



**Kernos**

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion  
grecque antique

**15 | 2002**  
**Varia**

---

## Homère erre-t-il loin de la science théologique ?

De la réhabilitation du « divin » poète par Proclus

**Carine Van Liefferinge**

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1377>

DOI : 10.4000/kernos.1377

ISSN : 2034-7871

### Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2002

ISSN : 0776-3824

### Référence électronique

Carine Van Liefferinge, « Homère erre-t-il loin de la science théologique ? », *Kernos* [En ligne], 15 | 2002, mis en ligne le 21 avril 2011, consulté le 04 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1377> ; DOI : 10.4000/kernos.1377

---

## Homère erre-t-il loin de la science théologique ?

### De la réhabilitation du « divin » poète par Proclus

Lorsqu'il évoque l'Homère de la *République* comme « errant loin de la science théologique » et opposé en cela à l'Homère du *Phédon*, « divin poète »<sup>1</sup>, Proclus aborde la question de la disqualification des poètes par Platon, question qu'il lui faudra résoudre puisqu'il entend, après d'autres<sup>2</sup>, montrer la symphonie entre Orphée, les *Oracles Chaldaïques*, Homère et Platon. Avant d'étudier les arguments par lesquels Proclus entreprend de réhabiliter les poètes et d'accorder Homère et Platon, je voudrais replacer cette question dans le contexte plus large du *Commentaire* qui dépasse souvent le sujet de la *République* de Platon. Cette étude voudrait en être une illustration.

Le but de la *République* a été présenté de façon différente selon les interprètes modernes. Comme l'a rappelé L. Couloubaritsis<sup>3</sup>, les anglo-saxons avancent que le dialogue de Platon a pour but de définir la justice, les francophones considèrent l'ouvrage de Platon comme un traité de philosophie politique. Curieusement, lorsque Proclus, au début de son *Commentaire*, passe en revue les différents avis concernant le but poursuivi par Platon dans la *République*, il cerne déjà les deux mêmes positions : selon lui, de nombreux commentateurs voient dans la *République* un traité sur la meilleure constitution, d'autres, un traité sur la justice où l'examen du régime politique ne se fait qu'en vue de définir la justice : celle-ci en est le sujet principal, le régime politique le sujet accidentel. De l'avis de Proclus, les deux points de vue sont à réunir en un seul et les deux buts n'en forment qu'un : situant le discours de Platon à deux niveaux, il affirme que la justice est pour l'âme ce que le régime politique est pour la cité : « Platon a commencé sa recherche en partant de la justice en tant qu'elle est la constitution en un seul

---

<sup>1</sup> PROCLUS, *In rem publicam* I, p. 70, 20-27.

<sup>2</sup> Voir ILS HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Ét. Aug., 1978, p. 70-71. Hiéroclès déjà s'était attelé à cette tâche dans le *De providentia*, comme on l'apprend par Photius qui résume ainsi les quatrième et cinquième livres de ce traité : « Le quatrième livre veut mettre en accord avec les doctrines de Platon ce qu'on appelle les *Oracles* et les institutions hiératiques; le cinquième attribue à Orphée et à Homère et à tous ceux qui étaient célèbres avant l'apparition de Platon la théorie philosophique de Platon » (PHOTIUS, *Biblio.*, cod. 214, 173 a 5 Bekker, t. III, p. 128 sq. Henry).

<sup>3</sup> L. COULOUBARITSIS, *Aux origines de la philosophie européenne, De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1994<sup>2</sup>, p. 275.

individu, puis est passé à la recherche de la constitution la meilleure en tant qu'elle est la justice dans une collectivité »<sup>4</sup>. En mettant en lumière la place de l'âme dans le traité de Platon, Proclus place bien celui-ci au plan de l'âme. Cependant son interprétation va souvent plus loin et fait glisser le dialogue de Platon d'un plan à un autre : ainsi passe-t-il d'un discours sur le politique à un discours qui relève de la psychologie (discours sur le destin de l'âme), de la théologie (discours sur les dieux), ou encore – c'est ce qui nous retiendra ici – de la question du mythe.

Le ton en est donné dès le début du *Commentaire*, dans l'interprétation de Proclus du prologue de Platon précisant les circonstances extérieures du traité, à savoir personnages (partie perdue chez Proclus), temps et lieu. Selon lui, l'entretien au Pirée symbolise les bords de la mer, le tumulte et la bigarrure de la mer, c'est-à-dire les troubles de la génération, ce qui se confirme, toujours selon Proclus, dans le fait que le dialogue se déroule à l'époque des fêtes en l'honneur de Bendis qui préside à la génération. L'entretien en ville symbolise un lieu plus éloigné des troubles de la génération, associé aux Panathénées, fêtes en l'honneur d'Athéna élévatrice des âmes. Comme il est courant chez les Néoplatoniciens, le détail des circonstances dans lesquelles se déroulent les dialogues platoniciens se chargent d'une signification autre, plus profonde et en accord avec les thèses néoplatoniciennes. Ici, le temps et le lieu sont, pour Proclus, porteurs d'un enseignement sur l'âme : l'âme, plongée dans les troubles de la génération (comme Socrate assistant au Pirée à la fête – d'origine étrangère – en l'honneur de la déesse Bendis) doit se replier sur soi-même et participer à la vie intellectuelle, s'unissant ainsi à ce qui lui est semblable (comme Socrate s'en est retourné chez lui après la fête). Que cette digression par le début du *Commentaire* serve d'illustration à la méthode de Proclus qui, partant d'un texte qu'il semble concevoir comme un traité de philosophie politique, glisse vers une interprétation d'ordre psychologique, comme c'est le cas ici, ou, comme je vais le montrer, vers une interprétation fondée sur une conception du mythe et du rite propre aux philosophes néoplatoniciens. Du même coup, il montre que c'est bien une science que possède Homère, de surcroît la même que Platon.

