombe, Olivier. « La mystique naturelle dans l'Inde », *Revue thomiste*, 1951, 1, p.139.

<sup>12</sup> Les huit rayons représentent, quant à eux, les huit divinations ou les huit trigrammes du *Pa koua*. On retrouve aussi le *Pa koua* dans la figure octogonale du *Taijitu* (le Yin et le Yang) dans le symbole du taoïsme.

de soi à Soi – que le terme *yoga* connotera d’abord. »<sup>13</sup> Cette quête de transcendance est ainsi vécue comme une forme « d’immortalisation »<sup>14</sup> du yogi. Cette immortalisation est directement liée à la libération du cycle des réincarnations et à la cosmologie védique qui lui est associée.<sup>15</sup>

Un des textes les plus importants de la tradition yogique est *Les yoga sutras de Patanjali* (YSP). Bien que le texte constitue un classique du yoga, il est néanmoins difficile de dater l’œuvre. Celle-ci est certainement rédigée à l’époque bouddhiste, considérant le vocabulaire employé, et probablement au cours des premiers siècles de notre ère (entre les I<sup>er</sup> et V<sup>e</sup> siècles). Le document se divise en quatre parties : contemplation, pratique, accomplissements et absolu.

Il est intéressant de noter que le premier sutra de la section sur les pratiques du yogi ouvre sur une analogie entre l’homme et le chariot : « Normally the mind is like a wild horse tied to a chariot. Imagine the body is the chariot ; the intelligence is the charioteer ; the mind is the reins ; and the horses are the senses. The Self, or true you, is the passenger. If the horses are allowed to gallop without reins and charioteer, the journey will not be safe for the passenger. »<sup>16</sup> Dans un autre ouvrage tout aussi classique de la tradition yogique, la *Bhagavad-Gita* (BG)<sup>17</sup>, l’histoire débute sur un champ de bataille, avec Arjuna assis dans un char de combat avec Krishna, dieu ouranien, comme aurige, pour combattre les forces chtoniennes de Duryodhana. Cette image, sensiblement universelle, nous rappelle

---

<sup>13</sup> Gardet, « Mystique indienne », *La mystique*, III, p.22.

<sup>14</sup> « Mais le sens sacrificiel des traditions aryennes (védiques) [s’emparera des éléments tantriques] pour les purifier et les élaborer. Le *yoga* se veut une "technique d’immortalité" [...] : immortalité physique, selon le vieux rêve du *hatha-yoga* populaire, mais aussi, mais surtout immortalité au sens de délivrance et d’accomplissement de tout destin selon le *râja-yoga* ». (*Ibid.*)

<sup>15</sup> Il est possible de constater une analogie avec la triade du Phèdre présentée dans le mythe de l’attelage ailé (lieu céleste, voûte céleste et lieu supra-céleste) : « This new conception is tied to an emergent world view centred on the doctrine of rebirth. [...] The early view of the mechanism of rebirth and of the escape from the rebirth cycle as depicted in the famous doctrine of the five fires (BU 6.2) is tied to the old view of a tripartite and enclosed universe. The firmament, the vault of heaven, is viewed as a solid cover. [...] The universe is thus a prison with walls above (firmament) and below (earth). Those who possess the liberating knowledge, however, are able to break this cycle, to escape from this prison. This sun is viewed as a lid that covers the only opening in the vault of heaven, the only door to freedom ; the sun permits the liberated individuals to pass through that opening and escape to the immortal condition outside the universe. » (Olivelle, « Introduction », *Upanisads*, p.XLVII-XLVIII).

<sup>16</sup> YSP, trad. Sri Swami Satchidananda, II, 1.

<sup>17</sup> Le texte est encore plus difficile à dater, bien qu’il fût rédigé certainement pendant la période bouddhiste et probablement avant les YSP, donc entre le V<sup>e</sup> avant J.-C. et le I<sup>er</sup> siècle de notre ère.

évidemment le mythe de l'attelage ailé dans le *Phèdre* de Platon. La notion d'ὄχημα τῆς ψυχῆς au sein du néoplatonisme, qui tire son origine de ce mythe, trouve évidemment son parallèle avec l'idée de « corps subtil » dans la tradition yogique indienne<sup>18</sup>. Nous allons maintenant nous intéresser à quelques autres analogies qui existent entre la tradition platonicienne et le mysticisme oriental.

Les éléments de comparaison entre ces deux traditions multiséculaires sont légion, nous avons donc dû faire des choix pour ne pas prolonger *ad vitam aeternam* cette section de la recherche. D'abord, chez Platon, en particulier dans le *Timée*, nous pouvons constater des parallèles avec le *kundalini yoga*. En effet, dans ce texte traitant notamment de l'anatomie humaine, Platon semble faire référence aux deux veines subtiles, *ida* et *pingala*, serpentant le long de la colonne vertébrale pour se rejoindre au niveau de la tête :

Après quoi ils ont creusé à travers notre corps lui-même des canaux qu'on creuse dans les jardins, afin qu'il fût irrigué comme un jardin par l'eau qui y coule. Et, dans un premier temps, ils ont, en les cachant sous la masse constituée par l'union de la peau et de la chair, creusé ces conduits que sont les vaisseaux dorsaux, au nombre de deux, puisque le corps se trouve être double, avec un côté droit et un côté gauche. Ces vaisseaux, ils les ont placés le long de la colonne vertébrale, en disposant aussi entre eux la moelle génératrice, afin que cette moelle fût dotée de la vigueur la plus grande, et pour que, coulant à partir de là vers les autres parties du corps avec facilité, puisqu'il suit une pente, le flot qui y coule permette une irrigation uniforme. Après quoi, ils prolongèrent ces vaisseaux autour de la tête, en les ramifiant et en entrelaçant leurs ramifications qui venaient se rejoindre en sens opposé, non sans avoir dirigé vers la gauche ceux qui venaient du côté droit du corps, et vers la droite ceux qui venaient du côté gauche, de façon qu'ils contribuassent avec la peau à lier la tête au corps »<sup>19</sup>.

À la manière de Brisson, nous pourrions considérer que Platon nous parle simplement de l'aorte et de la veine cave<sup>20</sup>, mais nous croyons plutôt, à l'instar de McEvelley<sup>21</sup>, qu'il traite

---

<sup>18</sup> « C'est par la méditation propre au yoga que l'on conquiert le feu intérieur, qui habite le corps subtil et qui demeure, étincelant, au centre du corps. » (*Yogayajnavalkyam*, IV, 11).

<sup>19</sup> Platon, *In Tim.*, 77c-e.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 77d, note 677 [p.271].

<sup>21</sup> « The Indian texts distinguish many "subtle" channels (*nadis*) in the body. The foremost is the channel through which the *kundalini* passes up and down the spine (*susumna-nadi*); nearly as important are two channels which pass along the spine but outside it (*ida* and *pingala*). These two surrounding channels conform themselves to the icon of the entwined serpents. Between their origin in the upper brain and their termination at the base of the spine they cross one another five times, that to the right passing to the left, and vice versa; their points of intersections are the five intermediary *cakras*. Plato also, in the *Timaeus* (77c ff.), knows of these two veins (which physical anatomists cannot find) which pass along the sides of the spinal column and which cross one another an unknown number of times (Plato mentions only the crossing

de l'anatomie ésotérique du corps humain et qu'il décrit ce que les Anciens ont imagé avec le symbole universel du caducée hermétique<sup>22</sup>.

Si tel est effectivement le cas, il est intéressant de constater que la source de cette conception du corps humain est probablement originaire d'Égypte<sup>23</sup> et qu'elle fut transmise au monde grec par l'entremise de l'orphisme et du pythagorisme<sup>24</sup>. Ce symbolisme se retrouve aussi au centre des pratiques des alchimistes taoïstes<sup>25</sup>. Par ailleurs, le « mythe du démembrement », que l'on retrouve autant dans le mythe d'Osiris en Égypte que dans l'orphisme grec, est aussi présent au sein de la cosmogonie védique en Inde<sup>26</sup>.

À l'époque de Porphyre, les échanges directs avec les yogis indiens sont avérés. On pouvait en effet, au début du III<sup>e</sup> siècle de notre ère, retrouver des yogis qui arpentaient les rues d'Alexandrie. Les Grecs les appelaient les « gymnosophistes » – les sophistes nus – probablement à cause du drap ample et léger qu'ils portaient pour seul vêtement. Ainsi, il est pratiquement certain que le néoplatonisme, dès Plotin, fut influencé, d'une manière ou

---

at the throat). In Plato as in the Indian texts, these subsidiary veins are secondary carriers of the soul-power. » (McEvilley, « Plato and Kundalini », *The Shape of Ancient Thought.*, p.209).

<sup>22</sup> « The Greek and Indian versions both involve the central channel up the spine and the two subsidiary channels which run beside the spine and cross over one another periodically, creating the caduceus configuration which is fundamental to tantric iconography. » (*Ibid.*, p.215).

<sup>23</sup> « There is, however, an earlier antecedent for the idea of attaining salvation or enlightenment through a passage up the spine – in the Egyptian myth in which Osiris ascends to heaven over the spinal column of his mother, the goddess Nut, the vertebrae being used as rungs of a ladder. [...] The fact that the spine and phallus of Osiris were found together at Mendes in the myth of dismemberment again implies the channel and the connection. [...] Finally, the fundamental physiological model behind the *kundalini* doctrine – the spinal linkage between the brain and the urethra, and the fundamental identity of the brain fluid, the spinal marrow, and the semen – seems to have been extremely widespread in the ancient world, through only the tantric and Platonic texts speak of the two subsidiary channels surrounding the spine. » (*Ibid.*, p.213-214).

<sup>24</sup> « The Greek belief in the *Timaeus* can be traced to a period before Plato – and the trail leads primarily to the Sicilian and South Italian schools of medicine, which were connected with the Pythagorean and Orphic communities in the same area. These schools taught that semen comes from the brain and is one substance with the spinal marrow, by way of which it travels to the genital organ through the spinal channel that Indians call *susumna* and Greeks called “the holy tube”. » (*Ibid.*, p.210).

<sup>25</sup> « The Taoist alchemists of China taught techniques to the force the semen up the spine to the brain, where it was expected to nourish fields of cinnabar, leading to the alchemical transformation of the mind. » (*Ibid.*, p.214).

<sup>26</sup> « In ancient India, however, the human body was invested with unparalleled cosmological significance and parts of the body were homologized with cosmic phenomena. I have made reference the ancient cosmogonic hymn found in the Rgveda (10.90) and predating the Upanisads by several centuries, a hymn that depicts the creation of the universe through the sacrificial dismemberment of the body of a primeval man (*purusa*). » (Olivelle, « Introduction », *Upanisads*, p.XLIX).

d'une autre, par le mysticisme oriental, considérant leur grande proximité doctrinale<sup>27</sup>. Plotin lui-même semble avoir vécu à la manière d'un yogi, suivant une vie d'intense austérité, pratiquant la visualisation<sup>28</sup> et la méditation<sup>29</sup>, tout en relatant ses expériences mystiques à ses disciples<sup>30</sup>. C'est effectivement par le « dévêtement », la mise à nu de l'âme, par le détachement intégral envers les choses illusoire, en particulier la fausse

---

<sup>27</sup> « Still, modern western attitudes toward Plotinus have not been shaped by the widespread acknowledgment of the extraordinary similarity of his teachings to doctrines taught in India in his day [...]. It can be argued that Plato was already Indianized through Orphic and Pythagorean influences, and on the basis alone some, at least, of his works cannot be regarded as “purely Greek thought”. Plotinus, then, may have received the Indian influence from the Gymnosophists in Alexandria, or from the works of Plato, or both ; it comes to the same thing : He was philosophizing in an Indianized tradition. » (McEvelley, « Neoplatonism and the Upanisadic-Vedantic Tradition », *The Shape of Ancient Thought*, p.550).

<sup>28</sup> « Plotinus's instruction to his students has almost exact parallels in tantric practices ; where “the characteristic... method of meditation is visualisation”. The tantric aspirant is instructed to work on the detailed and clear visualization of a *mandala*, a “magic circle” which is “above all, a map of the cosmos”. It is the whole universe in its essential plan, in its process of emanation and reabsorption”. Or, as Plotinus said, “a picture of the universe... the sun, the stars, the earth and sea and all living things as if exhibited upon a transparent globe. » (McEvelley, « Neoplatonism and Tantra », *The Shape of Ancient Thought*, p.589).

<sup>29</sup> « Plotinus also gives his students what sounds like advice or instructions on meditation, in addition to the visualization practice quoted above. Like certain passages in Plato's *Phaedo*, Plotinus's advice parallels the stages of meditation as set down in the *Yoga Sutras of Patanjali*. He advises the students to “turn away from the things that are present”, as Patanjali advises beginning with a “withdrawal from senses objects” (*pratyahara*). Plotinus's student is to turn inward and “dismiss” discursive thought process (VI, 7, 35), as Patanjali recounts the stages of *dhyana*, or turning within, and *samadhi*, or dismissal of discursive thought processes. When Plotinus speaks of a sudden shock, unforeseeable and independent of the will, with which the soul passes beyond Mind, he parallels later descriptions of the sudden onset of *satori* in Zen meditation and of the highest *samadhis* in Hindu yoga. Finally, Plotinus speaks of union with the One in terms that closely parallel the yogic descriptions of *nirvikalpa samadhi*. » (*Ibid.*, p.590).

<sup>30</sup> « He [*scil.* Plotin] was a mystic who three times had experiences like what Patanjali called *nirvikalpa samadhi*, “formless trance”. He spelled badly and refused to have his portrait painted. » (McEvelley, « Neoplatonism and the Upanisadic-Vedantic Tradition », *The Shape of Ancient Thought*, p.551).

identification de l'âme avec le soi superficiel<sup>31</sup>– l'ego<sup>32</sup> –, que la connaissance de l'unité indifférenciée peut être obtenue<sup>33</sup>.

Au niveau métaphysique, le néoplatonisme rejoint également le mysticisme oriental sous plusieurs aspects. D'abord, la conception de l'engendrement du monde sous la forme d'une « émanation », tout comme le principe de la « conversion » en tant que retour à l'unité, sont présentes dans les deux traditions<sup>34</sup>. Néanmoins, ce qui demeure le plus manifeste est certainement leur similarité au niveau de la doctrine de l'être, puisque le néoplatonisme et le mysticisme oriental adoptent tous les deux une *ontologie fractale*<sup>35</sup>. Cette doctrine de l'être, comme nous l'avons précédemment amplement démontré, crée les

---

<sup>31</sup> « For Plotinus this point appears differently depending which level of his metaphysics he is referring to. At times he affirms the type of self-annihilating knowledge that Sankara speaks of, which he believed he had occasionally experienced and in which, he says, there is simply no trace of the separate self left. The trick, or *maya*, of individual consciousness is that, through its feeling of separateness, it seems to disprove the doctrine of the underlying oneness of all things. The goal of religious or philosophical practice, for both Sankara and Plotinus, is to recapture knowledge of underlying oneness. » (*Ibid.*, p.551).

<sup>32</sup> « Plotinus's distinction between the two modes [*scil.* mode of separation and mode of identity, *Enn.*, V, 8, 11-12] parallels Patanjali. There is an interesting echo of both in the experiences of the nineteenth-century Hindu mystic Ramakrishna. He describes *samadhi* of the formed type in which he, as a devotional mystic, seemed to be relating directly to the mother-goddess, and other, formless *samadhis* in which "a man no longer feels the existence of his ego... The "I" which may be likened to a salt doll, melts in the Ocean of the Absolute and becomes one with It. Not the slightest trace of distinction is left." Plotinus seems to have passed in some way through a similar yoga. » (McEvilley, « Neoplatonism and Tantra », *The Shape of Ancient Thought*, p.590).

<sup>33</sup> « This knowledge of absolute sameness erases all appearance of difference. It is "the abyss of the eternal unity", says a later or "new" Upanisad ; in it "all distinctions of being and knowing vanish, the entire expanse of the universe is obliterated, and even god is swallowed up in the abyss" (*Nrisimhottara-tapaniya Up.* I). It is not the accumulation of many small knowledges, "not a mass of cognition" (*Ma. U.* 7). In fact, it is "not cognitive, not non-cognitive" (*ibid.*). It is the "non-thought that stands in the midst of thought, the unthinkable, the hidden..." (*Maitri* VI.19). » (*Ibid.*, p.560).

<sup>34</sup> « *The Awakening of Mahayana Faith* discusses two forces, or "permeations", as it calls them, which are not limited to one level of being but operate in all three and are the transitional channels between them. These the *Awakening* calls the permeation of enlightenment and the permeation of nonenlightenment. The force of nonenlightenment tends away from the Suchness or pure Being and Subjectivity toward multiplicity and the alienation of subject and object ; the permeation of enlightenment tends in the other direction. They perform, in other words, precisely the functions performed by Plotinus's forces progression, or emanation, and regression, or return to the One. » (McEvilley, « Plotinus and Vijnanavada Buddhism », *The Shape of Ancient Thought*, p.575).

<sup>35</sup> « There are number of famous Buddhist images for conveying the sense of interpenetrated infinities. They include the Golden Lion, the Net of Indra, the Hall of Mirrors, and the Vairocana Tower. [...] A metaphor of reflections within reflections occurs in Fa Tsang's Hall of Mirrors. [...] "Your majesty, this is a demonstration of Totality in the Dharmadhatu. In each and every mirror within this room you will find the reflections of all other mirrors with the Buddha's image in them. And in each and every reflection of any mirror you will find all the reflections of all the other mirrors, together with the specific Buddha image in each, without omission or misplacement. The principle of interpenetration and containment is clearly shown by this demonstration... » (*Ibid.*, p.578).



conditions optimales pour la fondation de la *théologie négative*. Celle-ci est évidemment omniprésente au sein du mysticisme oriental, notamment dans les Upanisads<sup>36</sup>.

Finalement, nous ne pouvons pas terminer notre bref aperçu sur l'analogie entre le néoplatonisme et le mysticisme oriental sans dire un mot sur l'objectif central du bouddhisme ésotérique : la méditation sur la vacuité (*pranayama*). Le *pranayama* est le sommet de l'enseignement du Bouddha et consiste en *la reconnaissance effective de l'absence d'existence inhérente du soi*. Le yoga tantrique est à la base de cette doctrine fondamentale et sa représentation la plus courante est celle de « la fleur d'or »<sup>37</sup>. Dans *Le traité de la fleur d'or du suprême Un*<sup>38</sup>, nous retrouvons la même image de la fleur comme unité nouménale que dans les *OC*, qui permet d'appréhender l'Un. Ce qui caractérise ce retour à l'unité primordiale est la *vacuité du cœur*, « car la “vacuité du cœur”, c'est en vérité l'absolue plénitude. »<sup>39</sup>

Cette vacuité du cœur, dans le bouddhisme, s'obtient par « l'absence d'intention », c'est-à-dire la reconnaissance effective du vide intrinsèque de toute chose issue du monde empirique et de l'illusion intégrale de toute phénoménalité vécue<sup>40</sup> :

Le Bouddha désigne l'impermanence comme génératrice de la conscience : c'est pour lui le principe de l'Enseignement. Dans notre Taoïsme, tout le travail [...] se résume dans la formule : “Créer la vacuité”. Les trois traditions sont d'accord sur cet unique principe, qu'il faut obtenir l'Elixir spirituel pour passer de la mort à la vie. En quoi consiste l'Elixir ? En ceci : être toujours dépourvu d'intention. Le plus profond secret du bain<sup>41</sup> que contienne notre enseignement se limite à l'obtention de la vacuité du cœur. [...] De ces trois contemplations, la première est celle de la vacuité : on considère toutes choses comme étant

---

<sup>36</sup> « He replied : "That, Gargi, is the imperishable, and Brahmins refer to it like this – it is neither coarse nor fine ; it is neither short nor long ; it has neither blood nor fat ; it is without shadow or darkness ; it is without air or space ; it is without contact ; it has no taste or smell ; it is without sight of hearing ; it is without speech or mind ; it is without energy, breath, or mouth ; it is beyond measure ; it has nothing within it or outside of it ; it does not eat anything ; and no one eats it." » (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, III, 8.8).

<sup>37</sup> « Sans doute le néo-taoïsme reçut-il, comme le suggère Mircea Eliade [...], l'apport du yoga tantrique. Mais sa recherche s'inscrit dans toute une ligne d' « alchimie interne » (*nei-tan*) où, par le vide de la pensée, la "Fleur d'or" immortelle s'élabore quand toute distinction s'abolit, et que disparaît le moi empirique. » (Gardet, « En climat bouddhiste », *op. cit.*, p.47).

<sup>38</sup> Le texte est très tardif, puisqu'il fut probablement rédigé sous la dynastie des Ming en Chine, soit entre les XIV<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècles. Le texte représente une forme de synthèse entre le yoga, le bouddhisme tantrique et l'alchimie taoïste.

<sup>39</sup> Grison, « De la méditation », *Le traité de la fleur d'or du suprême un*, p.24.

<sup>40</sup> « C'est ce qu'entend le Bouddha quand il dit : “Le phénomène aboutit au vide.” » (*Ibid.*, p.113).

<sup>41</sup> Le « bain » est un symbole alchimique, autant dans l'alchimie occidentale que dans l'alchimie taoïste. Le bain est un symbole qui représente évidemment la purification, notamment celle du cœur et de l'esprit : « C'est le lavage du cœur et la purification des pensées ; c'est le bain. » (*Ibid.*, p.108).

vides. Puis vient l'illusion : quoiqu'on sache qu'elles sont vides, on ne détruit pas les choses, on poursuit ses occupations au cœur de la vacuité. Quoiqu'on ne détruise pas les choses, on ne leur prête pas attention : c'est la contemplation du centre. [...] Mais en définitive, la plus importante est la contemplation de la vacuité. Si l'on contemple la vacuité, la vacuité est assurément vide, mais l'illusion aussi est vide, et le centre est vide.<sup>42</sup>

Dans les *OC*, donc pour les théurges, c'est aussi en « vidant » la pensée de tout attachement futile, pour ne laisser déployer que sa « fleur » qu'il devient possible de concevoir l'ineffable :

Il existe un certain Intelligible (τι νοητόν), qu'il te faut concevoir (χρῆ νοῖεν) par la fleur de l'intellect (νόου ἄνθει) ; car si tu inclines vers lui ton intellect (ἐπεγκλίνης σὸν νοῦν) et cherches à le concevoir comme si tu concevais un objet déterminé (ὡς τι νοῶν), tu ne le concevras pas ; car il est la force d'un glaive lumineux qui brille de tranchants intellectifs (ἀλκῆς ἀμφιφαοῦς δύναμις νοεραῖς στράπτουσα τομαῖσιν). Il ne faut donc pas concevoir cet Intelligible avec véhémence (σφοδρότητι), mais par la flamme subtile d'un subtil intellect (νόου ταναοῦ ταναῆ φλογί), qui mesure (μετρούση) toutes choses sauf cet Intelligible ; et il ne faut pas le concevoir avec intensité (οὐκ ἀτενῶς), mais, en y portant le pur regard de ton âme détournée (ἀγνὸν ἀπόστροφον ὄμμα φέροντα σῆς ψυχῆς), tendre vers l'Intelligible un intellect vide (τεῖναι κενεὸν νόον εἰς τὸ νοητόν), afin d'apprendre l'Intelligible (ὄφρα μάθῃς τὸ νοητόν), parce qu'il subsiste hors de l'intellect (ἐπεὶ νόου ἔξω ὑπάρχει).<sup>43</sup>

La fleur de l'intellect, comme nous l'avons amplement expliqué tout au long de cette recherche, représente l'unité nouménale de l'esprit humain. Cette unité implique que notre « fleur » soit vide de tout objet déterminé, vide de toute contingence, vide de toute particularité. Ainsi, la fleur est le réceptacle de l'Intelligible, d'où l'image récurrente du " qui s'ouvre à la lumière solaire au sein du mysticisme oriental, tout comme elle l'est, quoique de façon plus liminaire, chez Proclus<sup>44</sup>.

