

PIERRE BOURETZ

**LA RAISON  
OU  
LES DIEUX**

*nrf essais*

GALLIMARD

## DU MÊME AUTEUR

### *Aux Éditions Gallimard*

LES PROMESSES DU MONDE. Philosophie de Max Weber, coll. NRF essais, 1996.

Hannah Arendt, LES ORIGINES DU TOTALITARISME. Eichmann à Jérusalem (dir.), coll. Quarto, 2002.

LA RÉPUBLIQUE ET L'UNIVERSEL, coll. Folio histoire (n° 119), 2002.

TÉMOINS DU FUTUR. Philosophie et messianisme, coll. NRF essais, 2003.

QU'APPELLE-T-ON PHILOSOPHER ?, coll. NRF essais, 2006.

D'UN TON GUERRIER EN PHILOSOPHIE. Derrida, Habermas & Co, coll. NRF essais, 2011.

LUMIÈRES DU MOYEN ÂGE. Maïmonide philosophe, coll. NRF essais, 2015.

### *Chez d'autres éditeurs*

LE PARADOXE DU FONCTIONNAIRE (avec Évelyne Pisier), Calmann-Lévy, 1988.

LA FORCE DU DROIT. Panorama des débats contemporains (dir.), Esprit, 1991.

LA TOUR DE BABEL (avec Marc de Launay et Jean-Louis Schefer), Desclée de Brouwer, coll. Triptyque, 2003.

LES LUMIÈRES DU MESSIANISME, Hermann, coll. Le Bel Aujourd'hui, 2009.

22 VARIATIONS SUR BABEL, Hermann, coll. Le Bel Aujourd'hui, 2011.

*nrf* **essais**



*Pierre Bouretz*

# La raison ou les dieux

*nrf*

*Gallimard*

Bouretz, Pierre (1958-)

Philosophie :

Ontologie ; Épistémologie, Causalité ; Théurgie.

Philosophie de l'Antiquité : Néoplatonisme ; Plotinisme ; Porphyre ;

Jamblique ; Eusèbe de Césarée ; Augustin.

Philosophie de la Renaissance.

## INTRODUCTION

Devoir choisir la raison ou les dieux, tel semble être l'enjeu d'une affaire discrète et longtemps oubliée entre deux philosophes grecs de l'Antiquité tardive. Elle s'attache à un mot apparu seulement à leur époque, pour désigner des activités qui n'étaient cependant peut-être pas neuves : « théurgie ». On la verra irriguer ce moment de la philosophie jusqu'à sa fin, à savoir la fermeture de l'école d'Athènes par l'empereur Justinien en 529. Mais il apparaîtra que sa portée est beaucoup plus longue, pour autant qu'elle traverse de façon souterraine le Moyen Âge, avant de réapparaître au grand jour à la Renaissance. Qu'un problème en quelque sorte typique du monde « païen » n'ait pas tout à fait disparu dix siècles plus tard dans une Europe devenue chrétienne a de quoi surprendre, en sorte que ce sont les conditions de possibilité d'un tel phénomène qu'il faudra questionner. Mais pour commencer, c'est un autre étonnement qu'il sera nécessaire d'apprivoiser, qui concerne le fait même que des artisans de la raison aient consacré du temps à s'occuper du monde des dieux, à se demander si les hommes peuvent solliciter ceux-ci à leur guise, à se disputer au sujet de choses bizarres, étrangères à leurs préoccupations familiaires, pour tout dire absurdes à nos yeux. Disons-le sans attendre, bien des convictions devront être révisées pour entrer dans l'intrigue de cette affaire surgie de façon inattendue dans la génération des successeurs de Plotin.

Porphyre est loin d'être un inconnu dans l'histoire de la philosophie. Compagnon, biographe et éditeur de Plotin, il est l'auteur d'un *Isagoge* célèbre au Moyen Âge comme une sorte de compendium de la logique d'Aristote et de quelques livres bien transmis jusqu'à nous. Mais il en est un qui n'a survécu qu'en morceaux enchâssés dans les ouvrages de tiers : une *Lettre à Anébon l'Égyptien*. Sous ce titre curieux, celle-ci était adressée à son

cadet Jamblique, quant à lui disparu des annales à la fin de l'Antiquité, pour ne réapparaître qu'à la Renaissance, grâce à un livre d'allure bien singulière : *De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum*. Très peu parmi les Anciens savaient que de ces deux livres, le second était une réponse au premier. La raison en est que l'auteur de celui-ci avait voulu brouiller les pistes et que le jeu de masque de son invention avait parfaitement réussi. Même si sa stratégie demeure peu questionnée, nous savons désormais ce qu'il en était. Mais jusqu'à une date encore très récente, la *Lettre* était en quelque sorte encore à inventer. Pour ce faire, il fallait extraire des fragments susceptibles d'appartenir à Porphyre de ce qui était donc une *Réponse* de Jamblique, ainsi que d'écrits de deux auteurs chrétiens : Eusèbe de Césarée et Augustin. Mais ces trois témoins citaient en fonction d'entreprises qui leur étaient propres et qui plus est différentes. Ce travail exigeait donc une dextérité philologique tout à fait particulière. Il a été réalisé d'une façon qui ne saurait être aménagée qu'à la marge par deux éditeurs offrant aussi une version qui apparaîtra un jour « définitive » du livre de Jamblique, sous le titre qui était le sien avant une sorte de facétie de Marsile Ficin qui l'avait exhumé à la Renaissance<sup>1</sup>. Voilà donc une preuve qu'il arrive dans le monde savant que deux planètes s'alignent grâce à des mains expertes, donnant raison à Erwin Panofsky lorsqu'il écrit que « les humanités s'efforcent de transformer le Chaos de multiples souvenirs humains en Cosmos de culture<sup>2</sup> ».

À partir de deux livres restaurés au mieux, c'est donc un conflit que l'on cherchera à saisir : *in statu nascendi*, avant de décrire ses objets, de déployer ses enjeux et de mesurer ses effets en longue durée<sup>3</sup>. Afin d'y parvenir, il faudra prendre des risques herméneutiques plus importants que d'ordinaire. Pour autant tout d'abord qu'un travail philologique exemplaire sur l'*opus* de Porphyre ne fait toujours pas du texte un garant des arguments. Même recomposée, la *Lettre à Anébon l'Égyptien* demeure lacunaire, dépendante des intérêts de ses trois principaux témoins et tributaire en particulier du fait que celui qui devait lui répondre n'avait pas pris le temps de laisser les raisonnements se déployer, à moins qu'il n'ait tout simplement pas voulu le faire. Dans la mesure ensuite où pour montrer qu'il marquerait le début d'une histoire il sera nécessaire de prouver que ce document n'était pas un écrit de circonstance ou un livre d'humeur. De ce point de vue, on pourra saisir la seule chance de cette entreprise périlleuse : la quasi-certitude de ce qu'il avait été rédigé dans les dernières années de la vie de son auteur. C'est elle qui permettra notamment d'induire d'œuvres plus anciennes de ce dernier des arguments laissés dans l'ombre

par son contradicteur, d'éclairer ses intentions en les reliant à celles d'ouvrages mieux transmis et d'inscrire son projet dans le paysage d'une époque. La compréhension du livre de Porphyre devra avoir pour préalable celle de son étrange facture. C'est cette fois une conviction qui pourra servir de guide, à savoir qu'un bon écrivain n'invente jamais sans raison une forme littéraire originale. En l'occurrence, il apparaîtra que la mise en fiction égyptienne d'une discussion entre Grecs et le travestissement d'une querelle de philosophes en conflit opposant philosophie et théurgie avaient quelque chose à voir avec les polémiques antérieures de Porphyre contre les gnostiques et les chrétiens, qu'elle avait en un sens une dimension politique. Il faudra se demander quand les masques de ce petit théâtre où Abamôn cachait Jamblique avaient été soulevés. Mais de par les bonnes conditions de sa transmission, le livre de celui-ci conserve de nos jours encore une autorité un peu factice. C'est elle qu'il faudra s'attacher à rectifier au bénéfice de Porphyre, et surtout d'une meilleure appréhension du sujet : en circulant sans cesse entre un texte à jamais défaillant, des livres mieux garantis et ce que l'on peut savoir du contexte de leur écriture.

Reconstruire ce contexte sera difficile, entre le risque de ne voir dans le conflit autour de la théurgie qu'une querelle de succession plus ou moins déguisée et la tentation d'en faire le miroir d'un perpétuel affrontement entre deux composantes de l'esprit humain. Mais l'exercice pourrait offrir une sorte de cas d'école d'une certaine façon d'écrire l'histoire de la philosophie, reposant sur la conviction qu'elle n'est sérieuse qu'en traitant de problèmes philosophiques, que ceux-ci se forment dans des milieux et se déploient selon les conditions d'une époque, qu'il devrait être possible de questionner tout cela à partir des sources anciennes, de soumettre celles-ci à l'épreuve d'une confrontation avec les savoirs modernes et de parvenir ainsi à mieux comprendre les textes sur l'horizon de leurs auteurs, sans s'obséder à fournir des preuves de l'utilité d'une telle histoire pour la vie d'aujourd'hui. Cette pratique d'une herméneutique que l'on pourrait dire élargie devrait être appropriée à l'analyse des problèmes dont il va être question.

Parce qu'avant tout, le rapport des philosophes de l'Antiquité à leurs dieux nous demeure quelque peu mystérieux, si tant est que l'on veuille donc commencer par le saisir en deçà des concepts, autrement dit dans le monde vécu. On se livrera pour cela à une enquête biographique. En amont de la période, Plutarque avait mis en dialogues philosophiques un peu de son expérience de prêtre d'Apollon dans l'un des plus anciens sanctuaires de la Grèce et il devrait suffire d'en quelque sorte poser les bonnes questions

à ses écrits pythiques. Pour ce qui concerne le moment central, la *Vie de Plotin* qui accompagnerait à jamais ses *Ennéades* offre de précieux aperçus. Il faudra toutefois faire preuve de vigilance critique, en songeant qu'ici ou là Porphyre pourrait avoir effectué une sorte de mise en forme de la vie de son mentor visant à justifier la « mise en ordre » de ses livres. Deux siècles plus tard, la biographie de Proclus écrite par Marinus délivre enfin elle aussi un témoignage exceptionnel sur la vie intellectuelle d'un philosophe majeur, mais également au sujet du quotidien de ses rapports intimes avec les dieux. À condition cependant d'accepter d'y voir des choses étranges et presque dérangeantes pour un esprit moderne. Bien la lire devrait permettre de déjouer les ruses d'une dialectique de la raison et de son envers trop souvent à l'œuvre dans l'interprétation de cette époque : Proclus était le plus grand philosophe de son temps et se levait la nuit pour adresser ses prières à la lune ; c'est un fait qui peut nous troubler, mais qui est au cœur du sujet.

Pour continuer de l'éclairer jusqu'à la fin de la période aux alentours de la fermeture de l'école d'Athènes en 529, on prendra enfin le temps de faire deux choses avec le reste de la documentation disponible : séjourner un peu dans le milieu de la seconde génération des disciples de Jamblique, grâce aux *Vies de philosophes* d'Eunape de Sardes ; voyager à l'aide de ce qu'il reste de la *Vie d'Isidore* de Damascius aux côtés des derniers platoniciens à la recherche des traces de leurs dieux dans des paysages naturels ou des champs de ruines. Ce moment d'une mise en récit de la question aura quelque chose de crépusculaire. Mais il permettra de montrer que le temps passant de l'Antiquité tardive ce milieu philosophique était devenu une sorte de conservatoire des dieux anciens, de mettre au jour des façons de demeurer à la fois grec et « païen » dans une histoire trop uniment racontée comme celle d'un devenir-chrétien du monde romain, de prouver enfin que jusqu'au bout des artisans sans défauts de la raison vivaient en confiance dans un monde que l'on pourrait dire enchanté.

Afin de dessiner l'arrière-plan d'une querelle mise en scène sous la forme d'un conflit entre un philosophe grec et un prêtre égyptien, il faudra pratiquer aussi une autre sorte de dépaysement. On sait que dans les régions des mondes anciens qui vont nous occuper, le divin se déclinait au pluriel et que d'ailleurs l'une des entreprises majeures des platoniciens de la période consisterait à mettre de l'ordre au sein de familles certes moins déchirées qu'elles ne l'étaient dans les temps mythiques, mais encore en attente d'organisation. Une complication spécifique au sujet tient pourtant en cela qu'étaient entrés dans la ronde des dieux

qui n'étaient pas ceux du panthéon des Grecs et des Romains. Il apparaîtra inutile de s'acharner à savoir s'il convient de les dire « orientaux » ou de leur trouver un autre nom. Le phénomène décisif tient en cela que la faveur qui leur était accordée depuis *l'Isis et Osiris* de Plutarque avait partie liée avec un phénomène plus ample : celui d'un intérêt pour des « sagesse barbares » d'une autre nature que la curiosité érudite d'Hérodote. Il importera cette fois de contester une idée reçue : celle selon laquelle la diffusion de ces dernières et la fascination dont elles étaient l'objet parmi les philosophes symboliseraient un épuisement de la culture grecque, une sorte de fatigue de ses défenseurs naturels et pour tout dire une revanche de l'irrationalisme. Mais il ne sera pas question de s'attarder à une exégèse de lieux communs. On cherchera plutôt à reconstruire l'histoire d'un motif sans lequel deux propositions essentielles seraient incompréhensibles : « Les dieux ne diffèrent pas d'un peuple à l'autre, ne sont ni barbares ni grecs, ni du Sud ni du Nord » (Plutarque) ; « Le philosophe ne doit pas être le prêtre seulement d'une seule cité ou de cultes traditionnels particuliers, mais universellement l'hierophante du monde entier » (Proclus).

On proposera l'hypothèse selon laquelle le phénomène en question tenait moins à un rétrécissement de la conscience des Grecs qu'à un élargissement de leur champ de perception, lui-même lié à un changement d'échelle du monde. Il faudra bien sûr être prudent vis-à-vis d'une forme d'idéalisation du projet d'Alexandre sous la plume de Plutarque, des ruses de Polybe donnant aux conquêtes des Romains un sens téléologique, ou encore du fait que le *topos* de sagesse héritées avait été instrumentalisé par des apologètes chrétiens et des philosophes grecs dans un régime de concurrence quant à savoir qui détenait la science divine la plus ancienne. Il reste que Porphyre et Jamblique avaient écrit chacun une *Vie de Pythagore*, qu'avec d'autres ils affirmaient que les connaissances de celui-ci provenaient de périples en Perse, à Babylone ou encore chez les Égyptiens, et qu'enfin tout le monde était d'accord pour faire de lui le père de la philosophie. Cela invitera à marcher un moment dans ses pas, pour chercher en particulier ce que savaient les Grecs de Zoroastre et ses semblables, ainsi que de prêtres égyptiens plus directement installés au berceau de la théurgie.

S'agissant toujours de ne pas abstraire une discussion philosophique de son époque et de l'expérience de ses protagonistes, il faudra souligner le fait qu'avant d'être l'auteur d'une *Lettre* au sujet de la théurgie Porphyre avait été l'acteur aux côtés de Plotin d'un combat contre des personnages nommés « gnostiques ». En quelque sorte venus de nulle part et défendant des doctrines qui ne ressemblaient à rien, ceux-ci avaient aux yeux des Grecs

une étrangeté inquiétante. Un bref paragraphe de la *Vie de Plotin* permettra de quelque peu s'orienter dans ce monde qui demeure aujourd'hui encore difficile à déchiffrer. Porphyre y associe des noms et des livres, racontant en particulier qu'il s'était pour sa part attaché à réfuter un pseudo *Zoroastre* en le montrant « inauthentique et récent ». Par ailleurs, il pose un diagnostic qui ressemblerait presque à une prise de position par avance dans un débat historiographique moderne jamais tout à fait tranché : les gnostiques étaient un petit groupe au sein de nombreux chrétiens. Il invite enfin à lire un livre qui découvre un visage peu regardé de Plotin, celui d'un Grec défendant les valeurs de l'hellénisme, d'un philosophe intransigeant quant à sa description de la structure des êtres, d'un contempteur de quiconque prétend maîtriser les dieux. Il y aura beaucoup à retenir de tout cela. Un éclairage tout d'abord sur la façon dont Porphyre s'y prenait pour critiquer des documents qu'il jugeait faux. Un constat ensuite de ce qu'il avait une compréhension aiguë de son époque et en particulier du fait que les chrétiens étaient en passe de devenir ce plus grand nombre qui dans l'imaginaire platonicien est un adversaire des philosophes. Un point enfin qui reliait la bataille de Plotin contre les gnostiques à un souci de « prendre la défense des dieux qui sont dans le ciel ». Autant de choses qui pourront entrer dans l'analyse des raisons qu'avait eues Porphyre d'écrire la *Lettre* et de sa manière de le faire.

La décision de prendre au sérieux l'incongruité littéraire de cette dernière imposera de savoir répondre à une question de ce type : pourquoi Porphyre n'avait-il pas simplement écrit un traité *Sur la théurgie* adressé à Jamblique ? On proposera comme élément d'explication principal l'idée selon laquelle il ne voulait pas fragiliser ce qu'il concevait comme un camp des philosophes sur une sorte de champ de bataille pour la conquête des âmes en affichant une discorde sur un sujet aussi sensible que celui de la relation entre les hommes et les dieux. Il reste que pour être crédible sa fiction devait être à tout le moins adossée à des éléments de réalité historique et que l'on devra en conséquence dessiner un horizon d'attente d'authenticité « égyptienne » des arguments, en s'attachant toutefois à ce que celui-ci demeure raisonnable. Il serait tout aussi absurde d'exiger de Porphyre et Jamblique un savoir supérieur au nôtre sur l'ancienne Égypte que de postuler que celle-ci n'était qu'un décor. Il faudra donc faire avec ce que nous possédons, en supposant qu'ils pourraient eux aussi y avoir eu accès : les récits des principaux informateurs des Grecs, ainsi que les solides savoirs de Plutarque et Clément d'Alexandrie sur les choses égyptiennes ; des traités qui circulaient sous le nom d'Hermès Trismégiste ; un petit corpus de textes catalogués « magiques » par les

savants modernes. On découvrira que Porphyre s'était livré à une critique de ces « sources » et prendra le temps de montrer que le conflit à ce sujet se rejouerait à plusieurs reprises jusqu'à nos jours sans guère changer de forme. Cela confirmera le fait que lui-même, Jamblique et leur monde philosophique connaissaient *de visu* ou par ouï-dire une littérature que l'on pourrait dire avec prudence « primaire » bien que tardive et qui existait sans doute en plus grande quantité que ce qu'il nous en reste, en sorte que leur échange avait mieux qu'une simple patine égyptienne.