Avec la disqualification d'Homère et d'Hésiode qui « ont composé des fables mensongères que l'on a racontées et que l'on raconte encore aux hommes »<sup>5</sup> et qui, parce qu'ils donnent de mauvais exemples aux enfants en les éduquant dans la fiction et le mensonge, sont bannis par Platon de sa cité, on touche à une des grandes difficultés que rencontre Proclus dans son *Commentaire*. De son propre aveu, la question est complexe<sup>6</sup> : si Platon a eu raison de réfuter Homère, comment considérer encore celui-ci ? Inversement, si l'enseignement d'Homère doit être pris en considération, que penser de

<sup>4</sup> PROCLUS, *o.c.* I, p. 13, 12-14.

<sup>5</sup> PLATON, *Rép.* II, 377 d 5-6.

<sup>6</sup> PROCLUS, *o.c.* I, p. 70, 7-18.

Platon ? N'y a-t-il pas d'ailleurs chez Platon une contradiction interne entre l'Homère du *Phédon* et l'Homère de la *République* ?

J'ai relevé dans l'argumentation que Proclus développe afin de résoudre ces questions deux axes essentiels : le premier s'appuie sur une théorie du mode de fabrication du mythe étayée par des concepts néoplatoniciens et par une mise en rapport avec le rite; le second attribue à Homère un statut particulier, évoquant celui du théurge. L'ensemble de la démonstration est agencé par le philosophe de manière à établir l'accord entre Homère et Platon et l'accord de ceux-ci avec la tradition qui dérive des *Oracles Chaldaïques* auxquels Proclus n'a de cesse de se référer<sup>7</sup>.

D'abord, le mode de fabrication du mythe, la *μυθοποιία*. Selon Proclus, c'est bien la *μυθοποιία* d'Homère et d'Hésiode que Socrate met en cause dans la *République*, et pas le contenu même des mythes. Les paroles (*λόγοι*) que ces poètes ont livrées sur les dieux, comme celles d'Orphée avant eux, ont été prononcées « d'une bouche inspirée par les dieux »<sup>8</sup>. En tant que telles, elles ne peuvent être que vraies<sup>9</sup>. Qualifier Orphée, Homère et Hésiode de *θεολόγοι* prend alors tout son sens. Si c'est la forme, et pas le fond, que Socrate critique, Proclus doit alors montrer que la manière dont les mythes homériques ont été disposés (leur *διάθεσις*) convient aux réalités dont ils parlent<sup>10</sup>. Aussi va-t-il développer l'idée que le mythe voile la vérité sous la fiction. Dès lors, la vérité reste cachée et inconnaissable au vulgaire car, dit Proclus, il ne faut révéler aux profanes aucune des réalités vraies. Par contre, il y a des gens qui sont capables, à partir des vagues traces de la théologie que comportent les mythes, de s'élever jusqu'à la contemplation inaccessible au commun des mortels : « Tout l'appareil qu'ils mettent en avant, les mythes l'ont placé devant la vérité qui réside dans le secret, ils se servent de couvertures apparentes qui recouvrent les conceptions que la foule ne peut ni voir ni connaître (c'est cela leur plus extraordinaire qualité, de ne révéler aucune vérité aux profanes, mais d'avancer seulement quelques traces de l'entière mystagogie à ceux qui par nature se laissent conduire, à partir de celles-ci, à la contemplation inaccessible au grand nombre) »<sup>11</sup>. Ceux qui

<sup>7</sup> À ce sujet, voir récemment L. BRISSON (" Le commentaire comme prière destinée à assurer le salut de l'âme ", in M.-O. GOULET-CAZÉ (éd.), *Le commentaire. Entre tradition et innovation*, Paris, Vrin, 2000, p. 229-353) qui met en lumière les liens qu'établit Proclus dans son *Commentaire sur le Timée* entre le système philosophique des néoplatoniciens et les divinités des *Oracles Chaldaïques*.

<sup>8</sup> *Ibid.* I, p. 72, 1-5.

<sup>9</sup> On trouve semblable démarche notamment chez Jamblique qui, en plaçant sa *Réponse à Porphyre* sous l'autorité d'Hermès, maître des *λόγοι*, valide l'ensemble de son traité (voir M. BROZE et C. VAN LIEFFERINGE, "L'Hermès commun du prophète Abamon : philosophie grecque et théologie égyptienne dans le prologue du *De mysteriis* de Jamblique", à paraître aux Presses de l'IFAO du Caire).

<sup>10</sup> PROCLUS, o.c. I, p. 72, 5-9.

<sup>11</sup> *Ibid.* I, p. 74, 16-24 : οἱ μὲν μῦθοι τὴν προβεβλημένην αὐτῶν ἅπασαν σκευὴν ἀντὶ τῆς ἐν ἀπορρήτοις ἰδρυμένης ἀληθείας προσεστήσαντο καὶ χρώνται τοῖς φαινομένοις

s'arrêtent aux fictions apparentes par lesquelles les mythes recouvrent la vérité – ce sont les chrétiens que Proclus vise ici – font un mauvais usage des mythes. Par conséquent, ce ne sont pas les mythes qu'il faut incriminer, mais la sottise disposition des gens qui en usent mal : « Il ne convient pas de considérer comme juste l'accusation fautive portée contre les mythes à cause de l'égarement de la foule. Car il ne faut pas juger de la bonne ou de la mauvaise qualité des choses d'après ceux qui en usent de travers, mais il convient de les estimer chacune selon sa nature propre et la justesse qu'il y a en elle »<sup>12</sup>.