Les nombreux parallèles entre les deux grands mouvements de pensée que sont le néoplatonisme et le mysticisme oriental ne nous apparaissent pas fortuits. Il est effectivement tout à fait naturel que, une fois les contingences éclipsées, au sommet des traditions orientales et occidentales, la cime de la pensée se rejoigne. Parvenu au pinacle

---

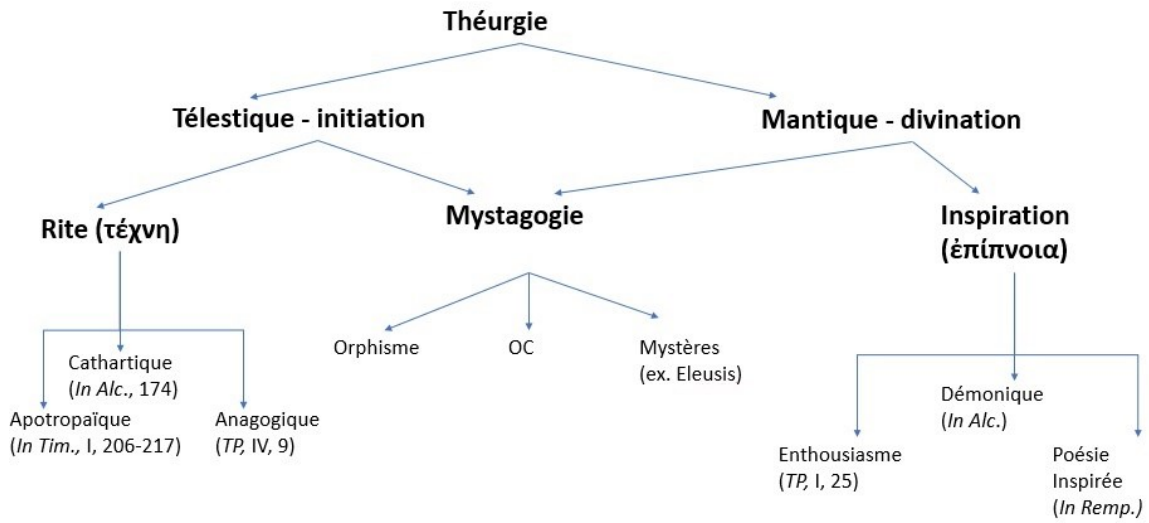
<sup>42</sup> *Ibid.*, p.109-110.

<sup>43</sup> *OC*, §1 (= Damascius, *De primis princi.*, II, p.105.3-13).

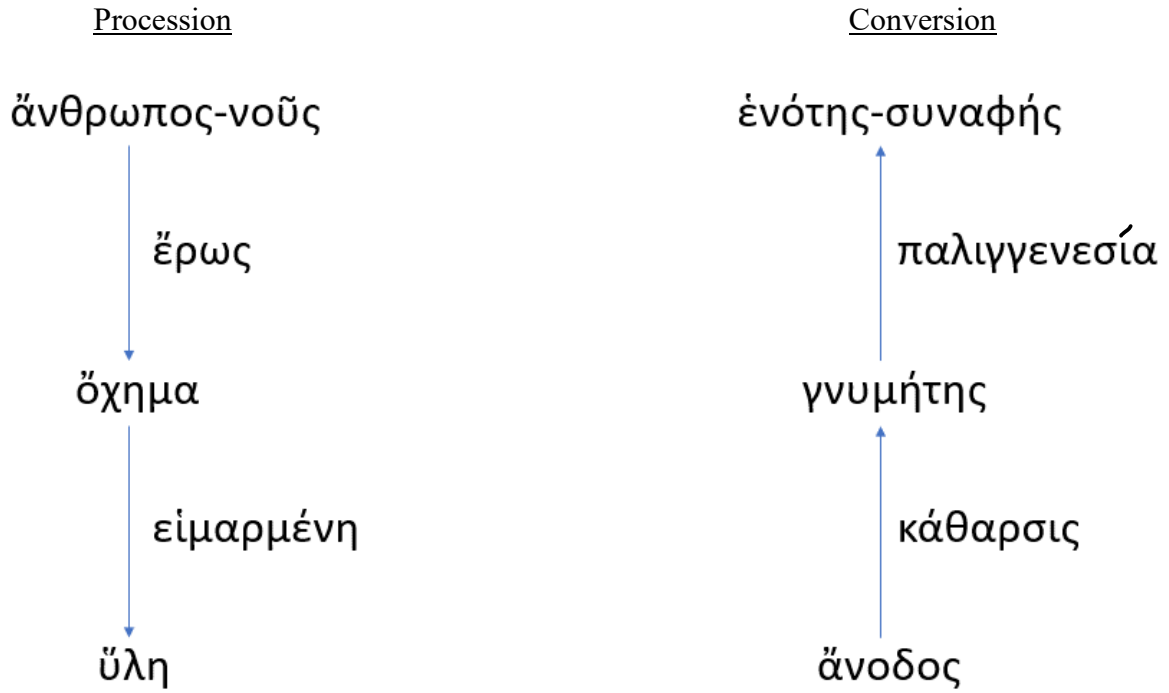
<sup>44</sup> « Le lotus lui aussi manifeste son affinité avec le Soleil : sa fleur est close avant l'apparition des rayons solaires, elle s'ouvre doucement quand le Soleil commence à se lever, et à mesure que l'astre monte au zénith, elle se déploie, puis de nouveau se replie lorsqu'il s'abaisse vers le couchant. Or quelle différence y a-t-il entre le mode humain de chanter le Soleil, en ouvrant ou en fermant la bouche et les lèvres, et celui du lotus, qui déplie et replie ses pétales ? Car ce sont là ses lèvres à lui, c'est là son chant naturel. » (Proclus, *In Art.*, in Festugière, *La Révélation*, I, p.134-135).

de l'esprit, les conjonctures arbitraires du cheminement s'évaporent. Ce qui surmonte le superflu, ce qui résiste, ne peut être qu'objectivement universel. À ce moment, toutes les particularités sont dissoutes, afin que la flamme psychique retrouve sa source, pour enfin laisser place à *l'intellect vide* : le réceptacle ultime de la vérité lumineuse.

Annexe #1 : Les ramifications de la théurgie



Annexe #2 : Procession et conversion des âmes



Annexe #3 : Les triades

Triade hénadique	Un	Âme	Intellect
Triade transcendantale	Ineffable	Bien	Un
Triade ontologique	Être	Vie	Intellect
Triade processive	Manence	Conversion	Procession
Triade substantielle	Essence	Puissance	Acte
Triade axiomatique	Foi	Amour	Vérité
Triade oraculaire	Père	Pouvoir (Hécate)	Intellect (2 <sup>e</sup> Père)
Triades orphiques	Éther Phanès Ouranos Kronos Zeus	Œuf (Protogonos) Nuit Gaïa Rhéa Sémélé	Chaos Ouranos Kronos Zeus Dionysos
Triade démiurgique	Vivant-en-soi ou éternel (modèle)	Cratère	Démiurge
Triade noétique	Intelligible	Intelligible-intellectif	Intellectif
Triade du <i>Timée</i>	Même	Mélange	Autre
Triade du <i>Philèbe</i>	Limitant	Mixte	Illimité
Triade du <i>Phèdre</i>	Lieu supra-céleste	Voûte céleste	Lieu céleste
Triade du <i>Parménide</i>	L'Un absolu (négation par excès)	L'Un-et-plusieurs (l'Un qui est et qui n'est pas)	L'Un-plusieurs (totalité)
Triade disciplinaire	Théurgie	Philosophie	Dialectique
Triade purificatrice	Véhicule de l'âme	Séparation de l'âme du corps	Élimination du faux (illusion doxique)
Triade des puissances de l'âme	Télestique	Contemplation	Pensée discursive
Triade métaphorique	Silence	Fleur de l'intellect	Âme dénudée

Annexe #4 : Traduction de la *Tabula Smaragdina* d'Hermès Trismégiste

Table d'émeraude (*Tabula Smaragdina*)

1

Vérité sans mensonge, certaine et la plus véridique : ce qui est supérieur est comme ce qui est inférieur et ce qui est en bas est comme ce qui est en haut, dans un perpétuel miracle de la chose unique.

*(Verum sine mendacio, certum et verissimum : quod est inferius est sicut quod est superius, et quod est superius est sicut quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius.)*

2

Et comme toutes les choses viennent de la seule contemplation de l'Un, ainsi toutes les choses seront nées de cette unicité, par adaptation.

*(Et sicut omnes res fuerunt ad uno meditatione unius, sic omnes res natae fuerunt ab hac una re, adaptatione.)*

3

Son père est le soleil et sa mère est la lune ; le vent le portera dans son ventre ; sa nourrice est la terre.

*(Pater eius est Sol, mater eius Luna ; portavit illud ventus in ventre suo ; nutrix eius Terra est.)*

4

Celui-ci est le père de toute la perfection du monde entier.

*(Pater omnis telesmi totius mundi est hic.)*

5

Sa force est entière, s'il se mue en terre.

*(Vis eius integra est, si versa fuerit in terram.)*

6

Tu sépareras la terre du feu, le subtil de l'épais, simplement, avec grande tempérance.

*(Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter, cum magno ingenio.)*

7

De la terre, il monta jusqu'au ciel, et puis de nouveau, il descendit en terre. Ainsi, reçut-il la force des êtres supérieurs et celle des choses inférieures.

*(Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram. Et recepit vim superiorum et inferiorum.)*

8

De cette manière, tu obtiendras la gloire du monde entier et toute noirceur te fuira.

*(Sic habebis gloriam totius mundi. Ideo fugiet a te omnia obscuritas.)*

9

Celle-ci est la puissante force de toute force, puisqu'elle vaincra toute chose subtile et pénétrera toute chose solide.

*(Haec est totius fortitudini fortitudo fortis. Quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit.)*

10

Ainsi le monde est créé.

*(Sic mundus creatus est.)*

11

De là adviendront les sublimes adaptations, desquelles la forme provient.

*(Hinc erunt adaptationes mirabiles, quarum modus est hic.)*

12

C'est pourquoi je suis appelé Hermès Trismégiste, maîtrisant la triade philosophique du monde entier.

*(Itaque vocatus sum Hermes Trismegistus, habens tres partes philosophae totius mundi.)*

13

Ce que j'ai dit au sujet de la théurgie solaire est dorénavant complété.

*(Complementum est quod dixi de operatione Solis.)*



Chant du Feu

1

Certes, nous dédions cet hymne au dieu [paternel],

(Ὑμνον οὖν τῷ θεῷ τοῦτον ἀναθῶμεν.)

2

Abandonnant l'essence fluente,

(καταλίπωμεν τὴν ρέουσαν οὐσίαν.)

3

Pressons-nous vers le but véridique : l'assimilation au Père.

(ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν ἀληθῆ σκοπὸν, τὴν εἰς αὐτὸν ἐξομοίωσιν.)

4

Reconnaissant le maître,

(Γνωρίζωμεν τὸν δεσπότην.)

5

Aimons le Père,

(ἀγαπήσωμεν τὸν πατέρα.)

6

Persuadés par son appel.

(καλοῦντι πεισθῶμεν.)

7

Rejoignons sa chaleur,

(Τῷ θερμῷ προσδράμωμεν)

8

Fuyant la froideur.

(τὸ ψυχρὸν ἐκφυγόντες.)

9

Devenons [nous-mêmes] flamme,

(Πῦρ γενόμεθα.)

10

Ayant traversé la route du feu.

(διὰ πυρὸς ὁδεύσωμεν.)

11

Nous avons la voie libre vers l'ascension.

(Ἔχομεν εὐλυτον ὁδὸν εἰς ἀνάλευσιν.)

12

Le Père [nous] guide, ayant dévoilé les canaux ignés.

(Πατὴρ ὁδηγεῖ πυρὸς ὁδοῦς ἀναπτύξας.)

## Le commentaire du *Cratyle* de Platon par le philosophe Proclus

### « I » Objet du *Cratyle* de Platon

La visée du *Cratyle* entendait démontrer l'activité génératrice (γόνιμον ἐνέργειαν) dans les parties inférieures des âmes<sup>1</sup> et leur pouvoir d'assimilation (ἀφομοιωτικὴν δύναμιν), l'ayant obtenu en conformité avec l'essence (κατ' οὐσίαν)<sup>2</sup>, les âmes le démontrent à travers la rectitude des noms (τῶν ὀνομάτων ὀρθότητος)<sup>3</sup>. Pourtant, puisque l'activité divisée des âmes manque en plusieurs endroits ses fins appropriées (τῶν οἰκειῶν τελῶν), en accord avec sa nature divisée, les mots indéterminés circulant de manière accidentelle et par chance (τύχη)<sup>4</sup> ont naturellement tendance à advenir. Toutefois, ce ne sont pas toutes les choses du savoir intelligible qui sont issues du devenir et qui visent une proximité avec les affaires mondaines (τῆς πρὸς τὰ πράγματα).

### « II » Méthode de Platon

Bien que le *Cratyle* soit logique et dialectique, ce n'est pourtant pas en lien avec les méthodes dialectiques empiriques (τῶν πραγμάτων μεθόδους διαλεκτικὰς) des péripatéticiens<sup>5</sup>, mais plutôt selon le grand Platon, celui-ci sachant que la dialectique (τὴν

---

<sup>1</sup> C'est-à-dire les âmes incarnées.

<sup>2</sup> La triade essence (οὐσία) – puissance (δύναμις) – activité (ἐνέργεια) est un leitmotiv chez Proclus et il n'est pas surprenant qu'il débute son commentaire en faisant appel à celle-ci.

*In alter* : TP, III, 16, p. 57.3-4 ; *In Alc.*, I, 84.11-12 ; *In Tim.*, II, 278.24-26.

<sup>3</sup> Expression récurrente dans *Crat.*

*In alter* : 384 d, 391 a, 393 b, 426 a, 427 d, 428 b, 433 e, 435 a.

« La rectitude d'un nom est, disions-nous, ce qui, quoi que ce soit, indique la chose telle qu'elle est (Ὀνόματος, φασμέν, ὀρθότης ἐστὶν αὕτη, ἣτις ἐνδείξεται οἷόν ἐστι τὸ πρᾶγμα). » (Platon, *Crat.*, 428e).

<sup>4</sup> C'est-à-dire de manière arbitraire et non conforme à l'essence.

<sup>5</sup> Bien que Proclus tente parfois de concilier Aristote et Platon, il est manifeste que la méthode aristotélicienne s'avère inférieure à celle de Platon, notamment à cause de son empirisme et de son "naturalisme" : « Et tu vois de nouveau combien Platon est plus digne de respect que les théoriciens de la Nature et Aristote lui-même. » (*In Tim.*, II, 160.8-9)

διαλεκτική)<sup>6</sup> est accessible à eux seuls qui, au préalable, ont complètement purifié leur pensée, instruits par les mathématiques et qui, à travers l'excellence, ont surmonté l'attitude juvénile de leurs mœurs, bref, ceux ayant philosophé conformément à leur nature. Cette méthode, qui est la pierre angulaire des mathématiques<sup>7</sup>, nous élève vers la cause première de toute chose et le bien. Elle a été dite par Platon qu'elle se présente aux hommes tel Prométhée avec le feu brillant volé aux dieux<sup>8</sup>. En effet, la méthode analytique de l'école péripatéticienne et ce qui la guide, la démonstration déductive, est une possession aisée à acquérir et claire pour tous ceux qui ne sont pas complètement assaillis par la noirceur et immergés par l'eau de l'oubli (τὸ τῆς λήθης ὕδωρ).

### « III » La dialectique noétique

Puisque l'intellect est l'origine de la dialectique, celle-ci en entier est produite par l'intellect complet. La procession (πρόοδον) de toute chose provenant de l'Un, l'intellect génère la division. Selon l'assemblage (συναγωγή) de chaque chose à partir d'une compréhension de sa particularité, l'intellect pose la définition. Selon la présence (παρουσία) des formes les unes les autres à travers cette présence, chaque chose étant d'abord ce qu'elle est, tout en participant aux formes restantes, l'intellect fonde ainsi la preuve démonstrative. Finalement, selon la conversion (ἐπιστροφή) de toute chose vers l'Un et ses lieux originels (τὰς οἰκείας ἀρχάς), l'intellect engendre l'art analytique<sup>9</sup>.

### « IV » La rhétorique : opposition entre Aristote et Platon

Bien qu'Aristote<sup>10</sup> affirme qu'il n'existe qu'un seul art rhétorique et une seule technique dialectique, les deux devant permettre, selon l'utilisation particulière qu'en fait

---

<sup>6</sup> Première mention du dialecticien (διαλεκτικόν) en *Crat.* 390c.

<sup>7</sup> Platon, *Rep.*, 534e.

<sup>8</sup> Platon, *Phil.*, 16e.

<sup>9</sup> La triade démiurgique παρουσία – ἐπιστροφή – πρόοδος renvoie évidemment à celle logique présentée au fragment §1 (οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια). La division découle de la procession, la conversion rend possible la remontée analytique et la présence essentielle permet la preuve par la démonstration.

Il s'agit là aussi d'une récurrence dans l'œuvre de Proclus.

Par exemple : « Tout chose qui procède de son principe se convertit selon l'essence vers celui dont il procède (Πᾶν τὸ προϊὼν ἀπο τινος κατ' οὐσίαν ἐπιστρέφεται πρὸς ἐκεῖνο ἀφ' οὗ πρόεισιν). » (*ET*, §31).

*Etiam* : *TP*, II, 6, p. 43.7-11 ; *TP*, III, 9, p. 35.19-24 ; *TP*, III, 17, p. 58.9-11.

<sup>10</sup> Aristote, *Rhet.*, 1355 a34-b25.

quelqu'un, de convaincre ou de réfuter (ἐλέγχειν)<sup>11</sup> ; Platon, quant à lui, stipule, de manière plus juste, que chacune des techniques possède deux démarches distinctes. En effet, quelqu'un peut soit être, dit-on, un orateur et un flatteur sans art, comme le critique Platon dans le *Gorgias*<sup>12</sup>, ou bien, il peut au contraire être un savant des choses bonnes et justes, comme ce dernier le revendique dans la *Phèdre*<sup>13</sup>. Mais toujours, Platon rejette la dialectique d'Aristote comme simplement éristique, alors qu'il porte en haute estime la dialectique à même de voir les principes des êtres, considérant celle-ci comme étant digne de constituer une portion légitime de la philosophie.

#### « V » L'impossibilité d'un art unitaire de la rhétorique

S'il est impossible de rassembler savoir et ignorance d'une même chose en même temps, il est donc aussi impossible de joindre ensemble deux démarches rhétoriques aux visées distinctes. En effet, l'une ignore les bonnes choses, tandis que l'autre les connaît.

#### « VI » Dialectique et contemplation

Le dialogue du *Cratyle* nous fait comprendre la rectitude des noms (τῶν ὀνομάτων ὀρθότητος)<sup>14</sup>, il faut donc se vouer à la dialectique, puisque c'est à partir de celle-ci que débute la contemplation (τῆς θεωρίας).

#### « VII » Le *Parménide*

Dans le *Parménide*, Platon nous expose la dialectique intégrale, non pas de manière vide et abstraite (οὐ ψιλὴν), mais avec la contemplation des êtres réels, de sorte que maintenant, la rectitude des noms s'accorde avec la connaissance des choses concrètes.

---

<sup>11</sup> Pour une compréhension du rôle de la réfutation et son lien avec la dialectique, voir Dorion, « La subversion de l'*elenchos* juridique dans l'*Apologie de Socrate* », *Revue philosophique de Louvain*, 88, (1990), p. 311-344.

<sup>12</sup> Platon, *Gorg.*, 463b.

<sup>13</sup> Platon, *Phedr.*, 260e.

Socrate traite ici de la distinction entre routine (τριβος) et art (τέχνη), la vérité étant la visée de la seconde seulement.

*Etiam* : *Phil.* 55e ; *Lois*, XI, 938a ; *Gorg.* 500e – 501a.

Duvick fait d'ailleurs remarquer que c'est le « conventionnalisme » d'Aristote, en matière de langage, qui pousse ce dernier à adopter une position instrumentale de la rhétorique, cette dernière n'étant *a priori* ni bonne ni mauvaise. (Duvick, in Proclus, *On Plato Cratylus*, IV, note 13).

<sup>14</sup> Même expression en §1. Il s'agit du *skopos* de l'oeuvre de Platon, selon Proclus.

## « VIII » L'objectif du *Cratyle*

Maintenant, dans le *Cratyle*, Platon désire présenter les principes premiers des êtres et de la dialectique, tout en exposant conjointement les noms avec les choses dont ils sont les noms.

## « IX » Trois types de définition

Pourquoi Platon dans ses dialogues affirme que « ceux qui dédaignent (ὕπερορῶντες) les mots sont plus riches en pensée (πλουσιώτεροι φρονήσεως) en avançant en âge »<sup>15</sup>, alors que maintenant, dans le *Cratyle*, lui-même s'intéresse particulièrement aux noms ? Peut-être ne vise-t-il pas ce que disent les mots, mais plutôt en quoi ceux-ci sont les images des choses ? En effet, Platon fournit trois définitions distinctes : 1) ou bien, commençant à partir du sommet des genres, il procède à travers toutes les médianes (μέσων) jusqu'aux derniers différenciés (ὕστάτων διαφορῶν), la chose justement que l'Étranger fait en distinguant le sophiste<sup>16</sup> du politicien<sup>17</sup> ; 2) ou bien, ayant pris le genre proche et connu, il procède à travers l'un et l'autre des différenciés, comme « l'homme est un vivant bipède »<sup>18</sup>, etc. ; 3) ou bien, il énonce un seul mot, tel que « le beau » étant ce vers quoi on se tourne (τὸ τρέπον) et « l'âme (ψυχή) » étant « l'essence portant la nature (φυσιόχη οὐσία)<sup>19</sup> », etc. Cette troisième définition est la plus précaire. En effet, s'il se trouva qu'au début le donneur de nom (ὀνοματοθέτης) fût ignorant, il est alors nécessaire que celui qui usera du mot défini par ce dernier échouera.

---

<sup>15</sup> « Et si tu persévères à ne pas être pointilleux (μὴ σπουδάζειν) à l'égard des mots, tu te montreras à mesure que tu avanceras en âge toujours plus riche en réflexion (πλουσιώτερος φρονήσεως). » (Platon, *Pol.*, 261e).

<sup>16</sup> Caractérisé par l'art de l'imitation, la technique de l'apparence et la production d'illusions ; science humaine et non-divine (Platon, *Soph.*, 268c-d).

<sup>17</sup> Caractérisé par le pastorat des hommes, le genre le plus élevé de l'élevage des vivants ; science royale par excellence (Platon, *Pol.*, 267b-c).

<sup>18</sup> Aristote, *Top.*, I, 103 a27.

<sup>19</sup> Dans le *Cratyle*, Platon propose une étymologie de ψυχή basée sur φυσέχη, en ce que l'âme véhicule (ὀχεῖ) et porte (ἔχει) la nature (φύσιν) : Platon, *Crat.*, 400b.

Certes, à travers cela, Platon maintenant cherche en priorité à partir de tels noms, et à travers les médiations de ceux-ci, à s'élever aux choses. Cette approche permet aussi la preuve déductive (πρὸς ἀπόδειξιν), comme dans le *Phèdre*<sup>20</sup>, où il tente de démontrer à partir du mot que la divinisation (μαντικήν) est supérieure (κρείττω) à l'augure (οἰωνιστικῆς) ; mais permet aussi la démarche analytique (πρὸς ἀνάλυσιν), toujours dans le *Phèdre*<sup>21</sup>, où il affirme, d'une part, que celui parmi les beaux mortels participant à l'amour (τὸν μετεχόμενον ἔρωτα) est ailé (ποτηνόν), tandis que celui qui est non-participé et divin est pourvu d'ailes (πτέρωτα), à travers la combinaison en unité de l'essence de dieu et de son activité. De cette manière, Platon s'élève par réduction analytique. De plus, cette approche est aussi souvent nécessaire pour la division (πρὸς διαίρεσιν). Ainsi, c'est pourquoi Socrate distingue que le plaisir est une chose et que le bien en est une autre, puisqu'il y a aussi deux mots.

#### « X » Présentation des protagonistes du dialogue

Ainsi, maintenant, les protagonistes sont établis : d'abord, Cratyle l'héraclitien, dont Platon écouta les discours, disait que tous les noms sont naturels (φύσει). En effet, ceux qui ne sont pas naturels ne sont pas des noms, lorsque quelqu'un dit une chose mensongère, il ne dit rien. D'autre part, Hermogène le socratique, qui disait, au contraire, que les noms ne sont pas naturels, mais que tous sont arbitraires (θέσει). Troisièmement, Socrate, qui fit la part des choses, démontra que certains noms étaient naturels, tandis que d'autres étaient conventionnels (θέσει), comme ils étaient advenus par hasard (τύχη).

En effet, les noms référant aux entités éternelles (ἐπὶ τοῖς αἰδίοις) participent (μετέχει) vraiment à la nature, tandis que ceux référant aux choses périssables (ἐπὶ τοῖς φθαρτοῖς) participent plutôt à l'arbitraire. En effet, celui qui a nommé son fils Athanasios

---

<sup>20</sup> « Autant donc, bien sûr, l'emporte en perfection et en dignité l'art du devin (μαντική) sur celui qui interprète le vol des oiseaux (οἰωνιστικῆς), qu'il s'agisse du nom ou de la fonction, autant l'emporte en beauté – les anciens en témoignent – la folie (μανίαν) sur le bon sens (σωφροσύνης), ce qui vient de dieu sur ce qui trouve son origine chez les hommes. » (Platon, *Phedr.*, 244d).

Plus haut, Platon établit un lien étymologique entre folie (μανική) et la divinisation (μαντική), d'où la comparaison, *a priori* un peu surprenante.

Pour ce qui est de la justification de la supériorité de la mantique sur l'augure, il semble que la cause soit la présence d'un élément matériel (le vol des oiseaux) pour cette dernière, voir le commentaire de Brisson in Platon, *Phèdre*, Flammarion : 2004, p.115, note 157.