La caractéristique des questions mises en avant par Porphyre tenait en cela qu'elles étaient à la fois ou séparément théoriques et pratiques. Du premier point de vue, elles demeureraient longtemps ouvertes et sur nombre d'entre elles c'est à Proclus qu'il reviendrait de trancher, dans un milieu intellectuel persuadé que la philosophie de Platon porte plus loin que celle d'Aristote. Le cœur du propos de la *Lettre à Anébon* concernait toutefois des actions et sur ce plan c'est la configuration qui ne serait guère retouchée d'un choix qui était en jeu. On montrera que la préoccupation de Porphyre était presque aussi ancienne que la philosophie : ce que Xénophane de Colophon avait appelé un « souci correct des dieux ». Puis qu'il l'avait déjà déployée au travers de deux livres antérieurs : une *Philosophie tirée des oracles* et une vaste enquête sur les cultes transmise comme *De abstinentia*. On découvrira dans le premier un néologisme aux allures d'oxymore qui capturait ce que représentaient à ses yeux *de facto* nombre de rituels et par essence la théurgie : quelque chose comme une persuasion par contrainte. Apparaîtra dans le second une description précise de ce qu'était pour Porphyre la « voie qui mène au bonheur » : une anabase de l'âme remontant vers les dieux par la connaissance ; un horizon d'union avec eux par la contemplation de l'Être ; une vie purement théorétique qui ne requiert donc aucun supplément de la philosophie. L'auteur de la *Lettre* n'avait sans doute pas besoin de développer cette vision des choses, proche de celle de Plotin, sans obscurité pour Jamblique et connue de leurs lecteurs. Il lui fallait en revanche marteler en le déclinant le leitmotiv du livre, à savoir que saisie à partir de sa prémisse la théurgie est un répertoire d'actions visant à contraindre les dieux : par la manipulation de leurs noms, la construction d'objets visant en quelque sorte à les prendre au piège et même l'usage de menaces. À cela, Jamblique devrait répondre point par point, en assumant le rôle de prêtre égyptien que Porphyre lui avait assigné. Mais au-delà d'un catalogue de pratiques fallacieuses, la *Lettre à Anébon* avançait un argument d'une grande puissance dans son contexte et que l'on pourrait résumer de la façon suivante : la théurgie est une forme

de magie et mobilise en outre une pseudo-science, l'astrologie. On sait que ces deux choses avaient un statut incertain dans l'architecture des savoirs de l'Antiquité, mais aussi qu'elles étaient objets de réprobation sociale et même davantage, ce qui pouvait donner à la critique de la théurgie une sorte de violence symbolique et à son auteur une raison supplémentaire d'en déplacer la cible. Plus important dans le cadre de la discussion, elles s'étaient heurtées presque continûment aux philosophes : Gorgias, Platon et Plotin notamment avaient combattu les magiciens, le second leur reprochant de piller Homère pour affirmer que « les dieux eux-mêmes peuvent être influencés » et le dernier les accusant de chercher à faire que « les réalités de là-bas » leur obéissent ; Plotin encore avait réfuté l'idée que les astres seraient la cause des phénomènes terrestres et la récusation du fatalisme était récurrente en philosophie. Sur ce plan qui est le plus profond, le discours de Porphyre sollicitait donc une longue mémoire philosophique et imposait un choix entre deux « voies » qui ne pouvaient se croiser.

À la différence de la *Lettre* de Porphyre qui venait de loin dans l'œuvre de son auteur, la *Réponse* de Jamblique était un écrit de circonstance, qui plus est soumis à une contrainte fictionnelle. On verra son auteur entrant sans peine dans le rôle imposé, grâce à la réactualisation d'anciens récits qui participaient de l'imaginaire des « sagesse barbares » : Pythagore, Platon, Démocrite, Eudoxe et d'autres encore avaient en leur temps fait le voyage d'Égypte pour y recevoir l'enseignement des scribes sacrés ; lui-même en habit de prophète égyptien apporterait à son interlocuteur un savoir placé sous l'autorité d'Hermès. Il semblera souvent habile dans l'exploitation de sources que l'on acceptera comme « primaires », parvenant même à contourner une « aporie » au sujet de la langue dans laquelle elles circulaient. Son souci tenait en cela que la doctrine de son interlocuteur revenait à dire que « les êtres divins sont établis loin des régions terrestres et ne se mêlent point aux hommes ». Cela pouvait en effet caractériser la position de Porphyre et la discussion sur ce point se réfléchissait à partir de deux des trois causes de l'impiété selon Platon : admettre que les dieux existent, mais penser qu'ils « ne s'occupent pas des affaires humaines » ; considérer qu'ils sont « faciles à fléchir et se laissent détourner par des sacrifices et des prières ». Porphyre voyait dans la seconde proposition la prémisse commune à la magie et à la théurgie, tandis que Jamblique laissait entendre que la « voie » défendue par celui-ci « éloigne des dieux ». L'affaire risquait de dégénérer en polémique, mais il apparaîtra que l'auteur de la *Réponse* s'en est globalement gardé, en s'attachant plutôt à esquisser une sorte de phénoménologie des modes d'apparition et

de présence des êtres divins dans le monde, à rendre raison des différentes formes de divination, à montrer enfin que les invocations, les prières et l'ensemble des actions théurgiques relèvent d'une « persuasion intellectuelle ».

Il ne sera *in fine* pas question de se livrer à un décompte de points qui pourraient être attribués à chacun des partenaires de ce qui d'une certaine façon ressemblait à un jeu. La discussion était sérieuse au plus haut point par son objet, la manière dont elle s'enracinait dans la tradition philosophique et le fait qu'elle traverserait toute la fin de l'Antiquité, preuve en est que de nombreux problèmes ne seraient résolus que par Proclus et que Damascius en ferait la clé d'une sorte d'histoire spéculative de cette dernière. Jamblique récusait l'idée selon laquelle les pratiques « égyptiennes » qu'il défendait seraient une forme de magie, tout en acceptant de considérer l'astrologie comme « en soi vraie ». Il n'expliquait certes pas très bien comment philosophie et théurgie devraient s'articuler. Mais disons d'ores et déjà qu'il n'était pas question pour lui de remplacer la première par la seconde. Quant à celle-ci, il la voulait savante : fondée sur la connaissance de symboles divins, mise en œuvre au travers d'actions soigneusement examinées et visant « une communauté dans l'amitié qui naît de l'unanimité des pensées ». Le fait qu'il affirme inscrire sa discussion avec Porphyre sur le même horizon incitera à scruter les divergences jusqu'à parfois les atténuer sur des points importants. Il reste que même si les choses pouvaient se réduire à un conflit sur des moyens et non la fin poursuivie, celui-ci demeurerait irréductible. Savoir si l'affaire se réfléchit bien sous la forme d'un choix entre la raison et les dieux prendra du temps. Peut-être celui de découvrir qu'il n'y avait là qu'un *a priori*, par projection vers le passé d'une conviction trop moderne.



## Chapitre premier

### DES PHILOSOPHES ET LEURS DIEUX : UN MYSTÈRE QUI NOUS DÉPASSE ?

L'époque de l'histoire de la philosophie qui commence avec Plotin a été souvent jugée par les plus grands de ceux qui s'y sont consacrés comme celle d'un déclin du rationalisme grec. Quelle pourrait être la raison de cet *a priori* tenace mais paradoxalement fructueux eu égard à la richesse des immenses travaux qu'il n'a en tout état de cause ni réfrénés ni vraiment altérés ? On pourrait se dire qu'elle tient à ceci que de façon plus ou moins avouée ceux qui ont partagé cette vision des choses adhéraient à l'idée hégélienne selon laquelle Aristote avait organisé le « royaume de la pensée » en un système ressemblant à un achèvement, en sorte qu'il ne serait resté de place que pour des gloses ou des retours en arrière. Des milliers de pages ont été écrites durant les derniers siècles de l'Antiquité sur les livres d'Aristote et elles ont plutôt bien traversé les multiples épreuves subies par la philosophie dans des univers qui s'en méfiaient. Elles ne sont cependant pour la plupart pas issues de ceux que l'on nomme « néoplatoniciens » sans parvenir à exprimer en peu de mots ce qu'il en est, sauf à souligner une sorte de « divinisation » de Platon au service de ce qui s'apparenterait à une réorientation « théologique » de la philosophie<sup>1</sup>. Mais en quoi Plotin ou Proclus retournant à Platon seraient-ils moins « rationalistes » qu'Alexandre d'Aphrodise ou Thémistius commentant Aristote ? Plus ou moins formulée au grand jour, la réponse se veut claire : en cela qu'avec eux et dans toute leur famille quoi qu'il en soit de ses branches les dieux anciens revenaient sur la scène, qui plus est accompagnés d'autres venus d'Égypte ou d'autres lieux sur une carte se superposant à peu près à celle des conquêtes d'Alexandre ; pour autant que chez certains au moins la théurgie venait compléter la philosophie ; dans la mesure où l'effort visant à effectivement construire une théologie s'accomplirait chez Proclus dans un vaste édifice où

Platon côtoie Orphée, les *Oracles chaldaïques* suppléent ceux qui depuis longtemps s'étaient tus à Delphes ou ailleurs, tandis que la tension vers une sorte de monothéisme de l'Un non seulement ne congédie pas l'antique panthéon des Grecs, mais lui ajoute une multitude d'autres entités divines. Voilà sans doute ce qui nous est le plus difficile à penser : le fait que des philosophes puissent croire en tout cela sans trahir les exigences de la raison.

Afin de bien esquisser le panorama, il faut insister sur le fait que l'affaire se déroule exclusivement dans un monde platonicien et que celui-ci n'est « nouveau » que pour nous. Bénéficiant peut-être du fait d'être tard venu, mais doué d'un véritable génie spéculatif, Proclus opposait d'une façon presque systématique les deux figures tutélaires d'une philosophie divisée : « tout ce que Platon donne à l'Un, Aristote l'attribue à l'Intellect » ; « tout ce que Platon donne à l'essence du Ciel, Aristote l'attribue au mouvement circulaire »<sup>2</sup>. À quoi il ajoutait ce commentaire : « en tout cela, il se sépare des principes théologiques, et il s'attarde plus qu'il ne convient aux raisonnements physiques ». Proclus montrait donc en quoi celui qu'il nommait néanmoins le « merveilleux Aristote » avait sciemment transformé non seulement le sens de la notion de théologie, mais aussi son objet. Dans l'un de ses livres consacrés aux phénomènes naturels, ce dernier opposait en effet « les anciens qui se sont appliqués aux discours sur les dieux (θεολογίας) » aux « sages dans la sagesse humaine »<sup>3</sup>. La *Métaphysique* fournissait quant à elle une tripartition des sciences théorétiques en mathématique, physique et théologie, précisant que « si le divin est présent quelque part », c'est dans une nature « immobile et séparée »<sup>4</sup>. Il est donc clair que chez Aristote la théologie se confond avec une « science première » dont l'objet est cette nature-là. Mais il l'est tout autant que la science qui se consacre notamment au « premier moteur immobile » vient supplanter ce qui la précédait : « Une tradition transmise de l'Antiquité la plus reculée et laissée sous forme de mythe aux âges suivants [qui] nous apprend que les premières substances sont les dieux, et que le divin embrasse la nature entière »<sup>5</sup>. » On aperçoit ici plusieurs choses au passage. Tout d'abord, comment Aristote reléguant les anciens discours sur les dieux à un âge mythique pour leur substituer une philosophie première plus ou moins adaptable à la croyance en un dieu unique pourrait être utile à des théologiens éclairés très loin dans le temps et l'espace de la Grèce antique. Ensuite, pourquoi il avait *a contrario* laissé insatisfaits sinon davantage un certain nombre de penseurs des derniers siècles de celle-ci attachés pour leur part à un monde peuplé de dieux. Enfin, ce à quoi tient le

fait qu'il nous soit souvent plus facile de comprendre les raisons des premiers que celles des seconds.

Proclus savait bien quels étaient les principaux obstacles qu'il aurait à surmonter pour réaliser son grand œuvre, qui visait à rassembler les traditions théologiques tout en les montrant accordées à la philosophie de Platon. En premier lieu et puisqu'il pouvait sembler qu'Aristote avait sous bien des aspects réalisé le programme de la philosophie, il lui faudrait d'une certaine façon remonter à contre-courant d'une sorte de progrès de celle-ci dont l'idée n'était pas absente de la *Métaphysique*. Ouvrant sa *Théologie platonicienne* par ce qui est sans doute la première esquisse d'une histoire philosophique de la philosophie, il distingue ce qu'il nomme « chasse à l'être » de « l'initiation aux mystères divins »<sup>6</sup>. Sans toutefois s'épuiser en lui, la première était à coup sûr associée dans son esprit à l'aristotélisme. Mais celui-ci était de façon tout aussi certaine à ses yeux inadapté à la seconde, révélée quant à elle par un Platon décrit de la façon suivante : « Celui que l'on n'aurait pas tort d'appeler le guide des mystères véritables, auxquels sont initiées les âmes qui sont détachées des régions terrestres, et l'hierophante des apparitions intégrales et immobiles. » À quoi s'ajoutait un problème pour lequel les platoniciens paraissaient en position d'infériorité, liée au fait qu'il n'était pas évident que l'œuvre de Platon contienne une théologie autrement qu'en morceaux et qu'en tout état de cause celle-ci ne serait exprimée qu'au travers de mythes. Il lui fallait donc défendre cette forme littéraire, contre Aristote et même certains platoniciens attachés à quelques pages célèbres de la *République*. C'est ce qu'il fait au travers d'un argument difficilement audible à l'aune des définitions modernes de la rationalité : « Les discours autres que les mythes nous rendent semblables à des gens contraints de recevoir la vérité, tandis que les mythes nous émeuvent d'une manière indécible et ainsi nous mettons au jour les notions droites de la théologie en nous approchant avec un religieux respect du mystère qui est en eux<sup>7</sup>. » C'est cette double étrangeté d'une philosophie attachée aux mystères et ne craignant pas les mythes qu'il faut apprivoiser afin d'entendre des auteurs qui s'inscrivaient eux-mêmes dans une « chaîne d'or de Platon<sup>8</sup> ». Une enquête en quelque façon biographique devrait permettre d'entrer dans cette intrigue par bien des aspects déroutante.

ENTRE LA GRÈCE ET LE MONDE,  
DE PLUTARQUE À PROCLUS

L'un était prêtre à Delphes, l'autre se voudrait « hiérophante du monde entier ». Chez eux deux que séparent plus de trois siècles dans un monde en continuelle transformation on tentera de capturer un peu de l'une des choses les plus délicates à saisir dans cette Antiquité tardive : ce que pouvait être la religion d'un philosophe. Plutarque servait donc Apollon, mais il affirmait que les dieux « ne diffèrent pas d'un peuple à l'autre, ne sont ni barbares ni grecs, ni du Sud ni du Nord<sup>9</sup> ». Proclus avancerait comme en écho cette proposition : « Le philosophe ne doit pas être le prêtre seulement d'une seule cité ou de cultes traditionnels particuliers<sup>10</sup>. » À quoi l'on pourrait ajouter afin de mieux laisser transparaître la complication ce mot de Porphyre : « que le temple du dieu soit l'intellect qui est en toi<sup>11</sup> ». Pour clarifier un peu, précisons cependant que dans la confrérie des platoniciens à laquelle nos auteurs appartiennent et tout au long de la période tout le monde croyait au ciel. En vue de commencer à dissiper un malentendu tenace, posons que leur intérêt pour les dieux et les cultes des Barbares n'était en rien le symptôme d'une Grèce vieillissante, fatiguée d'elle-même, délaissant la raison pour s'abandonner aux séductions d'un « Orient » mystérieux. Afin de dévoiler un peu de là où l'on veut aller, disons enfin qu'il s'agit de plusieurs formes d'une « voie qui mène au bonheur », au terme de ce que Platon nommait déjà un « voyage » pour lequel la philosophie suffirait aux yeux de quelques-uns, devrait être complétée selon d'autres et ne serait de trop pour personne<sup>12</sup>.

Plutarque pourrait sembler n'avoir qu'une place marginale dans la compagnie des philosophes et n'a pas très bonne réputation chez les historiens s'agissant des choses qui touchent à la religion<sup>13</sup>. Par ailleurs, lui qui a tellement écrit sur les grandes figures du passé et rapporté tant de conversations avec son entourage est avare de confidences personnelles et n'a pas eu de biographe en son temps. Un propos légèrement ironique de l'un de ses traités en forme de dialogue laisse toutefois transparaître son attachement à une fonction qui n'entravait aucune de ses entreprises, y compris celle consistant à faire de la philosophie : « Tu sais bien que je sers Apollon depuis maintes Pythiades, mais tu ne viendrais pas me dire : "Plutarque, tu as à ton actif assez de sacrifices, assez de processions et assez de chœurs ; il est temps, maintenant que tu es vieux, que tu déposes la couronne et que tu quittes l'oracle pour

raison d'âge"<sup>14</sup>. » Il ne faut certes pas se méprendre sur la nature de ses tâches pendant sans doute une trentaine d'années. Les deux prêtres de Delphes sont des magistrats essentiellement chargés de veiller à l'intégrité du sanctuaire, de présider au déroulement régulier du culte et de pratiquer les sacrifices préparatoires aux consultations de l'oracle<sup>15</sup>. Mais le cœur du processus oraculaire est le trépied de la Pythie au centre de l'adyton et les ordonnateurs de la consultation sont des « prophètes ». Authentique acteur du rituel, Plutarque n'est donc qu'observateur de la façon dont surgit l'« enthousiasme » propre à la divination.

Il lui arrive cependant d'entrebâiller les portes du sanctuaire et de livrer un peu de son savoir, comme dans l'une des plus belles pages de ses *Dialogues pythiques*. Voici ce qu'il voudrait montrer : « Lorsque la capacité à recevoir des images et la puissance divinatoire se trouvent bien ajustées au mélange du souffle, comme s'il s'agissait d'un remède, il est nécessaire que les prophètes soient pris d'enthousiasme. » Mais il le fait *a contrario*, au travers de l'histoire tragique racontée en trois moments d'une Pythie « morte tout récemment » et qui illustre donc des situations dans lesquelles ce qui est attendu ne se réalise pas ou se produit « de manière sauvage, impure et perturbante »<sup>16</sup>. Les choses avaient mal commencé : « On dit que les premières aspersiones avaient laissé la victime immobile et impassible, mais que, comme les prêtres surenchérisaient par ambition et la pressaient, détremmée, inondée, elle finit par se rendre à grand-peine. » Suit ce qui est présenté comme un récit rapporté : « Elle descendit dans la résidence de l'oracle, à ce qu'on dit, contre son gré et sans manifester d'ardeur et aussitôt, dès les premières réponses, il fut manifeste au caractère rauque de sa voix qu'elle ne se remettait pas, à la manière d'un bateau ballotté, pleine d'un souffle muet et mauvais. » Vient enfin ce à quoi elle ne survivrait que quelques jours : « Pour finir, complètement bouleversée, avec un cri inintelligible et effrayant, elle se dirigea vers la sortie et se jeta sur le sol, de sorte qu'elle mit en fuite non seulement les messagers envoyés pour consulter l'oracle, mais aussi le prophète Nicandre et ceux des *Hosioi* qui se trouvaient présents<sup>17</sup>. » Sans même être entendue comme un signe, cette histoire offre quelques aperçus précieux sur les lieux, les acteurs et le processus divinatoire lui-même, dans un contexte que Plutarque dessine ici ou là par petites touches.