Cette manière de traiter la question du mythe n'est pas originale. On la trouve déjà chez Julien qui lui-même en attribue la paternité à Jamblique<sup>13</sup>. Dans le *Contre Héracléios*, « suivant les traces récentes d'un homme qu'après les dieux j'aime et j'admire à l'égal d'Aristote et de Platon »<sup>14</sup> (entendons Jamblique), Julien justifie les mythes en leur attribuant une portée initiatique que l'on retrouve chez Proclus. Selon Julien, plus la fable est scandaleuse, plus elle invite à y rechercher ses vérités cachées; cette recherche devient un moyen d'entrer en communication avec les dieux, puisque c'est sous la conduite de ceux-ci que l'on parvient à éclairer la fable<sup>15</sup>. Proclus ne dit-il pas lui aussi que le bon lecteur des mythes se laisse conduire jusqu'à la contemplation ? Cette étonnante fonction initiatique que Proclus attribue aux mythes tisse un lien entre le rite et le mythe, lien sur lequel le philosophe revient à de nombreuses reprises. En effet, reprenant toujours la même idée, il affirme que « ni les initiations et les puissances des mystères ne sont dignes d'être accusées par les gens sensés à cause de la perversité de ceux qui les reçoivent, ni les mythes ne pourraient être justement estimés comme nuisibles aux auditeurs à cause de l'usage détourné qu'en font ceux qui les utilisent au petit bonheur et superficiel-

---

παραπετάσμασι τῶν ἀφανῶν τοῖς πολλοῖς καὶ ἀγνώστων διανοημάτων (καὶ τοῦτό ἐστιν, ὃ μάλιστα ἐξαιρετοῦν αὐτοῖς ἀγαθὸν ὑπάρχει, τὸ μηδὲν τῶν ἀληθῶν εἰς τοὺς βεβήλους ἐκφέρειν, ἀλλ' ἔχῃ τινα μόνον τῆς ὅλης μυσταγωγίας προτείνειν τοῖς ἀπὸ τούτων εἰς τὴν ἄβατον τοῖς πολλοῖς θεωρεῖν περιάγεσθαι πεφυκόσιν.

<sup>12</sup> *Ibid.*, I, p. 75, 23-28 : οὔτε τὴν κατὰ τῶν μύθων διαβολὴν ἀπὸ τῆς τῶν πολλῶν παραφορᾶς δικαίαν ἀξιὸν ἡγεῖσθαι. οὐ γὰρ ἐκ τῶν διαστρόφως χρωμένων τὴν τῶν πραγμάτων ἀρετὴν τε καὶ κακίαν κριτέον, ἀλλ' ἀπὸ τῆς οἰκείας ἕκαστα φύσεως καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ὀρθότητος δοκιμάζειν προσήκει.

<sup>13</sup> Sur Jamblique, source commune de Julien et de Proclus, voir J. BOUFFARTIGUE, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992 (Collection des Études Augustiniennes - Série Antiquité, 133), p. 332, 338-341.

<sup>14</sup> JULIEN, *Contre Héracléios*, 12, 217b.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 17, 222c-223a. Même idée chez PROCLUS, *In rem publ.* I, p. 85, 16-19 : « Mais il me semble à moi aussi que ce qu'il y a de tragique, de monstrueux, de contre-nature dans les fictions poétiques pousse les auditeurs de toutes sortes de manières à la recherche de la vérité. »

lement, mais, en tout cela, il faut accuser la disposition fautive et inintelligente de ceux qui les manient »<sup>16</sup>.

Jamblique stigmatisait ainsi ceux qui font un mauvais usage du rite ou qui, appliquant des critères humains aux choses divines, ont un mauvais jugement<sup>17</sup>. Mais le rapport entre rite et mythe se fait plus étroit dans les propos suivants où, à la suite de Jamblique encore qui préconisait de n'omettre dans le culte aucun des êtres supérieurs et d'en respecter la hiérarchie<sup>18</sup>, Proclus se fonde sur les concepts néoplatoniciens de « chaînes » et de « procession » pour dire : « De même que l'art des rites, ayant réparti comme il faut l'ensemble du culte entre les dieux et leurs suivants, afin de ne rien laisser de ce qui suit éternellement les dieux sans la part de culte qui lui échoit, et que, en raison d'une ineffable sympathie, il s'élève par les plus saintes initiations et les symboles mystiques alors que par les passions apparentes il appelle leurs dons, de même donc les pères de tels mythes, ayant porté leurs regards, pour ainsi dire, vers toute la procession des êtres divins et se hâtant d'élever les mythes à l'ensemble de la chaîne qui procède de chacun d'eux, ont posé leur couverture apparente et imagée en analogie avec les genres derniers et qui président aux passions extrêmes et plongées dans la matière, mais ils ont livré à ceux qui aiment contempler les étants ce que l'essence des dieux, transcendante et inaccessible, a de caché et d'inconnaissable pour la foule. Et ainsi chacun des mythes est démonique selon son apparence, mais divin selon sa doctrine secrète »<sup>19</sup>. Dans cet extrait, Proclus invite l'auditeur ou le lecteur à tenir compte du sens littéral du mythe, adapté aux classes inférieures de la hiérarchie des êtres, ce qui le démarque de la

<sup>16</sup> PROCLUS, *o.c.* I, p. 76, 10-15 : οὔτε αἱ τελεταὶ καὶ αἱ τῶν μυστηρίων δυνάμεις διὰ τὴν τῶν δεχομένων μοχθηρίαν κατηγορίας ἀξίας τοῖς ἔμφοσιν, οὔτε οἱ μῦθοι διὰ τὴν τῶν εἰκῆ καὶ ἀλόγως αὐτοῖς χρωμένων διαστροφὴν βλαβεροὶ τοῖς ἀκούουσιν ἂν νομίζουτο δικαίως, ἀλλ' ἐν ἅπασιν τούτοις τὴν τῶν μεταχειριζομένων αἰτιατέον πλημμελῆ καὶ ἀνόητον ἔξιν.