<sup>21</sup> « Les mortels l'appellent Ἐρὸς, le qualifiant de *potēnos* (celui qui vole), tandis que les immortels l'appellent *Pterōs* (celui qui a des ailes), car il donne forcément les ailes. » (Platon, *Phedr.*, 252 c).

révèle une erreur quant aux choses périssables des noms<sup>22</sup>. Et encore, les mots, ayant une forme et une matière, participent vraiment à la nature par la forme et plutôt à l'arbitraire par la matière. Et parlant d'Hermogène, il sépare les noms stables (μονίμως), ceux étant fondés chez les dieux, comme « Myrina » et autres choses telles, et ceux étant établis dans les âmes, comme « Batica »<sup>23</sup>. Socrate accepta ainsi de Cratyle la référence des mots venant des objets, mais il démontre aussi qu'il y a beaucoup d'arbitraire dans les noms et, en même temps, que ce ne sont pas tous les objets qui sont mobiles (κινεῖται)<sup>24</sup>.

#### « XI » Ciel et terre : stabilité et mouvement

Bien que le ciel possède certainement le mouvement<sup>25</sup>, il possède aussi la stabilité d'une certaine façon, comme aux pôles des sphères célestes (ἐν τοῖς πόλοις) et autres choses du genre. Mais la Terre, étant plutôt stationnaire, possède aussi le mouvement à travers l'altération<sup>26</sup>.

#### « XII » Dialectique du naturel et du conventionnel

Considérant les noms, ceux étant naturels participent à l'arbitraire et ceux étant conventionnels participent à la nature. Ainsi, tous les noms sont à la fois naturels et conventionnels, certains plutôt naturels, d'autres plutôt conventionnels.

---

<sup>22</sup> Proclus utilise cet exemple pour démontrer que le père, le donneur de noms (ὀνοματοθέτης), commet ici une erreur de convention en nommant son fils Athanasios, car l'être humain est justement mortel, et non immortel (ἀθάνατος).

<sup>23</sup> Proclus réfère ici certainement à l'*Iliade* (II, 811-815), où Homère décrit la colline devant les portes scaées (occidentales) sur laquelle les Troyens forment les lignes de bataille. C'est aussi en se dirigeant vers ces portes qu'Hector croise sa femme Andromaque et où se déroule une des plus émouvantes scènes du poème au chant VI, puis c'est en passant par celles-ci qu'il va affronter Achille au chant XXII et, finalement, ce serait devant ces portes que les Grecs laissèrent le cheval de Troie dans l'*Énéide* de Virgile.

Dans le chant II, Homère dit que les hommes nommèrent la colline Batiée (du nom de la fille du premier roi troyen), mais que les Immortels la nomment Myrine (du nom d'une divine Amazon) : « Il est devant la ville (*scil.* Troie) une haute butte, à l'écart, dans la plaine, accessible sur tout son pourtour. Les hommes lui donnent le nom de Batiée ; pour les Immortels, c'est la Tombe de la bondissante Myrhine. C'est là que s'organisent les Troyens et leurs alliés. » (Homère, *Il.*, II, 811-815).

<sup>24</sup> Les noms stables (μόνιμα) sont donc conformes à la nature, mais ceux qui sont mobiles (κινήσαντα) ont tendance à être plutôt arbitraires.

<sup>25</sup> En particulier à travers la révolution des corps célestes.

<sup>26</sup> Notamment avec le changement des saisons.



### « XIII » L'arbitrage de Socrate

Ces deux adolescents [*scil.* Hermogène et Cratyle], pensant défendre deux opinions contraires et se querellant l'un et l'autre sur des points particuliers, ils n'arrivèrent pas à édifier une posture théorique universelle. En effet, la proposition générale n'est pas supportée par le particulier. Or, ce n'est plus à travers le particulier que l'opposition s'établit, mais à partir de l'universel. Alors, Socrate, étant venu vers eux et ayant arbitré le débat, articula les propos de manière scientifique.

### « XIV » Ouverture du dialogue : βούλομαι et δοκέω

Cratyle, étant versé dans la science et étant le plus rapide discoureur (βραχυλογώτατος) (cette dernière qualité était d'ailleurs le choix des Héraclitéens, ceux-ci voulant saisir les choses avant qu'elles ne se transforment du fait de leur nature instable), répond avec le plus petit nombre de syllabes et de phrases pour rejeter l'entièreté du discours. Toutefois, Hermogène, excellent dans l'art de l'imitation, lui demanda directement en guise d'ouverture : « Veux-tu cela ? (τὸ βούλει) »<sup>27</sup>.

Hermogène, quant à lui versé dans l'art opinatif (δοξαστικός) et complice des opinions majoritaires, introduisit l'aspect conventionnel des noms et reçut proprement comme réponse de Cratyle : « S'il te semble bon (τὸ εἶ σοι δοκεῖ) »<sup>28</sup>. En effet, « l'opinion » (δόκησις) concerne souvent les choses involontaires et non-intentionnelles, tandis que « la volonté » (βούλησις) concerne les seules bonnes choses<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Il s'agit d'une référence au premier mot du *Cratyle* : « Βούλει οὖν Σωκράτει » (Platon, *Crat.* 383a).

<sup>28</sup> La réponse de Cratyle à la seconde phrase du dialogue : « Εἶ σοι δοκεῖ. » (*Ibid.*).

<sup>29</sup> Cette distinction entre δόκησις et βούλησις n'est pas clairement visible chez Platon. Toutefois, nous retrouvons une telle opposition chez Aristote : « Ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλὸν, βουλευτὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν, ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα. » (Aristote, *Metaphys.*, 1072 a28-30).

Il est intéressant de faire remarquer que Spinoza affirmera, quant à lui, exactement le contraire : « *Constat itaque ex his omnibus nihil nos conari, velle, appetere neque cupere quia id bonum esse judicamus sed contra nos propterea aliquid bonum esse judicare quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus.* » (Spinoza, *Éthica*, III, 9, *schol.*).

## « XV » Série apollonienne

Toute la série (σειρά)<sup>30</sup> apollonienne dépend de l'hégémonie démiurgique de Zeus<sup>31</sup>.

## « XVI » Pythagore et les quatre preuves de Démocrite

Pythagore et Épicure ont été de l'opinion de Cratyle, tandis que Démocrite et Aristote furent de celle d'Hermogène. Lorsque Pythagore fut questionné sur ce qui représentait le plus sage des êtres, il répondit : « Le nombre ». Puis, concernant le deuxième plus sage, il affirma : « Celui qui institue les noms des choses. »<sup>32</sup> Il parlait subtilement du nombre en tant qu'ordre intelligible embrassant l'ensemble des formes noétiques. En effet, ici, le nombre premier et dominant se positionne après l'Un suressentiel, qui est aussi le dirigeant des mesures de l'essence pour tous les étants. De plus, en lui [*scil.* le premier nombre] se trouvent la sagesse et la connaissance, celle-ci<sup>33</sup> existant (οὔσα) par elle-même, se retournant (ἐστραμμένη) vers elle-même et se perfectionnant (τελειοῦσα) elle-même.

Tout comme l'intelligible, l'intellect et l'intellection sont identiques, ainsi en est-il de même du nombre et de la sagesse. À travers cette affirmation, Pythagore sous-entend les dénominations de l'âme, celle-ci instituée à partir de l'intellect. Les objets eux-mêmes n'existent pas réellement comme le premier Intellect, mais ils contiennent les images d'eux-mêmes et les raisons discursives essentielles, telles les statues (ἀγάλματα)<sup>34</sup> des

---

<sup>30</sup> La notion de série (σειρά) est centrale dans la métaphysique mythologisante de Proclus.

*In alter* : « Πᾶν τὸ καθ' ἐκάστην σειράν ἀρχικὸν αἴτιον τῇ σειρά ἢ πάσῃ τῆς ἑαυτοῦ μεταδίδωσιν ιδιότητος ; καὶ ὃ ἐστὶν ἐκεῖνο πρῶτως, τοῦτό ἐστιν αὕτη καθ' ὕφεσιν. »

*Etiam* (seulement dans *ET*) : *ET*, §21, 99, 100, 102, 108, 110, 111, 115, 119, 125, 145, 155, 181 & 204.

<sup>31</sup> Pour le lien entre Zeus et le démiurge : « οὗτός ἐστιν ὁ νοερὸς Ζεὺς, ὃν δημιουργὸν ἐλέγομεν τοῦ παντός » (Proclus, *TP*, VI, 19, p.87.25-26).

<sup>32</sup> Nous retrouvons un autre passage très similaire *In Alc.* : « Ἐπεὶ καὶ ὁ Πυθαγόρας τῶν μὲν ὄντων πάντων σοφώτατον ἔλεγεν εἶναι τὸν ἀριθμὸν, δεῦτερον δὲ εἰς σοφίαν τὸ τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα τιθέναι προσήκοντα. » (*In Alc.*, 259.16-18).

*Etiam* : *In Tim.*, I, 276.17-18.

<sup>33</sup> Rien ici ne permet de nous assurer de l'antécédant adéquat du pronom, puisque σοφία et γνώσις sont tous les deux féminins. Nous serions tentés, *a priori*, de prendre le dernier terme, en l'occurrence γνώσις. Toutefois, puisque Proclus parle un peu plus bas de la σοφία, il semble plus judicieux d'opter pour cette option. C'est d'ailleurs la conjecture adoptée par Duvick.

<sup>34</sup> Proclus parle de nombreuses reprises de téléstique (τελεστική), c'est-à-dire l'art initiatique de l'animation des statues. Par ailleurs, le lien entre la téléstique (τελεστική) et les noms (ὀνόματα) n'est aucunement fortuite : « Et de nouveau on voit clairement par là aussi comment Platon établit le Démiurge parmi les plus hauts initiateurs (κατὰ τοὺς ἄκρους τῶν τελεστικῶν), puisqu'il le montre fabricant de statues

êtres, comme les noms imitent les formes intelligibles, tels sont les nombres. Certes, tout être provient de l'intellect se connaissant lui-même ainsi que la sagesse, mais la nomination se fait à partir de l'âme imitant l'intellect. Ainsi, Pythagore ne dit point que la nomination constitue un acte arbitraire, mais bien celui d'un individu ayant vu l'intellect et la nature des êtres véritables. Donc, les noms sont naturels.

Démocrite, disant que les noms sont conventionnels, affirmait cela en s'appuyant sur quatre preuves dialectiques. D'abord, la preuve par homonymie : en effet, des choses différentes sont appelées par le même mot. Ainsi, le nom n'est pas naturel. Deuxièmement, la preuve par polynomie : en effet, si différents noms fonctionnent pour une même chose, ils s'accommodent donc l'un et l'autre, ce qui est absurde. Troisièmement, la preuve par le changement de noms (τῶν ὀνομάτων μεταθέσεως) : en effet, pourquoi donc d'une part nous changeâmes le nom d'Aristoclès pour Platon<sup>35</sup>, et d'autre part, Tyrtaeus pour Théophrastus, si les noms sont naturels ? Quatrièmement, la preuve par la défaillance des termes semblables (τῶν ὀνομάτων ἐλλείψεως) : pourquoi disons-nous « penser » (φρονεῖν) concernant le fait d'avoir une pensée (τῆς φρονήσεως), mais que nous ne faisons pas de même concernant le fait d'être juste<sup>36</sup> ? Ainsi, les noms sont arbitraires et non naturels. Démocrite lui-même appelait la première preuve polysémique (πολύσημον), la seconde équilibre (ισόρροπον), la troisième métonymie (μετώνυμον) et la quatrième l'innommé (νόνημον).

Certains contradicteurs répliquent au sujet de la première preuve qu'il n'y a rien d'extraordinaire qu'un nom représente plusieurs mots, comme « erôs » qui désigne

---

(ἀγαλαμοποιόν), tout comme plus haut il le montrait créateur de noms divins (ὀνομάτων ποιητὴν θεῶν) et révélateur de caractères divins, grâce auxquels il a confectionné l'Âme (*Tim.*, 38b). Car c'est cela aussi que font les vrais initiateurs, qui, au moyen de caractères et de noms, consacrent les statues et les rendent douées de vie et de mouvement. » (Proclus, *In Tim.*, III, 6.9-15).

Concernant la téléstique (ἡ τηλεστική) *In Crat.* : 51.33, 71.99, 93.11 & 174.82.

<sup>35</sup> Nous retrouvons, entre autres, ce commentaire concernant le nom de « Platon » chez Diogène Laërce : « Alexandre dit, dans les *Successions*, que ce fut Ariston qui lui donna le nom de Platon, à cause de sa robuste constitution, et qu'auparavant il s'appelait Aristoclès, du nom de son aïeul. D'autres prétendent qu'on l'avait surnommé ainsi à cause de l'ampleur de son style ; Néanthe voit là une allusion à la largeur de son front. » (Diogène Laërce, « Platon », *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité*, III).

Le terme πλάτος désigne en effet « largeur » ou « ampleur ». Les différentes propositions de Diogène Laërce sont intéressantes, mais nous ne prendrons évidemment pas position ici.

<sup>36</sup> La conjecture de Duvick semble bonne à cet endroit, même si la précision concernant le « verbe » n'apparaît pas dans le texte de Proclus : « why from "thought" do we say "to think", but from "justice" we do not derive also a verb ? » (Duvick, *in Proclus, On Plato Cratylus*, §16, p.14).

plusieurs choses différentes, puisqu'il provient à la fois de « force » (ῥώμης) et de « plumé » (πτέρως)<sup>37</sup>. Concernant la seconde preuve, rien n'empêche les différents noms de signifier la même chose d'une manière ou d'une autre, à la manière d'Homme (μέροψ) et d'humain (ἄνθρωπος), en ce que μέροψ indique qu'on a une vie divisée (τὸ μεμερισμένην ἔχειν ζωήν), tandis qu'ἄνθρωπος veut dire qu'on regarde vers les choses hautes (τὸ ἀναθρεῖν ἅ ὄπωπεν). Concernant la troisième preuve, celle-ci est l'indication que les mots sont naturels, puisqu'ils changent pour d'autres termes lorsque ceux-ci ne font plus autorité et ne sont plus conformes à la nature<sup>38</sup>. Finalement, concernant la quatrième preuve, rien n'est surprenant que les mots établis hors de leur origine (ἐξ ἀρχῆς) soient délaissés avec le temps.

« XVII » Les quatre sens de ce qui est « naturel »

Il y a quatre façons de comprendre ce qui est naturel<sup>39</sup> : d'abord, comme toutes les essences des animaux et des plantes, ainsi que leurs parties ; ensuite, comme les actes et les puissances des choses naturelles, par exemple la légèreté du feu et sa chaleur ; troisièmement, comme les ombres et les reflets dans les miroirs ; finalement, comme les images fabriquées (τεχνηταί) qui ressemblent aux archétypes. Certes, Épicure, à propos du second sens, croyait que les noms étaient naturels, en tant qu'œuvres primaires (ἔργα προηγούμενα) de la nature, par exemple le son et la vue, car comme entendre et voir sont naturels, ainsi en est-il de l'acte de nomination (ὀνομάζειν). Tandis que Cratyle, considérant le quatrième sens, disait plutôt que le nom de chaque chose est approprié, ayant été d'abord institutionnalisé (θεμένων) par des individus outillés (ἐντέχνως) et connaisseurs (ἐπιστημόνως). Néanmoins, Épicure disait que ces derniers n'établissent pas (ἔθεντο) les noms de manière réellement raisonnée (ἐπιστημόνως), mais plutôt par un processus naturel (φυσικῶς κινούμενοι), comme le fait de tousser, d'éternuer, de produire du mucus, d'aboyer et de soupirer.

<sup>37</sup> Nous retrouvons un passage très similaire *In Parm.* : « C'est de cette façon aussi que Socrate, dans le *Phèdre*, a expliqué le nom d'amour, tantôt d'une façon, quand il considère l'Amour divin et l'a appelé ailé (πτέρωτόν), tantôt d'une autre, quand il considère l'idole de cet Amour et dit que c'est à cause de la force (ῥώμην) du désir qu'il est appelé amour. » (Proclus, *In Parm.*, IV, 852.11-16).

Dans le *Phèdre*, Platon établit un lien en Eros et ailé en 252b-c, ainsi qu'avec force en 238c.

<sup>38</sup> Ce qui est naturel n'est donc pas nécessaire exempt de toute historicité pour Proclus.

<sup>39</sup> Il est question ici de ce qui est naturel dans la nomination primitive des choses.

Socrate, quant à lui, affirme, conformément à la quatrième définition, que les noms sont naturels, en ce qu'ils sont générés par la pensée rationnelle (διανοίας ἐπιστήμονος) et non par une tendance naturelle (ὀρέξεως φυσικῆς), mais plutôt en se manifestant dans l'âme, ayant été adéquatement attribués aux choses au tout début dans la mesure du possible. D'un côté, par la forme, tous les noms sont les mêmes, ont une seule puissance et sont naturels. D'un autre côté, par la matière, ils diffèrent les uns des autres et sont conventionnels. En effet, par la forme, ils sont semblables aux choses, mais, par la matière, ils se distinguent les uns des autres.

#### « XVIII » L'influence héraclitéenne sur Cratyle

Il semble que le nom « Cratyle » se fonde conformément au commandement des doctrines héraclitéennes. Ainsi, il regarde de haut les choses fluctuantes (τῶν ῥευστῶν), celles-ci n'étant pas proprement maîtres d'elles-mêmes (μηδὲ κυρίως ὄντων). Tandis que « Socrate », de son côté, se fonde sur le fait qu'il est le sauveur (σωτήρα) de la force de l'âme (τοῦ κράτους τῆς ψυχῆς), cela dit de la raison, et qu'il n'est pas rabaissé par les choses sensibles.

#### « XIX » Entités éternelles et choses engendrées

Les entités éternelles obtinrent leurs nominations par leurs puissances et leurs actes propres, tandis que les choses engendrées l'obtinent de leur nécessité (χρείας) et de leur association (κοινωνίας).

#### « XX » Les conditions de l'imitation

À celui qui désire imiter quelque chose, il importe de connaître deux éléments : son principe et l'art démiurgique.

#### « XXI » Le nom d'Hermogène

Hermogène s'est fait ridiculiser par Eschine<sup>40</sup> comme incapable de résister aux richesses. De plus, il négligea son camarade Télaugès<sup>41</sup> et il resta indifférent à sa grâce.

---

<sup>40</sup> Eschine fut un orateur important à Athènes au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

<sup>41</sup> Télaugès était un pythagoricien du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

Son nom en lui-même<sup>42</sup> fut attribué par la ruse d'Hermès (παρὰ τὸ ἔρμαιον τὸ κερδαλέον γενέσθαι). Toutefois, le dieu Hermès est certainement le gardien des richesses. Or, Hermogène ne fut point chanceux concernant l'enrichissement.

#### « XXII » La critique des héraclitéens

Les héraclitéens ont été discrédités comme des charlatans, des fumistes et des êtres méprisables dans le *Théétète*<sup>43</sup> par Théodore, maintenant par Hermogène, mais jamais par les philosophes. En effet, Théodore<sup>44</sup> était un géomètre et Hermogène un jeune homme. Toutefois, il n'y a pas loisir à perdre son temps avec ce genre de choses pour un philosophe authentique.

#### « XXIII » La position de Socrate

Socrate ne considère pas que le problème de la rectitude des mots soit négligeable, mais, à travers le proverbe « les belles choses sont complexes (χαλεπὰ τὰ καλά) »<sup>45</sup>, il glorifie plutôt celui-ci.

#### « XXIV » Les tares du sophiste Prodicos

Maintenant, feignant l'ignorance, Socrate vilipende le sophiste Prodicos<sup>46</sup>. En effet, traitant du poids du drachme, comme il semble, Socrate condamna son enseignement à 50 drachmes<sup>47</sup> en tant que produit illusoire et ayant été pratiqué pour la gloire de l'argent. En effet, ceux qui croient que son enseignement en vaut la peine lui offrent 50 drachmes. Il faut comprendre la malfaisance du sophiste à travers ces trois tares : 1) le sophiste honorait la connaissance parfaite et imparfaite relativement à l'argent (τὴν τελεωτέραν καὶ ἀτελεστέραν γνῶσιν) ; 2) il proclamait fournir la connaissance à travers une unique

---

<sup>42</sup> Le dialogue *Cratyle* débute par un questionnement autour des noms des protagonistes : Cratyle, Socrate et Hermogène (Platon, *Crat.* 383b).

<sup>43</sup> Platon, *Theet.*, 179e.

<sup>44</sup> Proclus aborde d'ailleurs la théorie pythagoricienne de Théodore sur l'âme *In Tim.*, II, 215.30-218.20.

<sup>45</sup> Platon, *Crat.*, 384b.

*Etiam* : *Hippias majeur*, 304e.

<sup>46</sup> Comme le fait remarquer Duvick (*op. cit.*, p.118, note 54), Prodicos est une cible de prédilection de Platon et apparaît dans 14 dialogues socratiques.

<sup>47</sup> Platon, *Crat.*, 384b.

lecture ; 3) il disait engendrer le savoir, non pas à travers le témoignage des autres, mais bien à partir de sa seule sage présentation.

« XXV » L'imperfection de la recherche et sa cause cosmogonique

Le désir de recherche (τὸ ζητεῖν) a été conféré aux âmes par Maïa, la mère d'Hermès, et la découverte (ἡ εὔρεσις) à partir de la chaîne hermaïque (ἀπο τῆς Ἑρμιακῆς σειρᾶς)<sup>48</sup>. En effet, les races universelles des dieux agissent avant les êtres particuliers, avec eux et au-delà. Ainsi, la recherche (ἡ ζήτησις) est imparfaite aussi, de la même manière que nous considérons la matière issue de la distribution des causes supérieures vers les êtres participés, mais son aspect et sa forme (μορφήν καὶ εἶδος) naissent des êtres inférieurs<sup>49</sup>.

« XXVI » La sophistique éristique : l'art de la controverse

Les sophistes se réjouissent des discours épideictiques, tandis que les philosophes, quant à eux, apprécient la démarche dialectique. De plus, les sophistes, fomentateurs d'images, se camouflent sous l'apparence de la dialectique et, ainsi, leur éristique se fait controverse.

« XXVII » L'humilité socratique

Si les dissimulations de Socrate n'impliquent pas de manquer la vérité, pourquoi dit-il maintenant<sup>50</sup> ne pas connaître ce qui est vrai<sup>51</sup> ? Ou bien il dit cela parce que la possession des connaissances n'est pas à portée de main (οὐκ οἶδεν κατὰ προχείρισιν), ou

---

<sup>48</sup> La « chaîne hermaïque » doit être comprise comme la relation inextricable existant entre les entités inférieures et les intelligibles, rendant ainsi possible la vision des êtres parfaits par ceux qui ne le sont pas, puisque « Tout effet demeure dans sa cause (Πᾶν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτίᾳ) » (Proclus, *E.T.* §35).

<sup>49</sup> En substance, Proclus établit un lien entre l'imperfection cosmogonique de notre condition d'existence, issue d'un mélange entre la matière et les intelligibles, et l'imperfection de notre recherche de connaissance. Le lien entre le niveau ontologique des êtres et leurs capacités épistémiques est en effet central au sein du platonisme, notamment dans *La République*.

<sup>50</sup> Platon, *Crat.*, 384c.

<sup>51</sup> L'humilité socratique est une étape essentielle à la démarche heuristique du philosophe, devant rompre avec la double ignorance.

*In alter* : *Men.*, 80d ; *Apo.*, 21c-d ; *Alc.*, 117d-118a.

encore, parce que plusieurs noms sont indéterminés et ne sont pas des êtres, résultant des erreurs du devenir.

#### « XVIII » Les dons d'Hermès

Parmi les cadeaux d'Hermès, il y a les idées et les premiers biens (τὰ νοερά καὶ πρῶτα ἀγαθά), ensuite, il y a ceux qui sont secondaires et perfectibles venant de la pensée discursive (τὰ δεύτερα καὶ τῆς διανοίας τελεσιουργά), puis, les troisièmes nous purifient et prédominent avec mesure sur les mouvements phantasmatiques (τὰ τρίτα καὶ ἀλογίας καθαρτικὰ καὶ διαφερόντως τῶν φανταστικῶν κινήσεων μετρητικά). De plus, d'autres servent de fondements rationnels à la nature (τὰ τῶν τῆς φύσεως λόγων ὑποστατικά) et, finalement, d'autres procurent aussi les puissances extérieures et les profits nécessaires à la subsistance (τὰ καὶ τῶν ἔξω πορίμων δυνάμεων καὶ τῶν κερδῶν χορηγία). En effet, ceux-ci sont les derniers dons du dieu Hermès et sont impliqués dans la matière, qui, comme l'affirment les astrologues, sont offerts par Hermès selon les obscures dispositions astrales (ἐν ταῖς ἀδόξοις διαθέσεσιν).

#### « XXIX » Du bon usage de la dialectique

Platon stipule qu'il n'est pas du tout approprié pour le philosophe d'utiliser de la dialectique à propos des affaires particulières. En effet, il importe plutôt d'élever la contemplation des choses communes vers les êtres universels.