Comment ne pas percevoir chez l'auteur de *La Disparition des oracles* un profond pessimisme ? Deux des personnages de ce dialogue sont de grands voyageurs, l'un revenu de Grande-Bretagne et l'autre d'Égypte, autrement dit des confins de la terre. C'est par la bouche du premier que s'exprime un constat sévère : « Il n'est

nul besoin de nous informer et de nous interroger sur les oracles de là-bas, alors que nous voyons ici même leur obscurcissement, ou plutôt, mis à part un ou deux, leur disparition à tous<sup>18</sup>. » À quoi s'ajoute au sujet de la Béotie chère à Plutarque que leurs voix autrefois bruissantes sont désormais éteintes « comme des sources taries », en sorte que c'est « le silence » ou « une désolation complète » qui s'imposent. Qui plus est, la conversation se déroule à Delphes même, sans doute peu de temps après que Plutarque y a pris ses fonctions, en présence de son maître Ammonios et de son frère Lamprias. Mais ce sont précisément ces éléments de circonstance qui ont de l'importance, comme si Plutarque cherchait à faire un état des lieux ou procédait à une sorte d'enquête préliminaire *in situ* avec ses proches et des informateurs éclairés. Il reste que ce texte contient des pages célèbres qui pourraient receler un peu de vérité mais ont la puissance des mythes au travers desquels les platoniciens aiment exprimer leurs pensées profondes. Elles racontent une longue pérégrination maritime vers l'Italie au cours de laquelle devant de nombreux témoins un pilote égyptien s'était vu donner cet ordre : « quand tu seras à la hauteur de Palodès, annonce que le grand Pan est mort » (§ 17, 419 c). Ce superbe récit n'avait pas échappé à Eusèbe de Césarée qui le recopia dans son intégralité, notant qu'il est daté du règne de Tibère pour en tirer la conclusion qu'il sonnait en quelque sorte la fin des religions païennes<sup>19</sup>. Cependant et quoi qu'il en soit de son intérêt immédiat à citer ce passage en précisant qu'il est question de la mort des démons, cet apologiste savant avait bien vu sa place dans l'économie du dialogue de Plutarque. Il illustre en effet l'une des thèses qui y sont exposées : « Lorsque les démons assignés à la divination (μαντεῖα) et aux oracles (χρηστήρια) en viennent à disparaître, ces oracles disparaissent avec eux complètement ; lorsqu'ils sont en exil ou émigrent, eux perdent leur puissance ; puis lorsque après un long intervalle de temps les démons sont à nouveau présents ils se font entendre, comme des instruments de musique lorsque ceux qui savent en jouer sont présents eux aussi » (§ 15, 418 d). Se pourrait-il alors que l'histoire du grand Pan tout comme la description initiale d'un paysage désolé ne soient dans ce dialogue que des effets de mise en scène ?

Dans un autre des *Dialogues pythiques*, Plutarque semble faire preuve au contraire d'un singulier optimisme. Cette fois, c'est-à-dire selon toute vraisemblance plus tard, il est question de savoir pourquoi la Pythie ne s'exprime plus en vers mais en prose. Par la voix de l'un de ceux qui participent à la conversation tout au long d'une déambulation dans le sanctuaire de Delphes, Plutarque fait un peu d'histoire. La hantise d'un déclin n'est certes pas tout

à fait absente : « Nous nous inquiétons et nous craignons que le lieu ne perde une gloire vieille de trois mille ans et que certains par mépris n'en viennent à cesser de fréquenter le sanctuaire de l'oracle, comme on cesse de fréquenter l'école d'un sophiste<sup>20</sup>. » Mais celui qui exprime très probablement le point de vue de l'auteur est presque enthousiaste : « vous pouvez voir vous-mêmes, sans aucun doute, de nombreux bâtiments qui n'existaient pas auparavant, et de nombreux autres restaurés, alors qu'ils avaient été ruinés ou détruits » ; « comme il pousse des rejets au pied des arbres pleins de vigueur, la Pylaia partage avec Delphes le temps de sa jeunesse et de sa croissance, profitant de l'abondance qui règne ici pour prendre figure et forme en se parant de temples, de lieux de réunions et de fontaines comme elle n'en a pas connu dans les mille années précédentes ». Plutarque laisse transparaître sa fierté d'avoir participé à cette renaissance. Par ailleurs, il ne s'offusque pas comme le fera Porphyre du fait que l'on vienne désormais consulter la Pythie à la manière dont on pose des questions à l'école, au sujet de petites choses du quotidien, comme savoir s'il faut se marier, prendre la mer ou prêter de l'argent<sup>21</sup>. Il veut donc dire qu'il faut se réjouir d'un état récent du monde : « Il règne une grande paix et un grand calme, la guerre a cessé, il n'y a plus de migrations, de sédition, ni de tyrannie » (§ 28, 408 b). L'essentiel n'est pas ici que Plutarque semble rendre hommage aux autorités politiques qui assurent la paix romaine, non sans toutefois noter qu'il serait impossible que des changements d'une telle ampleur se soient produits « sans que le dieu soit ici présent et authentifie la divinité de l'oracle » (§ 29, 409 c). Il tient en cela que d'un point de vue historique son époque est loin d'être déjà celle durant laquelle les temples des « païens » seraient systématiquement détruits pour réduire leurs dieux au silence. Mais aussi au fait qu'il se confirme que les *Dialogues pythiques* sont avant tout l'occasion que se donne Plutarque de mettre son savoir de prêtre d'un lieu qui n'est pas mythique au service d'une réflexion philosophique de portée universelle.

C'est donc pour leur doctrine au sujet du divin qu'il faut s'attacher à ces textes, ce d'autant qu'ils pourront entrer dans des généalogies philosophiques remontant à Platon pour descendre jusqu'à Proclus et Damascius. Des quatre thèses exposées dans *La Disparition des oracles*, l'une n'a d'autre intérêt que de mettre en valeur les autres, celle du cynique Didyme selon laquelle le phénomène tient au mépris des dieux à l'égard de générations perverses. Celle d'Ammonios importe en revanche, puisqu'il est le maître de Plutarque : la raison en est une dépopulation de la terre due aux conflits ou guerres civiles que l'on constate partout et qui

sont le fait des hommes, en sorte qu'il faut d'autant moins mettre en cause le dieu que « la divination qui existe et demeure est suffisante pour tous et laisse repartir tous les consultants avec une réponse à leur demande » (§ 8, 414 b). On sait déjà qu'il en est une autre assignant un rôle prépondérant aux démons, qui sont depuis Platon les intermédiaires entre les dieux et les hommes. Reste celle qui s'avérera d'une importance considérable pour autant qu'à travers elle Plutarque offre une théorie de la puissance divinatoire perçue comme « une tablette sans inscription, dépourvue de raison et indéterminée par elle-même, mais susceptible de recevoir l'impact des représentations et des pressentiments » (§ 40, 432 d). Il apparaît donc que les morceaux dramatiques de ce dialogue visaient bien à mettre en scène des points essentiels de doctrine auxquels il faudra revenir. Savoir par ailleurs pourquoi la Pythie ne parle plus en vers n'a peut-être au fond pas grande importance. Pour le laisser entendre, Plutarque cite Héraclite : « Le maître dont l'oracle est à Delphes ne dit ni ne cache, il donne des signes » (*Oracles de la Pythie*, § 21, 404 d). De ce point de vue, le procédé de mise en forme de la parole du dieu dans un langage humain n'est pas décisif : l'usage de ce dernier « ressemble à la circulation d'une monnaie » (406 b) ; la valeur de celle-ci peut différer selon les époques ; dans une période de calme et de paix « il n'y a plus rien de compliqué, de secret ni de menaçant », en sorte qu'« ajuster des vers, façonner des périphrases, aller chercher des mots rares en réponse à des questions qui n'ont besoin que d'une réponse simple et concise, c'est l'ouvrage d'un sophiste qui enjolive un oracle pour en retirer de la gloire » (408 c). Comprendons donc définitivement que pour le prêtre philosophe le problème n'est pas de savoir s'il faut croire encore ou douter déjà, mais d'appliquer aux bonnes questions le principe qui veut que « la philosophie commence par la recherche et celle-ci par l'étonnement et la difficulté<sup>22</sup> ».

Il devrait désormais être possible de juger moins troublante la façon dont Plutarque pouvait être avec une égale conviction serviteur d'Apollon et disciple de Platon, dans une époque qui n'était plus celle de la Grèce à nos yeux classique et pas encore celle d'un empire chrétien, où les dieux savaient encore parler aux hommes et ceux-ci les entendre, non sans pour certains questionner la meilleure manière de le faire. On peut donc se pencher sur ce qui n'est ni une religion philosophique ni une philosophie de la religion, mais plutôt une enquête qui s'enracine dans une réflexion concernant la situation de l'homme dans le monde. Depuis Platon, il était question des pérégrinations de l'âme entre « là-bas » et « ici » : des raisons de sa « descente (κάθοδος) » et des conditions de possibi-

lité de sa « remontée (ἀνοδος) » ; mais aussi de ce qu'il faut à la fois de fidélité aux dieux et de maîtrise d'un savoir humain pour assurer cette dernière. Plutarque adhère à une idée dont Aristote avait en quelque sorte libéré ses disciples mais qui accaparerait de plus en plus les platoniciens, sous pression sans doute d'activistes gnostiques qui leur opposeraient une version tragique de l'histoire du monde : « Ici-bas, l'âme humaine, prisonnière du corps et de ses affections, ne peut avoir aucun commerce avec le dieu<sup>23</sup>. » Il ajoute cependant un léger correctif : « sinon dans la mesure où, par la philosophie, l'intellection lui permet de l'entrevoir comme dans un rêve ». Enfin, il dessine l'horizon de l'expérience humaine en le situant au-delà de la vie terrestre : « Une fois délivrées, lorsque ces âmes ont émigré dans le séjour immatériel, invisible, inaltérable et saint, alors ce dieu est bien leur guide et leur roi, et elles sont suspendues à lui dans la contemplation et le désir à jamais inassouvi d'une beauté ineffable et inexprimable pour l'homme. » Plutarque esquisse donc un motif qui prendra une extraordinaire ampleur dans une littérature qui n'est pas seulement philosophique. Mais il semble choisir l'une des options offertes pour son interprétation : celle qui veut que la véritable présence de l'homme au divin ne s'accomplisse que dans une vie autre que celle qui s'éprouve sur la terre<sup>24</sup>.

Une confirmation de cette idée pourrait être trouvée dans un texte qui ne traite *a priori* ni de la situation de l'homme dans le monde ni de sa relation avec les dieux, puisqu'il s'agit d'un dialogue sur l'amour. Dans celui-ci, Plutarque cite un auteur qu'il sollicite souvent, en le corrigeant toutefois d'une façon qui semble légère mais pourrait s'avérer sévère : « Aussi nous montrons-nous follement amoureux / De tout ce que l'on voit briller sur cette terre », comme dit Euripide, « Parce qu'une autre vie nous est inconnue », ou plutôt parce que nous avons oublié les choses que l'Amour quant à lui nous remet en mémoire<sup>25</sup>. » Un bref regard sur le texte d'Euripide laisse apparaître le fait que celui-ci situait cette « autre vie » quelque part « sous la terre », autrement dit en un lieu auquel les hommes sont destinés après leur mort. Plutarque inverse donc la perspective, pour évoquer une vie antérieure quittée « lorsque nous sommes transportés ici-bas » : « En réalité, c'est là-bas que notre âme était éveillée, tandis qu'ici ce n'est qu'à travers des songes (ἐνυπνίων) qu'elle contemple éblouie l'objet le plus beau et le plus divin ; « sur elle il répand des rêves (ὄνειρα) doux et trompeurs », et elle s'imagine ainsi que le monde d'ici contient toute beauté et toute valeur, à moins qu'elle ne rencontre l'Amour chaste et divin qui sera son médecin et son sauveur. » C'est ainsi par anamnèse que l'amour authentique permet à l'âme d'entrer dans

une sorte de long voyage sotériologique : « Il l'orientera d'abord à travers les corps vers la vérité, puis il la conduira du royaume d'Hadès à la "plaine de la vérité", où réside la beauté complète, pure et sans fard ; ceux qui désirent depuis longtemps la rencontrer et s'unir à elle, il les amène et les fait monter là avec bonté, à la façon du mystagogue qui assiste ceux que l'on initie. » L'image de la « plaine de la vérité » est issue de l'un des textes les plus fréquentés de Platon, dans une littérature qui excède les limites de la philosophie : le mythe des âmes chevauchant au ciel dans le *Phèdre* (248 a-c), qui sera souvent mis en regard de celui de la fin de la *République* dans lequel Er le Pamphylien revenu à la vie après être mort au combat rapporte aux hommes ce qu'il a vu « là-bas ». Mais Plutarque est allusif, laissant en quelque sorte à d'autres après lui le soin d'interpréter ces grands mythes de Platon ou d'en écrire des variations. Il n'en demeure pas moins qu'il vient d'esquisser un parallèle entre l'anamnèse du divin que peut offrir l'expérience amoureuse et l'initiation aux mystères.

On pourrait se dire à ce point que Plutarque est un peu brouillon. Il dessine bien l'opposition entre « ici » et « là-bas », mais sans clairement la nouer à l'idée d'une « descente » des âmes et de leur « remontée ». À quoi s'ajoute qu'une expérience authentique du divin semble chez lui tantôt rétrocedée à une vie antérieure, tantôt projetée vers une existence future. Est-ce à dire que les hommes ne pourraient connaître les dieux ici-bas que par anamnèse ou « comme dans un rêve » ? Un propos aimable sur les stoïciens qu'il pourfend souvent laisserait entendre que tout n'est pas figé : « Éveillons-les, comme des gens qui viennent de rêver du dieu dans le plus beau des songes et exhortons-les à monter plus haut, pour avoir de la divinité une vision éveillée et contempler son essence<sup>26</sup>. » Cette proposition peut-elle toutefois supprimer le sentiment étrange de voir en quelque sorte le serviteur d'un dieu dire que de celui-ci il ne sait plus ou moins rien, comme s'il ne pouvait faire mieux que veiller au bon ordre de son sanctuaire ? Le fait qu'il faille apporter une réponse négative à cette question commençait d'être entrevu au travers du rapprochement discret entre le voyage qui conduira l'âme du royaume d'Hadès vers la « plaine de la vérité » et celui de l'initié guidé par un mystagogue. Mais pour le conforter, il faut accepter de regarder de près une image assez floue devant des yeux modernes : celle d'un philosophe attaché à des mystères auxquels il aurait été initié. C'est ce à quoi invite Plutarque dans l'un des rares textes dévoilant un peu de son intimité, puisqu'il s'agit d'une lettre à sa femme au sujet de la mort d'un de leurs enfants, à un endroit où il réfute l'idée selon laquelle « pour l'être qui a subi la dissolution il n'y a plus

ni mal ni affliction » : « C'est une doctrine à laquelle t'empêchent de croire tant l'enseignement de nos pères (πάτριος λόγος) que les formules mystiques du culte de Dionysos, dont nous autres initiés partageons entre nous la connaissance<sup>27</sup>. » Voilà donc levé un petit coin du voile. Mais il faut s'attendre à ce qu'il ne le soit guère davantage s'agissant de choses qui par nature ne se racontent guère, sur lesquelles Plutarque ne s'exprime que rarement et seulement par analogies.

On ne trouverait à vrai dire sous sa plume qu'une seule trace explicite d'une expérience directe : « Lors d'une initiation aux mystères, on doit accepter les épreuves purificatoires et le tumulte du début, avec l'espoir que quelque chose de délicieux et d'éblouissant résultera des tourments et des troubles que l'on subit alors<sup>28</sup>. » Il fait certes allusion aux sentiments de « ceux qui sont en cours d'initiation » en parlant d'« une joie mêlée à un trouble et une stupéfaction accompagnée d'un doux espoir » ; mais c'est pour les comparer à ceux d'âmes « de retour dans leur patrie après un exil à l'étranger », à la fin d'un récit allégorique de son invention<sup>29</sup>. Le texte le plus précieux est un fragment arraché à l'oubli par un auteur tardif féru de choses « païennes ». Plutarque y évoque l'expérience de l'âme « sur le point de mourir » en affirmant qu'elle subit à ce moment-là une épreuve « comparable à celle de ceux qui sont en cours d'initiation aux Grands Mystères », à quoi il ajoute que telle est la raison pour laquelle les termes « mourir (τελευτάω) » et « être initié (τελειθῆναι) » se ressemblent : « Au début, il y a des errances, des marches en rond pénibles, des marches effrayantes dans l'obscurité, qui n'ont pas de but ; puis, juste avant le but, voilà toutes sortes de terreurs, épouvantes, tremblements, sueurs froides et angoisses<sup>30</sup>. » Sauf à croire que Plutarque aurait vécu l'expérience limite d'une mort imminente et pourrait la raconter, c'est bien des épreuves initiatiques qu'il est question, ce d'autant qu'il poursuit : « Sur ce, une merveilleuse lumière s'avance, des lieux purs et des prairies vous accueillent, où l'on entend des voix, où l'on voit des chœurs de danse, où l'on entend de solennels chants sacrés, où l'on voit de saintes visions ; au milieu de ces sons et de ces visions, désormais parfaitement et complètement initié, on devient libre, on marche sans encombre, la tête couronnée d'une guirlande de fleurs, célébrant les rites sacrés en compagnie de ces hommes saints et purs ; on regarde de haut la foule des hommes qui vivent ici-bas, non initiés et non purifiés, se piétiner les uns les autres et se rouler dans la fange, et qui par crainte de la mort demeurent dans les maux parce qu'ils n'ont pas su croire aux biens de là-bas. » Plutarque n'est bien sûr ni le premier ni le dernier des philosophes ayant évoqué l'initiation aux

mystères<sup>31</sup>. Mais il est sans doute le seul chez qui l'on voit filtrer ce qui ressemble à une expérience personnelle<sup>32</sup>. Voilà ce qui rend son témoignage infiniment précieux si tant est que l'on cherche à capter un peu des sentiments intimes et des pratiques discrètes d'un philosophe ancien à l'épreuve du divin.