<sup>17</sup> JAMBLIQUE, *Réponse à Porphyre*, 54, 11-15; 66, 5-10; 129, 14-18; 176, 13 - 177, 6; 177, 12 - 178, 1; 193, 14-18, etc.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 229, 13 - 230, 14.

<sup>19</sup> PROCLUS, *o.c.* I, p. 78, 18 - 79, 4 : ὡσπερ οὖν ἡ τῶν ἱερῶν τέχνη κατανείμασα δεόντως τὴν σύμπασαν θρησκείαν τοῖς θεοῖς καὶ τοῖς τῶν θεῶν ὀπαδοῖς, ἵνα μηδὲν ἄμοιρον τῆς ἐπιβαλλούσης θεραπείας ἀπολείπηται τῶν αἰδώς ἐπομένων τοῖς θεοῖς, τοὺς μὲν ταῖς ἀγνωτάταις τελεταῖς καὶ τοῖς μυστικοῖς συμβόλοις προσάγεται, τῶν δὲ τοῖς φαινομένοις παθήμασιν προκαλεῖται τὰς δόσεις διὰ δὴ τινος ἀρρήτου συμπάθειας, οὕτως ἄρα καὶ οἱ τῶν τοιῶνδε μύθων πατέρες εἰς πᾶσαν ὡς εἶπεν ἀποβλέψαντες τὴν τῶν θεῶν πρόοδον καὶ τοὺς μύθους εἰς ὄλην ἀνάγειν σπεύδοντες τὴν ἀφ' ἐκάστου προϊούσαν σειρὰν τὸ μὲν προβεβλημένον αὐτῶν καὶ εἰδωλικὸν ἀνάλογον ὑπεστήσαντο τοῖς ἐσχάτοις γένεσιν καὶ τῶν τελευταίων καὶ ἐνύλων προεστηκόσι παθῶν, τὸ δὲ ἀποκεκρυμμένον καὶ ἀγνωστον τοῖς πολλοῖς τῆς ἐν ἀβάτοις ἐξηρημένης τῶν θεῶν οὐσίας ἐκφαντικὸν τοῖς φιλοθεάμοσιν τῶν ὄντων παρέδωκαν. καὶ οὕτω δὴ τῶν μύθων ἕκαστος δαιμόνιος μὲν ἔστιν κατὰ τὸ φαινόμενον, θεῖος δὲ κατὰ τὴν ἀπόρητον θεωρίαν.

plupart des allégoristes païens qui n'accordent généralement pas de valeur à la littéralité du texte. Le sens caché du mythe convient aux genres supérieurs.

Ces arguments philosophiques, identiques à ceux que Jamblique avait utilisés pour justifier le rite<sup>20</sup>, viennent comme une conclusion d'une partie de l'argumentation du philosophe fondée sur le concept de μίμησις. Aux dires de Proclus, incriminer l'ἀσχροτής du mode de fabrication des mythes revient à dénier à Homère la capacité d'imiter convenablement les choses divines<sup>21</sup>. Or, poursuit-il, les auteurs des mythes ont imité la nature en ceci qu'elle-même, dans le rôle qui lui est dévolu dans le processus démiurgique, a produit, dans le monde visible, des imitations des formes du monde intelligible : « Les pères de la production mythique avaient vu que la nature qui crée (δημιουργοῦσα) des copies des formes immatérielles et intelligibles et qui bigarre ce monde des imitations (μιμήμασιν) de ces formes, représente l'indivisible de façon divisée, l'éternel par ce qui s'avance selon une temporalité, l'intelligible par du sensible, qu'elle imprime d'un sceau (ἀποτυπῶται) dans la matière l'immatériel, donnant des dimensions à ce qui n'est pas défini dans l'espace et du changement à ce qui est établi dans la stabilité. Alors, suivant la nature et la procession de ce qui est de façon apparente et imagée, eux-mêmes aussi imitent (ἀπομιμοῦνται) la puissance transcendante des modèles en façonnant des copies véhiculées par des paroles totalement contraires aux choses divines et s'en éloignant le plus, ils indiquent par ce qui est contre nature ce qui, en elles, est supérieur à la nature, et par ce qui est contraire à la parole ce qui est plus divin que toute parole, et par ce qui est représenté comme laid ce qui se déploie simplement au-delà de toute beauté partielle; et ainsi, selon la parole qui convient, ils nous font nous ressouvenir de la supériorité transcendante des dieux »<sup>22</sup>.

En résumé, le raisonnement de Proclus, fondé sur le concept d'imitation, établit une connexion entre un discours d'ordre théologique portant sur le processus démiurgique et son discours sur le mythe. Du dernier extrait cité ci-dessus, on peut déduire en effet que Proclus envisage le processus

<sup>20</sup> Voir mon ouvrage *La théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège, CIERGA, 1999 (*Kernos*, Suppl. 9), p. 61-85.

<sup>21</sup> PROCLUS, *o.c.* I, p. 76, 17-20.

<sup>22</sup> *Ibid.* I, p. 77, 13-28 : κατιδόντες γὰρ οἱ τῆς μυθοποιίας πατέρες, ὅτι καὶ ἡ φύσις εἰκόνας δημιουργοῦσα τῶν ἀύλων καὶ νοητῶν εἰδῶν καὶ τόνδε τὸν κόσμον ποικίλλουσα τοῖς τούτων μιμήμασιν τὰ μὲν ἀμέριστα μεριστῶς ἀπεικοῦλεται, τὰ δὲ αἰώνια διὰ τῶν κατὰ χρόνον προϊόντων, τὰ δὲ νοητὰ διὰ τῶν αἰσθητῶν, ἐνύλως τε τὸ αὔλον ἀποτυπῶται καὶ διαστατῶς τὸ ἀδιάστατον καὶ διὰ μεταβολῆς τὸ μονίμως ἰδρυμένον, ἐπομένως τῆι τε φύσει καὶ τῆι προόδῳ τῶν φαινομένως ὄντων καὶ εἰδωλικῶς, εἰκόνας καὶ αὐτοὶ πλάττοντες ἐν λόγοις φερομένας τῶν θεῶν τοῖς ἐναντιωτάτοις καὶ πλεῖστον ἀφεστηκόσιν τὴν ὑπερέχουσαν τῶν παραδειγμάτων ἀπομιμοῦνται δύναμιν. καὶ τοῖς μὲν παρὰ φύσιν τὸ ὑπὲρ φύσιν αὐτῶν ἐνδείκνυται, τοῖς δὲ παραλόγοις τὸ παντὸς λόγου θεϊότερον, τοῖς δὲ φανταζομένοις ὡς ἀσχροῖς τὸ παντὸς μεριστοῦ κάλλους ὑπερηπλωμένον· καὶ οὕτω δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα τῆς ἐκείνων ἡμᾶς ἀναμιμνήσκουσιν ἐξηρημένης ὑπεροχῆς.