#### « XXX » Le biais argumentatif d'Hermogène

Hermogène expose alors sa pensée<sup>52</sup> : s'il y a un changement des mots, les noms sont conventionnels et les symboles des choses ; à la fois pour le premier et pour le deuxième<sup>53</sup>. Maintenant, voici le syllogisme de Proclus : si les noms sont conventionnels et les symboles des choses, nous maintenons le changement des noms hors de la nécessité (οὐκ ἔτι χρείαν), pour le premier et pour le second, mais ils sont ensemble réunis dans la première figure. Ainsi, s'il y a un changement des noms, il n'y a pas de changement des noms<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> *Crat.*, 384d.

<sup>53</sup> Nous devons ici entendre le « premier » comme le premier nom donné, puis le « deuxième » comme le nouveau nom issu du changement (*Platon, Crat.*, 384d).

<sup>54</sup> La redondance du passage s'explique par la volonté de Proclus de réfuter la démarche d'Hermogène en s'appuyant sur une logique formelle. Pour plus de détails, voir Duvick, *op. cit.*, p.119-120, note 64.



De cette manière, ceux qui suivent la démarche d'Hermogène sont répréhensibles (κακῶς). En effet, ceux-ci regardent seulement en direction des choses particulières, et non pas vers celles éternelles. Parmi ces dernières, *les augustes noms divins sont comme les temples des dieux*<sup>55</sup>, imitant (ἀποτυπούμενα)<sup>56</sup> les puissances et les activités des dieux, que Socrate, dans le *Philèbe*<sup>57</sup>, honore au-delà de la grande peur (πέρα τοῦ μεγίστου φόβου) et il invoque ceux-ci avec discrétion.

« XXXI » Les limites de la rectitude conventionnelle

Hermogène croit qu'il y a une certaine rectitude des noms, mais attache celle-ci au conventionnel. De sorte que si quelqu'un disait que la justice est droite, mais de façon simplement conventionnelle (en effet, celle-ci est telle pour les uns et différente pour les autres), que dirait-il alors à propos des noms siégeant chez les Immortels ?

« XXXII » Le caractère d'Hermogène

L'éthique d'Hermogène est présentée comme étant amie de la connaissance, du discours et de la vérité, comme il l'affirme lui-même<sup>58</sup>.

« XXXIII » La réfutation de Socrate

Socrate réfute la thèse d'Hermogène par trois démonstrations (ἐπιχειρήμασι), desquelles la première pousse au respect, la seconde s'avère convaincante et la dernière mène à la plus parfaite persuasion. La première démonstration se présente ainsi : Si les noms sont conventionnels, l'individu et l'autorité étatique seraient également responsables de la nomination des choses. Celles-ci auraient alors été souvent appelées différemment et auraient changé de forme en de multiples occasions, du fait de la nature accidentelle et indéfinie de chacune des choses, produites et pensées sans science. Mais la conclusion de cette position n'est pas valide, ni d'ailleurs la prémisse de celle-ci.

---

<sup>55</sup> Il s'agit de la thèse centrale du commentaire de Proclus.

<sup>56</sup> « Ce sont donc ces puissances et opérations efficientes (δυνάμεις τε καὶ ἐνεργείας) procédant à partir de l'universelle et unique démiurgie vers la multiplicité démiurgique des dieux, que Timée imite (ἀποτυπῶται) au moyen des discours. » (Proclus, *TP*, V, 65.23-26).

<sup>57</sup> 12b-c (en parlant d'Aphrodite).

*Etiam* : *Crat.*, 407d (en traitant d'Arès).

<sup>58</sup> Platon, *Crat.*, 384e.

« XXXIV » Concupiscence et détournement de nous-mêmes

Socrate dit dans *La République* que la concupiscence insatiable de toute chose nous détourne (*ἀνατρέπειν*) de nous-mêmes considéré dans notre intégralité.

« XXXV » La connaissance claire précédant la chute

Avant que les âmes eussent sombré dans le monde engendré, celles-ci possédaient toutes les choses clairement, ainsi que la connaissance lucide de ces choses. Ainsi, l'unique Âme [*scil.* l'Âme du monde] était connue par toutes les âmes [particulières] et celles-ci par celle-là.

« XXXVI » Opposition entre Aristote et Platon sur le vrai et le faux

La vérité du discours catégorique selon Aristote<sup>59</sup> entend démontrer quelque chose, mais, maintenant, Platon s'intéresse à autre chose. En effet, ce dernier affirme que les noms eux-mêmes institués disent la vérité. D'abord, la position d'Aristote stipule que la combinaison et la division du sujet et du prédicat sont à la fois vraies et fausses. D'autre part, le grand Platon, quant à lui, démontre de quatre façons qu'il sait user du sens du vrai et du faux : 1) premièrement, à propos de l'existence elle-même des choses, il dit, comme toujours, que les étants véritables existent véritablement, mais que ceux n'existant pas véritablement sont faux ; 2) puis, à propos des passions suivant les mouvements premiers, Socrate distingua le vrai plaisir du faux dans le *Philèbe*<sup>60</sup> ; 3) ensuite, à propos des savoirs, comme toujours, il sépare les opinions vrais des fausses ; 4) finalement, à propos des instruments de la vie cognitive, tels les discours, les noms et les éléments du langage (*τὰ στοιχεῖα*), il conçoit dans cela la vérité et le mensonge en rapport à la concordance et à l'harmonie reliées aux choses concrètes. Les orateurs, par exemple, ont eux aussi une certaine forme de discours, qu'ils appellent « vérité ».

« XXXVII » La position d'Antisthène

Antisthène<sup>61</sup> disait qu'il n'était pas nécessaire de le contredire, puisque tout son discours était véridique et que, en parlant de ce qui est, on dit nécessairement la vérité.

---

<sup>59</sup> Aristote, *DI*, 17a.

<sup>60</sup> Platon, *Phil.*, 36c.

<sup>61</sup> Aristote, *Metaphys.*, Δ, 1024b 32-34.

Certes, nous devons répondre à celui-ci que le mensonge existe aussi et que rien ne peut prévenir celui qui parle à propos de « ce qui est » de commettre une erreur. Ainsi, lorsque quelqu'un émet un discours, il ne dit pas seulement « quelque chose », mais il parle « à propos de quelque chose ».

« XXXVIII » La position de Protagoras

Voici maintenant la démonstration (ἐπιχείρημα) contre Protagoras<sup>62</sup> : si les choses sont telles qu'elles apparaissent à chacun, il n'y aurait donc pas d'une part des hommes sagaces (οἱ φρόνιμοι) et, d'autre part, des hommes insensés (οἱ ἄφρονες), mais, en fait, ni des seconds, ni des premiers<sup>63</sup>.

« XXXIX » Tout mal est ignorance

Tout être voué au mal souffre de cette maladie par ignorance des choses véritablement bonnes et il en est ainsi de manière involontaire. En effet, pour personne, le mal n'est proprement entrepris de manière volontaire<sup>64</sup>.

« XL » Ἐπεὶ τὰ χερείονα νικᾷ

Souvent, les gens mauvais sont mieux reconnus par les hommes bons que l'homme vertueux manifestant de bonnes choses pour les mauvaises personnes. Pour cette raison, celui qui accomplit le mal est aveugle et, d'abord, inconscient de lui-même, puis, des autres aussi, puisque les hommes mauvais ne peuvent point se réjouir des belles actions de l'homme bon à travers leur folie. Or, les gens nobles souffrent vraiment et sont corrompus

---

<sup>62</sup> Platon, *Crat.*, 386a-d.

<sup>63</sup> C'est évidemment le relativisme radical de Protagoras qui est critiqué ici, représentée par la célèbre formule « L'homme est la mesure de toute chose (πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον) » (Platon, *Crat.* 386a).

L'opposition hommes sagaces et hommes insensés se retrouve d'abord en 386b : « les hommes parfaitement bons sont tout à fait sagaces, les hommes intégralement mauvais sont absolument insensés (τοὺς μὲν πάνυ χρηστοὺς πάνυ φρονίμους τοὺς δὲ πάνυ πονηροὺς ἄφρονας). ».

<sup>64</sup> Célèbre formule socratique, que nous retrouvons de la manière la plus claire dans le *Ménon* (77d-e) : « Οὐκοῦν δῆλον ὅτι οὗτοι μὲν οὐ κακῶν ἐπιθυμοῦσιν, οἱ ἀγροῦντες αὐτά, ἀλλὰ ἐκείνων ἃ ὦντο ἀγαθὰ εἶναι, ἔστιν δὲ ταῦτα γε κακά. ὥστε οἱ ἀγροῦντες αὐτά καὶ οἰόμενοι ἀγαθὰ εἶναι δῆλον ὅτι τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν. ».

De plus, une des belles critiques de cette thèse socratique se présente évidemment chez Aristote, en particulier dans *EN*, VII, 1151 a, où, *grosso modo*, le philosophe nous dit que l'homme *akratès* fait le mal en toute connaissance de cause, mais qu'il n'arrive pas à s'en empêcher.

par ces bassesses. En effet, il est dit que « le pire l'emporte »<sup>65</sup>. Socrate est ainsi davantage affecté par la malveillance d'Anytus<sup>66</sup> que ce dernier se réjouit de la bienveillance de Socrate.

#### « XLI » Les sophistes Protagoras et Euthydème

Le dogme de Protagoras<sup>67</sup> et celui d'Euthydème<sup>68</sup> sont distincts. En effet, le premier affirme que l'étant qui n'est fondé sur rien (οὐδεν ὄν τὸ ὑποκείμενον) est rendu visible d'une manière ou d'une autre dépendamment de quelle personne le perçoit à travers l'interaction de ce qui agit et de ce qui est subi. D'autre part, la pensée d'Euthydème fait de chaque étant et de toutes choses existant en même temps et pour toujours (ἕκαστον τὰ πάντα ὄν ἅμα καὶ αἰεί). De plus, il établit tout propos comme expression véridique, par exemple qu'un arbre puisse être à la fois « blanc et noir », « petit et grand », « sec et humide », bref, que toutes les contradictions de ce genre exprimeraient la vérité. Certes, bien que des principes différents animent ceux-ci, ces deux sophistes parviennent néanmoins à la même conclusion<sup>69</sup>.

#### « XLII » Infini et limitation

La puissance du premier Infini (ἡ τῆς πρώτης ἀπειρίας δύναμις) est la cause de toutes les puissances existantes possibles, puisque, à partir de lui-même, il délivre la procession, tandis que la Limite (τὸ πέρας), quant à elle, définit, entoure et dispose chaque chose dans ses frontières appropriées (ἐν οἰκείοις ὅροις). Concernant par exemple les nombres, la forme se met en place pour tous à partir de la monade et de la limite, puis selon la procession incessante, à partir de la dyade fertile (ἀπὸ τῆς γονίμου δυάδος). Ainsi, chacun des êtres a une certaine nature, une délimitation, une qualité propre et une place

---

<sup>65</sup> Homère, *Il.*, I, 576.

<sup>66</sup> Anytus est un politicien athénien de la fin du Ve siècle. Il fut un des principaux accusateurs de Socrate à son procès en 399.

<sup>67</sup> « si Protagoras disait la vérité et que la vérité fut que chaque chose soit telle qu'elle semble à chacun (εἰ Πρωταγόρας ἀληθῆ ἔλεγεν καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀλήθεια, τὸ οἷα ἂν δοκῆ ἕκαστῳ τοιαῦτα καὶ εἶναι) » (Platon, *Crat.*, 386c).

<sup>68</sup> « Mais je ne crois pas non plus que tu sois de l'avis d'Euthydème qui pense que toutes choses sont semblables pour tout le monde en même temps et pour toujours (Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατ' Εὐθύδημόν γε οἶμαι σοὶ δοκεῖ πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ αἰεί) » (*Ibid.*, 386d).

<sup>69</sup> En effet, comme l'affirme Duvick « Despite Protagoras' subjective relativism and Euthydemus' objective relativism, both sophists draw the conclusion that names are only relatively assigned to their referents. » (Duvick, *op. cit.*, p.122, note 85.)

appropriée à travers la première limite. Alors, la contradiction existe aussi, lorsque l'on place de manière distincte mensonge et vérité l'un à côté de l'autre.

« XLIII » L'agir et le faire

Il faut dire « action » (τὸ πράττειν) seulement pour les choses mises en motion (τῶν ἐνεργούντων) par la pensée discursive, tandis que pour les autres choses, on use plutôt du terme « faire » (τὸ ποιεῖν). Certes, les actions et les productions ont des limites particulières, des instruments propres et des occasions appropriées (καίρους). Ainsi, il n'est pas vrai que n'importe quelle chose puisse agir et produire en vue de n'importe quoi.

« XLIV » Le dire

Il est démontré par de telles divisions que le « dire » (τὸ λέγειν) est considéré, quant à lui, sous l'action (ὕπὸ τὸ πράττειν). En effet, tout acte de l'âme, ou bien advient sans corps, comme dans le cas d'une illusion (φαντασία), d'une opinion ou d'une pensée ; ou bien avec un corps. Dans ce cas, l'acte peut être de deux types : 1) soit il est involontaire (ἀπροαίρετος), comme avec la sensation ou le mouvement automatique ; 2) soit il est volontaire (μετὰ προαιρέσεως), comme avec l'action, sous laquelle se place le discours argumenté (ὕφ' ἧν ἡ διάλεξις).

« XLV » Le parler et l'acte de nomination

Il y a aporie lorsqu'on se demande comment la nomination peut être un « parler » (λέγειν), puisque si, en effet, le nom n'est pas un discours, ainsi l'acte de nommer ne peut pas non plus être issu de la parole. D'abord, ne disait-il<sup>70</sup> pas que la nomination était une partie du parler et non le parler lui-même, de même que le nom est une partie du discours et non le discours en soi ? D'autre part, si la partie de l'action est un acte, la partie du discours n'est pas en lui-même un discours, cela n'a rien d'étonnant. En effet, la partie du corps est un corps, mais une partie du visage n'est pas un visage. Toutefois, celle-ci demeure un corps, tout comme le fait de parler est bien une action. Ainsi, certaines choses ont des parties similaires (ὁμοιομερῆ), tandis que pour d'autres ce n'est pas le cas.

---

<sup>70</sup> Proclus parle certainement de Socrate ici.

Deuxièmement, il n'est pas nécessaire qu'il en demeure ainsi pour la suite (τὴν ἀκολουθίαν σώζεσθαι τὴν αὐτήν), concernant les Formes et les mouvements. Alors que le discours et le nom représentent des formes complètes et entières, les mouvements, quant à eux, subsistent comme parties. À partir de cela, le processus de nomination est donc bien un « parler », puisque celui-ci procède justement du fait de parler.

Troisièmement, le discours et le parler s'entendent de deux manières : 1) d'abord, les noms fondés prononcés en totalité (τὰ μὲν κατὰ τοῦ ὅλου λεγόμενα τοῦ ἐξ ὀνομάτων ὑφεστῶτος) ; 2) puis, tous les sons significatifs (τὰ δὲ κατὰ πάσης φωνῆς σημαντικῆς). En effet, c'est ainsi qu'Aristote dans *Les Catégories*<sup>71</sup> a considéré que l'opinion était un discours. D'un autre côté, l'habitude (ἡ συνήθεια) dispose le parler en accord avec ceux qui ne profèrent qu'un simple mot (ψιλὸν ὄνομα). Effectivement, nous sommes habitués de commander aux autres de dire leur propre nom ou celui des autres et ceux-ci font habituellement ce qui leur a été demandé.

« XLVI » La rectitude des noms par nature : démonstrations syllogistiques<sup>72</sup>

Qu'il nous soit assigné de démontrer que le nom adéquat qui fut érigé est naturel et non pas conventionnel. Ainsi, il faut d'abord dire : si l'acte de nomination (τὸ ὀνομάζειν) advient ainsi conformément à la nature des choses, le nom acquiert alors la rectitude par nature – pour le premier, comme pour le deuxième<sup>73</sup>. Le second propos résout (ἀναλύων) la prémisse du précédant discours (τὴν πρόσληψιν) : si le dire (τὸ λέγειν) obtient la rectitude à travers les choses, alors l'acte de nomination devient lui aussi conforme à la nature des choses – pour le premier, comme pour le deuxième. Le troisième discours, à son tour, résout la prémisse antérieure : si toute action (πᾶσα πράξις) est bien entreprise relativement aux choses, ainsi le dire obtient la rectitude à travers celles-ci – pour le premier, comme pour le deuxième. Le quatrième argument, quant à lui, résout à son tour le troisième : si toutes les choses ont une certaine particularité naturelle et que les actes ne sont pas conventionnels, donc ils agissent bien (εὖ πράττεται) lorsque ceux-ci sont en

---

<sup>71</sup> Aristote, *Cat.*, 4 a22-34.

<sup>72</sup> Une redondance certaine imprègne cet aphorisme. Nous avons tenté d'en amoindrir la lourdeur, mais, pour ne pas faire violence au texte, nous n'avons pu l'éliminer complètement, loin de là.

<sup>73</sup> Nous devons ici entendre le « premier » comme le premier nom donné, puis le « deuxième » comme le nouveau nom issu du changement (Platon, *Crat.*, 384d).

relation adéquate aux objets – pour le premier, comme pour le deuxième. Le cinquième discours résout à nouveau le précédent : si tout n’est pas semblable à toute chose et pour toujours, et que chaque objet n’est pas non plus identique en chaque particularité propre, ainsi les choses possèdent donc une certaine nature conforme à chacune d’elles – pour le premier, comme pour le deuxième. Puis, le sixième point résout celui antérieur : si, parmi les hommes, certains sont sages et d’autres insensés, toute chose n’existe donc pas de manière identique à toute chose et pour toujours, ni chacun des êtres n’existe de manière identique à une chose particulière – pour le premier, comme pour le deuxième. Finalement, le septième argument résout la prémisse du sixième : si, parmi les hommes, certains sont réellement bons, tandis que d’autres s’avèrent absolument nuisibles, donc certains sont véritablement sages et d’autres ne le sont point – pour le premier, comme pour le deuxième.

« XLVII » Le conventionnalisme aristotélicien

Si, selon Aristote<sup>74</sup>, les noms sont des conventions et simplement des symboles (σύμβολα)<sup>75</sup> des choses et des idées, il ne peut donc guère affirmer que ses propres déclarations écrites, puisqu’elles sont composées à partir de ces mêmes conventions, donc elles-mêmes arbitraires, et qu’elles puissent apparaître comme des compositions intelligibles. Ainsi, elles sont elles-mêmes incapable d’être véridiques ou fallacieuses. Toutefois, les discours prononcés possèdent bien substantiellement la vérité et le mensonge, et ce, ni parce qu’ils sont conventionnels, ni parce que les noms le sont.

« XLVIII » Le nom comme instrument

Si toute personne qui nomme (ὁ ὀνομάζων πᾶς) accomplit un acte (πράττει τι)<sup>76</sup> et qu’une telle pratique (ὁ πρᾶττων) s’effectue à partir d’un instrument (δι’ ὀργάνου)<sup>77</sup>, ainsi l’acte de nomination à partir d’un instrument implique nécessairement un nom comme instrument de nomination<sup>78</sup>. Pourtant, parmi les instruments, certains sont naturels, comme la main ou le pied, tandis que d’autres sont conventionnels, comme la bride ou le nom.

---

<sup>74</sup> Aristote, *DI*, 16 a.

<sup>75</sup> Le sens de la notion de *symbole* est ici celui d’Aristote et non celui à caractère éminemment religieux qu’a coutume d’employer Proclus.

<sup>76</sup> Platon, *Crat.*, 387c : « τὸ ὀνομάζειν πράξις ἐστίν ».

<sup>77</sup> *Ibid.*, 387e.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 388a : « ὄργανον ἄρα τί ἐστι καὶ τὸ ὄνομα ».

Parmi ces instruments artificiels, certains ont été conçus pour accomplir une tâche, comme une hache, tandis que d'autres l'ont été dans le but d'indiquer ou d'instruire ; certainement, le nom répond à ce dernier objectif.

En effet, le nom est un outil didactique (διδασκαλικόν) et de révélation (ἐκφαντορικόν) de l'essence des choses. L'instruction, selon une telle définition, est donc entreprise à partir de celui qui conçoit l'instrument, tandis que la révélation est plutôt issue du modèle. En tant qu'instrument, cela implique celui qui en fait usage, alors que comme image, cela nécessite la référence au modèle. Manifestement, à partir de ces prémisses, il en résulte que le nom n'est pas un simple symbole, ni une chose ayant été instituée de manière arbitraire (θέσεως ἔργον τῆς τυχούσης), mais bien un élément congénital aux objets et naturellement approprié à ceux-ci.

En effet, tout instrument a été adapté à partir d'une fonction appropriée (πρὸς τὸ οἰκεῖον ἔργον) et, ainsi, ne coïnciderait avec nulle autre chose que celle pour laquelle il fut engendré. Il faut donc en déduire que le nom aussi, en tant qu'instrument, possède une puissance naturelle congénitale (τινὰ συμφυᾶ δύναμιν) se coordonnant avec les choses qu'il signifie, puisqu'il a une valeur didactique devant révéler l'ordre des intelligibles, en plus de permettre la pénétration de l'essence qui nous fait connaître les choses elles-mêmes.

« XLIX » Le naturalisme aristotélicien

Aristote<sup>79</sup> affirme que le discours est signifiant, non comme un instrument, mais plutôt comme une convention. En effet, comme il dit, cela n'est guère extraordinaire, car le son est naturel, comme le mouvement du corps, tandis que les noms sont conventionnels, comme la danse. Or, Proclus s'oppose à cette position : *le nom n'est pas le résultat des organes naturels* (τῶν φυσικῶν ὀργάνων). En effet, en tant que nom, tout nom représente la signification de quelque chose. Or, le nom n'est pas en lui-même un son. Certes, les organes naturels permettent le son, tels que la langue, les artères, le souffle et les choses de ce genre. Ceux-ci produisent le nom à travers la matière, mais c'est réellement la pensée discursive de celui qui nomme qui le parachève. Celle-ci adapte effectivement la matière en vue de la forme et conformément au modèle.

---

<sup>79</sup> Aristote, *DI*, 17 a.



Le dialecticien, quant à lui, use du nom une fois celui-ci ayant été fondé (κειμένω). En effet, tout instrument a un utilisateur ainsi qu'un créateur, et tout utilisateur possède une cause créatrice (τὴν ποιητικὴν αἰτίαν). De plus, tout ce qui possède une cause créatrice assiste quelque chose en vue de l'acte, sauf s'il est auto-engendré (αὐτόγονον) ou auto-constitué (αὐθυπόστατον)<sup>80</sup>. Certes, si un nom est tel, un créateur de celui-ci est d'abord nécessaire, puis quelqu'un d'autre qui en use après qu'il eut été engendré (αὐτῷ γεγονότι) ; ainsi, il se révèle le produit de l'un et l'instrument de l'autre. Toutefois, il n'est pas naturel en tant que production de la nature, ni instrument parce qu'une puissance naturelle en use. La constitution de la chose elle-même (τὸ ποιοῦν αὐτό) et son utilisation (τέχνη) résultent plutôt toutes les deux d'une démarche particulière (τὸ χρώμενον).

Dès lors, cette constitution (τὸ ποιοῦν) produit en vue des choses et son usage procède grâce au discernement de celles-ci, c'est-à-dire, comme on dit, par nature, comme production et comme instrument. En effet, il se manifeste (ἐξαγγέλλει) d'abord comme images (εἰκόν) des choses et les proclame à travers la médiation (μέσων) des intelligibles. Certes, le nom est nommé de manière similaire « instrument didactique (ὄργανον διδασκαλικόν) », et, un peu plus tard<sup>81</sup>, il sera nommé produit normatif (ἀποτέλεσμα νομοθετικόν) – ceci résultant de la dialectique. En effet, la révélation des choses est son objectif et son bien. Toutefois, Socrate<sup>82</sup> considère le nom surtout comme instrument, le glorifiant ainsi comme supérieur (ἐκ τοῦ κρείττονος), puisque cet instrument constitue la médiation entre l'enseignement et l'apprentissage. Comme l'affirme aussi Aristote<sup>83</sup>, il n'y a pas une seule activité de production (τοῦ ποιοῦντος) et de produit (τοῦ πάσχοντος) à la fois, mais au moins trois mouvements distincts : la production, le produit et l'instrument entre les deux.

---

<sup>80</sup> Ce concept « d'autoconstitution » (αὐθυπόστατος) est très important dans la hiérarchie des causes du système théologique proclien.

*In alter* (seulement dans *ET*) : §40-43, 45-47, 49, 51, 189 & 191.

<sup>81</sup> Platon, *Crat.*, 388d.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 388a.

<sup>83</sup> Aristote, *Phys.*, III, 202 a13 - 202 b22.

« L » La pénétration noétique du nom adéquat

La navette (ἡ κερκίς) et le poinçon (τὸ πρύπανον) sont des paradigmes adéquats pour le nom. En effet, le nom discerne les choses les unes des autres et il permet à celui qui apprend de pénétrer la profondeur de sa propre intuition.