Il est désormais possible de s'attacher à comprendre des choses moins mystérieuses sans pour autant être simples, à commencer par la façon dont Plutarque conjoint sans subordination philosophie et théologie. Cette façon de les nouer ne se voit nulle part mieux que dans un livre tardif, chef-d'œuvre littéraire offrant une sorte de testament savant et serein adressé à une héritière. C'est en effet pour une femme que Plutarque écrit *Isis et Osiris*<sup>33</sup>. Encore jeune sans doute, celle-ci sert Dionysos à Delphes, tout comme lui Apollon. Mais il lui parle d'Isis, désignant celle-ci comme « déesse sage (σοφίη) entre toutes et vraiment philosophe (φιλόσοφος), dont l'affinité avec le savoir et la science semble bien attestée par son nom<sup>34</sup> ». Il lui prête un peu plus loin une étrange façon de se désigner elle-même, censée être inscrite dans le sanctuaire de Saïs : « Je suis tout ce qui a été, est et sera, et aucun mortel n'a encore soulevé mon voile<sup>35</sup>. » Cette onomastique singulière vient à l'appui d'une proposition qui installe l'idée d'une étroite imbrication entre deux choses qui ne sont ni toujours ni partout liées : « la quête du savoir, celle surtout qui concerne les dieux, est aspiration au divin ». À cela s'ajoute un propos inattendu si l'on songe aux fonctions de son auteur, mais en quelque sorte rassurant à l'aune de ce que l'on attend d'un philosophe : « L'accès aux choses sacrées s'obtient par l'étude et la recherche, dont la pratique sanctifie davantage que toute purification et tout service dans un sanctuaire. »

Il faudra se demander au moment opportun pourquoi Plutarque choisit de parler d'une déesse égyptienne et montrer l'importance considérable de sa contribution à l'acclimatation chez les Grecs de ce que certains d'entre eux nommeraient « sagesse barbare ». Mais plus que la façon dont il est l'un des plus brillants initiateurs de l'*interpretatio graeca* des cultes de l'Égypte, ce qui importe pour l'instant tient dans la recommandation qu'il adresse à celle pour qui le livre est écrit et à travers elle aux lecteurs de son traité : « C'est en comprenant ainsi ce que l'on dit des dieux, en recevant le mythe de ceux qui en donnent une interprétation pieuse et philosophique, et en accomplissant et observant toujours les rites traditionnels, tout en sachant que tu ne feras rien, ni sacrifice ni aucune action, qui agrée plus aux dieux qu'une juste conception à leur sujet, que tu pourras éviter un mal aussi grave que l'athéisme, la superstition<sup>36</sup>. » On pourrait avoir le sentiment que Plutarque formule ici des injonctions

contradictoires et met en avant une distinction incertaine. Il faut désormais comprendre pourquoi et comment les premières s'harmonisent à ses yeux et la raison pour laquelle la seconde est décisive.

C'est juste avant de raconter le mythe dont l'essentiel du livre sera une interprétation que Plutarque donne à sa lectrice les recommandations visant à éviter deux maux entre lesquels il ne veut pas avoir à choisir. Dans un traité consacré au second à l'époque de sa jeunesse, il avait esquissé une sorte de description phénoménologique de la différence entre les athées et ceux qui sont en proie à la superstition : « les premiers ne voient absolument pas les dieux, les seconds pensent qu'ils sont mauvais » ; « les uns les ignorent, les autres se font un objet de terreur de leur bienveillance »<sup>37</sup>. Mais au travers d'une question, il semblait alors penser qu'entre ces deux maux l'un était moindre : « Celui qui croit que les dieux n'existent pas est un sacrilège, mais celui qui les croit tels que les imaginent les superstitieux ne partage-t-il pas des opinions bien plus sacrilèges ? » De façon plus précise et en considérant qu'à tout prendre il vaudrait mieux ne rien savoir des dieux qu'avoir des opinions fausses à leur sujet, il reprochait à ces derniers d'être quelque chose comme des athées honteux, qui voudraient ne pas croire mais n'osent pas, imaginant de ce fait des dieux « irréflechis, déloyaux, versatiles, cruels » et pratiquant « sorcellerie (γοητεία) » et « magie (μαγεία) », ou encore « des mortifications barbares et illicites devant les temples ». Son dernier mot était alors qu'il faut se tenir dans le « juste milieu que constitue la piété ».

Plutarque fournirait plus tard une analyse mieux ajustée pour autant qu'elle viserait directement les représentants par excellence de l'athéisme que sont les épicuriens, mais aussi plus subtile dans la mesure où elle dessinerait une priorité argumentée : « Il vaut mieux qu'il y ait dans notre conception des dieux et mêlé à elle un sentiment associant révérence et crainte, plutôt qu'en cherchant à y échapper on ne se laisse ni espoir ni joie ni assurance dans la prospérité, ni en cas de malheur de refuge auprès de la divinité<sup>38</sup>. » On pourrait être tenté de voir là soit un peu de mépris de philosophe à l'égard du plus grand nombre, soit une trace de la piété authentique d'un « païen intelligent<sup>39</sup> ». Mais la vérité du passage est dans la suite : « Il faut sans doute débarrasser notre conception des dieux de la superstition comme on enlève la chassie de l'œil ; mais si ce n'est pas possible, il ne faut pas énucléer en même temps et rendre inopérante la croyance (πίστις) que la plupart ont au sujet des dieux. » Cette fois, c'est clairement l'athéisme qui est considéré comme le plus grave d'entre les deux maux et l'image d'un « juste milieu » disparaît, au profit d'une défense de ce qu'Aristote appelait « opinions communé-

ment acceptées ». Faudrait-il alors parler d'un « conservatisme religieux » de Plutarque, qui se serait éventuellement accentué avec le temps ?

Un adage ancien se rencontre au moins deux fois sous sa plume : « Ne pas bouger ce qui ne doit pas être bougé. » Celui-ci apparaissait chez Platon, mais dans un contexte strictement juridique, en sorte que Plutarque est peut-être le premier à en faire usage pour ce qui concerne les dieux<sup>40</sup>. La première occurrence vient d'un ouvrage déjà rencontré et dont il se confirme qu'il porte au-delà de son sujet. L'un des participants à la conversation demande ce qu'il peut en être des idées de « ceux qui les premiers ont fait de l'amour un dieu », et c'est le père de l'auteur qui répond : « Tu touches là, à mon avis, une question grave et dangereuse, ou plutôt tu ébranles les inébranlables fondements de notre conception des dieux si tu réclames à propos de chacun d'eux discussions rationnelles et démonstrations. La croyance (πίστις) ancestrale de nos pères suffit et l'on ne saurait trouver ni énoncer preuve plus évidente, dût l'esprit le plus subtil faire quelque savante trouvaille<sup>41</sup>. » On peut penser que la première proposition ne coïncide pas avec l'opinion de Plutarque lui-même, pour autant qu'elle semble conduire à une condamnation de toute enquête philosophique sur les dieux et les rites. Il reste que ce n'est pas à cela qu'est associé l'athéisme, mais au fait de réduire les dieux à la fonction de « personnifier nos passions, nos facultés ou nos vertus » (757 c).

C'est cette idée-là que l'on retrouve dans *Isis et Osiris*. Alors qu'il en est encore au début de l'exégèse du mythe qu'il vient de raconter, Plutarque fait cette fois allusion à Léon l'Athée, qui « abaisse les dieux au niveau de l'homme ». Chez les Égyptiens, il vise ceux qui décrivent leurs dieux comme des humains, disant par exemple que Typhon était roux, Horus blanc et Osiris noir, ou donnant à ce dernier le titre de général : « J'ai peur que ce ne soit là toucher à l'intouchable et "partir en guerre" non seulement contre "la longue suite des temps", comme dit Simonide, mais aussi "contre une multitude de peuples et de nations" pénétrés d'adoration pour ces dieux » (§ 23, 359 f). Les Grecs ne sont toutefois pas épargnés et l'on pourrait même se demander si Plutarque ne fait pas allusion au passage à une mécompréhension possible d'un vaste pan de son œuvre lorsqu'il récuse ce qui ressemblerait à une divinisation des grands hommes dont il a écrit les *Vies*, en affirmant que même si Cyrus et Alexandre ont conduit, l'un les Perses, l'autre les Macédoniens, jusqu'au bout du monde, ils n'étaient rien de plus que de « bons rois » et se sont « évanouis comme fumée dans l'air » dès lors qu'ils se complaisaient à être nommés « dieux » (§ 24, 360 c). En tout état de cause, il est cette

fois acquis que ce qui doit demeurer immuable est une claire distinction entre choses humaines et divines.

Cette idée se trouve confortée par le fait que Plutarque la réintroduit sous un autre angle en fustigeant ceux qui associent les noms des dieux à « des objets naturels insensibles, inanimés et destinés à être détruits par l'homme qui en a besoin pour son usage » (§ 66, 377 e). De ceux-là, il dit que les uns « se fourvoient et glissent dans la superstition », tandis que les autres vont se jeter sans même en être conscients dans « le gouffre de l'athéisme ». En l'occurrence, ces deux erreurs ont la même cause provenant de l'incompréhension de plusieurs choses essentielles et liées : un dieu n'est pas un être « privé d'intelligence et d'âme » qui pourrait être soumis au pouvoir de l'homme ; les dieux en général ne sont « ni barbares ni grecs » ; à l'instar des astres, de la terre et de la mer, ils doivent être considérés comme « communs à tous et nommés de façons différentes selon les peuples ». Ces propositions rendent raison du fait que le livre dont la première intention est d'offrir l'exégèse d'un mythe égyptien n'est pas un exercice de style, mais une réflexion de portée universelle sur la nature des dieux, les manières d'en parler et les principes de leur culte. Le refus de les confondre avec leurs images a déjà un passé à l'époque de Plutarque et sera pour longtemps l'un des combats des philosophes. Il est réaffirmé plus loin, à l'encontre une nouvelle fois tant de Grecs que d'Égyptiens : voyant les dieux « reproduits dans le bronze en peinture ou dans la pierre », certains des premiers ne désignent pas ces ouvrages comme des statues ou des marques d'honneur, mais comme des dieux ; parmi les seconds, ceux qui « honorent les animaux pour eux-mêmes » ou les « traitent comme des dieux » enracinent une croyance pernicieuse qui « précipite les esprits faibles et sans malice dans la superstition et fait tomber ceux qui ont plus de pénétration et d'audace dans la logique féroce de l'athéisme » (§ 71, 379 c-e). Au-delà du renouvellement par deux fois d'un même motif, ce qui est essentiel tient alors dans la conclusion inédite que Plutarque tire de son examen : « aussi devons-nous en ce domaine plus qu'en tout autre prendre pour mystagogue le raisonnement philosophique et méditer avec respect sur chaque récit ou acte rituel » (§ 68, 377 a-b).

À l'époque d'*Isis et Osiris*, la distinction entre athéisme et superstition est donc clairement décrite et solidement installée chez Plutarque<sup>42</sup>. On ne devrait donc plus s'étonner de le voir profondément attaché à ce qu'il nomme « la croyance ancestrale de nos pères ». Il faut cependant insister sur le fait que ce n'est pas par « conservatisme » qu'il défend celle-ci, mais pour montrer comment sa noblesse découle de son ancienneté, du fait qu'elle peut

être commune à des peuples d'origines différentes et de sa conformité avec l'enseignement de la philosophie. C'est ce qu'il expose au sujet de l'idée selon laquelle « l'univers n'est pas abandonné à lui-même », dans laquelle il voit « une très vieille conception qui descend dans le temps des théologiens et des législateurs jusqu'aux poètes et aux philosophes » : « L'origine en est inconnue, mais elle suscite une conviction (πίστις) puissante et tenace qui se répand partout, tant chez les Barbares que chez les Grecs, non seulement dans les récits et les traditions, mais aussi dans les initiations et les sacrifices » (§ 45, 369 b). Il devient alors possible de comprendre pourquoi il peut dire en même temps à celle pour laquelle le livre est écrit qu'il lui faut toujours observer les « rites traditionnels » et néanmoins savoir qu'il n'est aucun des actes attachés à ceux-ci qui « agréé plus aux dieux qu'une juste conception à leur sujet » (§ 11, 355 d), ou encore que « l'accès aux choses sacrées » s'acquiert par l'« étude » et la « recherche », en sorte que la pratique de celles-ci « sanctifie davantage que toute purification et tout service dans un sanctuaire » (§ 2, 351 e). La puissance intellectuelle de ce livre tient non seulement en cela qu'il parvient à ne pas rendre contradictoires l'invitation à la spéculation et le respect des fonctions communes à son auteur et à sa confidente, mais aussi au fait qu'il réalise un programme dans lequel les pratiques de la philosophie et de la théologie sont étroitement imbriquées, sans qu'aucune des deux soit au service de l'autre. C'est ce que Plutarque exprime au travers d'une proposition synthétique : « Le véritable Isiaque est celui qui, ayant reçu selon la tradition (νόμος) ce que l'on montre et accomplit dans le culte de ces divinités, cherche dans tous les cas en faisant appel à la raison et à la philosophie à dégager la vérité dont ce culte est porteur » (§ 3, 352 c). Il reste qu'il a choisi de conduire son projet au travers de l'exégèse d'un mythe, ce qui requiert une théorie de ce type d'objet.

On sait qu'à l'ombre de quelques pages de la *République* de Platon il existe une méfiance récurrente des philosophes à l'égard des mythes. Plutarque la désamorce en conjoignant plusieurs sources de la vérité : « S'il est vrai que tout ce qui pénètre en notre esprit par une voie autre que celle des sens a une triple origine et tire son autorité soit du mythe, soit de la loi, soit de la raison, l'opinion que nous nous faisons sur les dieux est entièrement formée et déterminée par ce que disent les poètes, les législateurs et les philosophes<sup>43</sup>. » Affirmant par ailleurs d'une belle formule que « nous avons au milieu de nous un grand vase plein de mythes et de vérités mélangées », il n'hésite donc jamais soit à en raconter qu'il emprunte, soit même à en inventer à la manière dont le faisait Platon lui-même nonobstant des propos péjoratifs à leur

égard n'ayant en réalité d'autre fin qu'expliquer comment il faut s'y prendre pour qu'ils soient utiles à l'expression d'une vérité<sup>44</sup>. En l'occurrence, il met en avant une exemplarité des prêtres égyptiens qui tient en cela que l'essentiel de leur philosophie « se dissimule sous des mythes et des récits qui reflètent et laissent transparaître obscurément la vérité<sup>45</sup> ». Mais il sait aussi que tant certains de ceux qui ont transmis l'histoire d'Isis et Osiris que ses propres lecteurs auxquels il la rapporte peuvent se méprendre en saisissant mal les jeux de la fiction et de la vérité. D'où cette explication qui vient aussitôt après le récit : il ne faut pas suivre ceux des Égyptiens qui croient qu'il s'agit d'actions et de faits authentiques ; pourtant, tout ce qui est raconté « ne ressemble en rien aux fables inconsistantes et aux fictions creuses que les poètes et les prosateurs tissent et tendent comme des araignées leur toile » ; à la manière dont l'arc-en-ciel est une image réfléchie du soleil fixée dans un nuage, ce mythe est « le reflet d'une tradition réfractant la pensée vers d'autres choses »<sup>46</sup>. À l'aune de cette définition, *Isis et Osiris* est un vaste exercice d'herméneutique qui rectifie des erreurs d'interprétation et dévoile des vérités dissimulées, sans trahir des secrets ni garder en lui-même une part cachée.

À titre d'illustration de la première démarche on peut relever le fait que Plutarque, qui pourfend la confusion des dieux avec leurs représentations, admet sous condition que l'on puisse néanmoins voir « le signe du divin (αἴνιγμα τοῦ θεοῦ) » au travers de choses inanimées et *a fortiori* dans des êtres sensibles comme les animaux que vénèrent les Égyptiens : les adorer pour eux-mêmes serait une faute, mais il est possible de les regarder comme « le miroir le plus fidèle et le plus naturel » du divin, « le chef-d'œuvre du dieu qui sans cesse dirige l'univers selon le Bien » (§ 76, 382 a). L'apogée du livre réside toutefois dans une page d'une grande beauté consacrée à l'interprétation des couleurs propres aux vêtements sacrés. Il s'agit de comprendre pourquoi ceux d'Isis ont une teinture « multicolore » et servent plusieurs fois, tandis que celui d'Osiris est d'une couleur uniforme comme celle de la lumière, ne pouvant être utilisé qu'une seule fois avant d'être mis « à l'abri de tout regard et de tout contact » (§ 77, 382 b). La raison de cette différence selon Plutarque tient aux natures respectives des deux divinités : le pouvoir d'Isis est lié à la matière qui « devient tout et reçoit tout », au sensible qui « se déploie et s'offre aux regards sous mille aspects » ; Osiris s'identifie en revanche au « principe des choses » qui est invariable, à l'intelligible par définition « sans mélange ». Tel est donc le sens de l'uniformité du vêtement de ce dernier et du fait qu'il ne peut être utilisé qu'une seule fois : « l'aperception de l'intelligible dans son absolue pureté illumine

l'âme comme un éclair et le rend d'un seul coup (*ἅπαξ*) tangible et visible ». Plutarque prend cependant soin d'élargir son exégèse en expliquant pourquoi Platon et Aristote appellent « époptique » la partie de la philosophie qui s'attache à ce dernier : « Parce que ceux qui échappent grâce à la raison au domaine de l'opinion, des choses mélangées et de ce qui est multiforme pour s'élancer jusqu'au primordial, invisible et immatériel en entrant totalement en contact avec la vérité pure qui lui appartient ont l'impression de posséder, comme au terme d'une initiation (*τελετή*), la philosophie dans son achèvement (*τέλος*). » On voit ici l'ultime expression chez Plutarque d'un rapprochement entre philosophie et initiation. Mais il ne faut pas se méprendre sur son sens en la disant avec un peu de paresse « mystique », problème qui se posera de nouveau au sujet de Plotin<sup>47</sup>. Il est encore et toujours question d'une analogie, qui ne vise rien de plus qu'une délimitation de l'horizon de l'activité philosophique. Le fait que l'on ait perçu chez Plutarque des traces de l'expérience initiatique n'y change rien : chez lui, usage de la raison et pratique de la théologie se compénètrent, en sorte que le temps est encore loin où on les verra peut-être se disjoindre au travers du débat entre Porphyre et Jamblique. Mais avant d'y venir et s'agissant toujours d'appréhender ce que pouvait être la religion d'un philosophe tout au long de notre période, on peut se transporter un moment vers sa fin en se tournant vers Proclus, dont les sentiments et les pratiques sont mieux documentés que ceux de Plutarque que l'on aura de nombreuses autres occasions de prendre à témoin.

Passer de Plutarque à Proclus ne suppose qu'un déplacement minime dans l'espace, à savoir la centaine de kilomètres qui séparent Chéronée d'Athènes. Mais cela impose un immense saut dans le temps, au point que l'on pourrait se dire que chercher chez l'un et l'autre des choses qui se ressemblent reviendrait à trop accorder à la résilience des idées et pas assez à la dureté des faits, ceux à l'aune desquels leurs mondes donnent l'impression de n'avoir plus grand-chose en commun. Il reste que la vie des philosophes de l'Antiquité tardive ne saurait se réfléchir au seul miroir du devenir chrétien de l'Empire romain. Un peu moins de deux siècles séparent la mort de Plutarque de la « conversion » de l'empereur Constantin en 312. Mais l'Empire n'est pas devenu chrétien en un jour, ce qu'atteste un édit de ce dernier d'un an postérieur à cet événement de nature et de portée par ailleurs indécises : « Il est digne du siècle où nous vivons, il convient à la tranquillité dont jouit l'Empire, que la liberté soit complète pour tous nos sujets d'adorer le dieu qu'ils ont choisi, et qu'aucun culte ne soit privé des honneurs qui lui sont dus<sup>48</sup>. » À l'autre extrémité de la

période, c'est vingt et un ans avant la naissance de Proclus qu'un édit de Théodose mettrait fin en 391 à une tolérance à l'égard des cultes païens depuis longtemps déjà mise à mal un peu partout dans ce même empire, dont les contours n'étaient d'ailleurs plus identiques : « Que personne ne se rende aux sanctuaires, ne parcoure les temples, ne lève les yeux vers les statues créées par le travail de l'homme<sup>49</sup>. » Enfin, quarante-quatre ans s'étendent entre la mort de Proclus et la fermeture de l'école d'Athènes ordonnée par Justinien en 529. Il faudra examiner les documents offrant des traces de la conscience qu'ont pu avoir les philosophes de cette histoire. Mais ce qui importe pour l'instant tient en cela que ceux-ci n'ont pas cessé de croire en leurs dieux, se sont vus de plus en plus contraints de pratiquer leurs cultes à l'abri des regards tant des pouvoirs que de la foule, à quoi s'ajoute que le destin de la philosophie aurait *in fine* eu partie liée avec le fait pour elle d'être petit à petit devenue le dernier refuge de ce que Plutarque nommait en louant son ancienneté la *πάτριος πίστις*.