démiurgique comme se déployant à travers toute la procession des êtres, depuis le haut jusqu'en bas, et que la nature y joue un rôle non négligeable puisque c'est elle qui donne forme, mouvement et matière à ce qui, étant intelligible, n'en possède pas. Telle est également l'action des poètes dont les mythes contiennent un discours sur le divin contraire au divin. Ce rapport de comparaison entre deux activités, celle de la nature dans la démiurgie et celle des poètes, fait incontestablement écho au lien qu'établit Jamblique entre l'activité démiurgique et l'activité théurgique. Selon Jamblique déjà, tous les genres qui composent la hiérarchie des êtres interviennent dans la mise en œuvre de la démiurgie qui consiste à rendre l'indicible dicible, à mettre une forme au sans forme et à transposer en discours clairs ce qui dépasse tout discours<sup>23</sup>. Il apparaît clairement dans la *Réponse* de Jamblique à Porphyre que le fonctionnement du culte s'exprime dans les mêmes termes que celui de la démiurgie et dans une relation d'imitation qui est la même que celle que Proclus établira entre l'activité du poète et celle de la nature. En effet, comme la démiurgie, le culte concerne chaque rang de la hiérarchie; comme la démiurgie encore, les symboles de la théurgie permettent d'exprimer l'indicible, de donner une forme à ce qui n'en a pas et d'imprimer (ἀποτυπῶται) par le biais d'une image ce qui est supérieur à toute image<sup>24</sup>. En cela, « le culte imite l'ordre des dieux, ordre intelligible et ordre céleste »<sup>25</sup>, ce qui veut dire que, de même que les dieux célestes possèdent les formes intellectives des modèles intelligibles, de même le culte possède des formes intellectives le rattachant à l'intelligible. Sans aucun doute, le discours de Jamblique sur le rite et, plus tard, celui de Proclus sur le mythe se structurent de manière semblable.

Les caractéristiques que Proclus attribue aux mythes ne s'appliquent pas à tous les mythes. Selon le philosophe, il faut distinguer deux genres de mythes, les mythes éducatifs et les mythes divinement inspirés<sup>26</sup>, qui s'accordent à deux types d'auditeurs : les premiers conviennent aux jeunes, les seconds à ceux qui sont capables d'élever leur âme à travers toutes les classes divines<sup>27</sup>. Une fois encore, on retrouve une démarche semblable à celle de Jamblique à propos du culte : celui-ci peut être matériel ou incorporel suivant qu'il est exécuté par des hommes attachés à la nature ou par des hommes qui vivent selon l'intellect et sont complètement détachés des liens de la nature<sup>28</sup>.

Les rapprochements entre la justification des mythes par Proclus et la défense des rites qu'est la *Réponse* de Jamblique à Porphyre amènent à penser que Proclus attribue aux mythes homériques et à leur auteur un statut

<sup>23</sup> JAMBLIQUE, *o.c.*, 17, 1-4.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 65, 6-11.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 65, 4-6.

<sup>26</sup> PROCLUS, *o.c.* I, p. 76, 25-26.

<sup>27</sup> *Ibid.* I, p. 76, 28 - 77, 4.

<sup>28</sup> JAMBLIQUE, *o.c.*, 223, 10 - 224, 6.

nouveau qui assimile l'activité du poète à celle du théurge et le poète au théurge. Si l'insistance de Proclus à mettre en rapport le mythe et le rite peut déjà renforcer cette idée, le texte lui-même et la terminologie utilisée viennent la confirmer. En effet, si on en revient aux deux genres de mythes définis par Proclus, on lira qu'« il faut poser les uns comme plus philosophiques, les autres comme appropriés aux règles de l'art hiératique »<sup>29</sup>. Selon Proclus qui affirme ici répercuter les propos de Socrate, « leur audition est en affinité avec les plus saintes des initiations et les plus parfaits des mystères » et « la doctrine qui est en eux est une mystagogie et une initiation qui élèvent les auditeurs »<sup>30</sup>. Le rapport entre mythe et théurgie est établi : l'art hiératique, les plus saintes des initiations, les plus parfaits des mystères et, plus loin, la téléstique<sup>31</sup> évoquent bien la théurgie chez les Néoplatoniciens et en particulier chez Proclus qui y inclut tant le rite païen traditionnel que les cultes à mystères (mystères d'Éleusis et orphisme). Comme Jamblique l'avait préconisé pour le rite théurgique, il faut s'élever progressivement à travers toute la hiérarchie des êtres, mais aussi à travers tous les niveaux de culte. C'est exactement ce que Proclus invite à faire dans la lecture des mythes : il convient d'un côté d'assurer son éducation grâce aux mythes éducatifs – ceux de Platon –, de l'autre, de pratiquer la contemplation des êtres grâce aux mythes divinement inspirés et cela, dans un ordre qui mène du genre de vie inférieur, celui du citoyen, pour aboutir à l'union avec le divin<sup>32</sup>. Tel était également le terme de l'ascension hiératique chez Jamblique<sup>33</sup>. Qu'ont encore le mythe et le rite théurgique comme caractéristique commune ? Comme les formules rituelles, le langage mythique n'est compris que par un petit nombre, il est en connaturalité avec le divin par les symboles qu'il contient<sup>34</sup>. Ces symboles sont exprimés en termes de σύμβολα et de συνθήματα dont on sait le rôle fondamental qu'ils jouent dans la théurgie, définie comme symbolisme en acte<sup>35</sup> : les mythes inspirés donnent une indication de l'essence divine par les symboles secrets (δι' ἀπορρήτων συνθημάτων)<sup>36</sup>.