« LI » Le nom comme norme et comme nature : le rôle de la démiurgie

À la manière de Callicles distinguant la justice selon la loi et selon la nature, Socrate, dans le *Gorgias*<sup>84</sup>, réunit la loi et la nature au sujet de la justice (tout comme dans le *Minos*<sup>85</sup> où il fait de même), ainsi faut-il nous aussi considérer que les noms existent à la fois par convention et par nature. Néanmoins, ils n'existent point par simple convention arbitraire, mais plutôt grâce à une loi impérissable (αἰωνίω), ayant été fondée par des discours éternels (κατὰ λόγους αἰδίους).

Du moins, le nom, à travers la cause productive rationnelle (τὴν ποιητικὴν αἰτίαν ἐπιστημονικήν), est normatif et conventionnel, tandis qu'à travers la cause paradigmatique (διὰ τὴν παραδειγματικὴν αἰτίαν), celle-ci s'avère naturelle. Mais si ces choses sont ainsi, comment alors, en parlant à Cratyle<sup>86</sup>, Socrate en vient-il à démontrer qu'il faut appeler le nom pas seulement la seule assignation adéquate, mais aussi celle qui n'est pas appropriée ? Certes, il faut dire que la norme est une contemplation de l'universel (τοῦ καθόλου θεωρητικός). Or, aussi nombreux soient les noms institués (ὅσα ὀνόματα κεῖται) à propos des Éternels, ceux-ci ont néanmoins été fondés (κείμενα) par la loi. Mais puisque les noms périssables (τῶν φθαρτῶν ὀνόματα) existent aussi, il n'est donc pas surprenant que la loi universelle ne les domine pas (οὐ περικρατεῖ). Or, il y a beaucoup d'arbitraire dans ces derniers, comme ceux qui sont nommés Ambrosios, Athanasios, Polychronos et les autres noms semblables.

Maintenant, nous expliquerons brièvement en quoi consiste l'art créatif (ποιητικὴ τέχνη) des noms. D'abord, en lui, nous n'incluons pas toute forme de législation (τὸ τῆς ὁμοθετικῆς εἶδος). Certes, il y a une puissance représentative (τις εἰκαστικὴ δύναμις) dans

---

<sup>84</sup> Platon, *Gorg.*, 482e.

<sup>85</sup> <Platon>, *Minos*, 316b.

<sup>86</sup> Platon, *Crat.*, 429b.

l'âme (en effet, l'art de peindre et les autres arts de ce genre dépendent du pouvoir de cette dernière). Cette puissance assimile les seconds (τῶν δευτέρων) en vue des supérieurs, ainsi que les formes composées (φερομένων εἰδῶν) en vue des choses simples. De plus, l'âme peut aussi s'assimiler par sa propre puissance aux supérieurs : dieux, anges et démons. Mais aussi, les seconds s'assimilent à partir de l'âme vers elle à travers cette même puissance, et encore, vers les supérieurs par celle-ci. Ainsi, elle engendre (δημιουργεῖ) les images des dieux et des démons.

Voulant instituer (βουλυμένη ὑποστῆσαι) les similitudes des êtres, à la fois immatériels et produits de la seule essence rationnelle (ἀύλους τρόπον τινὰ καὶ μόνης τῆς λογικῆς οὐσίας ἐγγόνους), à partir d'elle-même, elle use de l'outil imaginaire (φαντασία) linguistique et introduit ainsi l'essence des noms. La téléstique (ἡ τελεστική)<sup>87</sup>, à travers les symboles et les archétypes ineffables (διὰ τινων συμβόλων καὶ ἀπορρήτων συνθημάτων)<sup>88</sup>, représente les statues qui symbolisent les dieux et permet auprès d'elle la réception (πρὸς ὑποδοχὴν) des illuminations divines<sup>89</sup>. Ainsi, la législation (ἡ νομοθετική), par la même puissance assimilatrice (κατὰ τὴν αὐτὴν ἀφομοιωτικὴν δύναμιν), institue les noms comme images des objets, représentant à travers de telles choses et de tels échos (διὰ τοίων καὶ τοίων ἤκων) la nature des êtres. Puis, les ayant ainsi institués, elle les transmet aux hommes en vue de leur usage (εἰς χρῆσιν). À partir de là, le législateur (ὁ νομοθέτης) est dit être le maître de la genèse (κύριος τῆς γενέσεως) des noms, comme envers les statues des dieux la transgression (πλημμελεῖν) n'est pas permise, ainsi, au sujet des noms, on ne peut nuire à leur pureté (οὐδὲ ἀμαρτανεῖν εὐαγές). En effet, l'intellect est le législateur démiurgique des noms, ayant introduit (ἐνθείς) les images des paradigmes dans les noms. Ainsi, il faut honorer (χρῆ σέβειν) les noms à travers la parenté royale (διὰ τὴν συγγένειαν) des paradigmes avec les dieux.

---

<sup>87</sup> C'est-à-dire l'art d'animation des statues.

<sup>88</sup> Il s'agit du sens éminemment proclien de la notion de symbole, contrairement au sens aristotélicien en §47.

<sup>89</sup> La téléstique et, de manière plus large, la théurgie, se caractérise principalement par la capacité de recevoir les illuminations intelligibles au sein d'un réceptacle matériel, la statue pour le téléste, le nom pour le nominateur des choses et le véhicule de l'âme pour le théurge.

Il me semble aussi que Platon<sup>90</sup> a établi le législateur comme étant analogue au démiurge universel. En effet, c'est le démiurge, selon le *Timée*, qui met en place les normes fatales (τοὺς εἰμαρμένους νόμους)<sup>91</sup>, tout comme il met en ordre toute chose (ὁ πάντα διαθεσμοθετῶν)<sup>92</sup>, en plus d'être accompagné par la Justice, la vengeresse contre ceux ayant fui la divine loi, comme l'affirme l'Étranger d'Athènes<sup>93</sup>. De manière similaire, la production des noms lui fut assignée aussi, puisque le démiurge universel est lui-même le premier à nommer les choses. Certes, comme il le dit lui-même dans le *Timée*<sup>94</sup>, le démiurge nomma l'une des révolutions « le Même » et une seconde « l'Autre ». Donc, si le législateur est analogue au démiurge, comment alors ne serait-il pas aussi lui-même le maître devant établir les noms ? C'est pourquoi Platon<sup>95</sup> dit aussi que le législateur est un démiurge et même le plus rare d'entre eux. Ainsi, dans le *Phédon*<sup>96</sup>, Socrate dit que le mot « désirer » (ἕμερον) a été placé par Zeus, qu'il nomma ainsi par amour pour Ganymède.

Parmi les noms, certains sont nés des dieux et sont descendus (μέχρι) jusqu'à l'âme, tandis que d'autres sont eux-mêmes engendrés par la puissance des âmes particulières à travers l'intellect et la science, et d'autres encore sont institués à travers les races intermédiaires. En effet, ceux qui adviennent en relation (προστυχεῖς) aux démons et aux anges ont été instruits par ces derniers des noms plus appropriés (μᾶλλον προσήκοντα) pour les choses que ceux institués par les hommes. Il faut donc reconnaître les différences de ces dénominations (τὰς διαφορὰς αὐτῶν τὰς δεδομένας) à partir de leurs causes créatrices et les ramener au seul démiurge – l'intellect divin. Pour cette raison, le nom a deux puissances : il est l'enseignement des cogitations et la condition de la communication, ainsi que le discernement de l'essence. Le démiurge possède aussi deux puissances : l'autoproduction (ταῦτοποιόν) et l'engendrement du distinct (έτεροποιόν).

---

<sup>90</sup> Platon, *Crat.*, 389a.

<sup>91</sup> Platon, *Tim.*, 41e.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 42d.

<sup>93</sup> Platon, *Lois*, IV, 716a.

<sup>94</sup> Platon, *Tim.*, 36c.

<sup>95</sup> Platon, *Crat.*, 389a.

<sup>96</sup> Platon, *Phedo.*, 255c.

« LII » La double activité du démiurge

L'activité assimilatrice de l'intellect démiurgique est double : 1) d'abord, celle-ci engendre l'ensemble du cosmos à partir de sa vision du modèle intelligible ; 2) puis, elle dote de noms appropriés chacune des choses. Timée traite rapidement de cela, mais les théurges nous instruisent clairement sur le sujet, puisque ces paroles sont celles des dieux eux-mêmes<sup>97</sup> :

*« Mais, dans un incessant tourbillon (ἀκοιμήτω στροφάλιγγι), l'auguste nom imprègne les mondes, de par le commandement impétueux du Père »<sup>98</sup>,*

et cet autre discours :

*« En effet, l'intellect paternel sema les symboles (σύμβολα) à travers le monde, par lesquels il pense les intelligibles et les unifie dans une ineffable beauté. »<sup>99</sup>*

Certes, de cette manière, le législateur (ὁ νομοθέτης)<sup>100</sup> aussi, observant le modèle à partir de l'ensemble du cosmos, instaure la meilleure constitution et institue les noms appropriés pour les choses qui existent.

« LIII » L'analogie du tissage comme symbole de la procession générative

Certes, il est insupportable d'abandonner (ἀπολείπειν) les causes déterminantes (διωρισμένας αἰτίας) et les modèles des choses artificielles ici-bas. En effet, leurs produits (τὰ ἐκείνων ἀποτελέσματα) sont des étants et des mesures appropriées. De plus, ils convergent vers la totalité (τὴν εἰς τὸ πᾶν ἀναφορὰν), tout comme ils procèdent vers la nature. Toutes les choses produites sont donc inessentielles et altérées (μεταβάλλεται) de multiples façons, au gré de nos besoins quotidiens et des différentes circonstances. Aussi, elles n'ont aucune détermination (ὄρον οὐδένα) de parties ou d'arrangement en elles, en plus d'être séparées des choses naturellement constituées (διέστηκε τῶν φύσει συνισταμένων).

---

<sup>97</sup> Les OC constituent un traité oraculaire du II<sup>e</sup> siècle, considéré comme relevant d'une expérience de médiums inspirés par les dieux eux-mêmes.

<sup>98</sup> OC, §87.

<sup>99</sup> OC, §108.

<sup>100</sup> Platon, *Crat.*, 389a.

Toutefois, si quelqu'un devait nommer la création elle-même et les puissances génératives des dieux qu'ils projettent vers le tout des « arts démiurgiques, intelligibles, productifs et perfectibles », alors nous ne nous opposerions point à cette appellation, puisque nous découvrons que les théologiens<sup>101</sup> aussi présentent les productions divines sous ces termes. Par ailleurs, ces derniers affirment que les Cyclopes sont réellement causes de toute production artificielle (ἀπάσης τεχνικῆς ποιήσεως) et qu'ils ont même instruit Zeus, Athéna et Héphaïstos. Athéna préside à l'art du tissage et à bien d'autres encore, tout comme Héphaïstos est le gardien d'un art qui lui est propre. Or, le tissage provient bel et bien de notre chère Athéna, comme l'affirmait Orphée :

« En effet, celle-ci est la plus excellente des Immortels dans la maîtrise du métier à tisser, la sagesse d'œuvrer adéquatement la quenouille. »<sup>102</sup>

Pourtant, Athéna procède à travers la série générative de Coré<sup>103</sup>. En effet, il est dit<sup>104</sup> qu'elle-même [*scil.* Coré], là-haut, accompagnée du chœur de toute la série (πᾶς αὐτῆς ὁ χορός) tisse l'ordre de la vie. De plus, l'ouvrage est partagé (μετεχομένην) par tous les dieux du cosmos et parvient à la perfection (περατουμένην) grâce aux dieux régissant la génération. En effet, le premier démiurge exhorte les jeunes démiurges<sup>105</sup> à entrelacer la forme mortelle de la vie avec l'immortel (προσσυφαίνειν τῷ ἀθανάτῳ τὸ θνητὸν εἶδος τῆς ζωῆς)<sup>106</sup>.

Parmi ces dieux de la génération, il y a Circé<sup>107</sup>, chez Homer, tissant toute sa vie durant les quatre phases<sup>108</sup> et, en même temps, créant l'harmonie par les chants sous l'auspice de la lune. Certes, parmi ces divinités tisseuses, Circé, certainement auréolée d'or

<sup>101</sup> Il s'agit des poètes orphiques.

<sup>102</sup> *OF*, §135.

<sup>103</sup> Au sujet de l'étymologie de Coré-Perséphone, voir *In Crat.*, §171.

<sup>104</sup> *OF*, §211.

<sup>105</sup> Les « jeunes démiurges (νέοι δημιουργοί) » font référence au discours du démiurge-père dans le *Timée*, qui exhorte aux autres dieux de poursuivre le travail d'engendrement des âmes particulières (Platon, *Tim.*, 41a-d).

<sup>106</sup> « ἀτθνάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες » (*Ibid.*, 41c-d).

<sup>107</sup> Comme le fait remarquer Duvick, Proclus établit implicitement un lien étymologie entre Circé et Coré. De plus, le terme Κίρκη fait clairement référence à κερκίς (la navette du tisserand). Ainsi, nous obtenons la triade Athéna-Coré-Circé, symbolisant elle-même la triade manence-procession-conversion.

<sup>108</sup> Il s'agit probablement des quatre saisons, ou encore, des phases lunaires, symbolisant ainsi sa nature éminemment encosmique.

Voir : Cerquand, *Études de mythologie grecque*, V.

(χρυσῆ μέντοι), est admise par les théologiens, comme on dit, qui décrivent son intellect et son essence immaculée, à la fois immatérielle et pure à travers la genèse. Sa tâche est de discriminer (διακρίνειν) et de séparer les choses stables de celles en mouvement, selon la différence divine (κατὰ τὴν ἑτερότητα τὴν θεϊαν)<sup>109</sup>.

Certes, si quelqu'un, comme je disais, conformément à ces analogies (κατὰ ταύτας τὰς ἀναλογίας ἐκπεριτρέχων), devait nommer les puissances divines « les causes de ces arts », ainsi que leurs produits « les illuminations de ces puissances se répandant à travers le cosmos entier », il parlerait avec rectitude. En effet, il ne faut pas raccorder à nous le seul tissage d'Athéna, mais avant cela, ce qui agit à travers la nature et ce qui joint les êtres générés aux choses éternelles, les mortels aux immortels, les êtres corporels aux incorporels, les sensations aux intelligibles. Il faut donc d'abord contempler l'art de tout relier (τὴν τεκτονικὴν ὄλην) dans la nature et, ensuite, chacun des autres arts.

Ainsi, la navette (ἡ κερκίς)<sup>110</sup> aussi constitue une analogie, distinguant partout les êtres générés entrelacés aux étants, tout comme elle maintient leur relation (ἡ διαίρεσις μένη), la séparation sauve leur pureté existentielle (σώζει τὴν ἑαυτῶν ὑπαρξιν εἰλικρινῆ). Ainsi, pour nous, les artisans agissent sous la garde et la direction des dieux, puisque sans cela (οὐ διὰ τοῦτο), ils ne pourraient contempler les intelligibles<sup>111</sup>. En effet, ils ne produisent pas en regardant vers ces derniers [*scil.* les intelligibles], mais plutôt vers les formes de celles-ci et les raisons (τοὺς λόγους) qu'ils en ont des produits artificiels, découvrant ceux-ci, ou encore, les recevant des autres.

Effectivement, le premier démiurge du « lit » ou de la « navette » comprit que cette dernière était nécessaire à l'ouvrage, observant en vue du besoin et sous cette guidance, il associa la raison à la navette par lui-même. Ayant compris de ce dernier [*scil.* le premier démiurge], les artisans peuvent ainsi connaître la forme et produire en accord avec celle-ci

---

<sup>109</sup> Κίρκη doit ici être rapproché du verbe κερκίζω, qui désigne l'action de séparer les fils à l'aide d'une navette. La séparation du stable et du mouvement au sein de la genèse, suivant la différence divine (κατὰ τὴν ἑτερότητα τὴν θεϊαν), dénote le rôle de Circé dans le maintien de la distinction préalablement constituée par le premier démiurge entre le cercle du Même et le cercle de l'Autre (Platon, *Tim.*, 36c-d).

<sup>110</sup> Lorsque Socrate se demande si le nom est un instrument, il prend l'exemple de la navette du tisserand (Platon, *Crat.*, 388a).

<sup>111</sup> La médiation des dieux encosmiques est nécessaire pour que les artisans puissent imiter les intelligibles, car ces derniers n'ont pas directement à celles-ci, par nature hypercosmiques.

l'image de la navette. Ainsi, tu ne dois pas t'étonner s'ils se remémorent la forme, l'ayant soit apprise par chance lors d'une autre vie ; ou bien, l'ayant un jour découvert par l'intelligence de l'âme (κατὰ τὸ τῆς ψυχῆς ἐπινοητικόν) ; ou encore, par réminiscence.

Certainement, chaque artisan possède sa propre représentation (τὸν λόγον) de la navette – selon si elle est ainsi ou autrement (ὅτι ἐστὶν τοιαδὶ καὶ τοῦδε ἔνεκα) – puisqu'elle advient pour une raison particulière et produit les formes extérieures (τὰ ἐκτός) selon ce modèle. En effet, pourquoi autre chose que le produit, outre la matière, l'art se retrouverait-il dans l'âme de l'artisan ? Ainsi, tu vois comment sont ces imitations de l'art démiurgique et des formes intelligibles. Effectivement, ces dernières se posent toujours de manière à surplomber leurs imitations (κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἰδρυμένων) et à sauver les choses périssables au sein du cosmos, en plus de les reproduire de nouveau à partir de leur identité stable.

D'une part, délétère est la matière, tandis que la stabilité identique s'obtient par la forme éternelle, comme ici-bas la corruption pour les navettes du tisserand est issue de la matière et que la régénération se trouve dans la raison du tisserand. Certes, cette navette est pour ce dernier ce que les mots sont pour le législateur, ainsi que toutes les choses au sein du cosmos pour le démiurge<sup>112</sup>. Bref, les formes se manifestent de trois façons : intelligibles, rationnelles ou opinatives (δοξαστικῶς). Ainsi, toutes les choses perçues expriment les intelligibles, les mots le savoir rationnel et les instruments, par exemple la navette, les opinions.

#### « LIV » La nature hylémorphique de l'instrument

Toutes les formes des instruments ont des matières réceptives et conformes à ceux-ci en vue de l'ouvrage approprié pour lequel nous nécessitons l'outil. En effet, le modèle de l'art est la nature qui se charge non seulement des formes des instruments, mais aussi de la matière adéquate.

---

<sup>112</sup> Proclus défend évidemment ici la thèse socratique qui fait des noms un instrument (Platon, *Crat.*, 388a). Il y ajoute néanmoins une correspondance analogique avec la procession démiurgique, ce dernier comme grand artisan du cosmos.



## « LV » La double démiurgie

La démiurgie est double : 1) d'une part, elle institua les discours (ὕφιστᾶσα λόγους) qui s'étendent à toutes choses, ainsi que les formes qui possèdent ces mêmes caractères (τὰ εἶδη τὰ ὡσαύτως ἔχοντα) et n'admettent aucun changement ; 2) d'autre part, elle attribue les différences particulières aux choses engendrées (τὰς μεριστὰς προστιθεῖσα τοῖς γινομένοις διαφορότητας). Par exemple, la forme humaine provient de là-haut à partir de l'Un et de toute la démiurgie intelligible à travers les astres intermédiaires (διὰ μέσων τῶν ἀστέρων)<sup>113</sup> – ce qui implique qu'elle est éternelle, puisqu'elle est issue d'un mouvement permanent.

Puisque les hommes se distinguent les uns des autres quant à leurs grandeurs, leurs apparences et les choses de cette sorte, il apparaît que les différences elles-mêmes proviennent (προσυφαίνονται) de la seconde démiurgie des jeunes dieux [*Tim.*, 41b sq.] et sont sujettes aux nombreux changements (πολυμετάβλητοι), puisqu'ils sont engendrés par des causes mobiles. Il en est ainsi, afin que la variété des êtres (τῶν ὄντων ποικιλία) puisse advenir et que l'engendrement éternel (ἡ ἀειγενεσία) des particuliers se multiplie à partir de chacun. En effet, les révolutions célestes mènent certaines choses à la complétion (ἀποπληροῦσι), en désorientent (παράγουσι) d'autres et contribue à l'achèvement (συντελοῦν) d'un élément de la totalité, ce qui participe à la perfection du Tout (πρὸς τὴν τοῦ παντὸς συμπλήρωσιν).

## « LVI » Le symbole de la navette

La navette est l'image (εἰκὼν) de la puissance des dieux de discriminer (τῆς διακριτικῆς) entre les choses universelles (τῶν ὅλων) et celles particulières (τῶν μεριστῶν). En effet, celle-ci représente (ἀποτυποῦται) l'activité de ce pouvoir dans l'ouvrage filé (ἐν τοῖς στήμοσιν) et porte l'archétype (σύνθημα) de l'ordre des discriminations divines. À chaque fois que les théologiens [orphiques] adoptent (παραλαμβάνωσιν) la navette pour [représenter] ces discriminations, ils ne parlent jamais de l'idée (ιδέα) de la navette, ni

---

<sup>113</sup> Lors de son incarnation, l'âme s'agglutine les éléments astraux sur son véhicule (ὄχημα). C'est d'ailleurs ce qui explique l'influence des astres sur l'âme incarnée, d'où l'importance de l'astrologie chez les néoplatoniciens tardifs. D'ailleurs, l'élévation de l'âme implique une purification des accrétiens astrales pour se libérer de la fatalité et se livrer à la seule providence. C'est d'ailleurs l'objectif de la démarche théurgique.

n'invoquent seulement le mot comme convention (θέσσει) et symboliquement (συμβολικῶς)<sup>114</sup>. En effet, pourquoi disent-ils spécialement « navette » et pas autre chose ? Comment n'est-il pas absurde (ἄτοπον) que la science (τὴν ἐπιστήμην) use de ces choses pour les noms concernant les dieux ? Il me semble plutôt qu'ils conçoivent (παραλαμβάνειν) de tels noms par analogie (κατ' ἀναλογίαν). En effet, la navette est pour le tissage, ce que cette discrimination est pour la démiurgie des formes (τῶν εἰδῶν).

L'analogie n'est pas la relation de l'idée (ιδέα) et de l'image (πρὸς εἶδωλον), ni simplement une convention (θέσει). Par exemple, quand Platon représente les chevaux en tant que puissances des âmes [*Phaedr.*, 246a sq.], il ne le fait pas en disant que les chevaux perceptibles représentent les idées de ces derniers, mais bien en usant de l'analogie. D'où le fait que les téléstes (οἱ τελεσταί)<sup>115</sup>, à travers ce type de relation [*scil.* l'analogie], [établissent] les choses ici produites en relation sympathique (συμπαθῆ) avec les dieux, en utilisant ces instruments comme les archétypes (συνθήμασι) des puissances divines. Par exemple, la navette comme [symbole] des discriminations, le cratère comme source des vivants [*Tim.*, 41d], le sceptre comme [signe] d'autorité, la clef comme [image] des gardiens, et ils ne disent pas qu'ils se servent de l'analogie pour autres choses.

#### « LVII » L'analogie

En ce qui concerne l'analogie, les choses sont comprises les unes en rapport aux autres. Ainsi en est-il aussi des noms au sujet d'eux [*scil.* les dieux] qui sont disposés les uns les autres selon leur honneur et leur puissance (κατὰ τιμὴν καὶ κατὰ δύναμιν). C'est pourquoi, d'une part, les noms des dieux sont honorés (τίμια), vénérés (σεβάσματα) et valorisés (ἄξια) par les sages au-delà de la grande peur (πέρα τοῦ μεγίστου φόβου) [*Phil.*, 12c] et, d'autre part, les noms des hommes et des démons le sont aussi par analogie. C'est pourquoi, dit-on, que les Grecs n'ont pas à utiliser les noms égyptiens, scythes ou perses

---

<sup>114</sup> Il s'agit ici d'une critique implicite envers la conception aristotélicienne du mot comme convention (Aristote, *DI*, 17 a).

<sup>115</sup> Proclus réfère ici aux théologiens orphiques, puisque l'analogie constitue le mode d'expression d'Orphée (*TP*, I, 4).

pour les dieux, mais bien les mots grecs<sup>116</sup>. En effet, les gouverneurs se réjouissent d'être nommés (ὀνομαζόμενοι) dans les dialectes appropriés.

#### « LVIII » La nature amphibie des mots

[Considérons] ce discours d'Aristote qui conclut ainsi : « D'une part, les choses naturelles sont les mêmes pour tous et, d'autre part, les mots ne le sont pas pour tous, de sorte que les choses naturelles ne sont pas les mots et ceux-ci ne sont pas celles-là. » Proclus<sup>117</sup> résiste (ἐνίσταται) à cette conclusion fondamentale (πρὸς τὴν μείζονα πρότασιν) de cette manière : « Si le nom représente la forme observée dans la matière différenciée (ἐν διαφορῷ ὕλη), il en est ainsi, car la forme est la même pour tous ; mais cela est véritablement le cas pour le premier, ainsi que pour le second. »<sup>118</sup> [Puis, il s'oppose] aux mineures de cette façon : « L'oeil, le son, la peau et les grandeurs sont naturels, mais ces choses ne sont pas les mêmes pour tous, puisque leur intensité et leur faiblesse varient entre eux. Ainsi, ce n'est pas toute chose naturelle qui est la même pour tous. »

Si quelqu'un acquiesce aux précédentes propositions, la conclusion n'est certes pas vraiment ni aristotélicienne, ni platonicienne. En effet, même Platon dit que les noms ne sont pas naturels, comme il s'ensuit du dialogue de Socrate avec Cratyle [435a sq.]. Donc, pour des choses naturelles, tout comme pour celles naturelles, [leur nature] est double (διπτόν).