La biographie de Proclus écrite par son élève reste discrète sur le contexte de sa vie. Mais sous une forme emphatique et dans un vocabulaire crypté, Marinus restitue un événement de celle-ci qui fait sens à l'échelle de l'Empire. Voici les faits qu'il situe à un moment où « des esprits typhoniens soufflaient contre la manière de vivre conforme à la tradition » : « Un jour, dans une situation critique que lui causaient certains Géants-vautours et 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>50</sup>. » Nul n'est donc nommé dans ce bref récit censé illustrer le courage politique de Proclus et la seule autre allusion à la dureté de l'époque s'attache à une remarque sur l'Asclépiéion d'Athènes : « En ce temps-là, la cité avait encore le bonheur de la présence du dieu et le temple du Sauveur n'avait pas encore été saccagé » (§ 29, p. 35). Il reste que cette information n'est donnée qu'au passage, à un moment où Marinus rapporte une guérison que l'on pourrait dire miraculeuse attestant la familiarité de son maître avec Asclépius et de façon plus large ses capacités théurgiques. Le séjour forcé d'un an de Proclus en Lydie a quant à lui une dimension providentielle : « La Divinité lui avait ménagé l'occasion de ce voyage pour qu'il ne fût pas sans initiation aux pratiques religieuses (*δρωμένων*) qui se conservent encore chez les gens de là-bas » ; « De fait, il apprit à connaître exactement leurs pratiques et eux de leur côté se faisaient enseigner par le philosophe tout ce qu'à la longue ils avaient négligé dans les rites, car il leur expliquait le culte des dieux plus parfaitement ». Au total, Marinus retient la même chose de la façon

dont Proclus s'était comporté vis-à-vis des Lydiens durant son exil et de la manière dont il s'adonnait au culte des dieux chez lui à Athènes : « Cependant, tout en agissant ainsi et tout en vivant de cette façon il réussit à vivre caché beaucoup mieux que les pythagoriciens, qui pourtant observaient immuablement le précepte de leur maître "Vis caché" » (§ 15, p. 18) ; « cette action, il ne put l'accomplir qu'en se cachant du vulgaire et sans avoir donné à ceux qui cherchent à nuire aucune occasion de le faire » (§ 29, p. 35)<sup>51</sup>. Ces remarques nous informent d'un côté sur un mode de vie philosophique et de l'autre sur le fait que celui-ci était devenu avec le temps synonyme de prudence politique. Mais l'essentiel n'est pas là pour Marinus, dont l'intention est de montrer qu'une vie philosophique n'est exemplaire qu'en familiarité avec les dieux.

Il ne faut pas demander à la *Vie de Proclus* autre chose que ce qu'elle veut offrir, mais on doit regarder sans préjugés ce qu'elle met vivement en lumière<sup>52</sup>. Marinus ne cherche en rien à illustrer la piété ordinaire des hommes de son temps, ni même celle de l'ensemble d'une petite élite que l'on dirait aujourd'hui « intellectuelle ». Chez Proclus, il décrit un individu d'exception au sein de ce que Damascius appellera la « race sainte (ιερά γενεά) » de ceux menant « une vie bienheureuse qui pratique la philosophie et s'adonne au service des dieux »<sup>53</sup>. Sous une forme hagiographique et dans un cadre rhétorique strictement défini, il expose les pratiques de son maître dans ce dernier domaine sans les dissocier de son projet philosophique et selon une classification des vertus héritée de Plotin mais déjà aménagée par Porphyre puis Jamblique<sup>54</sup>. Non sans avoir noté le fait que Proclus avait cherché en vain un maître à Alexandrie avant de le trouver à Athènes, mais aussi que Syrianus lui avait enseigné Aristote en considérant ses œuvres comme des « sacrifices préparatoires » ou de « petits mystères » précédant les « initiations divines » offertes par l'enseignement de Platon, on pourra ne presque rien dire de ce qui concerne les vertus naturelles, morales et politiques, pour se focaliser sur les suivantes : purificatrices, contemplatives et théurgiques, selon les degrés d'une « échelle téléstique » (§ 22, p. 25). Mais il faut d'abord souligner le fait que la construction de celle-ci est adossée à l'idée que se font les platoniciens depuis Plotin de la situation de l'homme dans le monde, autour des images d'une nécessaire « descente » et d'une possible « remontée » de l'âme. De façon générale, tout l'exposé s'inscrit dans une perspective qui avait été dessinée dans le *Théétète* : l'acquisition des vertus vise « la ressemblance au dieu (ὁμοίωσιν πρὸς τὸν θεὸν) qui est la fin la meilleure de l'âme » ; toutes n'ont cependant pas la même capa-

citée à « détacher » ; le caractère topique de celles qui s'appliquent à la purification tient donc en cela qu'elles « séparent et délivrent entièrement des poids de la génération, lourds comme du plomb, et procurent une fuite d'ici-bas que rien ne peut arrêter » (§ 18, p. 22).

Si l'on voulait en quelque sorte se rassurer avec des choses relativement familières, on mettrait l'accent sur les vertus contemplatives. Ainsi que le ferait un aristotélicien, Marinus lie leur acquisition à « l'éducation scientifique » (§ 22, p. 26). Mais sur l'échelle dite « téléstique », elles sont dépendantes de celles qui les précèdent, ce que confirme le fait que ce n'est qu'une fois « complètement purifié » que Proclus parvenait à ses fins : « Dépassant le monde de la génération et méprisant les porteurs de thyrses qui s'y trouvent, il éprouvait une extase dionysiaque pour les premiers principes et contemplait face à face les visions bienheureuses de là-bas<sup>35</sup>. » De ce point de vue, la contemplation suppose davantage que ce qu'offre la science « par raisonnement discursif et démonstratif » : une saisie « comme par une vue (ὥσπερ δὲ ὄψει) » des « modèles contenus dans l'Intellect divin » ; ce que Marinus nomme « sagesse » en cherchant un nom « plus auguste encore ». Il faudrait prendre la peine de chercher à décrire l'enrichissement par les néoplatoniciens d'une théorie des formes d'intellection remontant à Aristote. Ce qu'il faut retenir pour l'instant tient en cela que c'est en considération de cette définition des vertus contemplatives que Proclus concevait le projet qu'il réalise au travers de ses Commentaires de Platon et surtout de la *Théologie platonicienne* : « Pénétrer toute la théologie tant grecque que barbare et celle qui est cachée sous la fiction des mythes (μυθικοῖς πλάσμασιν). » Marinus décrit la technique que l'on pourrait dire herméneutique de Proclus, c'est-à-dire la façon dont il scrutait les textes avec une extrême attention, qui plus est « en mettant toutes ces théologies en accord (συμφωνίᾳ) ». Enfin, l'évocation des pratiques liées aux vertus contemplatives lui donne l'occasion d'éclairer l'emploi du temps de son maître dans ses activités spécifiques de « successeur (διάδοχος) » de Platon : « Le même jour, il donnait cinq classes d'exégèse et parfois plus, écrivait le plus souvent environ sept cents lignes, puis allait s'entretenir avec les autres philosophes et le soir il donnait encore d'autres leçons, qui quant à elles n'étaient pas mises par écrit. » Mais soulignant ainsi la puissance de travail herculéenne de son modèle, il n'oublie pas d'ajouter que tout cela se faisait « en plus de ses longues veilles de nuit consacrées au culte et de ses prosternations devant le soleil, à son lever, à son midi et à son coucher ». Voilà ce qui peut surprendre chez celui qui dirigeait l'une des deux grandes écoles de philosophes à la fin de l'Antiquité et oblige à revenir aux vertus

qui précèdent celles qui sont le plus souvent considérées comme caractérisant à elles seules ces derniers.

Personne dans l'Antiquité n'aurait contesté l'importance des vertus « purificatrices », terme qui semble avoir été forgé par Porphyre<sup>56</sup>. Mais si l'on en croit comme il le faut son biographe, Proclus ne se contentait pas de les enseigner. Voici comment, de façon concrète, il accomplissait « les actes qui permettent à l'âme de se séparer » : « Nuit et jour, il se livrait à des actes apotropaïques, à des ablutions et à d'autres pratiques de purification, soit orphiques soit chaldaïques, et chaque mois il entraînait sans hésiter dans la mer, quelquefois même deux ou trois fois le même mois » (§ 18, p. 22). Marinus ajoute que Proclus s'adonnait à toutes ces choses « comme s'il s'était agi de prescriptions (νομνᾶ) », ce qui peut laisser entendre que la plupart des autres les prenaient en quelque sorte à la légère, pratiquant peut-être des formes de purification d'allure plus intellectuelle. L'attachement du philosophe aux rituels se confirme et prend une singulière ampleur si l'on considère les diverses expressions de sa familiarité avec les divinités : « Chaque mois, il passait dans la pureté les fêtes de la Mère des dieux en usage chez les Romains ou antérieurement même chez les Phrygiens ; il observait les jours néfastes des Égyptiens mieux qu'eux-mêmes et en outre, pour des raisons qui lui étaient particulières, il jeûnait certains jours à la suite d'une apparition divine<sup>57</sup>. » Marinus affirme que Proclus célébrait les dieux de « tous les peuples », qui plus est « selon les coutumes ancestrales (πατρίᾳ) » de chacun d'entre eux. Ajoutant qu'il avait écrit des hymnes en leur faveur en plus de ceux consacrés aux dieux grecs, il en désigne quelques-uns : le Marnas de Gaza et l'Asclépius d'Ascalon « qui porte un lion » ; un dieu « en grande vénération chez les Arabes » nommé Théandritès ou encore « l'Isis que l'on vénère encore à Philae »<sup>58</sup>. On sait donc désormais que ce n'est pas de façon abstraite que Proclus disait que « le philosophe ne doit pas être le prêtre seulement d'une seule cité ou de cultes traditionnels particuliers (ἐνίοις πατρίων), mais universellement l'hiérophante du monde entier (τοῦ ὅλου κόσμου) ». Reste à connaître les vertus théurgiques dont Marinus affirme qu'elles doivent leur nom à Jamblique.

L'exceptionnelle richesse de la *Vie de Proclus* tient en cela que son auteur distingue tout en les entremêlant des choses qui relèvent d'une transmission « scolaire » d'autres qui s'attachent à des rituels et ne passent pas nécessairement par les mêmes canaux. Pour ce qui concerne « les plus hautes des vertus accessibles à l'âme humaine » nommées « théurgiques » par Jamblique « l'inspiré des dieux (ἐνθους) », Marinus commence par restituer un

apprentissage littéraire. Syrianus était mort trop tôt pour avoir eu le temps d'enseigner à Proclus les théologies orphiques et chaldaïques, ou plutôt s'était heurté au fait que celui-ci et son condisciple Domninus n'étaient pas parvenus à se mettre d'accord sur le choix qui leur était proposé entre les poèmes d'Orphée et les « *Oracles* transmis par les dieux (θεοπαράδοτα Λόγια) ». Selon son récit, c'est donc après la mort de Syrianus et par lui-même que Proclus avait parfait son éducation : « Il lut soigneusement les commentaires de ce philosophe sur Orphée, les immenses commentaires de Porphyre et de Jamblique sur les *Oracles* et les écrits des Chaldéens qui s'y rattachent ; il se nourrit enfin des divins *Oracles* eux-mêmes » (§ 26, p. 30). Si l'on ajoute que, durant les cinq années consacrées à ce corpus, Proclus avait écrit des textes personnels sur les sujets chaldaïques et composé des commentaires sur les *Oracles*, on aperçoit une bibliothèque fantomatique de livres perdus, sans doute sciemment détruits par ceux qui combattaient les « païens » sur un terrain théologique. Faute de mieux que quelques pages sauvées des commentaires de Proclus sur les *Oracles* ou encore qu'un petit texte sur l'art hiératique, il faudra donc se contenter de ce qui peut s'y apparenter ou en offrir des traces dans ses Commentaires de Platon et la *Théologie platonicienne* : les livres dans lesquels il réalise son projet d'harmonisation des théologies en montrant leur affinité avec l'enseignement de ce dernier. Mais ce faisant, il faudra garder à l'esprit cette proposition qui peut heurter l'entendement d'un lecteur moderne : « La puissance théurgique est meilleure que toute sagesse et que toute science humaine, puisqu'elle concentre en elle les avantages de la divination, les forces purificatrices de l'accomplissement des rites et tous les effets sans exception de l'inspiration qui rend possédé du divin<sup>59</sup>. » Ce d'autant qu'une fois encore à l'aune du témoignage de son biographe, elle n'était pas pour Proclus une simple vue de l'esprit.

Voici enfin ce qui surprend à tel point que l'on pourrait être tenté de le mettre en marge, sinon de le gommer du portrait de Proclus : « Il faisait usage des conjurations propres aux Chaldéens, de leurs prières d'intercession et de leurs divines et indicibles roues magiques » ; « Auparavant, comme il convient, le philosophe s'était purifié au moyen des rites purificateurs chaldaïques et il bénéficia d'apparitions lumineuses d'Hécate face à face comme il le relate lui-même quelque part dans un écrit particulier » (§ 28, p. 33). Marinus ajoute que Proclus avait provoqué des chutes de pluie en mettant en mouvement une certaine iynx et qu'il possédait des talismans utiles contre les tremblements de terre, qu'il s'était essayé à « l'activité mantique du trépied » et était même par-

venu à « préférer des oracles sur sa destinée ». Il faut souligner le fait que les savoirs et « rites secrets » associés à ces pratiques ne lui avaient pas été transmis par son maître en philosophie, mais par une femme : Asclépigénie, la fille de Plutarque d'Athènes, lui-même dépositaire de l'enseignement de Nestorius. Enfin, deux épisodes de la *Vie de Proclus* semblent attester une intimité toute particulière du philosophe avec les dieux. L'un peut être seulement consigné, à savoir la guérison que l'on est tenté de dire « miraculeuse » d'une petite fille par un Proclus consulté comme « l'ancre de la dernière chance » et qui était monté à l'Asclépiéion pour prier « selon le rite des Anciens » (§ 29, p. 35)<sup>60</sup>. L'autre requiert davantage d'attention, dans la mesure où il entre dans une intrigue de plus grande ampleur : celle du séjour de quelques philosophes de la génération suivante dans des lieux où les dieux se manifestaient encore, mais seulement à ceux qui savaient s'y prendre. En l'occurrence, il est question d'un endroit que nous ne pouvons situer sur une carte, mais qui semble avoir été l'un de ceux où Proclus avait séjourné durant son exil en Lydie. Marinus raconte que les gens d'Adrotta ne savaient plus qui ils honoraient dans leur sanctuaire : Asclépius pour les uns ou les Dioscures selon d'autres, qui avaient vu deux jeunes gens se hâtant vers le lieu du culte sans toutefois déterminer s'ils étaient humains ou divins. Après avoir demandé aux dieux de l'endroit de lui révéler leur identité, Proclus s'était vu donner en songe la réponse par Asclépius lui-même, dans un langage que lui seul pouvait comprendre : « N'as-tu pas lu chez Jamblique qui sont les deux jeunes gens en question, lorsqu'il célèbre dans un hymne Machaon et Podalirios ? » (§ 32, p. 38).

Il faudra fournir d'autres illustrations des formes à nos yeux étranges d'une familiarité des philosophes avec les dieux dans une époque peut-être déjà crépusculaire aux yeux de ses contemporains. Pour l'instant, il suffit de redire l'importance du témoignage de Marinus, qui montre encore Proclus rendant hommage aux morts « selon les rites traditionnels (νενομισμένα) », qu'il s'agisse de ses amis, de « ceux qui avaient mené la vie philosophique » ou encore des héros attiques (§ 36, p. 42). Grâce à lui, on a vu à l'œuvre au quotidien un philosophe auteur de milliers de pages destinées à fournir une interprétation correcte des livres de Platon et à construire avec eux une théologie rassemblant toutes celles connues de son temps. Mais il est surtout apparu que cette entreprise ne pouvait être détachée de ce que le biographe met en scène en construisant son récit selon une échelle des vertus : une pratique assidue des devoirs envers les dieux, de rites de purification et même d'actes théurgiques qui semblent aux antipodes de ce que l'on attend d'un praticien de la raison. Cette imbrication

des activités philosophiques et cultuelles déjà perçue sous d'autres formes chez Plutarque est d'autant plus saisissante s'agissant de Proclus qu'elle est tardive. Pour commencer de se demander où et comment elle s'est construite, un retour en arrière s'impose. Revenons donc vers celui qui avait à l'évidence imprimé à la philosophie un cours nouveau, mais dont le rapport aux choses divines demeure difficile à percer.

TEMPLE DES DIEUX OU SANCTUAIRE  
DE LA RAISON : L'ÉNIGME DE PLOTIN

À deux siècles de distance, Plotin et Proclus appartiennent au tout petit nombre des philosophes gratifiés d'une biographie écrite par des hommes de leur temps, qui plus est adoués à des titres comparables comme successeurs. Mais du point de vue tant de leurs intentions que de leurs modes d'organisation, la *Vie de Plotin* et *Proclus ou sur le bonheur* diffèrent de façon significative. Le livre de Porphyre est conçu comme une sorte d'en-tête à l'édition de l'œuvre de Plotin justifiant sa « mise en ordre<sup>61</sup> ». Construit autour des cinq années passées à Rome par l'auteur auprès de celui dont il raconte la vie, il présente deux fois l'ensemble des cinquante-quatre traités, selon le fil chronologique de leur rédaction, puis dans la forme de leur organisation en *Ennéades*. Mais au long du récit, il offre ce qui ressemble à de petites cellules narratives rapportant des anecdotes susceptibles pour certaines d'éclairer la genèse de tel ou tel traité, mais dont le choix et l'agencement laissent parfois transparaître l'esquisse d'une interprétation de l'œuvre développée par ailleurs au travers de commentaires. L'une des différences les plus frappantes entre les deux livres tient en cela que Porphyre est à peu près aussi pusillanime sur le rapport de Plotin aux dieux que Marinus est prolixe s'agissant de la même chose chez Proclus. Tout tient en deux brefs récits qui se succèdent : vingt-cinq lignes en grec, précédées de treize autres évoquant une affaire liée à la magie. C'est très peu au regard de l'importance du sujet, mais Porphyre a sans doute une idée en tête s'agissant d'une pensée qu'il connaît mieux que quiconque et qu'il sait non dénuée d'ambiguïtés. Il faut donc prendre ce petit ensemble tel qu'il est, mais le comprendre en reliant les questions qu'il suggère aux traités dans lesquels elles sont développées, tout en gardant à l'esprit le fait que rien n'est laissé au hasard dans une organisation de l'œuvre qui modifie de fond en comble son

ordre génétique pour lui donner une forme architectonique dont sa réception dépendra jusqu'à nos jours.