<sup>29</sup> PROCLUS, *o.c.* I, p. 79, 13-14 : καὶ τοὺς μὲν φιλοσοφώτερος τίθεσθαι, τοὺς δὲ τοῖς ιερατικοῖς θεσμοῖς προσήκοντας.

<sup>30</sup> *Ibid.* I, p. 80, 18-20 et 21-23 : ταῖς τε ἀγιωτάταις τῶν τελετῶν καὶ τοῖς τελειοτάτοις τῶν μυστηρίων σύστοιχόν αὐτῆς ἀποφαίνεται τὴν ἀκρόασιν ὑπάρχειν (...) τοὺς τοιοῦτους μύθους ἐκφαίνεσθαι μυσταγωγίαν καὶ τελετὴν ἀναγωγὸν τῶν ἀκούοντων εἶναι δηλοῖ τὴν ἐν αὐτοῖς θεωρίαν.

<sup>31</sup> *Ibid.* I, p. 81, 14. Sur le sens de ce terme chez Proclus, à entendre comme art divin de conférer les symboles ou de purifier le véhicule de l'âme, voir mon ouvrage *La théurgie*, *o.c.* (n. 20), p. 268-273.

<sup>32</sup> PROCLUS, *o.c.* I, p. 81, 5-10.

<sup>33</sup> JAMBLIQUE, *o.c.*, 179, 9-12; 230, 15-16; 267, 7-10; 291, 13-16, 292, 4-9 et 16-17.

<sup>34</sup> PROCLUS, *o.c.* I, p. 83, 8 - 84, 12.

<sup>35</sup> Sur les συνθήματα, voir mon ouvrage *La théurgie*, *o.c.* (n. 20), p. 56-57.

<sup>36</sup> PROCLUS, *o.c.* I, p. 84, 27-28.

Si le mythe inspiré s'apparente donc bien au rituel théurgique, dès lors le poète inspiré s'apparente au théurge. Lorsque Proclus évoque l'Homère du *Phédon*, il veut le ranger parmi les « gens qui savent la doctrine des classes divines et des êtres éternels »<sup>37</sup>; il le considère comme « ayant dépassé, dans son activité poétique, toute doctrine humaine » et comme « ayant fixé sa pensée dans le divin lui-même »<sup>38</sup>. C'est en ces termes que Jamblique définit le théurge. Dans sa défense du culte, il réserve une large place à la théologie, condamnant à plusieurs reprises les idées allant à l'encontre de la « vraie théologie » et de la « vraie théurgie »<sup>39</sup>. La théologie constitue le savoir sur les dieux, leur hiérarchie, leurs caractéristiques, les signes divins, etc. qui fait du théurge un ἐπιστήμων θεουργός<sup>40</sup>. Ce savoir est nécessaire, mais pas suffisant : c'est ici que, selon Jamblique, la théurgie vient parfaire la théologie<sup>41</sup>. Celle-ci n'en reçoit pas moins un statut élevé puisque, comme la théurgie, elle vient des dieux. Inspirée par eux et porteuse de paroles indicibles, de noms et de symboles ineffables, elle est par retour un discours à portée initiatique : c'est une mystagogie. Chez Jamblique, une équivalence se dégage clairement entre θεολογία, θεία ἐπιστήμη et μυσταγωγία<sup>42</sup>. Ce n'est pas forcer le texte de Proclus de dire que, appartenant aux gens qui savent et ayant livré des paroles inspirées par les dieux, porteuses de l'entière mystagogie et capables d'amener les auditeurs à la contemplation<sup>43</sup>, Homère est bien, aux yeux du Diadoque, détenteur de la science divine que possède également le théurge. Aussi, quand il interprète l'extrait du *Phédon* où le poète est qualifié de « divin », il avance que cet Homère « a exercé son activité (ἐνεργήσαντα) au-delà de toute doctrine humaine et partielle et a fixé (ἐνιδρύσαντα) sa pensée dans le divin lui-même »<sup>44</sup>. Cette affirmation situe l'activité poétique d'Homère dans le domaine du divin, comme l'activité théurgique<sup>45</sup> et rapproche le poète des théurges qui « par le rituel sacré sont établis (ἐνιδρυμένοι) parmi les dieux et unis à eux »<sup>46</sup>.

<sup>37</sup> *Ibid.* I, p. 70, 10-12 : ἐν τοῖς ἐπιστήμοσιν καὶ τόνδε τὸν ποιητὴν καταλέγειν, καὶ ταῦτα τῆς περὶ τῶν θείων γενῶν καὶ τῶν αἰὲ ὄντων διδασκαλίας.

<sup>38</sup> *Ibid.* I, p. 70, 24-26 : τὸ μὲν γὰρ ἐπέκεινα πάσης τῆς ἀνθρωπικῆς καὶ μεριστῆς ἐπιβολῆς αὐτὸν ἐνεργήσαντα καὶ τοῖς θεοῖς ἐνιδρύσαντα τὴν ἑαυτοῦ νόησιν ἐπιδείκνυσιν.