#### « LIX » Le dialecticien

Si le dialecticien [390c] est prompt à l'enseignement (διδασκαλικός), [c'est que] celui-ci use du mot comme un instrument (ὡς ὄργανον), il juge le mieux (κάλλιστα κρίνειεν) le créateur des mots (ποιοῦντα ὄνομα) et il est l'intendant pour le nominateur (ἐπιστάτης τῷ νομοτέθῃ). Ainsi, le dialecticien, étant l'intendant du nominateur, il ne permet pas à ce

---

<sup>116</sup> Étrangement, ce passage s'oppose radicalement aux *OC* : « ὀνόματα βάρβαρα μήποτ' ἀλλάξης. » (*OC*, §150).

<sup>117</sup> Comme nous l'avons dit précédemment, le texte n'est pas de Proclus lui-même, mais fort probablement d'un de ses élèves, inconnu d'ailleurs.

<sup>118</sup> Nous devons ici entendre le « premier » comme le premier nom donné, puis le « deuxième » comme le nouveau nom issu du changement (Platon, *Crat.*, 384d).

dernier d'user des mots de manière arbitraire (φύσεως), mais il le poussera à considérer la nature des choses pour cette activité.

« LX » Artisan et utilisateur des mots

D'un côté, Aristote [*Pol.*, 3, 1282a18-24 *sq.*] stipule (ἀφορίζεται) que l'artisan subordonné (τὸν ὑπηρετοῦντα δημιουργόν) connaît vraiment la matière (τὴν ὕλην γνωρίζειν μᾶλλον), mais celui qui en use [connaît] mieux la forme (μᾶλλον τὸ εἶδος). D'un autre côté, maintenant, Platon distingue (ἀφορίζεται) l'artisan, d'une part, de l'architecte par le Beau et, d'autre part, de l'utilisateur par le Bien. En effet, le grand Platon, à l'instar d'Aristote, ne crois pas qu'il n'y ait rien de plus auguste (σεμνότερον) que la forme, mais il sait aussi que le bien se trouve au-delà du beau (ἐπέκεινα τοῦ καλοῦ) et que le dieu se trouve au-delà de l'essence des formes (ἐπέκεινα τῆς τῶν εἰδῶν οὐσίας).

« LXI » Le double sens du savoir

Si maintenant il proclame que le mot est instructif (διδασκαλικόν) [388b-c] et un instrument dialectique (διαλεκτικὸν ὄργανον) [390d], il appert que le dialecticien est [lui aussi] instructif. Alors, comment Socrate [peut-il] dire qu'il est lui-même dialecticien [390c], sans toutefois [affirmer] qu'il est connaissant (οὐκέτι διδασκαλικόν) [391a] ? Peut-être que « savoir » (τὸ διδάσκειν) recèle deux sens ? D'une part, quelqu'un qui parle instille simplement quelque chose de l'extérieur à celui qui apprend (τῷ μανθάνοντι) – par exemple, la danse ou l'écriture – ; d'autre part, plutôt quelqu'un qui invite (προκαλεῖται) [à l'apprentissage] la réminiscence de l'âme purifiée (διὰ ἀναμνήσεως ἀποκαθαιρομένης τῆς ψυχῆς) vers la connaissance (εἰς ἐπιστήμην)<sup>119</sup>. En effet, l'âme ne semble pas [être] une tablette vierge (ἀγράφω γραμματεῖω)<sup>120</sup> [et] elle ne possède pas les choses recouvertes (τὰ πράγματα κατακεχωσμένα) simplement en puissance (οὐδὲ δυνάμει), mais bien aussi en acte (ἀλλὰ ἐνεργεία).

Or, est-ce que le mot est un instrument uniquement pour le dialecticien ou pour tout homme ? Il est dit [*Remp.*, I, 353a] que quelqu'un peut aussi couper une grappe de vigne

---

<sup>119</sup> Il s'agit de la distinction, encore très actuelle, entre l'épistémologie positiviste et celle de la dialectique négative.

<sup>120</sup> Aristote, *DA*, 3.4, 430a1.

avec un couteau de cuisine (σμίλη), mais la façon adéquate (ή ὀρθή χρῆσις) pour exécuter cela est avec une serpette (δρεπάνω). Certes, de cette manière, le bon usage des mots est adapté seulement pour celui qui en use adéquatement. Ainsi en est-il du dialecticien.

#### « LXII » La double démiurgie et ses instruments

Si celui qui use de l'instrument est supérieur (κρείσσων) à celui qui le crée (τοῦ δημιουργήσαντος), parce qu'il est celui qui dirige l'usage (ἀρχιτεκτονικώτερος), comment alors l'âme partiel use de l'irrationalité (τῆ ἀλόγῳ) et du corps encoquillé (τῷ ὀστρεῖνῳ σώματι) [*Phil.*, 21c], ayant été générés (δημιουργουμένοις) par les nouveaux dieux [*Tim.*, 42e] ? Est-ce que l'âme aussi contribue à la démiurgie de ces dieux ? Est-ce que les nouveaux dieux [en] usent comme leurs instruments ? Faut-il les considérer d'une manière correspondante, c'est-à-dire la démiurgie universelle correspondant à l'instrument universel et celle partielle [*scil.* la démiurgie des nouveaux dieux] à l'instrument partiel.

#### « LXIII » Dialecticien et législateur

Si le dialecticien use aussi de l'oeuvre du nominateur, il apparaît absurde que, d'une part, le dialecticien comme supérieur (κρείττων) et, d'autre part, que le législateur comme inférieur (χείρων) usent de l'oeuvre du nominateur<sup>121</sup>. Est-ce que le dialecticien en use comme un instrument (ὄργάνῳ), tandis que le juge en tant que principe et comme institution (ἀρχῆ καὶ θέσει) ? En effet, l'âme partielle use du démon (τῷ δαίμονι) comme un principe et un gardien (ἄρχοντι καὶ ἐφόρῳ), mais du corps comme un instrument. Aussi, dans leurs modèles (ἐν τοῖς παραδείγμασιν), Kronos est le père de Zeus, mais Justice est fille de Zeus.

D'une part, le nominateur est analogue au démiurge Zeus, qui plaça les lois du destin (νόμους τοὺς εἰμαρμένους) dans les âmes [*Tim.*, 41e], tandis que, d'autre part, le dialecticien est analogue à la monade cronienne. En effet, le grand Kronos<sup>122</sup> instille de là-haut, dans le demiurge, les principes des intelligibles (τὰς τῶν νοήσεων ἀρχάς) et il gouverne toute la démiurgie (ἐπιστατεῖ τῆς ὅλης δημιουργίας). Ainsi, selon Orophée, Zeus l'appelle aussi démon : « Directement, notre lignée [est issue] du glorieux démon (Ὅρθου δ' ἡμετέρην γενεήν, ἀριδείκετε δαῖμον). » [*OF*, §118] Il semble que Kronos possède en

---

<sup>121</sup> Aristote, *Rhet.*, 1355a.

<sup>122</sup> Il s'agit du modèle que fixe le demiurge lors de la procession (Platon, *Tim.*, 28a).

lui-même les causes principales (τὰς ἀκροτάτας αἰτίας) des combinaisons et des discriminations (τῶν συναγωγῶν καὶ τῶν διαιρέσεων). D'une part, à travers les coupures ouraniennes (διὰ τῶν οὐρανίων τομῶν), il dirige l'entièreté intelligible vers les portions (εἰς τὰ μέρη), devenant ainsi la cause des processions génératives et des multiplications (προόδων γεννητικῶν καὶ πολλαπλασιασμῶν).

De manière générale, il gouverne la race titanique, de laquelle dérive la division des êtres. D'autre part, à travers son avalement (διὰ τῶν καταπόσεων), il se réapproprie ses enfants (συνάγων τὰ ἑαυτοῦ πάλιν γεννήματα), [les] unifie (ἐνίζων) avec lui-même, et les ramène (ἀναλύων) à sa monade et à sa cause indivisible. Puis, à proximité (προσεχῶς), le démiurge Zeus reçoit (ὑποδέχεται) de lui [*scil.* Kronos] la vérité des êtres et contemple (νοεῖ) primordialement (πρώτως) les choses en lui. En effet, Nuit [*OF*, §105, 107]<sup>123</sup> aussi prophétise (μαντεύει) pour lui, tandis que le Père [le fait] par proximité et reçoit (ἐνδίδωσιν) toutes les choses mesurées (πάντα τὰ μέτρα) de la démiurgie entière par lui. Or, Platon lui-même dit que, vivant heureux [sous le règne] de Kronos, même la nourrice du dieu [*scil.* Zeus] opère par la dialectique [*Pol.*, 272b-c]. Ils s'interrogent (συνόντας) l'un et l'autre, et même avec les bêtes – en effet, à ce niveau, ils sont tous des intelligibles (πάντα ἐκεῖ νοερά) – à travers des discours sur la philosophie, s'associant et apprenant à partir de la nature entière, si une personne connaît (ἤσθετο) quelqu'un ayant un pouvoir particulier en vue de rejoindre la sagesse (εἰς συναγεμὸν φρονήσεως).

Ceux qui tournent (ἀνακυκλοῦντας) autour de la vie jovienne (τὸν δῖον βίον) nécessitent le nominateur et les mesures hors de lui [*scil.* Zeus] en vue de la mise en ordre (εἰς διακόσμησιν) de leurs Cités. C'est pourquoi il y a deux types de révolution [*Rep.*, X, 617d-619a] : celle élévatrice (ἡ ἀναγωγός), qui est cronienne ; tandis que l'autre, providentielle (ἡ προνοητική), est attachée à Zeus. En effet, le Kronos use de tous les engendremens de Zeus selon sa supériorité transcendante (κατὰ τὴν ἐξηρημένην

---

<sup>123</sup> À propos de la théogonie orphique et les six générations, voir : Brisson, Luc. « Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni », *Revue de l'histoire des religions*, 202, (1985), p.389-420.

ὑπεροχήν) et, à travers eux, comme images (εικόνων), il étend la voie élévatrice jusqu'aux âmes particulières<sup>124</sup>.

« LXIV » Intellect essentiel et intellect du philosophe

D'une part, l'intellect essentiel possède l'entière de la connaissance véridique des êtres [en puissance] et en acte. D'autre part, l'intellect du philosophe, qui n'est pas substantiel, mais illumination de l'intellect (ἐλλαμξίς νοῦ), et, comme on dit, un fantôme de l'intellect (εἶδωλον νοῦ), pense de manière divisée (μεριστῶς νοεῖ) et il saisit parfois la vérité.

« LXV » Les aspects du savoir

Il y a cinq aspects (πέντε ἔξεις) du savoir : la double ignorance, la simple ignorance, l'élan (ἔφεσις), la recherche (ζήτησις) et la découverte (εὔρεσις).

« LXVI » Le sage

Le sage indique les méthodes de la découverte pour l'apprentissage, imitant le guide (τὸν ἡγεμονικόν) Hermès.

« LXVII » Socrate, Hermès et Callias

Socrate est analogue à l'intellect, Hermès est analogue à l'opinion irrationnelle désirant (τῆ ἀλόγω δόξει ἐφιμενή) le Bien et Callias est analogue à l'imagination corporelle et à la matière (τῆ σωματοειδεῖ φαντασία καὶ ἐνύλω). C'est pourquoi ce dernier fut dépeint (φενακίζεται) par les sophistes comme un esclave. L'opinion et l'imagination sont pratiquement des sœurs, comme des cohabitants (ἀγχίθυροι).

« LXVIII » Les noms comme images des choses

Puisque les noms sont des imitations de l'essence des êtres des choses réelles, ainsi que des images et correspondent (συστοίχων) aux imitations, Socrate, raisonnablement, rappelle (ποιείται μνήμην) les deux en vue de sa considération au sujet des noms (εἰς τὴν περὶ τῶν ὀνομάτων σκέψιν). D'une part, il réfute (ἐλέγχων) l'opinion et le vide de

---

<sup>124</sup> Zeus, considéré comme démiurge, assure la procession des âmes, tandis que Kronos, considéré comme modèle, agit comme manence substantielle et transmet la capacité de conversion aux âmes à travers Zeus le démiurge.

l'imagination (τὸ κενὸν τῆς φαντασίας)<sup>125</sup>, tandis que, d'autre part, il révèle (ἐκφαίνων) l'inspiration (τὸν ἐνθεασμὸν) et la preuve (ἐνδειξιν) concernant les objets recherchés, que les inspirés (ἐνθουσιάζοντες) peuvent voir par les puissances étendues (προτείνουσιν τοῖς συνορᾶν δυναμένοις).

« LXIX » La perfection appropriée

Rien suivant les choses supérieures à lui-même (τοῖς ἑαυτοῦ κρείττοσιν) n'échoue à parvenir à la perfection qui lui est appropriée (τῆς οἰκείας τελειότητος).

« LXX » Le cas Homère

Pourquoi Platon a d'abord rejeté hors de notre Cité les poètes homériques (τοὺς περὶ Ὅμηρον ποιητάς) comme des imitateurs [*Rep.*, II, 377b sq.], alors que maintenant [391d], il les met de l'avant comme des guides inspirés (ἐνθέους αὐτοὺς καθηγεμόνας) de la rectitude des mots ? Est-ce parce là [*scil. Rep.*], la nature variée (τὸ ποικίλον) de l'imitation était inadaptée (ἀνοίκειον) pour les mœurs simples et droites (ἀπλοῖς καὶ ἀδιαστρόφοις), tandis qu'ici [*scil. Cra.*], et partout ailleurs<sup>126</sup>, il aime et accueille l'inspiration de ces poètes (ἐνθουν αὐτῶν) ?

« LXXI » Noms divins et théurgie

Mais alors, le discours présent<sup>127</sup> sur les noms divins doit considérer un peu ces derniers. D'abord, il faut que nous parlions des noms établis de manière occulte chez les dieux eux-mêmes. Parmi les Anciens, certains disent que ces choses sont gouvernées (ἄρχεσθαι) par les races supérieures (κρειττόνων γενῶν), mais que les dieux sont établis au-delà de cette désignation (ἐπέκεινα τῆς τοιαύτης σημασίας) ; d'autres encore concèdent que les noms se trouvent chez les dieux eux-mêmes, et ce, même chez ceux ayant obtenu l'ordre le plus élevé parmi ceux-ci.

---

<sup>125</sup> Le fait de lier le vide (κενός) à l'imagination est très intéressant, car, comme nous l'avons vu (p.311-325), la *phantasia* est directement liée à la réception des apparitions divines et c'est justement par un « intellect vide (κενὸν νόον) » (*OC*, §1.9) que les *OC* disent qu'il est possible d'atteindre l'Intellect premier.

<sup>126</sup> En particulier dans le dialogue *Ion*.

<sup>127</sup> Platon, *Crat.*, 291d-e.



Toujours est-il que ces dieux possèdent<sup>128</sup> : 1) une existence simple et ineffable (ὑπαρξιν ἐνοειδῆ καὶ ἄρρητον) ; 2) la puissance génératrice de toute chose (δύναμιν γεννητικὴν τῶν ὅλων) ; 3) ainsi qu'un intellect parfait et plein d'intellections (νοῦν τέλειον καὶ πλήρη τῶν νοημάτων) ; et, de par cette triade, les dieux soutiennent toutes ces choses. Il est toutefois nécessaire que les participations (τὰς μεθέξεις)<sup>129</sup> aux choses établies parmi celles les plus élevées (τῶν ὑψηλοτέρων) et les plus près du Bien (ἐγγυτέρω τὰγαθοῦ) soient toujours formées (τεταγμένων) de façon triadique à travers l'ensemble des choses établies et que celles-ci soient plus ineffables (ἄρρητοτέρας), tout comme elles se trouvent limitées par l'existence des premiers [êtres]. De plus, elles [sont] les plus manifestes et vraiment distinguées, lorsqu'elles sont illuminées par l'intellect des causes ultimes (τῶν ἐξηρημένων αἰτίων) ; et, entre les deux, certaines choses particulières (οἷαι τινες ἐκεῖναι) proviennent des puissances génératives.

En effet, les Pères de toute chose, ayant tout conçu, semèrent (ἐνέσπειραν) les archétypes et les traces (συνθήματα καὶ ἔχνη) de leur substance triadique (τριαδικῆς ὑποστάσεως) dans toute chose<sup>130</sup>. Puisque même la nature dispose l'étincelle (ἔναυσμα)<sup>131</sup> de sa propriété adéquate (τῆς οικείας ιδιότητος)<sup>132</sup> dans les corps, par laquelle les corps se meuvent et qui, seule, permet de s'élever hors du borbier (ἐκ πρύμνης), le démiurge aussi plaça une image de sa propre singulière dignité (τῆς ἑαυτοῦ μοναδικῆς ὑπεροχῆς) dans l'univers entier, à travers laquelle il guide le cosmos, à la manière d'un pilote, comme le dit Platon<sup>133</sup>, bridant les reines et le gouvernail. Ainsi, [grâce à] ces reines et au gouvernail de l'univers, par lesquels il opère, le démiurge ordonne le Tout. Or, en vérité, il ne faut pas nommer autrement les symboles (σύμβολα) de toute la démiurgie, d'une part difficiles à

<sup>128</sup> Cette triade paternelle rappelle évidemment la triade logique présentée au fragment §1.

<sup>129</sup> Aristote, *Metaphys.*, 987 b10 ; Platon, *Soph.*, 256b ; Platon, *Parm.*, 132d.

<sup>130</sup> Ce principe que « Tout est en tout (πάντα ἐν πᾶσιν) », notamment à travers le principe triadique, est le plus clairement exprimé en *ET*, §103. C'est l'aspect principal de l'*ontologie fractale* proclienne.

*Etiam* : « Σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον, ὅς τὰ νοητὰ νοεῖ ; καὶ κάλλη ἄφραστα καλεῖται. » (*OC*, §108).

<sup>131</sup> « ... ψυχαῖον σπινθήρα δυσὶν κράσας ὁμοιοῖαις, νῶ καὶ νεύματι θεῖω, ἐφ' οἷς τρίτον ἀγνὸν Ἔρωτα, συνδεδεικὸν πάντων ἐπιβήτορα σεμνόν, ἔθηκεν. » (*OC*, §44).

<sup>132</sup> Il est tout à fait prévisible et cohérent de retrouver ici le terme οικεῖος, puisque c'est justement la même expression qui complète la formule en *ET*, §103 : « Πάντα ἐν πᾶσιν, οικείως δὲ ἐν ἐκάστῳ. »

<sup>133</sup> Platon, *Pol.*, 272e.

saisir pour nous et, d'autre part, bien connus et parfaitement clairs pour les dieux. Mais à quoi bon parler de ces choses ?<sup>134</sup>

De la cause elle-même ineffable et surplombant les intelligibles, il y a un archétype (σύνθημα) pour chacun des être, jusqu'au tout dernier. À travers ceux-ci, toutes les choses [existent] – certaines [étant] très éloignées et d'autres plus proches, selon le [degré] de clarté et d'obscurité de l'archétype (συνθήματος) parmi celles-ci. De plus, cet archétype met en mouvement toute chose vers le Bien désiré et l'amour inextinguible présent chez tous les êtres. D'une part, il est inconnaissable (en effet, il traverse jusqu'aux êtres ne pouvant pas le connaître), d'autre part, il est supérieur (κρείττον) à la vie (en effet, il est aussi présent chez les êtres inanimés), et n'a pas la puissance intellectuelle (en effet, il enveloppe les choses n'ayant point part à l'intellect). Certes, la nature, le monde, le démiurge et le père lui-même absous (ἐξηρημένος) de toute chose ont semé parmi les êtres seconds les archétypes (συνθήματα) de leur nature particulière. Grâce à ceux-ci, toutes les choses retournent (ἐπιστρέφουσι) vers ceux-là [*scil.* le démiurge et le père]. De cette manière, tous les dieux donnent aux êtres engendrés par eux les symboles (σύμβολα) de leur cause et, par ces symboles, ils établissent toute chose en eux. Certes, les choses [issues] de l'existence des êtres transcendants (τῶν ὑπερέρων) qui sont semées au sein des êtres subséquents sont des archétypes (συνθήματα) ineffables et inconnaissables. Effectivement, leur activité et leur mouvement dépassent toute intellection (ὑπεραίρει πᾶσαν νόησιν)<sup>135</sup>.

D'une part, les archétypes s'étendent (διήκοντα) eux-mêmes aussi au milieu de tous les êtres générés (en effet, il n'était pas possible que les premiers dons des dieux soient descendus vers nous, sans que la multitude des êtres nous étant supérieurs participent ainsi préalablement à l'illumination). D'autre part, de manière appropriée, ils manifestent, conformément à chacun des êtres de toutes les séries (παρ' ἐκάστοις καὶ πᾶσι συστοίχως), les puissances des entités les ayant constitués (τῶν ὑποστησάντων) – les symboles

---

<sup>134</sup> La question ici est d'une certaine manière ironique. Elle manifeste bien le principe, aussi central chez Proclus, que le discours est insuffisant pour parler de ces choses, puisque ces réalités s'avèrent ineffables. C'est plutôt par le « silence mystique » que nous pouvons les « saisir », comme nous le verrons dans la suite de cet important fragment.

<sup>135</sup> On peut rapprocher ce passage de *TP*, I, 25 : « à travers la puissance théurgique, qui s'avère supérieure à toute prudence et science humaine (διὰ τῆς θεουργικῆς δυνάμεως, ἢ κρείττων ἐστὶν ἀπάσης ἀνθρωπίνης σωφροσύνης καὶ ἐπιστήμης) » (Proclus, *TP*, I, 25, p.113.6-8).

(σύμβολα) des dieux sont tels. D'un côté, ces symboles sont unifiés chez les êtres les plus élevés à travers l'ensemble du cosmos ; d'un autre côté, ils sont multiples chez les étants inférieurs. La théurgie (θεουργία) en use (προφέρεται) aussi, les imitant (μιμουμένη), à travers des cris inarticulés (δι' ἐκφωνήσεων ἀδιαρθρώτων).

Troisièmement, ceux qui, à partir des intelligibles, se sont disposées (ὑποστάσεων) jusqu'aux choses particulières adéquates (ἐπι πάντα καθήκοντα ιδιώματα) et aussi loin que nous, sont les noms divins. Par ces derniers, les dieux sont appelés et proclamés par les oracles (ἀνυμοῦνται). Les noms divins sont donc révélés (ἐκφανέντα) par les dieux eux-mêmes (παρ' αὐτῶν τῶν θεῶν) et [permettent aux hommes de] se retourner (ἐπιστρέφοντα) vers eux ; ainsi que la lumière qui se trouve en eux (ὅσον ἐστὶν αὐτῶν φανόν), ils guident l'homme vers le savoir (εἰς γνῶσιν). En effet, à partir de ces noms, nous pouvons signifier (σημαίνειν) aux uns et aux autres à propos de ceux-ci [*scil.* les dieux], ainsi que nous-mêmes discourir (διαλέγεσθαι) sur eux.

D'autres peuples partagent aussi ces mots, quoique différemment, comme les Égyptiens saisirent de tels noms à partir de la sonorité particulière de leur patrie (κατὰ τὴν ἐπιχώριον φωνήν), tout comme les Chaldéens et les Indiens, à partir de leur langue natale (κατὰ τὴν οἰκείαν γλώσσαν) ; de la même manière, en est-il pour les Grecs, à partir de leur propre dialecte<sup>136</sup>. Certes, si ce dieu est appelé Briarée<sup>137</sup>, et autrement par les Chaldéens, chacun des deux noms doit être compris comme descendant (ἔγγονον ὑπολπτέον) des dieux et signifiant cette [même] essence.

Il n'est point surprenant en effet que certains noms soient vraiment effectifs (μὲν μᾶλλον δραστήρια), tandis que d'autres le sont moins (τὰ δ' ἥττον), puisque [les noms] des démons et des anges sont plus efficaces (δραστικώτερα) que ceux nous étant devenus bien connus (τῶν ἡμῖν γνωρίμων γεγονότων). En général, ce qui se trouve plus près des choses nommées (τὰ ἐγγυτέρω τῶν ὀνομαζομένων) s'avère plus parfait (τελειότερα) que ce qui s'est vu attribué une position plus éloignée (πορρώτερον). De cette manière, nous

---

<sup>136</sup> « ὀνόματα βάρβαρα μήποτ' ἀλλάξης. » (OC, §150).

<sup>137</sup> Il s'agit d'un des Hécatonchires (Hésiode, *Theo.*, 817).

disons donc que les noms allèrent et vinrent (φοιτᾶ) à travers toute chose et se virent dotés (ἔλαχεν) d'une certaine essence.