Rien n'est fortuit dans l'économie de la *Vie de Plotin*, en particulier le fait que Porphyre rassemble en un bref chapitre trois anecdotes sans unité chronologique et dont les liens peuvent sembler distendus. Voici le début de la première : « L'un de ceux qui voulaient passer pour philosophes, Olympius d'Alexandrie, qui fut un temps l'élève d'Ammonius, eut à l'égard de Plotin une attitude méprisante parce qu'il ambitionnait la première place ; il en vint même à l'attaquer, si vivement qu'il entreprit de précipiter sur lui, par des pratiques magiques (μαγεύσας), l'influence des astres » (§ 10, p. 151). Il est difficile de déterminer où et quand se situe la scène : à Alexandrie du temps où Plotin étudiait lui aussi auprès d'Ammonius Saccas, c'est-à-dire entre 232 et 243 ; ou plus tard à Rome, dans ce qui serait devenu l'école du premier. Mais peu importe, dans la mesure où le fond de l'affaire n'est pas une querelle scolaire. C'est de magie et d'astrologie qu'il s'agit, deux pratiques non nécessairement liées dont l'Égypte était depuis longtemps la terre d'élection mais dont la diffusion s'étendait jusqu'à Rome dès l'époque d'Apulée, près d'un siècle avant celle de Plotin. En l'occurrence, c'est un échec que raconte Porphyre au sujet de ce personnage par ailleurs inconnu : « Sentant que l'entreprise se retournait contre lui-même, il dit à ses familiers que si grande était la puissance de l'âme de Plotin qu'il pouvait détourner les attaques dirigées contre lui sur ceux qui entreprenaient de lui faire du mal. » Ce passage ne nie pas tout à fait l'efficacité des techniques magiques et astrologiques, puisque Porphyre affirme que son mentor disait qu'« à ce moment-là son corps était contracté comme la bourse que l'on resserre ». Il écrit par ailleurs que ce dernier « s'intéressait aux tables relatives aux astres » et regardait « les prédictions des tireurs d'horoscopes » (§ 15, p. 157). Mais en ajoutant que ce n'était pas à la manière des « astrologues (μαθηματικοί) », dont « il n'hésita pas à réfuter bon nombre de doctrines ». Ces éléments de récit sont trop évanescents pour fournir des arguments en quelque sorte empiriques à l'appui de l'idée selon laquelle Plotin croyait à la magie et l'aurait même pratiquée<sup>62</sup>. Tout juste peut-on noter que c'est grâce à la puissance de son âme et non au moyen d'actions du même ordre que celles de son adversaire qu'il était parvenu à se protéger. Il est possible que Porphyre ne veuille pas en dire trop sur des questions sensibles qu'il introduirait dans sa controverse avec Jamblique et à propos desquelles il affiche une position qui pourrait sembler plus tranchée que celle de Plotin. Mais il invite clairement son lecteur à se plonger dans les traités de ce dernier aux endroits où ces choses

sont abordées, comme celui où est posée cette question : « Comment le sage peut-il être affecté par la magie (γοητείας) et par les philtres (φαρμάκων)<sup>63</sup> ? »

Le simple fait que Plotin soulève cette question laisse entendre qu'au-delà de son aspect pratique évoqué par Porphyre elle n'était pas dénuée d'une dimension théorique, pour ne rien dire de ses enjeux sociaux<sup>64</sup>. Il ne s'exprime cependant à son sujet que d'une façon très discrète, sans lui consacrer un traité, mais en glissant quelques pages la concernant au milieu d'un triptyque capital consacré aux *Difficultés relatives à l'âme*. Cela tient à l'évidence au fait que la magie et les divers personnages qui lui étaient associés avaient une épouvantable réputation depuis presque les premiers temps de la Grèce. À titre d'illustration parmi d'autres, on peut se remémorer, chez Sophocle, Œdipe dénonçant le devin Tiréias comme « mage qui trame des machinations, praticien itinérant rusé, qui n'a d'yeux que pour le gain, mais est dans son art tout à fait aveugle<sup>65</sup> ». Dans un autre registre littéraire, Héraclite condamnait ensemble les mages, les Bacchants, les ménades et d'autres encore qu'il nommait « vagabonds nocturnes », en affirmant qu'ils sont « initiés de manière impie aux Mystères que les hommes reconnaissent<sup>66</sup> ». Enfin, parlant des pouvoirs d'une forme particulière d'incantation, Gorgias disait que « deux arts ont été découverts, la sorcellerie (γοητείας) et la magie (μαγείας), qui sont erreurs de l'âme et tromperies de l'opinion<sup>67</sup> ». Voilà qui nous rapproche de la culture de Plotin, en l'occurrence du dialogue de Platon dont Gorgias est un protagoniste. Dans celui-ci, on peut lire ces quelques lignes : « Chez nous, les êtres les meilleurs et les plus forts, nous commençons à les façonner dès leur plus jeune âge, comme on fait pour dompter les lions ; avec nos formules magiques et nos tours de passe-passe (γοητεύοντες), nous en faisons des esclaves, en leur répétant qu'il faut être égal aux autres et que l'égalité est ce qui est beau et juste. » Ce sont toutefois les suivantes qui importent surtout : « Mais, j'en suis sûr, s'il arrivait qu'un homme eût la nature qu'il faut pour secouer tout ce fatras, le réduire en miettes et s'en délivrer, si cet homme pouvait fouler aux pieds nos grimoires, nos tours de magie (μαγανεύματα) et nos incantations, et aussi toutes nos lois qui sont contraires à la nature, si cet homme, qui était un esclave, se redressait et nous apparaissait comme un maître, alors, à ce moment-là, le droit de la nature brillerait de tout son éclat » (*Gorgias*, 483 e-484 a). Ailleurs, Platon vise « des praticiens itinérants et des devins qui viennent aux portes des riches et les persuadent (πειθουσιν) que les dieux leur ont confié un certain pouvoir en raison de leurs incantations », promettant que « moyennant une petite rétribution »

ils peuvent faire du mal à qui l'on veut en recourant à « des formules incantatoires (ἐπαγωγαῖς) et des envoûtements (καταδέσμοις) » (*République*, II, 364 b-c)<sup>68</sup>. Pour autant qu'elle sera dénoncée par Porphyre à l'encontre de la théurgie, il faudra garder à l'esprit la raison invoquée par ces personnages se prévalant du témoignage d'Homère : grâce à leurs pratiques que l'on peut bien dire magiques « les dieux se laissent convaincre de leur rendre service ». Mais ce qui importe à l'instant tient en cela que ces propos de Platon offrent l'arrière-plan sur lequel s'inscrit le discours de Plotin au sujet de la magie.

Plotin se contente d'un petit paragraphe pour répondre à cette question dont on sait qu'elle hantait les Grecs depuis des siècles : « Comment expliquer la magie (γοητεία)<sup>69</sup> ? » Mais il est décisif. En avançant que c'est « par la sympathie, par le fait qu'il y a naturellement accord entre les choses semblables et opposition entre celles qui sont dissemblables », il utilise la notion qui est effectivement au principe de la théorisation des pratiques magiques et aussi alchimiques chez des gens qui ne manquaient pas tous de sérieux. L'idée d'une sympathie universelle entre les éléments naturels a cependant une portée beaucoup plus large et d'allure autrement scientifique, s'agissant en particulier d'une vision de l'univers structurée sur l'opposition et les liens entre macrocosme et microcosme. Elle ne justifie donc pas la revendication d'un pouvoir de l'homme sur le monde et même les dieux, ce que Plotin précise en disant que « beaucoup de choses subissent des attractions et des enchantements (γοητεύεται) sans que personne intervienne ». En formulant ce qu'il veut être la vraie réponse, il pourrait donner l'impression de faire un pas de côté en se défaussant des problèmes posés par les pratiques dont il a été lui-même victime : « la magie véritable (ἀληθινή μαγεία), c'est l'Amour et son opposé, la Haine, qui s'exercent dans le monde ». Au travers de sa brève explication de cette formule lapidaire, on doit reconnaître Éros : « le premier magicien (γόης) et le premier enchanteur (φαρμακεύς), c'est celui que les hommes connaissent bien pour faire usage de ses philtres (φαρμάκοις) et de ses charmes (γοητεύμασι) les uns sur les autres<sup>70</sup> ». Plotin semble donc un instant donner un peu de crédit à des pratiques largement répandues dans son monde et bien au-delà dans l'espace et le temps. Mais il ajoute aussitôt que, de cela, « le soleil et les autres astres ne savent rien ». Voilà discrètement noué un lien entre la magie et une astrologie vers laquelle il faudra venir avec lui. L'essentiel n'est toutefois pas là, mais s'attache au fait que dans ce paragraphe Plotin a utilisé deux mots traduits de la même façon faute de mieux : γοητεία et μαγεία. Cette distinction était apparue dans un passage cité de l'*Éloge d'Hélène*

où Gorgias parlait de deux « techniques » différentes, en sorte que l'on avait traduit le premier terme par « sorcellerie » et le second par « magie ». C'est sans doute ce qu'il faudrait faire ici, dans la mesure où l'enjeu décisif de ce passage est de conserver à ce dernier qui n'apparaît qu'une seule fois sous la plume de Plotin une certaine noblesse, tout en réservant le sens péjoratif de l'autre à des pratiques condamnables comme elles l'étaient chez Platon<sup>71</sup>. En tout état de cause, rien ne transparaît dans ce passage qui manifesterait un réel intérêt de Plotin pour ce que l'on nomme communément « magie », ni *a fortiori* une croyance en ses effets.

Il faut toutefois se souvenir de la première question posée, celle qui concernait spécifiquement le sage et trouve un écho dans l'anecdote rapportée par Porphyre. Voici la réponse que lui donne Plotin : « En son âme, il ne peut subir aucune affection sous l'influence de la magie (εις γοήτευσιν) ; ce qui en lui est rationnel ne subit pas d'affection ; il ne peut pas non plus changer d'opinion » ; « C'est en vertu de ce qui en lui vient du monde et qui est irrationnel qu'il subit des affections » (§ 43). Autrement dit, Plotin ne nie pas tout à fait la possibilité d'être affecté par des « incantations (ἐπωδαίς) » et des « philtres (φαρμάκων) », admettant même que « toute activité pratique et la vie tout entière de l'homme d'action » sont passibles de leurs effets, pour autant que ce dernier est « attiré par ce qui est susceptible de le charmer » et qu'*a contrario* « seul ce qui n'a de rapport qu'avec soi-même échappe à toute influence magique (ἀγοήτευτον) ». Cette dernière remarque est essentielle, pour autant que Plotin en fournit un peu plus loin la conséquence et une explication : « Seule la contemplation échappe aux influences magiques, parce que celui qui est tourné vers lui-même ne peut subir d'influence magique » (§ 44). La possibilité de dire d'un être qu'il « reste un » quoi qu'il arrive et que « ce qu'il contemple c'est lui-même » ne semble *a priori* pouvoir s'appliquer qu'à un dieu. Or c'est bien au sage se livrant à l'activité théorétique que Plotin attribue cette qualité. Plus encore, on perçoit ici en filigrane l'un des principes essentiels de sa reconstruction de la philosophie, qui sera fortement souligné et amplifié par Porphyre : la « remontée » de l'âme s'ancre dans l'application de la maxime delphique « Connais-toi toi-même », passe par une « purification » visant à l'affranchir de toute influence corporelle et conduit à une « ressemblance » avec le divin dont l'impassibilité est l'une des caractéristiques majeures. De ce point de vue, glissées au sein des trois traités visant à résoudre les « difficultés » relatives à l'âme, les questions posées au sujet de la magie apparaissent purement instrumentales et on comprend donc mieux pourquoi Porphyre n'a pas accordé plus que quelques lignes à l'incident qui

pourrait avoir été à leur origine. Avant d'en finir avec elles, il faut toutefois se souvenir du fait que, selon son biographe, c'est « l'influence des astres » que visait à susciter l'adversaire de Plotin par des pratiques magiques.

À l'aune de ce que l'on vient de voir s'agissant de ces dernières, on pourrait se dire que réfuter la magie ne présentait pas une très grande difficulté pour un philosophe de la trempe de Plotin, mais qu'il pourrait en être autrement pour ce qui concerne l'astrologie, ne serait-ce qu'en raison de sa contiguïté avec l'astronomie. Dans le monde de la fin de l'Antiquité, magiciens et astrologues appartenaient sans doute à des corporations distinctes, mais il devait être possible d'un point de vue théorique de trouver un élément commun à leurs pratiques. C'est ce que fait Plotin dans un passage à première vue quelque peu énigmatique appartenant toujours au même traité : « C'est la tâche de la philosophie d'examiner s'il y a moyen de prendre la défense des dieux qui sont dans le ciel contre l'accusation portée contre eux ; et tout naturellement, il faut aussi faire porter cette défense sur l'univers dans son entier, si l'on en croit ceux qui disent qu'une responsabilité de ce genre doit également lui être attribuée et que le ciel dans sa totalité peut être soumis à des charmes (γοητεύεσθαι) manigancés par des hommes pourvus d'audace » (§ 30). Que le ciel et partant les dieux puissent être à la main d'individus habiles visant à s'attirer leur faveur ou à neutraliser de supposés maléfices, voilà l'idée commune aux magiciens et aux astrologues. Celle selon laquelle il faudrait les protéger des accusations et des manipulations de ces derniers doit quant à elle être comprise comme visant en particulier les gnostiques. Le titre original du traité de Plotin les concernant était *Contre ceux qui disent que le démiurge du monde est mauvais et que le monde est mauvais*, indiquant bien son enjeu et le fait que laver les dieux et le ciel du soupçon d'être à l'origine du mal était conçu comme un devoir de la philosophie. Il est possible qu'il y ait là l'élément contextuel déterminant de ce qui aboutira chez Plotin à une véritable reconstruction de cette dernière. Toujours est-il que l'une des dimensions de son combat contre les gnostiques s'attacherait à des pratiques désormais bien repérées, autour de l'idée selon laquelle ce sont eux qui « font que les réalités de là-bas ne sont pas pures<sup>72</sup> ». Mais on verra que la confrontation avec ces personnages que les Grecs en général peinaient à situer serait très loin d'être cantonnée dans le traité qui leur est explicitement consacré et pourrait même être perçue comme l'un des ressorts de plusieurs autres parmi les plus importants. Porphyre missionné pour contrer une partie de ceux qui sont donc dénoncés comme souillant le ciel et les dieux par leurs accusations ferait quant à

lui de la réfutation de l'idée selon laquelle les êtres supérieurs obéissent aux hommes l'un des thèmes majeurs de sa *Lettre à Anébon* et il en serait de même s'agissant de l'imputation aux astres d'une influence déterminante sur le destin des individus.

De même que Plotin ne parle de la magie qu'au détour de traités consacrés à autre chose, il évoque l'astrologie seulement au passage d'une réflexion sur la destinée, la détachant ainsi de l'astronomie pour réserver les questions théoriques que celle-ci soulève à un livre spécifique. Dans un court traité écrit parmi les tout premiers, il décrit les différentes doctrines connues sur une question qui laissera longtemps les philosophes dans l'embarras et présente celle des astrologues de la façon suivante : « D'autres encore, se fondant sur la prédiction que l'on peut en tirer, assurent que toutes choses tiennent leur origine de la rotation de l'univers qui enveloppe et produit tout par son mouvement, par les positions respectives des planètes et des étoiles fixes et les figures qu'elles décrivent les unes par rapport aux autres<sup>73</sup>. » Avec à l'esprit les pratiques consistant à prédire le sort des individus en fonction des configurations astrales du moment de leur naissance, il oppose à ce discours une idée simple selon laquelle « il nous abandonne à la condition de pierres qui roulent, non à celle d'hommes qui ont la possibilité d'agir par eux-mêmes et selon leur propre nature ». Cette proposition a le mérite de vouloir sauver le libre arbitre, ce qui ne va pas de soi y compris chez Platon, en raison d'un passage particulièrement difficile de la *République*<sup>74</sup>.

Plotin sait toutefois qu'elle ne résout pas toutes les difficultés philosophiques du sujet. Celle tout d'abord qui tient en cela que l'argument le plus puissant contre le déterminisme qu'il prête en particulier aux stoïciens est celui qui livre l'ensemble du monde au hasard. Puis celle attachée à cette conséquence inverse de l'atomisme : « Dans une telle hypothèse, il n'y aurait ni prédiction ni divination d'aucune sorte, ni de celle qui relève d'une technique — comment en effet une technique s'appliquerait-elle à ce qui est dénué d'ordre ? — ni de celle qui a pour origine la possession divine (ἐνθουσιασμοῦ) et l'inspiration (ἐπινοίας), car même dans ce cas l'avenir doit être déterminé. » Voilà de nouveau soulevé au passage un immense sujet, auquel d'ailleurs Plotin ne touchera presque pas. S'agissant de celui dont il est question ici, sa démonstration devrait donc parvenir à faire deux choses en même temps : admettre l'existence d'un ordre tenant ensemble toutes les composantes de l'univers ; éviter de laisser tout dépendre de celui-ci et maintenir ouverte la possibilité d'anticiper l'avenir sans considérer que tout est écrit à l'avance. Il la profile en reconstruisant sa critique de l'astrologie au travers de l'idée selon laquelle avec elle « les astres

ne se bornent pas à être des signes (σημαινόντων), ils sont aussi des causes (ποιούντων)<sup>75</sup> ». En refusant de considérer que les corps célestes sont les causes productrices du monde, il échappe donc au problème posé par le déterminisme, consistant à « pousser à un degré excessif la nécessité et le destin ». Admettant cependant qu'ils puissent être considérés comme des « signes », il se fait garant de la valeur d'une science du ciel et laisse ouverte la possibilité de la mantique. C'est ce que synthétise cette proposition qui est mieux qu'une position de compromis : « En regardant vers eux comme si c'était des lettres, on est à même, si l'on sait déchiffrer cette sorte d'écriture, de lire l'avenir à partir de leurs configurations, en usant systématiquement de l'analogie pour trouver ce qui est signifié<sup>76</sup>. » Avec cette thèse, Plotin conserve pour l'astronomie le statut d'étude désintéressée des phénomènes célestes fondée sur l'observation et permettant des prévisions, tout en renvoyant l'astrologie à ses illusions et au caractère en quelque sorte impie de la prémisse qu'elle partage avec la magie selon laquelle l'influence des astres et des dieux peut être manipulée par les hommes<sup>77</sup>. Revenant au bref récit de Porphyre sur la tentative avortée d'un adversaire de Plotin visant à « précipiter sur lui par des pratiques magiques l'influence des astres », on constate donc que si effet elle a eu sur l'œuvre, celui-ci est resté limité à des critiques incidentes de la magie et de l'astrologie au sein de livres traitant de questions d'une plus grande ampleur. On verra au travers de la *Lettre à Anébon* que son élève considérait peut-être que cela n'était pas suffisant pour récuser des pratiques en vogue et réfuter leur justification au travers de ce qui se nommerait alors « théurgie ». Mais pour en rester à ce que l'on peut tenter de saisir dans sa biographie du rapport de Plotin aux dieux, il faut s'attarder un peu sur une seconde anecdote, d'ailleurs plus explicite.