<sup>39</sup> JAMBLIQUE, *o.c.*, 287, 9-10.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 29, 11-15; 146, 18; 145, 17-18; 249, 12-14 et 250, 10-12.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 98, 5-10.

<sup>42</sup> Voir note 39.

<sup>43</sup> Voir notes 10 et 29.

<sup>44</sup> Voir note 37.

<sup>45</sup> Jamblique désigne la théurgie par les termes ἡ θεουργός ἐνέργεια (149, 13), ἡ θεουργικὴ ἐνέργεια (152, 13); ἡ ἐν ταῖς θεουργίαις ἐνέργεια (144, 3); ἡ ἱερὰ ἐνέργεια (184, 19-185, 1); etc.

<sup>46</sup> JAMBLIQUE, *o.c.*, 47, 7-8.

C'est donc en octroyant un statut nouveau à Homère et à son œuvre que Proclus réhabilite les poètes disqualifiés par Platon. Il doit encore établir l'accord entre Homère et Platon et décrypter les mythes homériques, ce qu'il fait en se fondant sur des concepts néoplatoniciens et en faisant appel aux *Oracles Chaldaïques*. Qu'il y a deux sortes de mythes, les uns, philosophiques et convenant à l'éducation des jeunes, les autres, initiatiques et apparentés aux rites de l'art hiératique, Proclus affirme que Socrate l'avait déjà dit, mais que ces propos n'ont pas été entendus par le vulgaire : « Ce qu'il y a de bon en eux (= dans les mythes homériques) n'est pas éducatif mais mystique, et ne vise pas une disposition d'esprit de jeune, mais de vieillard. Mais cela, je pense que Socrate le montre également quand il dit (378a 4-6) qu'il convient au plus petit nombre possible d'entendre dans le secret de tels mythes, après le sacrifice non d'un porc, mais d'une victime importante et difficile à se procurer »<sup>47</sup>. Aussi Proclus enjoint-il d'obéir à Socrate lorsqu'il recommande non seulement les mythes éducatifs pour la bonne éducation des jeunes, mais aussi les mythes apparentés à la téléstique afin d'atteindre l'union mystique. En somme, selon lui, Socrate réprovoque les mythes homériques en ceci seulement qu'ils ne sont pas adaptés à l'éducation des jeunes, mais, en réalité, dit Proclus, Platon (par la bouche de Socrate) et Homère ont le même point de vue sur les réalités que décrit le poète de façon mythique. Cela se comprend puisque, aux dires de Proclus, le philosophe et le poète « pourraient l'un et l'autre nous avoir été présentés comme contemplant les choses divines selon l'intellect et la science et ils tiennent l'un et l'autre le même enseignement sur les mêmes sujets comme procédant d'un dieu unique et appartenant à une seule et même chaîne, étant les interprètes de la même vérité sur les étants »<sup>48</sup>. On connaît bien cette notion de chaîne que Proclus présente d'une façon générale dans la *Théologie platonicienne* lorsqu'il dit qu'il y a des chaînes qui descendent depuis le haut jusqu'au tout dernier des êtres et que chacun des dieux, au sommet de la chaîne, en est l'ἡγεμών και ἄρχων<sup>49</sup>. Au début de cette même *Théologie platonicienne*, Proclus rend hommage aux exégètes (ἐξηγητάς) de Platon qui ont déployé pour nous les enseignements qui nous guident (ὕφηγήσεις) au sujet des choses divines, ayant reçu une nature semblable à celle de leur guide (καθηγεμόνι). Proclus salue tout particulièrement son maître Syrianus qui fut pour lui « après les dieux le guide (ἡγεμών) de tout ce qu'il y a de beau et de bien. Mais ce sont les dieux surtout que Proclus invite

<sup>47</sup> PROCLUS, *o.c.* I, p. 80, 11-16 : καὶ τὸ ἀγαθὸν αὐτῶν ἐστὶν οὐ παιδευτικὸν ἀλλὰ μυστικόν, οὐδὲ νεαρὸν προεβουλεύει ἕξωθεν ἀλλὰ πρεσβυτικῆς στοχαζόμενον. δῆλοι δὲ ποὺ καὶ τοῦτο ὁ Σωκράτης λέγων, ὅτι δι' ἀπορρήτων ἀκούειν ὡς ὀλιγίστους πρέπει τῶν τοιοῦτων μύθων, θυσαμένους οὐ χοῖρον ἀλλὰ τι μέγα καὶ ἄπορον θῦμα.

<sup>48</sup> *Ibid.* I, p. 71, 12-17 : οὕτω γὰρ ἂν ἐκάτερος ἡμῖν ἀποφανθεῖ τῶν θεῶν κατὰ νοῦν καὶ ἐπιστήμην θεωρῶς καὶ περὶ τῶν αὐτῶν ἀμφοτέρου ὡς ὀλιγίστους διδάσκοντες καὶ ὡς ἀπ' ἐνὸς θεοῦ προεληλυθότες καὶ μίαν συμπληροῦντες σειρᾶν, τῆς αὐτῆς περὶ τῶν οὐρανῶν ἀληθείας ὑπάρχοντες ἐξηγηταί.

<sup>49</sup> PROCLUS, *Théologie platonicienne* VI, 4 (p. 23, 13 - 24, 7 Saffrey-Westerink).

à prendre comme guides dans l'enseignement (διδασκαλίας) qui les concerne<sup>50</sup>, établissant ainsi une chaîne qui va des dieux – en l'occurrence, il s'agit d'Hermès<sup>51</sup> – à lui-même, en passant par Platon et tous les philosophes néoplatoniciens. On apprend donc dans le passage du *Commentaire sur la République* qui nous occupe ici qu'Homère appartient à cette même chaîne. Aussi Homère et Platon dispensent-ils le même enseignement sur les mêmes choses (περὶ τῶν αὐτῶν ἀμφότεροι τὰ αὐτὰ διδάσκοντες<sup>52</sup>) : leur accord est scellé.