Ce n'est néanmoins pas toute race des dieux qui est nommée ; par exemple, celui qui se trouve au-delà de tout, comme l'Ineffable (ὄτι ἄρρητος), ainsi que Parménide nous l'a appris (ὑπέμνησεν). En effet, il n'y a pas de nom pour celui-ci, dit-on, et il n'y pas même un discours (οὔτε λόγος ἐστὶν οὐδεὶς). Les races premières des intelligibles divins, s'unifiant à l'un lui-même (αὐτῷ συνηνωμένα τῷ ἐνί) et étant appelés choses cachées (κρύφια), sont absolument inconnus et ineffables (πολὺ τὸ ἄγνωστον ἔχει καὶ ἄρρητον). Effectivement, il est impossible de réunir totalement ce qui apparaît et ce qui se dit (τὸ πάντη φανὸν καὶ ῥητόν) avec les choses complètement ineffables (τῷ παντελῶς ἄρρητῷ), mais il était nécessaire que la procession (πρόοδον) des intelligibles soit limitée (ἀποπερατοῦσθαι) en vue de cet arrangement (εἰς ταύτην τὴν τάξιν) ; ainsi se pose donc la première parole (τὸ πρῶτον ῥητόν), nommant les noms appropriés (ὀνόμασιν ἰδίαις). Alors, la nature intellectuelle des intelligibles fait resplendir sa lumière (ἐξέλαμψεν) à travers les premières formes (κατὰ τὰ εἶδη τὰ πρῶτα).

Toutes les choses gardées silencieuses et occultes sont connaissables seulement par l'intellect (νοήσει) [dionysien]<sup>138</sup>. Et c'est à travers celui-ci que toute la téléstique (ἡ τελεστική) élève (ἄνεισι) aussi haut que cet ordre grâce à l'activité théurgique (ἐνεργοῦσα θεουργικῶς). De plus, même Orphée affirmait que ce premier ordre est appelé par son nom par les autres dieux. En effet, la lumière procédant de cet ordre dévoile ce savoir (γνωστὴν αὐτὴν ἀπέφηνεν) et le rend nommable pour les intelligibles. Ainsi, il dit : « Métis portant le noble germe des dieux (σπέρμα φέροντα θεῶν κλυτόν), qui est appelé le bienheureux Phanès, le premier-né (πρωτόγονον), par le grand Olympus. »<sup>139</sup> Mais au sujet des dieux, cette nomination (ἀνομάζειν) et cette appréhension (νοεῖν) sont unifiés (ἥνωται), les deux existent originellement pour eux à travers la participation à la lumière (διὰ τὴν τοῦ φωτός μετουσίαν), que le grand Phanès projette sur tous (προίεται πᾶσιν).

---

<sup>138</sup> « L'esprit (ὁ νοῦς) en nous est dionysien et réellement la statue (ἄγαλμα) de Dionysos. » (Proclus, *In Crat.*, §133, p.77.24-25).

<sup>139</sup> *OF*, §85.

Concernant nos âmes, il divise (διήρηται), mais la compréhension (ή νόησις) est une chose et le nom (τὸ ὄνομα) une autre : le premier est de l'ordre de l'image (τὸ τάξις εἰκόνοσ) et le second pragmatique (τὸ [τάξις] παραδείγματος). Dans les générations intermédiaires (ἐν τοῖς μέσοις γένεσιν), il y a une certaine discrimination (τις διάκρισις), mais, encore une fois, il y a unité (ἕνωσις) de l'activité noétique et de l'acte de nomination. Selon moi, je considère que quelque chose comme cela est appréhendé (νοεῖν) par le nom spirituellement transmis (τὸ διαπόρθμιον ὄνομα) par les Iynges (τῶν ἰύγγων)<sup>140</sup> dont il est dit qu'ils soutiennent tous les êtres fontaniers (πάσας τὰς πηγὰς)<sup>141</sup> ; de la même manière que le télétaarque (τὸ τελεταρχικόν)<sup>142</sup>, qui, comme le disent les dieux<sup>143</sup>, « s'élançe dans les mondes par l'impétueux commandement du Père (κόσμοις ἐνθρώσκειν κραιπνήν διὰ πατρός ἐνιπήν). »<sup>144</sup> Toutes ces choses sont cachées (κρυφίως) chez les dieux et n'apparaissent (ἐκφαίνεται) que dans les secondes et tierces processions (προόδους) aux hommes qui sont de la même race spirituelle que les dieux (τοῖς συγγενέσι πρὸς τοὺς θεούσ)<sup>145</sup>.

Certes, certains noms demeurent chez les dieux et, parmi eux, ceux étant inférieurs appellent les premiers, comme Orphée qui, au sujet de Phanès, dit que « les supérieurs (οἱ κρείττους) nomment les inférieurs (τοὺς ὑφειμένους) »<sup>146</sup>, à l'instar de Zeus qui décréta (ἔθετο) les noms pour les circonvolutions invisibles (ταῖς ἀφανέσι περιόδοις) des âmes, comme le stipule Platon<sup>147</sup>. Les Pères déterminent les activités pour leurs progénitures (τοῖς ἐαυτῶν ἐκγόνοις) et ceux issus d'une telle procession préservent les archétypes intelligibles (συνθημάτων νοερῶν), en plus d'apprendre leurs propres causes (γνωρίζουσι τοὺς ἐαυτῶν αἰτίους). Certes, les premiers noms de cette sorte ont été révélés (ἐκφανέντα) par les dieux

<sup>140</sup> *Banq.*, 202e.

<sup>141</sup> Πηγή est un concept chaldaïque : *OC*, §30, 37, 49, 52 & 56.

<sup>142</sup> Le télétaarque est un terme chaldaïque qui joue au rôle important dans l'élévation initiatique des théurges en tant qu'intermédiaire entre les âmes particulières et les dieux, semblable au δαίμων dans la tradition platonicienne : *OC*, §86 & 177.

<sup>143</sup> C'est-à-dire les théurges, entendus comme des « médiums » des dieux.

<sup>144</sup> *OC*, §87.

<sup>145</sup> Il s'agit des théurges.

<sup>146</sup> *OF*, §85.

<sup>147</sup> *Tim.*, 36c.

et, à travers les générations médianes (διὰ τῶν μέσων γενῶν), sont parvenues à notre propre essence rationnelle (εἰς τὴν λογικὴν ἡμῶν οὐσίαν κατανήσαντα).

Mais intéressons-nous maintenant aux premier et deuxième [ordres] autant qu'il est possible aux âmes divisées de s'y introduire (παρήγαγον), étant parfois inspirées (τότε ἐνθουσιάζουσαι) au sujet des dieux, parfois [simplement] animées par la science [des hommes] (τότε κατ' ἐπιστήμην ἐνεργοῦσαι) ; d'une part, associant leur propre intellect à la lumière divine (κοινωσάμεναι τὴν ἑαυτῶν νόησιν τῷ θείῳ φωτί) et, par le fait même, étant initiées (τελειωθεῖσαι), ou, d'autre part, transférant (ἐπιτρέψασαι) la démiurgie des hommes à la puissance du discours rationnel (τῇ λογικῇ). En effet, c'est ainsi que les artisans – comme les géomètres, les médecins et les rhéteurs – décrètent les noms pour les choses de leur art, [puisqu']ils en comprennent [parfaitement] les rudiments (κατενόησαν). Ainsi, les poètes inspirés (οἱ φοιβόληπτοι) par Phébus ont élevés (ἀνήγαγον) plusieurs des noms vers les dieux et ont distingué (ἀντιδιεῖλον) les noms humains entre ceux issus de l'enthousiasme (ἐξ ἐνθουσιασμοῦ) et ceux relevant de la sensation et de l'opinion.

Au sujet de cela (que certains noms sont portés vers les dieux et d'autres vers les hommes), maintenant Socrate [392d] dit que Homère démontre que les noms divinement inspirés (εἰς θεοὺς ἀναφέροντα) sont doux, euphoniques et possèdent moins de syllabes que ceux nommés par les hommes. Par exemple, Xanthos et Scamandre [*Il.*, 20.74], Chalcis et Cymindis [*Il.*, 14.291], Myrine et Baticia [*Il.*, 2.813]. Il semble que le premier exemple démontre comment les dieux ont anticipé (προειλήφασι)<sup>148</sup> et nommé toute l'essence fluente (πᾶσαν τὴν ῥευστὴν οὐσίαν ὀνομάζουσι) à partir de la cause déterminée (κατ' αἰτίαν ὀρισμένην) ; le second exemple, quant à lui, exprime comment les dieux limitent la vie produite dans la génération par les mesures intelligibles (τοῖς νοεοῖς μέτροις) ; finalement, le troisième exemple manifeste comment les dieux connaissent et régissent (γινώσκουσιν καὶ ἐπιτρέπουσιν) de manière séparée (χωριστῶς) la vie transcendante (τὴν χωριστὴν ζωὴν) à partir de la génération.

D'une part, [concernant « Xanthos »], comme l'observe Aristote<sup>149</sup>, les dieux qui, à la fois engendrent et connaissent les causes de toutes choses, les nomment probablement

---

<sup>148</sup> *CH*, 12, 3.

<sup>149</sup> *Hist. an.*, 3.12, 519a18.

aussi de cette manière, puisque les créatures qui boivent de cette source acquièrent un teint plus jaunâtre (ξανθοτέραν ἴσχουσι τὴν χροάν). D'autre part, concernant également ce qui se manifeste (τὸ φαινόμενον), il fut appelé « Scamandre » par les hommes pensant de manière superficielle (ὑπὸ τῶν ἐπιπολαῖως νοούντων ἀνθρώπων), parce que l'eau de ce fleuve traverse une digue artificielle (διὰ τινος χειροποιήτου σκάφης). De plus, [l'oiseau] « Chalcis » a ainsi été nommé de par [son chant] clair et euphonique qui sonne comme le bronze (χαλκοῦ ἤχουντος τορόν). Par ailleurs, les Chaldéens aussi l'appellent de cette manière, l'ayant entendu des dieux<sup>150</sup>. Aussi, [il est appelé] « Cymindis », puisqu'il est aussi petit qu'un oiseau (παρὰ τὴν σμικρότητα τοῦ ὀρνέου). Finalement, « Myrine » est dérivé à partir de l'âme qui est attribué (λαχούσης) à ce lieu par les dieux. Il est également appelé « Batiëia » à cause de la plante qui est abondante dans ce lieu.

Dans ces exemples, nous retrouvons trois différences au niveau des conditions du savoir (γνώσεων) entre les dieux et les hommes : 1) les activités et les passions (δραστηρίους καὶ παθητικάς) concernant Xanthos et Scamandre ; 2) les raisons et les éléments naturels (λογικὰς καὶ φυσικάς) pour Myrine et Batiëia ; 3) les harmonies et les dissonances (ἐναρμονίους καὶ ἀναρμόστους) au sujet de Chalcis et de Cymindis. Bref, Socrate [392 b-d] ne se réduit pas à comparer la nomenclature (ὀνοματοθεσίαν) de *tous* les hommes avec celle des dieux, mais seulement de ceux qui se sont montrés virils et sages (τῶν ἡρρενωμένων καὶ σοφῶν), ainsi que ceux qui s'avèrent analogues aux causes paternelles (τοῖς πατρικοῖς αἰτίοις).

---

<sup>150</sup> Puisque les théurges sont en communication directe avec les dieux, ils peuvent ainsi attribuer des noms plus justes aux choses, moins déterminés qu'ils sont par leur nature générative et, donc, moins fautifs dans la nomination des choses.

## Bibliographie

### Littérature primaire

- Apulée. 2017. *Les Métamorphoses ou l'Âne d'or*, Paris : Les Belles Lettres, 526 p.
- Aristophane. 1966. *Théâtre complet*, II, trad. V.-H. Debidour, Paris : Gallimard, 511 p.
- Aristote. 2014. *Oeuvres complètes*, dir. P. Pellegrin, Paris : Flammarion, 2928 p.
- Aristote. 2008. *Métaphysique*, trad. M.-P. Duminil & A. Jaulin, Paris : Flammarion, 495 p.
- Aristote. 1993. *De l'âme*, trad. R. Bodéüs, Paris : Flammarion, 292 p.
- Augustin. 1994. *La cité de dieu*, trad. L. Moreau & J.-C. Eslin, Paris : Éditions du Seuil, 3 vol.
- Eusèbe de Césarée. 1982. *Préparation évangélique*, trad. É. des Places, Paris : Cerf, 406 p.
- Eusèbe de Césarée. 1686. *Histoire de la vie de Constantin*, trad. L. Cousin, Paris : Damien Foucault, 22 p.
- Betz, D. Hans (éd.). 1992. *The Greek Magical Papyri*, Chicago : The University of Chicago Press, 347 p.
- Damascius. 1986-1991. *Traité des premiers principes*, trad. J. Combès, Paris : Belles Lettres, 3 vol.
- Damascius. 1977. *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, trad. L. G. Westerink, II, Amsterdam/Oxford/New-York : North-Holland Publishing Company, 408 p.
- Damascius. 1962. *La vie d'Isidore*, trad. A.-E. D. Chaignet, Frankfurt am Main : Minerva, 374 p.



Diogène Laërce. 1999. *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité*, trad. M.-O. Goulet-Cazé & J.-F. Balaudé, Paris : Librairie générale française, 1398 p.

Dion de Pruse. 2017. *Discours olympique, ou sur la conception première de la divinité (Or. XII)*, trad. T. Grandjean & L. Thévenet, Paris : Les Belles Lettres, p.92-135.

Euripide. 1997. *Bacchae*, trad. R. Seaford, Warminster : Aris & Phillips Ltd., 270 p.

Euripide. 1962. « Les Bacchantes », in *Tragédies complètes*, II, trad. M. Delcourt-Curver, Paris : Gallimard, p.1213-1278.

[Grison, Pierre.] 1975. *Le traite de la fleur d'or du suprême Un*, Paris : Éditions traditionnelles, 117 p.

Hermias. 2012. *In Platonis Phaedrum Scholia*, éd. C. M. Lucarini & C. Moreschini, Berlin/Boston : De Gruyter, 293 p.

Hésiode. 1968. *Théogonie/Les travaux et les jours/Le bouclier*, trad. P. Mazon, Paris : Les Belles Lettres, 158 p.

Homère. 1937. *Iliade*, trad. P. Mauzon, Paris : Les Belles Lettres, 503 p.

Homère. 1925. *L'Odyssée*, Paris : Les Belles Lettres, 3 vol.

Jamblique. 2013. *Les Mystères d'Égypte*, trad. H. D. Saffrey & A.-P. Segonds, Paris : Les Belles Lettres, 364 p.

Jamblique. 2011. *Vie de Pythagore*, trad. L. Brisson & A.-P. Segonds, Paris : Les Belles Lettres, 240 p.

Jamblique. 1993. *Les Mystères d'Égypte*, trad. É. des Places, Paris : Les Belles Lettres, 237 p.

<Julien le Théurge>. 2010. *Oracles Chaldaïques*, trad. É. des Places, Paris : Les Belles Lettres, 252 p.

Julien l'Empereur. 1932. *Oeuvres complètes*, trad. J. Bidez, Paris : Les Belles Lettres, 4 vol.

Kolpaktchy, Grégoire. 1978. *Livre des morts des anciens Égyptiens*, Paris : Éditions Stock, 326 p.

Marinus. 2002. *Proclus ou sur le bonheur*, H. D. Saffrey et A.-P. Segonds, Paris : Les Belles Lettres, 236 p.

Numénius, 2003. *Fragments*, trad. É. des Places, Paris : Les Belles Lettres, 156 p.

[Olivelle, Patrick.] 2008. *Upanisads*, Oxford : Oxford University Press, 446 p.

Olympiodore. 1976. *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, trad. L. G. Westerink, I, Amsterdam/Oxford/New-York : North-Holland Publishing Company, 204 p.

<Orphée>. 2014. *Hymnes orphiques*, trad. M.-C. Fayant, Paris : Les Belles Lettres, 2014, 776 p.

<Orphée>. 1993. *Poèmes magiques et cosmologiques*, trad. L. Brisson, Paris : Les Belles Lettres, 151 p.

Platon. 2011. *Œuvres complètes*, dir. L. Brisson, Paris : Flammarion, 2198 p.

Platon. 1961. *Phèdre*, trad. L. Robin, Paris : Les Belles Lettres, 96 p.

Plotin. 2002-2010. *Traité 1-6, 7-21, 22-26, 27-29, 30-37, 38-41, 42-44, 45-50 & 51-54*, trad. L. Brisson & J.-F. Pradeau, Paris : Flammarion, 288 p.

Plutarque. 2003. « Isis et Osiris », *Oeuvres morales*, 23, Paris : Les Belles Lettres, 361 p.

Porphyre. 2013. *Vie de Plotin*, trad. É. Bréhier, Paris : Les Belles Lettres, 88 p.

Porphyre. 2012. *Lettre à Anébon*, trad. Saffrey & Segonds, Paris : Les Belles Lettres, 92 p.

Porphyre. 2010. *Vie de Pythagore/Lettre à Marcella*, trad. É. des Places, Paris : Les Belles Lettres, 200 p.

Proclus. 2010. *De Kommentar des Proklos zu Hesiods "Werken und Tagen"*, trad. P. Marzillo, München : Narr Francke Attempto Verlag, 458 p.

Proclus. 2007. *Commentaire sur le Parménide*, trad. C. Luna et A-P. Segonds, Paris : Les Belles Lettres, 7 vol.

<Proclus>. 2007. *On Plato Cratylus*, trad. B. Duvick, London/New-York : Bloomsbury, 210 p.

Proclus. 2001. *De aeternitate mundi*, trad. H. S. Lang & A. D. Macro (grec)/J. McGinnis (arabe), Berkeley/Los Angeles/London : University of California Press, 189 p.

Proclus. 1994. *Hymnes et prières*, trad. H. D. Saffrey, Paris : Arfuyen, 91 p.

<Proclus>. 1994. *In Platonis Cratylum Commentaria*, Berlin : Teubner, 149 p.

Proclus. 1987. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, trad. G. R. Morrow & J. M. Dillon, Princeton : Princeton University Press, 616 p.

Proclus. 1986. *Sur le premier Alcibiade*, trad. A-P. Segonds, Paris : Les Belles Lettres, 2 vol.

<Proclus>. 1984. *Proclus' Commentary on the Pythagorean Golden Verses*, trad. N. Linley (arabe), Buffalo : Department of Classics, 105 p.

Proclus. 1982. *De l'existence du mal*, trad. D. Issac, Paris : Les Belles Lettres, 212 p.

Proclus. 1979. *Providence, fatalité, liberté*, trad. D. Issac, Paris : Les Belles Lettres, 172 p.

Proclus. 1977. *Dix problèmes concernant la Providence*, trad. D. Issac, Paris : Les Belles Lettres, 226 p.

Proclus. 1970. *Commentaire sur la République*, trad. A.-J. Festugière, Paris : Vrin, 3 vol.

Proclus. 1970. *Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, trad. G. E. Morrow, Princeton : Princeton University Press, 355 p.

Proclus. 1968. *Théologie platonicienne*, trad. Saffrey et Westerink, Paris : Les Belles lettres, 6 vol.

- Proclus. 1967. *Commentaire sur le Timée*, trad. A.-J. Festugière, Paris : Vrin, 5 vol.
- Proclus. 1965. *Éléments de théologie*, trad. J. Trouillard, Paris : Éditions Montaigne, 189 p.
- Proclus. 1933. *Elements of Theology*, trad. E. R. Dodds, Oxford : At the Clarendon Press, 340 p.
- Psellus in Bidez, Joseph (éd.). 1928. *Manuscrits alchimiques grecs*, Bruxelles : Maurice Lamertin, 246 p.
- Pseudo-Denys. 1943. *Oeuvres complètes*, trad. M. de Gandillac, Paris : Aubier, 392 p.
- Pseudo-Denys. 1845. *Oeuvres complètes*, trad. Abbé Darboy, Paris : Sagnier et Bray, 188 p.
- [Sri Swami Satchidananda.] 2010. *The Yoga Sutras of Patanjali*, Virginia : Integral Yoga Publications, 262 p.
- [Sturluson, Snorri.] 1987. *Edda*, trad. A. Faulkes, London : Everyman, 260 p.
- [Swami Prabhupada.] 1990. A. C. Bhaktivedanta, *Bhagavad-Gita*, Montréal : Éditions Bhaktivedanta, 877 p.
- Zosime, 1971. *Histoire nouvelle*, trad. F. Paschoud, Paris : Les Belles Lettres, 5 vol.

### Littérature secondaire

- Addey, Crystal. 2014. *Divination and Theurgy in Neoplatonism : Oracles of the Gods*, Burlington : Ashgate, 335 p.
- Addey, Crystal. 2013. « Ecstasy Between Divine and Human : Re-assessing Agency in Iamblican Divination and Theurgy », *Philosophical and Religious Studies in Platonic Tradition*, Bonn : Academia Verlag, p.7-24.

Addey, Crystal. 2011. « Assuming the Mantle of the Gods : Unknowable Names and Invocations in Late Antiquity Theurgic Ritual », *Sacred Words : Orality, Literacy and Religion*, 8, p.279-294.

Adluri, Vishwa. 2006. « Initiation into Mysteries : The Experience of the Irrational in Plato », *Mouseion*, 6, p.407-423.

Afonasina, Anna & Afonasin, Eugene. 2014. « The House of Philosophical Schools in Athens », *The Platonic Tradition*, 8, p.9-23.

Aujoulat, Noël. 1988. « De la phantasia au pneuma stoïcien, d'après Sextus Empiricus, au corps lumineux néo-platonicien (Synésios de Cyrène et Hiéraclès d'Alexandrie) », *Pallas*, 34, p.123-146.

Arabatzis, Georges. 2010. « Le "montage" par Michel Psellos du commentaire d'Hermias sur le *Phèdre* de Platon », *Peitho/Examina Antiqua*, 1, p.111-120.

Armstrong, Arthur Hilary (éd.). 1967. « Athenian and Alexandrian Neoplatonism », *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval History*, IV, 19, Cambridge : Cambridge University Press, p.302-326.

Armstrong, Arthur Hilary. 1986. « Platonic Mirrors », *Eranos-Jahrbuch*, 55, p.147-181.

Athanassiadi, Polymnia. 2006. *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif*, Paris : Les Belles Lettres, 276 p.

Athanassiadi, Polymnia. 1993. « Theurgy and Freelance Divination : The Testimony of Iamblichus », *The Journal of Roman Studies*, 83, p.115-130.

Bailly, Anatole. 2000. *Le grand Bailly*, Paris : Hachette, 2230 p.

Barnes, Timothy D. 1984. « Constantine's Prohibition of Pagan Sacrifice », *The American Journal of Philology*, 105, p.69-72.

Bernabé, Alberto. 2002. « La théogonie orphique du papyrus de Derveni », *Kernos*, 15, p.91-129.

Betz, Hans D (éd.). 1992. *The Magical Papyri in Translation*, Chicago & London : The University of Chicago Press, 347 p.

Bidez, Joseph. 1965. *La vie de l'empereur Julien*, Paris : Les Belles Lettres, 408 p.

Bidez, Joseph. 1913. *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien : avec les fragments des traités "Peri agalmaton" et Regressu animae*, Paris : Bibliothèque nationale de France, 264 p.

Blumenthal, H. J. & Clark, E. G. (éd.). 1993. *The Divine Iamblichus : Philosopher and Man of Gods*, London : Bristol Classical Press, 215 p.

Blumenthal, H. J. 1993. *Soul and Intellect : Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Variorum Collected Studies, 329 p.

Bodéüs, Richard. 1990. « Je suis devin (*Phèdre*, 242c) : Remarques sur la philosophie de Platon », *Kernos*, 3, p.45-52.

Bollack, Jean. 2005. *Dionysos et la tragédie*, Paris : Bayard, 121 p.

Bonavero, Marie-Martine. 2004. « Le Conte de Psyché dans les *Métamorphoses* d'Apulée : Les mémoires d'un âne ou la mémoire des mythes », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, p.156-177.

Boss, G. & Seel, G. (éd.). 1985. *Proclus et son influence*, Zürich : Éditions du Grand Midi, 308 p.

Boyancé, Pierre. 1955. « Théurgie et téléstique néoplatoniciennes », *Revue de l'histoire des religions*, 147, p.189-209.

Bremond, André. 1929. « Un texte de Proclus sur la Prière et l'Union divine », *Recherche sur les sciences religieuses*, 19 (5), p.448-462.

Brisson, Luc. 2000. « La figure du Kronos orphique chez Proclus. De l'orphisme au néo-platonisme, sur l'origine de l'être humain », *Revue de l'histoire des religions*, 219 (4), p.435-458.

Brisson, Luc. 1993. *Orphée : Poèmes magiques et cosmologiques*, Paris : Les Belles Lettres, 151 p.

Brisson, Luc. 1987. « Proclus et l'orphisme », *Proclus. Lecteur et interprète des Anciens*, Paris : CNRS, p.43-104.