Ce bref récit retient tout particulièrement l'attention du lecteur moderne, dans la mesure où il est le seul lui montrant Plotin dans un lieu de culte, qui plus est pas n'importe lequel et à l'invitation d'un personnage dont le profil est éloquent. Voici comment Porphyre l'introduit : « Un prêtre égyptien qui, venu à Rome, lui avait été présenté par un ami et voulait donner une illustration de son savoir demanda à Plotin de venir voir l'évocation du démon familial (οικείου δαίμονος), son compagnon (συνότρος) » (§ 10, p. 153). C'est ici qu'il faut se souvenir du fait que Plotin était originaire d'Égypte, ce que rappellerait Eunape de Sardes en notant toutefois que Porphyre avait omis de le signaler<sup>78</sup>. À quoi s'ajoute qu'il avait passé les années décisives de sa formation à Alexandrie, lieu névralgique depuis des siècles d'une cohabitation entre des dieux locaux plus ou moins remaquillés et d'autres arrivés de Grèce avec

les immigrants, pour n'évoquer que ceux qui importent le plus directement ici<sup>79</sup>. Il reste que si Plotin avait séjourné plus de dix années dans cette ville que Strabon disait « pleine de monuments votifs et de temples » auprès d'Ammonius Saccas qui l'avait initié à la philosophie, il l'avait quittée<sup>80</sup>. Au moment de l'événement non daté et dont Porphyre ne semble pas avoir été un témoin direct, il est donc en quelque sorte rattrapé par son passé, réactualisé par le choix de la place idoine par le prêtre : « Plotin ayant accepté volontiers, l'évocation (κλήσις) eut lieu dans l'Iseion, car c'était là le seul endroit pur que l'Égyptien disait avoir trouvé dans Rome. » Le voici donc dans le temple d'Isis, accolé sur le Champ de Mars à celui de Sérapis, formant avec lui un petit monde à part au sein de la grande cité et dans lequel on pénétrait par deux portes monumentales<sup>81</sup>. De façon générale, on connaît un peu grâce à Apulée l'ordinaire de la vie des prêtres et des initiés, de même que les rituels des deux grandes fêtes annuelles consacrées à la déesse dans de nombreux endroits du bassin méditerranéen<sup>82</sup>. Mais nous sommes à Rome, c'est un jour ordinaire et Plotin est là à titre privé.

Selon son biographe, Plotin avait donc accepté « volontiers » l'expérience d'une « évocation » de son « démon familier ». En voici le résultat, c'est-à-dire celui d'une action de type magique du prêtre : « Appelé à se manifester, le démon vint ; c'était un dieu et il n'était pas de la classe des démons, ce qui fit dire à l'Égyptien "Bienheureux es-tu, toi dont le démon est un dieu et dont le compagnon n'appartient pas à la classe inférieure". » Porphyre précise cependant que pour une raison qui demeure mystérieuse, « il ne fut possible ni d'interroger le démon ni de l'avoir plus longtemps sous les yeux<sup>83</sup> ». Prise au premier degré, l'histoire paraît donc seulement édifiante : « ayant un compagnon qui comptait ainsi parmi les démons les plus divins, Plotin de son côté élevait constamment vers lui son œil divin ». On peut ajouter qu'elle semble avoir été célèbre dans l'Antiquité, puisque l'on en trouve un écho chez un auteur très éloigné de Plotin dans le temps et par la culture : l'historien Ammien Marcellin. Celui-ci affirme que « les théologiens rapportent qu'à tous les êtres humains venus au jour certaines puissances divines sont associées, en vue pour ainsi dire de régir leurs actes, sans dommage pour l'immutabilité des destins », offrant même une liste d'hommes illustres qui ont brillé grâce à la protection de ces « génies familiers qui se trouvaient constamment avec eux » : « Pythagore et Socrate, Numa Pompilius et Scipion l'Ancien, et selon l'opinion de certains, Marius et Octavien, qui fut le premier à se voir attribuer le nom d'Auguste, ainsi qu'Hermès Trismégiste et Apollonius de Tyane, mais aussi

Plotin<sup>84</sup>. » Il reste que c'est la conclusion de Porphyre qui dévoile sans doute la véritable intention de son récit, à savoir inciter le lecteur à ouvrir le traité écrit par Plotin « pour une raison de cet ordre » et dont il donne le titre : *Sur le démon qui nous a reçus en partage*. Ammien Marcellin l'avait sans doute fait, résumant à sa façon ce qu'il avait compris du projet d'explication de ce qui lui semblait une « doctrine initiatique (*mystica*) » : « Faire voir avec profondeur comment ces génies commencent par se lier à des âmes mortelles, puis les protègent comme s'ils les avaient prises dans leurs bras, tant qu'il leur fut loisible de le faire, et leur enseignent des vérités supérieures s'ils voient bien que ce sont des âmes pures, préservées de la lie des fautes par une alliance immaculée avec le corps. » Mais on ne peut se contenter de cette compréhension d'un livre dont il faut d'ores et déjà noter qu'il parlera d'un démon qui « reçoit en partage (εὐλίχθην) » un homme et non l'inverse. Pour y entrer, il faut repartir de ce qui en détermine le questionnaire, à savoir quelques passages de Platon sur la figure du démon en général et celle plus précise du dénommé « compagnon » de l'homme dans ses voyages ici-bas et ailleurs.

Force est de constater qu'il n'existe chez Platon qu'une esquisse de ce que serait une démonologie, ce qui pouvait stimuler l'imagination spéculative de Plotin. Le texte canonique sur le sujet est un passage du *Banquet*, qui décrit le démon comme « intermédiaire (μεταξύ) entre le divin et le mortel » : « Il interprète (ἐρμηνεύων) et communique aux dieux ce qui vient des hommes et aux hommes ce qui vient des dieux ; d'un côté, les prières et les sacrifices, de l'autre les prescriptions et les faveurs que les sacrifices permettent d'obtenir en échange ; et comme il se trouve à mi-chemin entre les dieux et les hommes, il contribue à remplir l'intervalle, pour faire en sorte que chaque partie soit liée aux autres dans l'univers ; de lui procèdent la divination dans son ensemble, l'art des prêtres touchant aux sacrifices, les initiations, les incantations, tout le domaine des oracles et de la magie (γοητείαν)<sup>85</sup>. » Il est peut-être significatif que Plotin ne se soit pas attaché à élargir cette classification tripartite des êtres, travail qui serait sollicité par Porphyre au tout début de sa *Lettre à Anébon* et en quelque sorte réalisé en commun avec Jamblique au travers de leur échange, avant d'être achevé par Proclus. Toujours est-il que n'est traitée dans les *Ennéades* que la question soulevée dans le récit de la *Vie de Plotin*. Celle-ci remonte bien à Platon, mais dans des textes qui s'agencent difficilement et semblent même se contredire. Les premiers s'attachent respectivement à l'un et l'autre des deux itinéraires d'une métempsychose : « On raconte que pour chacun, une fois mort, le démon qui, de son vivant, l'avait reçu en par-

tage (εἰλήχει), est chargé de le conduire en un lieu où ont été rassemblés ceux qui doivent, une fois jugés, s'acheminer vers l'Hadès sous la conduite de ce guide (ἡγεμόνος) dont la mission consiste justement à acheminer là-bas ceux qui viennent d'ici » (*Phédon*, 107 d-e) ; « Âmes éphémères, voici le commencement d'un nouveau cycle qui pour une race mortelle sera porteur de mort ; ce n'est pas un démon qui vous tirera au sort (λήζεται), mais c'est vous qui choisirez un démon » (*République*, X, 617 e). Plotin a bien ces deux passages à l'esprit et questionne leur sens, sans relever le fait qu'ils paraissent engager de façons inverses la relation entre le sujet qui choisit et l'objet de ce choix. S'agissant du premier, il affirme qu'il faut entendre que « la partie de lui-même qui guide chaque homme après la mort est celle qui était active durant sa vie », en sorte que le démon qui l'avait « reçu en partage » n'est quant à lui pas actif, se contentant en quelque sorte d'« accorder son consentement à la partie qui agit<sup>86</sup> ».

Cette interprétation a l'avantage de supprimer la contradiction avec la seconde idée, celle selon laquelle c'est l'âme humaine qui choisit le démon qui l'accompagnera dans une nouvelle vie et non l'inverse. Mais il n'a pas échappé à Proclus qu'en réduisant le démon personnel de chacun au statut de partie de son âme elle a pour conséquence que « les êtres par essence supérieurs sont des parties constituantes d'êtres inférieurs », autrement dit qu'à mesure que l'âme humaine devient en quelque sorte à elle-même son propre démon celui-ci perd de sa substance jusqu'à s'effacer pour n'être plus guère qu'une image<sup>87</sup>. Plotin le dit d'ailleurs à demi-mot en reconnaissant que celui-ci n'est « pas tout à fait extérieur (ἔξω) » et que ce qui définit *in fine* le sage est le simple fait qu'il agisse « par la meilleure partie de lui-même<sup>88</sup> ». Renvoyant sur ce point à un troisième texte de Platon, il se protège au moins littérairement contre une objection du type de celle de Proclus, pour autant qu'il pourrait y répondre simplement en citant : « En fait, un dieu a donné à chacun de nous, comme démon, cette espèce-là d'âme dont nous disons, ce qui est parfaitement exact, qu'elle habite dans la partie supérieure de notre corps et qu'elle nous élève au-dessus de la terre vers ce qui est dans le ciel » (*Timée*, 90 a). On pourrait alors se dire qu'au fond tout le monde a raison : Plotin de justifier sa thèse en arguant d'un passage bien choisi de Platon ; Proclus de voir dans celle-ci une neutralisation de la figure efficiente d'un démon « compagnon » ; Porphyre d'inciter son lecteur à ouvrir le traité de son mentor plutôt que de se laisser bercer par une anecdote édifiante. Il reste que cette expérience est déroutante, pour autant qu'à l'aune de la théorie développée par Plotin l'idée même d'une convocation publique d'un être supposé extérieur à l'homme

et qui se confond en réalité avec une partie de son âme est simplement absurde<sup>89</sup>. Mais peut-être est-ce justement cela que Porphyre voulait que l'on comprenne.

Faudrait-il alors imaginer qu'au travers de trois anecdotes supposées dévoiler un peu du rapport de Plotin aux dieux, Porphyre cherchait surtout à le montrer dédaigneux, ironique ou même méfiant vis-à-vis de croyances et de pratiques que lui-même s'attacherait à critiquer en interpellant Jamblique sur la théurgie ? La dernière d'entre elles pourrait inciter à le faire, en se disant qu'elle est presque trop éloquente pour être crédible. Une fois encore, les choses se passent à l'instigation d'un tiers : « Amélius allait faire le tour des sanctuaires lors de la nouvelle lune et des fêtes ; comme il voulait un jour prendre avec lui Plotin, ce dernier dit : "C'est à eux de venir vers moi, non à moi d'aller vers eux." » Le biographe se garde bien de proposer une interprétation de « paroles aussi hautes », précisant même que ni lui ni aucun des autres témoins n'étaient parvenus à les comprendre et que nul n'avait osé interroger leur auteur. Elles sont d'ailleurs ambivalentes, puisque l'on pourrait se risquer à presque y voir une forme de scepticisme, tenter d'y saisir l'expression d'un mysticisme, ou plus raisonnablement penser que Plotin considérait qu'en matière de relation d'un philosophe aux dieux l'essentiel n'avait pas lieu dans un sanctuaire. Telle est à l'évidence la position de Porphyre lui-même et on ne saurait véritablement lui reprocher d'avoir voulu laisser entendre qu'elle était aussi celle de celui dont il partageait l'essentiel des idées.

De ce dernier il consigne aussi le dernier propos, rapporté par le seul témoin de sa mort affirmant qu'il avait dit s'efforcer de « faire remonter le divin qui est en nous vers le divin qui est dans le tout<sup>90</sup> ». Voilà qui irait aussi dans le sens d'une piété sans prêtres ni temples, en consonnant bien avec ce dont Porphyre a voulu faire les derniers mots des *Ennéades* : « Telle est la vie que mènent les dieux et les hommes divins et bienheureux : être libéré des choses d'ici-bas, vivre sans trouver son plaisir dans les choses d'ici-bas, fuir seul vers lui seul<sup>91</sup>. » Il est bien sûr beaucoup trop tôt pour proposer une lecture de la dernière page du *Plotin* de Porphyre, dont presque chaque mot pèse d'un poids tel qu'il pourrait ancrer une interprétation de l'œuvre en entier. Disons à titre de provision qu'il y est admis qu'« un prêtre avisé qui trouve la solution de l'énigme peut avoir la contemplation véritable en entrant dans le sanctuaire ». Mais aussi qu'il s'agit là d'une analogie avec une façon toute différente de parvenir à « la fin du voyage », décrite ou plutôt évoquée de la façon suivante : « Une autre manière de voir, une sortie de soi (ἐκστασις), une simplification et une donation de soi, une aspiration au contact, une

forme de repos, une méditation qui aspire à l'union dans la coïncidence<sup>92</sup>. » Porphyre avait bien entendu son idée s'agissant de ce qui semblait dessiner une alternative, restant *de facto* très discret sur le rapport de Plotin aux dieux, en sorte que l'on ne peut *in fine* rien en connaître avec certitude. On sait en revanche que les choses sont beaucoup plus claires chez Proclus, mais presque trop cette fois pour que l'on puisse déjà refermer le dossier de ce qu'il pouvait en être de la religion de nos philosophes au long de siècles durant lesquels petit à petit le monde se transformait de fond en comble. Fort heureusement, d'autres témoignages peuvent offrir un peu plus de lumière sur l'imbrication des vies et des idées dans une histoire qui apparaîtrait un jour comme celle d'un crépuscule, ce qu'il ne faut toutefois pas se dire trop vite.

#### RETOUR AUX SOURCES, DERNIERS VOYAGES : LE DEVENIR ANTIQUE DES DIEUX ANCIENS

Le souci de ne pas détacher les pensées des actes, les idées du monde ou si l'on préfère les textes de leurs contextes sollicite un moment narratif, pour un récit tissant lui-même plusieurs intrigues. Il va donc être question de quelques voyages des derniers philosophes d'une Antiquité elle-même tardive à la rencontre ou en tout cas à la recherche de leurs dieux dans ce qui ressemble de plus en plus avec le temps à des « paysages reliques<sup>93</sup> ». Il va falloir se pencher sur des cartes : celles d'un vaste espace parcouru le plus souvent à partir d'Athènes ou d'Alexandrie ; de façon plus centrée, celle d'une Syrie où certains vivent et d'autres vont au long de presque trois siècles visiter des lieux plus ou moins protégés de l'emprise chrétienne ; des endroits où demeurent quelques traces de divinités dont les gens du cru ont parfois oublié jusqu'aux noms, mais qu'eux savent encore identifier grâce à leurs connaissances et réveiller par des gestes ou des mots préservés de l'oubli. Pour l'essentiel, une excursion estivale aux allures initiatiques de Jamblique et ses disciples, puis un long périple d'Isidore et Damascius en quête parmi d'autres choses des eaux du Styx offrent des chances plus ou moins bien documentées de saisir comment la chronique de leur histoire se confond avec celle de l'effacement du paganisme, que sous certains aspects et à leur manière ils retardent un peu<sup>94</sup>. Voilà ce qui devrait permettre de prolonger une enquête ouverte avec Plutarque et poursuivie jusqu'à Proclus, en continuant de chercher à capturer les expressions de la relation

des philosophes à leurs dieux, point trop souvent aveugle sous le regard des savants modernes.

Dans la confrérie de Jamblique et de ses descendants, on percevra des échos du conflit qui avait opposé le premier à Porphyre et même des reflets de ce que devait être *in concreto* la théurgie. Avec d'autres, on verra diverses manifestations de la « crainte religieuse » que pouvaient ressentir des philosophes et même les risques qu'il leur arrivait de prendre pour l'éprouver *in situ*. Enfin, les suivre au long de leurs pérégrinations dans des enclaves tant bien que mal demeurées à la fois grecques et païennes du vaste Empire romain christianisé devrait permettre d'éclairer la conscience et les représentations qu'ils avaient de la transformation du monde dans lequel ils vivaient. Leurs temples détruits et leurs rituels interdits, il leur était encore possible de voyager et surtout de bâtir par la pensée une sorte de conservatoire des anciennes théologies. Peut-être certains pensaient-ils que tout cela ne durerait qu'un temps et qu'un jour tout rentrerait dans l'ordre. Qu'il y ait eu là une illusion importe peu en l'occurrence, à la différence du fait que l'on ne comprendrait en gros rien de leur pensée en méconnaissant la place qu'y occupent les dieux hérités de leurs ancêtres ou empruntés à d'autres peuples.

Par chance pour qui cherche des manifestations chez les philosophes de la fin de l'Antiquité d'un rapport qui ne se voulait pas seulement contemplatif avec les dieux, celui-ci est quelque peu documenté à propos de l'un des deux protagonistes de l'ouverture d'un conflit à ce sujet qui traverserait toute la période. Il s'agit donc de Jamblique, c'est-à-dire du théoricien de la théurgie défendue à l'invitation de Porphyre sous un masque égyptien. Les récits d'Eunape de Sardes le concernant sont précieux, pour autant que s'ils ne sont pas exempts d'une forme de complaisance dans des *Vies* de caractère édifiant, leur auteur a le souci de fournir des garanties de leur véridicité : ce qu'il raconte lui vient de son maître, Chrysanthe de Sardes, disciple d'Aidésius, lui-même l'un des meilleurs élèves de Jamblique ; il refuse d'ajouter ce qui proviendrait en revanche d'une « tradition orale altérée et fluctuante<sup>95</sup> ». À quoi s'ajoute que voulant consigner ce qui atteste le « caractère divin » de Jamblique, il prend soin de noter que celui-ci veillait lui-même à récuser chez ses disciples ce qui n'était que crédulité : comme lorsqu'il avait rembaré en souriant certains d'entre eux qui déploraient le fait qu'il pratique certains « rituels (πράξεις) » loin des regards en évoquant des bruits selon lesquels dans ses prières son corps s'élevait au-dessus du sol, non sans toutefois promettre qu'il agirait désormais devant eux. Tout le reste de ce qu'il rapporte est donc témoignage de troisième main, mais en tradition directe, à l'instar d'une scène située « à

l'heure du sacrifice qui avait été préparé dans une des villas de banlieue lui appartenant » et durant laquelle il avait détourné ses compagnons du chemin qu'ils empruntaient en devinant que l'on y avait récemment transporté un mort. Eunape veut donc collecter ce qu'il nomme des « prodiges<sup>96</sup> ». Mais non sans fournir une sorte de mode d'emploi issu de la bouche même de Jamblique en formules elliptiques dans le style pythagoricien : « en vérité, cela ne dépend pas de moi, mais [se produit] au moment opportun (καιρός) » ; « en vérité, il n'est pas pieux d'exhiber ces pouvoirs, mais pour vous il sera accompli ».