Passons maintenant au décryptage des mythes homériques dont Proclus propose une interprétation allégorique, faisant une fois de plus passer le dialogue de Platon du plan politique au plan théologique. Afin d'illustrer ce point, j'ai choisi deux exemples qui mettent en lumière la méthode de Proclus. Le premier concerne les critiques de Socrate qui condamne les récits homériques narrant des combats de dieux. Citant un extrait de l'*Odyssée* (VI, 46), Proclus commence par montrer qu'Homère lui-même nie toute dissension entre les dieux<sup>53</sup>. Comment interpréter alors l'opposition que le mythe attribue ailleurs aux dieux ? Dans un exposé théorique, le philosophe expose d'abord les principes généraux de sa doctrine; dans un deuxième temps, il les applique à l'objection de Socrate. Ici, développant le concept de « procession », il explique que les processions des causes premières vers le tout se font de façon différenciée : pour les réalités inférieures, par exemple, certains dieux sont principe d'unité, d'autres de division, ce qui explique les couples antinomiques repos-mouvement, identité-altérité, ressemblance-différence qui caractérisent les êtres. Par ailleurs, lors de la procession, il y a fragmentation dans le réel parce que d'une part, les êtres gouvernés sont incapables de recevoir sans mélange les forces qui procèdent d'en haut, d'autre part les dernières classes des êtres divins (anges et démons), étant plus en contact avec la matière, en offrent la bigarrure et l'opposition<sup>54</sup>.

Il s'agit ensuite d'appliquer ces points de doctrine au poème homérique. Selon Proclus, Homère présente clairement Zeus comme la monade démiurgique qui se tient à part séparée de tous les autres dieux sortis d'elle-même. Parmi ceux-ci, certains restent au-dedans de Zeus (*Iliade* XX, 13 : c'est ainsi que Proclus interprète Διὸς ἔνδον qui veut dire chez Homère « dans la maison de Zeus »), d'autres, descendant dans le réel, s'y divisent et s'y fragmentent; devenus plus partiels, ils sont en contact avec les administrés : ce sont ces derniers qui se font la guerre; ils sont des anges et des démons

<sup>50</sup> *Ibid.* I, 1 (p. 6, 16 - 8, 15 Saffrey-Westerink).

<sup>51</sup> C'est ce qui apparaît dans la *Théologie platonicienne* lorsque Proclus interprète la figure de Zeus dans le mythe du Protagoras : il fait de Zeus le détenteur du modèle de la science politique et avance que la procession de ce modèle jusqu'aux âmes est assurée par la chaîne hermaïque (*Tb. pl.* V, 24, p. 89, 1-8 Saffrey-Westerink).

<sup>52</sup> PROCLUS, *In rem publ.* I, p. 71, 14 (voir note 48).

<sup>53</sup> *Ibid.* I, p. 87, 15-20.

<sup>54</sup> *Ibid.* I, p. 87, 29 - 89, 24.

qui, appartenant à des chaînes dont les dieux sont les chefs, portent les mêmes appellations que ceux-ci. Pour consolider cette dernière théorie, Proclus fait appel aux *Oracles Chaldaïques* : « Et cela, ce ne sont pas seulement les mythes grecs qui l'ont machiné en secret, je parle du fait de saluer des mêmes noms et les chefs et leurs suivants, mais les initiations des barbares aussi l'ont enseigné »<sup>55</sup>.

Une autre objection de Socrate porte sur la bonté des dieux : comment admettre les vers homériques qui envisagent deux vases plantés sur le seuil de Zeus, l'un contenant les maux, l'autre les biens (*Illade* XXIV, 527) ? Zeus est-il responsable des maux ? Comme dans l'exemple précédent, Proclus expose d'abord les principes de sa doctrine. La procession dans le réel qui part des dieux est double. Aussi y a-t-il également dualité des accidents qui surviennent aux hommes : les meilleurs appartiennent à la bonne chaîne (σειρά), les seconds à la moins bonne. Ces deux chaînes doivent être rattachées à la monade démiurgique<sup>56</sup>. Appliquant cette théorie au poème homérique, Proclus souligne une fois encore l'accord entre Homère et les *Oracles Chaldaïques* : l'*Oracle* qui dit « La dyade siège auprès de la monade »<sup>57</sup> a le même sens que les deux jarres auprès de Zeus. Ensuite, dans une interprétation de type étymologique, il scelle l'accord entre Homère et Platon : ces deux vases sont appelés πίθοι parce que c'est avec persuasion (διὰ πείθους) que le démiurge impose son lot à chacun (et ici, Proclus cite *Timée*, 48a).

Ainsi donc, loin d'errer loin de la science théologique, Homère en est-il au contraire le détenteur et c'est en cela précisément qu'il est aussi un divin poète puisque, assimilé au théurge, il est du même coup θεολόγος. En exposant une théorie du mythe dans laquelle les poèmes homériques se voient attribuer la même fonction initiatique que les rites, Proclus réalise la surprenante performance de reconnaître au texte d'Homère une valeur scientifique légitimée par son origine divine.

Carine VAN LIEFFERINGE

Université Libre de Bruxelles

<sup>55</sup> *Ibid.* I, p. 91, 18-21 : καὶ τοῦτο οὐχ οἱ παρ' Ἑλλήσι μῦθοι μόνον δι' ἐπίκρυψιν μεμηχάνηται, λέγω δὴ τὸ διὰ τῶν αὐτῶν ὀνομάτων τοὺς τε ἡγεμόνας καὶ τοὺς ὀπαδοὺς προσαγορεύειν, ἀλλὰ καὶ αἱ τῶν βαρβάρων τελεταὶ παραδεδώκασιν.

<sup>56</sup> *Ibid.* I, p. 96, 1 - 98, 25.

<sup>57</sup> Fr. 8 des Places.