Brisson, Luc. 1974. « Du bon usage du dérèglement », in J.-P. Vernant (éd.), *Divination et rationalité*, Paris : Seuil, p.220-248.

Brown, Peter. 1978. *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris : Gallimard, 195 p.

Burckhardt, Titus. 1987. *Mirror of the Intellect*, New-York : State University of New-York Press, 269 p.

Burkert, Walter. 2005. « Éleusis », *Homo necans*, Paris : Les Belles Lettres, p.315-372.

Burkert, Walter. 2003. *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris : Les Belles Lettres, 194 p.

Burns, Dylan. 2004. « Proclus and the Theurgic Liturgy of Pseudo-Dionysius », *Dionysius*, 22, p.111-132.

Butorac, David D. & Layne, Danielle A. (éd.). 2017. *Proclus and his Legacy*, Berlin/Boston : De Gruyter, 456 p.

Byl, Simon. 2006. « L'hymne homérique à Déméter, Les Nuées et Éleusis », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, 1, p.84-99.

Carlier, Jeannie. 1974. « Science divine et raison humaine », in J.-P. Vernant (éd.), *Divination et rationalité*, Paris : Seuil, p.249-263.

Carpenter, Thomas H. & Faraone, Christopher A. (éd.). 1993. *Masks of Dionysus*, Ithaca & London : Cornell University Press, 344 p.

Carratelli, Giovanni Pugliese. 2003. *Les lamelles d'or orphiques*, Paris : Les Belles Lettres, 151 p.

Cazelais, Serge. 2005. « Quelques remarques sur la réception d'un pseudépigraphe : les *Oracles chaldaïques* », *Laval théologique et philosophique*, 62 (2), p.273-289.

Cerquand, Jean-François. 2010 [1873]. *Études de mythologie grecque*, Whitefish : Kessinger Legacy Reprints, 156 p.

Chantraine, Pierre. 1999. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris : Klincksieck, 1368 p.

Charles, Annick. 1971. « L'imagination, miroir de l'âme selon Proclus », *Le néoplatonisme. Actes du colloque de Royaumont*, Paris : CNRS, p.241-251.

Chlup, Radek. 2012. *Proclus*, Cambridge : Cambridge University Press, 328 p.

Chlup, Radek. 2009. « Proclus' Theory of Evil : An Ethical Perspective », *The International Journal of the Platonic Tradition*, 3, p.26-57.

Clark, Raymond J. 1979. *Catabasis : Vergil and the Wisdom-Tradition*, Amsterdam : B. R. Grüner, 246 p.

Cohen, Daniel. 2008. « Συνθήμα et σύμβολον dans le néoplatonisme tardif et leurs rapports avec les notions aristotéliennes d'εἶδος, de μορφή et de σχῆμα », in M. Broze, B. Decharneux & S. Delcomminette (éd.). *Ἄλλ' εὖ μοι κατάλεξον... (Od., III, 97). Mélanges offerts à Lambros Couloubaritsis*, Paris : Vrin, p.543-556.

Courcelle, Pierre. 1966. « Le corps-tombeau », *Revue des études anciennes*, 68, p.101-122.

Cremer, Friedrich W. 1969. *Die Chaldäische Orakel und Jamblich de mysteriis*, Meisenheim am Glan : Verlag Anton Hain, 154 p.

Croissant, Jeanne. 1932. *Aristote et les mystères*, Paris : Librairie E. Droz/Liège : Faculté de Philosophie et Lettres, 194 p.

Crouzel, Henri. 1977. « Le véhicule de l'âme chez Origène », *Didaskalia*, VII, p.225-238.

Cumont, Franz. 1963 [1905]. *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner, 336 p.

Cumont, Franz. 1921. « Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin », *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot*, 25, p.77-92.



De Piano, Piera. 2014. « Le nom en tant qu'image (εἰκών) dans l'interprétation proclienne du *Cratyle* », *Le savoir sur la langue*, 7, p.1-18.

Derrida, Jean. 2010. *La naissance du corps (Plotin, Proclus, Damascius)*, Paris : Galilée, 110 p.

Des Places, Édouard. 1981. « Le pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postériorité », *Dialogues d'histoire ancienne*, 7, p.323-332.

Des Places, Édouard. 1971. « Les fragments de Numénius d'Apamée dans la *Préparation Évangélique* d'Eusèbe de Césarée », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres*, 115 (2), p.455-462.

D'Hoine, Pieter & Martjn Marije. (éd.). 2017. *All from One*, Oxford : Oxford University Press, 418 p.

Dillon, John H. 2007. « The Religion of the Last Hellenes », *Rites et croyances dans le monde romain*, Genève : Fondation Hardt, p.117-138.

Dodds, Eric Robertson. 1977 [1951]. *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris : Flammarion, 316 p.

Dorion, Louis-André. 2012. « *Elenchos, katharsis* et la sixième réfutation du *Sophiste* (230b-d) dans le commentaire au *Premier Alcibiade* de Proclus », in C. Noirot, & N. Ordine, (éd.). *Omnia in uno*, Paris : Les Belles Lettres, p.139-148.

Dorion, Louis-André. 1990. « La subversion de l'*elenchos* juridique dans l'*Apologie de Socrate* », *Revue philosophique de Louvain*, 88, p. 311-344.

Dörrie, Heinrich. (éd.). 1974. *De Jamblique à Proclus*, Vendœuvres-Genève : Fondation Hardt, 301 p.

Dörrie, Heinrich. 1973. « La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus », dans J. Trouillard (éd.) *Études néoplatonicennes*, Neuchâtel : Éditions de la Baconnière, p.42-60.

Edmonds, Radcliffe. 2000. « Did the Mithraists Inhale ? A Technique for Theurgic Ascent in the Mithras Liturgy, the Chaldean Oracles, and some Mithraic Frescoes », *Ancient World*, 32, p.10-24.

Edmonds, Radcliffe. 2015. « When I walked the dark road of Hades : Orphic katabasis and the katabasis of Orpheus », *Les études classiques*, 83, p.261-279.

Eitrem, Samson. 1942. « La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques », *Symbolae Osloenses*, 22, p.49-79.

Eliade, Mircea. 1992 [1976]. *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris : Gallimard, 288 p.

Evola, Julius. 1976. *La Doctrine de l'Éveil : Essai sur l'ascèse bouddhique*, Milano : Archè, 319 p.

Évrard, Étienne. 1960. « Le maître de Plutarque d'Athènes et les origines du néoplatonisme », *L'antiquité classique*, 29, p.108-133.

Festugière, André-Jean. 2006. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris : Les Belles Lettres, 1750 p.

Festugière, André-Jean. 1971. « Proclus et la religion traditionnelle », *Études de philosophie grecque*, Paris : Vrin, p.575-584.

Festugière, André-Jean. 1971. « Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus », *Études de philosophie grecque*, Paris : Vrin, p.585-596.

Festugière, André-Jean. 1969. « L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles », *Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Alterumswissenschaft*, 26, p.281-296.

Festugière, André-Jean. 1967. *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, Paris : Vrin, 494 p.

Festugière, André-Jean. 1967. *Hermétisme et mystique païenne*, Paris : Aubier-Montaigne, 333 p.

Festugière, André-Jean. 1963. « Modes de composition des commentaires de Proclus », *Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Alterumswissenschaft*, 20, p.77-100.

Fick, Nicole. 1987. « L'Isis des *Métamorphoses* d'Apulée », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 65, p.31-51.

Finamore, John F. 1999. « Plotinus and Iamblichus on Magic and Theurgy », *Dionysius*, 17, p.83-94.

Fowden, Garth. 1982. « The Pagan Holy Man in Late Antiquity », *The Journal of Hellenic Studies*, 102, p.33-59.

Frantz, Alison ; Thompson Homer A. & Travlos John. 1988. « Late Antiquity : A.D. 267-700 », *The Athenian Agora*, 24, 249 p.

Gardet, Louis. 1970. *La mystique*, Paris : PUF, 123 p.

Gennep, Arnold an. 1909. *Les rites de passages*, Paris : Picard, 226 p. [version numérique : [www.classiques.uqac.ca](http://www.classiques.uqac.ca)]

Gerson, Lloyd P. (éd.). 2010. *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, II, Cambridge : Cambridge University Press, 1302 p.

Gibbon, Edward. 1983 [1776-1788]. *Histoire de la chute et du déclin de l'Empire romain*, Paris : Robert Laffont, 1187 p.

Gillon, Fâres. 2016. « Les apparitions dans les *Oracles chaldaïques*, in Seng (éd.), *Oracles chaldaïques*, p.153-167.

Golitzin, Alexander. 2014. *Mystagogy : A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, Minnesota : Liturgical Press, 496 p.

Goulet, Richard (éd.). 2012. « Proclus de Lydie », *Dictionnaire des philosophes antiques*, Vb, Paris : CNRS, p.1546-1674.

Goulet, Richard (éd.). 2012. « Porphyre de Tyr », *Dictionnaire des philosophes antiques*, Vb, Paris : CNRS, p.1289-1468.

Gregory, Timothy E. 1986. « The Survival of Paganism in Christian Greece : A Critical Essay », *The American Journal of Philology*, 107 (2), p.229-242.

Guérard, Christian. 1987. « L'hyparxis de l'âme et la fleur de l'intellect dans la mystagogie de Proclus », *C.N.R.S.*, p.335-349.

Hadot, Ilsetraut. 2004. *Studies on the Neoplatonist Hierocles*, Philadelphia : American Philosophical Society, 152 p.

Hadot, Pierre. 1993. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris : Albin Michel, 404 p.

Hadot, Pierre. 1985. « L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne », in G. Boss & G. Steel (éd.) *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel*, Paris : Éditions du Grand midi, p.3-27.

Halm-Tisserant, Monique. 2004. « Le *sparagmos*, un rite de magie fécondante », *Kernos*, 17, p.119-142.

Harrison, J. E. 1914. « The Meaning of the Word TEΛETH », *The Classical Review*, 28, (2), p.36-38.

Helmig, Christoph. 2014. « Iamblichus, Proclus and Philoponus on Parts, Capacities and ousiai of the Soul and the Notion of Life », *Partitioning the Soul. Debates from Plato to Leibniz*, p.149-177.

Hercenberg, Bernard Dov. 2005. « Le mythe de Déméter et la tension entre la séparation tentée et la séparation impossible », *Cairn*, 68, p.95-105.

Hoffmann, Philippe. 2016. « Φάος et τόπος : le fragment 51 des Places des *Oracles chaldaïques* selon Proclus et Simplicius » in H. Seng (éd.). *Oracles chaldaïques*, p.101-151.

Hoffmann, Philippe. 2016. « Le rituel théurgique de l'ensevelissement et le *Phèdre* de Platon : À propos de Proclus, *Théologie platonicienne*, IV, 9 », *Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences religieuses*, 176, p.859-914.

Hoffmann, Philippe. 2012. « Un grief antichrétien chez Proclus : l'ignorance en théologie », *Études de littérature ancienne*, 20, p.161-197.

Hoffmann, Philippe. 2010. « *Erôs, Alètheia, Pistis... et Elpis* : Tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne », in H. Seng & M. Tardieu (éd.). *Die Chaldeischen Orakel : Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg : Bibliotheca Chaldaica 2, p.255-324.

Hornblower, Simon (éd.). 2012. *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford : Oxford University Press, 1592 p.

Janowitz, Naomi. 1991. « Theories of the Divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius », *History of Religions*, 30, p.359-372.

Jourdan, Fabienne. 2006. « Dionysos dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie », *Revue de l'histoire des religions*, 3, p.265-282.

Kerchove, Anna van den. 2010. « Le mode de révélation dans les *Oracles chaldaïques* et dans les traités hermétiques », in H. Seng & M. Tardieu (éd.). *Die Chaldeischen Orakel : Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg : Bibliotheca Chaldaica 2, p.145-162.

Lacombe, Olivier. 1951. « La mystique naturelle dans l'Inde », *Revue thomiste*, LI, p.134-149.

Lambert, Félix. 2018. « Infinite and Fractal : The Unbearable Quest for the Sublime », *The International Journal of the Image*, 9, p.67-86.

Lauwerier, Hans. 1991. *Fractals : Endlessly Repeated Geometrical Figures*, Princeton : Princeton University Press, 224 p.

Lévêque, Charles. 1865. « Les derniers jours de la théologie païenne – Proclus et son dieu », *Revue des deux mondes*, p.361-392.

Lewy, Hans. 1956. *Chaldean Oracles and Theurgy*, Le Caire : L'institut française d'archéologie orientale, 512 p.

Liefferinge, Carine Van. 2000. « L'immortalisation par le feu dans la littérature grecque : du récit mythique à la pratique rituelle », *Dialogues d'histoire ancienne*, 26 (2), p.99-119.

Liefferinge, Carine van. 1999. *La Théurgie : des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège : Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 315 p.

Lussier, Renaud. 2003. « Dionysos : Regards sur l'homme et le dieu », *Figura*, 8, p.69-78.

Mahé, Jean-Pierre. 1978. *Hermès en Haute-Égypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, I, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 175 p.

Majercik, Ruth. 2001. « Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis : Some Reconsiderations », *The Classical Quarterly*, 51, p.265-296.

Majercik, Ruth. 1989. *The Chaldean Oracles : Text, Translation and Commentary*, New-York, Copenhagen & Cologne : E. J. Brill, 120 p.

Marrou, Henri-Irénée. 1977. *Décadence romaine ou antiquité tardive ?*, Paris : Seuil, 179p.

Mazilu, Daniel. 2004. *Raison et mystique dans le néoplatonisme : antagonisme ou convergence*, Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 304 p.

Métraiier, Emmanuelle. 2012. *Cosmos et ὄχημα selon Proclus*, Thèse de doctorat, Fribourg, Faculté des lettres de l'Université de Fribourg, 209 p.

Motte, André. 2000. « Discours théologique et prière d'invocation », A.-Ph. Segonds & C. Steel. (éd.). *Proclus et la Théologie platonicienne*, Paris, p.91-108.

Motte, André. 1995. « Le pèlerinage initiatique de la parole. Une lecture du "Phèdre" de Platon », *Méthexis*, 8, p.33-48.

Narbonne, Jean-Marc. 2008. « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l'ὁμοούσιος », *Laval théologique et philosophique*, 64 (3), p.691-708.

O'Brien, Denis. 2012. « Platon, *Théétète* : la doctrine secrète », *Revue des études grecques*, 125 (2), p.397-423.

O'Mera, John J. 1969. « Porphyry's Philosophy from Oracles in Eusebius's *Preparatio Evangelica* and Augustine's *Dialogues of Cassiciacum* », *Recherches augustiniennes*, VI, p.103-139.

O'Mera, John 1959. *J. Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris : Études Augustiniennes, 184 p.

Opsomer, Jan. 2001. « Proclus vs Plotinus on Matter », *Phronesis*, 46 (2), p.154-188.

Otal, Milan. 2016. « *Phantasia* et nous *pathêtikos* », *Methodos* [En ligne], p.1-17.

Petit, Paul. 1974. « 3. Le Bas-Empire », *Histoire générale de l'Empire romain*, Paris : Seuil, 285 p.

Pleše, Zlatko. 2015. « Dualism in the Hermetic Writings », *Χώρα. Revue d'études anciennes et médiévales*, 13, p.261-278.

Picavet, François. 1903. « Plotin et les mystères d'Éleusis », *Revue de l'histoire des religions*, Paris : Ernest Leroux, p.3-19.

Rappe, Sara. 2000. *Reading Neoplatonism*, Cambridge : Cambridge University Press, 292 p.

Riedweg, Christoph. « 2002 Poésie orphique et rituel initiatique », *Revue de l'histoire des religions*, 219 (4), p.459-481.

Rosan, Laurence Jay. 1949. *The Philosophy of Proclus : The Final Phase of Ancient Thought*, New-York : Cosmos, 271 p.

Saffrey, Henri Dominique. 2000. *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris : Vrin, 318 p.

Saffrey, Henri Dominique. 1990. *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris : Vrin, 317 p.

Saffrey, Henri Dominique & Pépin, Jean (éd.). 1987. *Proclus : lecteur et interprète des Anciens*, Paris : CNRS, 400 p.

Saffrey, Henri Dominique. 1975. « Les allusions antichrétiennes chez Proclus : le diadoque platonicien », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 59 (4), p.553-563.

Saudelli, Lucia & Lecerf, Adrien. 2015. « Matière “issue du père” ou matière “primordiale”. Réponse à H. Seng », *Χώρα : REAM*, 13, p.305-307.

Saudelli, Lucia. 2016. « Oracles chaldaïques, Fr. 163 », in H. Seng (éd.). *Un livre sacré de l'Antiquité tardive : Les Oracles chaldaïques*, p.47-60.

Seaford, Richard. 1981. « Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries », *Classical Quarterly*, 31, p.252-274.

Seng, Helmut. 2016. *Un livre sacré de l'Antiquité tardive : Les Oracles chaldaïques*, Paris : Bibliothèque de l'École des hautes études en sciences religieuses, 149 p.

Seng, Helmut. 2015. « ΠΑΤΡΟΓΕΝΗΣ ΥΛΗ. Au sujet du dualisme dans *Les Oracles chaldaïques* », *Χώρα : REAM*, 13, p.279-304.

Seng, Helmut. 2011. « Un livre sacré de l'Antiquité tardive : Les Oracles chaldaïques », *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses*, 118, p.117-124.

Sérouya, Henri. 1956. *Le mysticisme*, Paris : PUF, 126 p.

Schuhl, Pierre-Maxime (éd.). 1962. *Les Stoïciens*, I, trad. É. Bréhier, Paris : Gallimard, 669 p.

Shaw, Gregory. 2015. « Taking the Shape of the Gods : A Theurgic Reading of the Hermetic Rebirth », *Aries – Journal for the Study of Western Esoterism*, 15, p.136-169.

Shaw, Gregory. 2013. « Theurgy and the Platonist's Luminous Body », *Nag Hammadi and Manichean Studies*, 85, p.537-557.



Shaw, Gregory. 1999. « Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite », *Journal of Early Christian Studies*, 7, p.573-599.

Shaw, Gregory. 1992. *Theurgy and the Soul : The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania : The Pennsylvania State University Press, 268 p.

Shaw, Gregory. 1988. « Theurgy as Demiurgy : Iamblichus' Solution to the Problem of Embodiment », *Dionysos*, 12, p.37-53.

Shaw, Gregory. 1985. « Theurgy : Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus », *Traditio*, 41, p.1-28.

Sheppard, Anne. 2003. « The Mirror of Imagination : The Influence of "Timaeus" 70e ff », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 78, p.203-212.

Sheppard, Anne. 1987. « Proclus' Philosophical Method of Exegesis : The Use of Aristotle and the Stoics in the Commentary on the *Cratylus* », in J. Pépin & H. D. Saffrey (éd.). *Colloques internationaux du C.N.R.S.*, Paris : C.N.R.S., p.137-151.

Sheppard, Anne. 1982. « Proclus' Attitude to Theurgy », *The Classical Quarterly*, 32, p.212-224.

Siorvanes, Lucas. 1996. *Proclus : Neo-platonic Philosophy and Science*, New Haven & London : York University Press, 340 p.

Smith, Andrew. 1974. *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, The Hague : Martinus Nijhoff, 173 p.

Spanu, Nicola. 2020. *Proclus and the Chaldean Oracles*, London & New-York : Routledge, 199 p.

Spanu, Nicola. 2013. « The Magic of Plotinus' Gnostic Disciples in the Context of Plotinus' School of Philosophy », *Journal of Late Antique Religion and Culture*, 7, p.1-14.

Stang, Charles H. 2011. « From the *Chaldean Oracles* to the *Corpus Dionysiacum* : Theurgy Between the Third and Sixth Centuries », *JLARC*, 5, p.1-13.

Steiner, Rudolf. 1913. *Le mystère chrétien et les mystères antiques*, Paris : Librairie académique Perrin et Cie, 257 p.

Steel, Carlos. 2010. « Proclus », in L. Gerson (éd.) *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge : Cambridge University Press, p.630-653.

Steel, Carlos. 1997. « Breathing Thought : Proclus on the Innate Knowledge of the Soul », in John J. Cleary (éd.) *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven : Leuven University Press, p.293-307.

Steel, Carlos. 1978. *The Changing Self : A Study on the Soul in Later Neoplatonism : Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel : Paleis der Academiën, 186 p.

Stéphanou, Euripides. 1932. « Études récentes sur Pléthon », *Échos d'Orient*, 31, p.207-217.

St-Germain, Philippe. 2006. « Mythe et éducation : Proclus et la critique platonicienne de la poésie », *Laval théologique et philosophique*, 62, p.301-318.

St-Germain, Philippe. 2006. « Remarques sur les symbolismes du *Commentaire de la République* de Proclus », *Laval théologique et philosophique*, 62, p.111-123.

Tambrun-Krasker, Brigitte. 2010. « Jean Le Clerc lecteur des *Oracles de Zoroastre* : Enjeux philosophiques et théologiques », p.303-335.

Tardieu, Michel (éd.). 1987. *Les règles de l'interprétation*, Paris : Cerf, 232 p.

Tardieu, Michel. 1987. « Pléthon lecteur des oracles », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 2, p.141-164.

Thanaseanu-Döbler, Ilinca. 2013. *Theurgy in Late Antiquity : The Invention of a Ritual Tradition*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 325 p.

Thillet, Pierre. 1968. « Jamblique et les mystères d'Égypte », *Revue des études grecques*, 81, p.172-195.

Toulouse, Stéphane. 2000. « Les théories du véhicule de l'âme dans le néoplatonisme : genèse et évolution d'une doctrine de la médiation entre l'âme et le corps », *École pratique des hautes études – Section des sciences religieuses*, 109, p.521-524.

- Trouillard, Jean. 2014. *Raison et mystique*, Paris : Éditions du Cerf, 555 p.
- Trouillard, Jean. 1982. *La mystagogie de Proclus*, Paris : Les Belles Lettres, 1982, 256 p.
- Trouillard, Jean. 1981. « Le symbolisme chez Proclus », *Dialogues d'histoire ancienne*, 7, p.297-308.
- Trouillard, Jean. 1973. « Le merveilleux dans la vie et la pensée de Proclus », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 143, p.439-452.
- Trouillard, Jean. 1972. *L'Un et l'âme selon Proclus*, Paris : Les Belles Lettres, 194 p.
- Trouillard, Jean. 1957. « Réflexion sur l'ὄχημα dans les *Éléments de théologie* de Proclus », *Revue des Études Grecques*, 70 (329), p.102-107.
- Turcan, Robert. 1961. « L'oeuf orphique et les quatre éléments (Martinus Capella, *De Nuptiis*, II, 140 », *Revue de l'histoire des religions*, 160, p.11-23.
- Uždavinys, Algis. 2014. *Philosophy & Theurgy in Late Antiquity*, USA : Angelico Press/Sophia Perennis, 308 p.
- Uždavinys, Algis. 2011. *Orpheus and the Roots of Platonism*, London : The Matheson Trust, 99 p.
- Uždavinys, Algis. 2008. *Philosophy as a Rite of Rebirth. From Ancient*, Wiltshire : The Prometheus Trust, 368 p.
- Uždavinys, Algis. 2004. *The Golden Chain : An Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy*, Bloomington : World Wisdom, 2004, 327 p.
- Van den Berg, Robert M. 2008. *Proclus Commentary on the Cratylus in Context*, Leiden & Boston : Brill, 239 p.
- Van den Berg, Robert M. 2001. *Proclus' Hymns*, Leiden, Boston & Köln : Brill, 341 p.

Van den Berg, Robert M. 2000. « Towards the Paternal Harbour : Proclean Theurgy and the Contemplation of the Forms », in A.-Ph. Segonds & C. Steel (éd.). *Proclus et la Théologie platonicienne*, Paris, p.425-443.

Vasiliu, Anca. 2015. « Platon et l'invention aristotélicienne du dualisme platonicien », *Χώρα. Revue d'études anciennes et médiévales*, 13, p.141-163.

Vassányi, Miklós ; Sepsi, Enikő & Daróczi, Anikó. (éd.). 2017. *The Immediacy of Mystical Experience in the European Tradition*, Berlin : Springer, 274 p.

Vernant, Jean-Pierre. 1990. « Le mysticisme grec », *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris : Seuil, p.89-113.

Vernant, Jean-Pierre. 1985. « Le Dionysos masqué des *Bacchantes* d'Euripide », *Persée*, 93, p.31-58.

Vian, Francis. 1952. « La Guerre des Géants devant les penseurs de l'antiquité », *Revue des études grecques*, 65, p.1-39.

Vicaire, Paul. 1970. « Platon et la divination », *Revue des études grecques*, 83, p.333-350.

Vicaire, Paul. 1958. « Platon et Dionysos », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, 3, p.15-26.

Voilquin, Jean (éd.). 1964 *Les penseurs grecs avant Socrate*, Paris : Flammarion, 247 p.

Von Willamowitz-Moellendorff, Ulrich. 1920. *Platon*, Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 767 p.

Watts, Edward J. 2006. « Athens and Its Philosophical Schools in the Fifth Century », *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley/Los Angeles/London : University of California, p.79-110.