Le récit du plus grand intérêt d'Eunape au sujet de Jamblique est celui d'une excursion vers Gadara « à la belle saison ». Il précise que ce site de bains chauds dans la basse vallée du Yarmuk était le plus important de Syrie, même s'il ne tenait que « le second rang après l'installation romaine de Baiae<sup>97</sup> ». Mais il n'indique pas d'où venaient le philosophe et ses compagnons : probablement d'Apamée, plus de trois cents kilomètres au nord ; une ville dont Libanius écrit qu'elle était dite « aimée de Jamblique » et où l'on sait que celui-ci avait son école. Toujours est-il qu'il était en train de se baigner lorsqu'il demanda à ses élèves de s'informer auprès des « gens du pays (ἐπιχωρίων) » afin de savoir « quel nom on donnait autrefois à deux des sources chaudes, plus petites mais plus jolies que les autres », et qu'il obtint cette réponse : « C'est sans motif particulier, mais celle-ci est appelée Êrôs, celle d'à côté se nomme Antérôs. » Voici ce qui importe au plus haut point dans ce récit, après que Jamblique encore assis sur la margelle avait touché l'eau de sa main : « Il prononça quelques invocations (προσεπιών) brèves et obtint l'évocation (ἐξεκάλεσεν) d'un garçon qui fit son apparition du fond de la source<sup>98</sup>. » On entraperçoit ici quelque peu des « gestes (δράσας) » de celui qui décrivait méticuleusement dans sa *Réponse* à Porphyre les modes d'« apparition » propres aux diverses catégories d'êtres susceptibles de répondre aux sollicitations des théurges. Il avait en quelque sorte de la chance, pour autant que les habitants de l'endroit se souvenaient encore du nom des sources et donc de ceux qui pouvaient éventuellement s'y manifester, ce qui ne serait plus le cas pour Proclus à Adrotta en Lydie environ un siècle et demi plus tard. Mais le récit de cette aventure-là offert par Marinus montrerait de façon éclatante que sa réputation dans ce genre de choses était immense et demeurerait intacte, pour autant qu'ayant convenablement prié les « dieux du lieu » de lui révéler leur nom Proclus se verrait répondre à rôles inversés : « N'as-tu pas lu chez Jamblique qui sont les deux jeunes gens en question, lorsqu'il célèbre dans un hymne Machaon et Podalirios<sup>99</sup> ? »

D'un point de vue historique, ces deux narrations de petits événements très éloignés dans le temps en disent beaucoup si l'on prend la peine de les croiser. À son époque, Jamblique semblait libre de circuler comme il le voulait avec ses élèves, pour se rendre en l'occurrence dans un lieu où les statues avaient certes disparu, mais dont les habitants connaissaient encore le nom des divinités. Dans la sienne, c'est en exil loin d'Athènes que Proclus devrait découvrir par lui-même l'identité oubliée de celles pourtant toujours honorées. Mais dans son infortune, lui aussi bénéficierait d'une forme de chance, liée à ceci qu'à un moment où presque partout dans l'Empire romain les temples auraient été détruits et les rituels pourchassés, la Lydie apparaîtrait comme une sorte d'*antiquarium* du monde païen, ce pour une raison qui avait été exposée par avance dans les récits d'Eunape de Sardes : lors de son bref règne, Julien avait envoyé dans cette région un disciple de l'un des élèves de Jamblique qui, à la différence sans doute de certains de ses semblables, n'avait pas abusé de son pouvoir, s'était contenté de restaurer les temples sans en édifier de nouveaux en se gardant d'« affliger les chrétiens de façon excessive », avec pour effet l'instauration d'un « état d'équilibre et de repos » dont la preuve semble faite qu'il perdurerait longtemps<sup>100</sup>. Une fois mis en intrigue, quelques faits minuscules des vies de nos philosophes telles que racontées par des témoins intègres apportent donc de petites touches à la vaste fresque du monde qui s'effondrait petit à petit sous leurs yeux et qui pour les nôtres paraît fantomatique. Revenant à Jamblique aux sources de Gadara, après l'avoir vu mettant en pratique l'un des rites qu'il défendait en théorie, on le découvre tel qu'en fondateur d'une école au sein de laquelle l'initiation à ceux-ci ne se dissociait pas de l'incitation à la philosophie, ce qu'Eunape laisse entendre en décrivant de façon allégorique l'impact de la « crainte religieuse (σέβας) » éprouvée par ses élèves devant ses prodiges : « Sous l'effet des preuves apparues, comme si une corde incassable les tenait tendus, ils crurent tout désormais<sup>101</sup>. »

Eunape regrettait que nul n'ait raconté la vie de Porphyre et d'être contraint de se contenter des « informations fournies à la lecture », à commencer par celle de la *Vie de Plotin* d'où il tire tout ce qu'il peut. Évoquant un autre livre, il écrit que son auteur disait « n'être tombé sur aucun des oracles publics (χρηστηρίων δημοσίων) », mais aussi avoir « poursuivi et chassé d'un bassin une certaine nature démonique »<sup>102</sup>. Le passage est malheureusement embrouillé et on le sent un peu frustré de ne disposer que de cela en matière de pratiques susceptibles d'être rapprochées de celles rapportées comme « prodiges » de Jamblique. La décep-

tion de son lecteur est quant à elle à son comble lorsqu'il écrit que ce qui concerne la théurgie doit être laissé « aux initiations et aux mystères », ce qui toutefois ne surprend pas. De façon fort improbable à l'aune de ce que l'on sait du conflit entre les deux philosophes à ce sujet, il affirme que rien ne les différenciait, si ce n'est « la composition et la vigueur du discours » : « Porphyre, comme une chaîne d'Hermès qui se penche vers les hommes, exposait tout grâce à sa culture multiforme en visant la bonne compréhension et la limpidité » ; celui qui avait été un temps son élève n'avait quant à lui « pas sacrifié aux Grâces d'Hermès », en sorte que ses écrits ne sont empreints « ni de beauté ni de grâce ». Eunape n'avait-il pas connaissance des livres au travers desquels ces deux auteurs s'étaient affrontés au sujet de la théurgie ? Ou croyait-il que celui de Porphyre était vraiment adressé à un prêtre égyptien ? Ou bien encore voulait-il cacher comme une mauvaise blessure un antagonisme passible de fragiliser le camp des philosophes face à des adversaires qui leur étaient communs ? On va voir leur clivage transparaître sous sa plume au travers de récits concernant les générations suivantes. Il reste que pour ce qui est de Porphyre, rien ne filtre qui soit mieux qu'une vague anecdote pouvant faire écho à ce qui est longuement raconté au sujet de Jamblique. Mais y avait-il au fond davantage à découvrir chez celui qui entretenait une sorte de flou autour des pratiques de son maître Plotin et défendait une conception purement spéculative du rapport aux dieux ?

On ne saurait refermer les *Vies* d'Eunape de Sardes sans y récolter encore un certain nombre de petites choses susceptibles d'éclairer un peu de grandes affaires mal connues, même si les informations sont souvent délicates à saisir, parfois encadrées dans des récits en abyme ou recouvertes d'un voile tenant à leur sujet dans les conditions d'une époque à bien des égards périlleuse pour ses contemporains. Deux conversations dans le milieu que l'auteur connaissait bien des descendants de Jamblique offrent des expressions *in vivo* du conflit autour de la théurgie et la première importe d'autant plus qu'elle entre dans l'intrigue de l'éducation de celui qui serait un jour en païen brièvement à la tête de l'Empire devenu chrétien. Elles concernent trois personnages : le philosophe Eusèbe de Myndes et deux hommes qui partageaient un enthousiasme pour « les rites qui assurent un pouvoir divin<sup>103</sup> ». Le premier des trois affirmait que ces pratiques n'étaient que des « tours de sorcellerie qui troublent et mystifient la sensation », des activités « de charlatans et de gens qui dans leur délire et leur déraison [se tournent] vers de certaines puissances matérielles ». C'est dans cet état d'esprit qu'assistant un jour dans un sanctuaire

d'Hécate au spectacle de Maxime parvenant à faire rire la déesse en brûlant un grain d'encens tout en récitant un hymne, il avait dit à celui pour qui il racontait la scène : « N'admire aucun de ces prodiges, pas plus que je ne le fais moi-même, considérant comme une grande chose la purification assurée par la raison (διά τοῦ λόγου κάθαρσιν). » L'auditeur n'était autre que Julien, qui lui avait alors répondu : « Dans ce cas, au revoir ! Reste attaché à tes livres. En ce qui me concerne, tu m'as fait connaître l'homme que je cherchais. » Ailleurs plus tard, on retrouve le même Maxime s'opposant à Chrysanthe de Sardes quant à savoir comment se comporter à l'égard des « signes » envoyés par les dieux. Cette fois, il rétorque à son interlocuteur estimant que l'on doit les accepter même s'ils ne sont pas favorables qu'il faut « contraindre la nature divine jusqu'à ce qu'elle se penche vers son serviteur<sup>104</sup> ». En rester à la purification par la raison telle qu'on l'apprend dans les livres, ou contraindre les dieux à obéir aux hommes : voilà bien une traduction illustrée par l'exemple du conflit autour de la théurgie formalisée par Porphyre et Jamblique. On pourrait alors être tenté de penser que deux générations après eux celui-ci pouvait encore se manifester sans trop d'embarras et qu'Eunape se voulait le témoin d'un monde plus ou moins stable encore<sup>105</sup>.

Mais ce serait oublier qu'il collecte aussi des signes éprouvés ou annoncés de l'altération de ce monde, en prenant soin de les disperser dans son récit. Si l'on remonte d'une génération en arrière chez les élèves directs de Jamblique, on le voit fournir deux raisons dont les effets se cumulent du fait que l'on ne sache pas grand-chose des preuves du « pouvoir divin » d'Aidésius : celui-ci les gardait secrètes « à cause de l'époque », plus précisément parce que « Constantin était empereur, démolissant les sanctuaires les plus magnifiques et érigeant les édifices chrétiens » ; « la crème des disciples avait peut-être tendance et était encline à garder un silence mystérieque et une discrétion hiérophantique »<sup>106</sup>. Fils d'Eustathe de Cappadoce qui était un autre proche de Jamblique, Antonin professait quant à lui dans un sanctuaire de Canope près d'Alexandrie, qui était « une *oikoumène* sacrée » à cause du temple de Sérapis. Lui aussi n'affichait « aucune pratique théurgique et pararationnelle (παράλογον) », parce qu'il soupçonnait que « les tendances des empereurs se portaient dans d'autres directions » (VII, § 103, p. 39). Mais Eunape retient surtout de lui ceci : « Il prédisait à tous ses disciples qu'après lui le sanctuaire n'existerait plus, qu'en outre les grands sanctuaires sacrés de Sérapis disparaîtraient et seraient changés en des vestiges ténébreux et informes, et que l'ombre immatérielle décrite par les mythes assujettirait les plus belles choses sur la terre » (VI, § 96, p. 37).

Il faudrait prendre le temps de s'arrêter sur la destruction en 391 du Sérapéion d'Alexandrie, désigné comme « la tête même de l'idolâtrie<sup>107</sup> ». Notons pour l'instant que le mélange d'ironie et de brutalité qui caractérise le récit qu'en fait Eunape est à la hauteur du double symbole de ce qu'elle représente à ses yeux, à savoir la nature divine de la prédiction d'Antonin et la préfiguration de la fin d'un monde : ceux qui le dévastèrent et « firent la guerre aux objets consacrés » n'avaient pas même rencontré de résistance et s'étaient assuré sans le moindre courage « une victoire sans adversaire ni combat » ; ils remplacèrent ses prêtres par des hommes « en habit noir », ceux que l'on appelle des moines, « hommes quant à l'apparence mais qui mènent la vie des porcs » et commettent « des milliers de crimes indicibles » (VI, § 109-122, p. 40)<sup>108</sup>. Désignant nommément comme instigateur et exécutant Théodose dans la capitale de l'Empire et l'évêque Théophile sur place, Eunape se départit cette fois de toute prudence. Il est plus discret lorsqu'il parle de sa propre époque, parlant seulement du « tumulte qui règne ses derniers temps », ceux qui succèdent à la brève parenthèse du règne de Julien et où « tout n'est à nouveau que confusion et désordre » (VII, § 66, p. 55). Mais il consigne aussi ce qu'avait prédit devant lui un hiérophante d'Éleusis dont il ne veut pas dire le nom : « le renversement des temples ainsi que la ruine de la Grèce entière » (VII, § 29, p. 47). Entre bribes de récit, présages d'apocalypse et notations allégoriques sur le règne des « orgueilleux Géants », Eunape est donc un bon témoin du mixte de connaissances et de représentations que pouvaient avoir ceux qui nous occupent des bouleversements de leur environnement. Ce qu'il rapporte concerne le siècle environ qui le sépare de l'époque de Porphyre et Jamblique. L'événement décisif tant en réalité que comme symbole qu'est la destruction du Sérapéion d'Alexandrie n'est antérieur que de vingt ans à la naissance de Proclus. Le temps de ceux qui appartiennent aux deux générations suivantes serait celui des derniers voyages, cette fois vers des vestiges.

L'état d'esprit de nos philosophes lorsqu'ils se mettaient en marche pour des excursions telle celle déjà racontée ou des périples plus longs est admirablement résumé par l'un de ceux que l'on va suivre un moment, Damascius dans sa *Vie d'Isidore* : « S'il avait entendu dire qu'existait en quelque endroit (που τι) quelque chose d'étonnant ou sacré, caché ou célèbre, il voulait être le témoin direct du prodige (αὐτόπτης τοῦ θαύματος)<sup>109</sup> ». Le voyage en Syrie de ces deux philosophes part d'Alexandrie en 489 et se terminera huit mois plus tard l'année suivante à Athènes. À cette époque, la prédiction de l'hiérophante anonyme rapportée par Eunape de Sardes s'est en large part réalisée, pour une Grèce étendue bien au-delà

de l'Attique, englobant l'Égypte et la Syrie, du moins celle des villes et des itinéraires les plus fréquentés. Nous sommes cette fois dans l'univers des successeurs de Proclus et connaissons mieux que pour ce qui concerne la période précédente les maillons de ce qu'il nommait la « chaîne d'or de Platon<sup>110</sup> ». Né à Alexandrie d'où il était déjà parti au moins une fois pour Athènes au moment où s'était posée la question de la succession de Proclus et peut-être une seconde après la mort de celui-ci en avril 485, Isidore appartenait à un milieu brillant : initié à la philosophie par Héraïscos et Asclépiadès, il avait pour pairs Ammonius fils d'Hermias, Asclépiodote et Horapollon, tous menant ce que Damascius devenu son élève nommerait une « vie bienheureuse qui pratique la philosophie et s'adonne au service des dieux<sup>111</sup> ». Mais les temps étaient sombres et il est probable que les raisons de sa décision de quitter Alexandrie pour un voyage de plusieurs mois devaient être assez similaires à celles de Proclus quelques décennies plus tôt de fuir Athènes un an, lorsque selon une image de Marinus « des esprits typhoniens soufflaient contre la manière de vivre conforme à la tradition (ἐννόμῳ ζωῆ)<sup>112</sup> ». Pour lui, ce voyage hors d'Égypte serait sans retour au pays natal. Comme son nom l'indique, Damascius était originaire de Syrie et c'est donc sans doute lui qui avait entendu parler des endroits où étaient susceptibles de se trouver les choses prodigieuses que recherchait Isidore. Mais il n'aurait aucune raison de se réinstaller dans le pays de ses origines et le périple se poursuivrait jusqu'à Athènes dont il dirigerait l'école de philosophie après son maître et avant d'être du dernier voyage, consécutif celui-là à l'interdiction d'enseigner imposée par Justinien en 529<sup>113</sup>. On voit donc que du point de vue de la philosophie la géographie demeurerait inchangée, avec pour pôles Athènes et Alexandrie entre lesquelles existaient des circulations matérielles et intellectuelles. Mais s'agissant de retrouver des lieux où subsisteraient encore quelques traces des dieux réduits au silence il fallait aller loin vers l'est, au-delà encore des terres qui avaient été celles de l'école de Jamblique auquel par ailleurs ils étaient attachés quant aux doctrines.

Lorsqu'il racontait qu'Isidore était « friand de voyages à l'étranger », Damascius précisait qu'il ne s'agissait pas pour lui d'aller s'extasier sur « les grandeurs et les beautés des villes ». Cette remarque n'évoque pas une option parmi d'autres quant aux manières de pratiquer le tourisme dans l'Empire romain, mais le fait qu'en Syrie où il voulait se rendre les grands centres urbains étaient christianisés, leurs temples détruits ou transformés en églises, les rituels d'autrefois supplantés par de nouveaux, leurs prêtres dispersés ou réduits à la clandestinité. Pour avoir quelque

# PIERRE BOURETZ

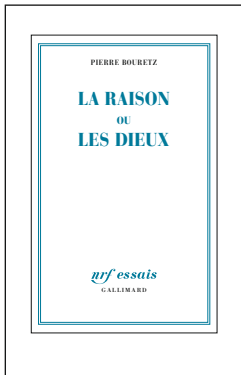
## LA RAISON OU LES DIEUX

Dans son précédent ouvrage, *Lumières du Moyen Âge* (2015), Pierre Bouretz rouvrait à nouveaux frais un dossier capital pour l'histoire occidentale : les relations entre philosophie et théologie.

*La raison ou les dieux* s'ancre dans l'Antiquité tardive « néoplatonicienne », souvent décrite à grands traits comme celle d'un retour à Platon, d'une « divinisation » de celui-ci et d'un tournant « théologique » du rationalisme grec. Est-ce à dire que ce moment fut celui d'un choix entre la raison et les dieux ?

Platon déjà voyait chez les Barbares des formes de sagesse supérieures à celle des Grecs. Plutarque pouvait sans embarras servir Apollon dans son temple de Delphes, admirer Isis et cultiver le platonisme. Jusqu'à la fin de l'Antiquité, les plus grandes figures de la philosophie se nourrissent de théologies allogènes. Mais le rapport de ces philosophes à leurs dieux nous demeure mystérieux. Plus mystérieuse encore, une affaire inaugurée dans la génération des successeurs de Plotin par Porphyre et Jamblique, sous couvert d'une fiction égyptienne et autour d'un mot neuf : celui de « théurgie ». Fallait-il compléter la vie théorétique par un rapport actif avec les dieux ? Était-il question de les soumettre au bon vouloir des hommes ? Des pratiques étranges et venues d'ailleurs étaient-elles autre chose qu'une forme de la magie depuis toujours condamnée par les philosophes ?

Pierre Bouretz construit une vaste enquête au travers de laquelle on découvre Plotin combattant les gnostiques, Porphyre ferraillant contre les chrétiens, les derniers philosophes platoniciens en quête de vestiges des dieux anciens. Il remonte à l'origine de leur admiration pour les « sagesse barbares », décrit l'entrée dans l'imaginaire des Grecs de Mages disciples de Zoroastre, de théurges chaldéens et d'Hermès Trismégiste, interroge leurs visions concurrentes de la « voie qui mène au bonheur ». Il montre enfin qu'après une éclipse d'un millénaire environ, cette histoire se rejouerait dans des conditions nouvelles à la Renaissance.



**La raison ou les dieux**  
**Pierre Bouretz**

Cette édition électronique du livre  
*La raison ou les dieux* de Pierre Bouretz  
a été réalisée le 25 novembre 2020 par les Éditions Gallimard.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage  
(ISBN : 9782070179800 - Numéro d'édition : 300328).

Code Sodis : N82158 - ISBN : 9782072672019.

Numéro d'édition : 300330.