

COLLECTION
RELIGIONS

Les Philosophes et les mystères dans l'empire romain

Sous la direction de
Francesco MASSA et Nicole BELAYCHE



Presses Universitaires de Liège

Couverture : *Paysage aux arbres verts*. Autres titres : *Les hêtres de Kerdual* ; *La procession sous les arbres*, RF2001-8, Maurice Denis. Paris, musée d'Orsay. Photo © RMN-Grand Palais (musée d'Orsay) / Jean-Marc Anglès.

Dépôt légal D/2021/12.839/6

ISBN 978-2-87562-268-6

© Copyright Presses Universitaires de Liège 2021

Presses Universitaires de Liège

Quai Roosevelt 1b, B-4000 Liège (Belgique)

<http://www.presses.uliege.be>

Tous droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

Imprimé en Belgique

BFLA 300405

Collection Religions

Comparatisme — Histoire — Anthropologie

11

Les Philosophes et les mystères dans l'empire romain

sous la direction de

Francesco MASSA et Nicole BELAYCHE

HR

14

MAS

Presses Universitaires de Liège

2021



Table des Matières

Francesco MASSA et Nicole BELAYCHE

Introduction. Les philosophes et les mystères dans l'empire romain : discours et pratiques 7

Pierre VESPERINI

Philosophie et cultes à mystères : d'une historiographie l'autre 29

Fabienne JOURDAN

Numénios et les traditions « orientales » : essai sur l'accord perçu entre elles et Platon (fr. 10 F = 1 dP)..... 59

Helmut SENG

Σίγ' ἔχε, μύστα (OC 132). Zur Theurgie in den Chaldaeischen Orakeln 91

Pierre VESPERINI

Philosophie et cultes à mystères : concurrences et confluences..... 127

Daniela BONANNO

Némésis mystérique. L'arrière-plan philosophique de l'*Hymne orphique* 61 et sa réception..... 149

Dominique JAILLARD

« Le philosophe ne doit pas être le prêtre d'une seule cité... Il doit être universellement le hiérophante du monde entier » (Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 19) 171

Philippe HOFFMANN

Le néoplatonisme tardif et les mystères. Quelques jalons..... 193

À propos des contributeurs 205

Bibliographie 209

Index des sources 241

Index général 247



« Le philosophe ne doit pas être le prêtre
d'une seule cité... Il doit être universellement le
hiérophante du monde entier »
(Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 19)

Dominique JAILLARD

John Dillon, grand historien des platonismes, rappelait dans une communication à la Fondation Hardt qui a fait date, lors de la Rencontre *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, que « les particularités de leur pratique religieuse sont un sujet qui n'a pas été beaucoup traité par les savants modernes qui ont étudié les Néoplatoniciens », un fait qu'il expliquait en partie par le souci de l'historien de réhabiliter ces derniers en tant que philosophes, avec pour conséquence, de laisser dans l'ombre « un aspect de leur activité qui était de première importance pour eux, l'accomplissement de rituels religieux », activité de nature à attirer la méfiance des spécialistes modernes de la philosophie. La conséquence la plus grave qui en résulte, ajoutait-il, est une sérieuse distorsion dans notre perspective¹.

Il faut comprendre la remarque de John Dillon moins comme un constat de fait que comme une situation herméneutique. Les pratiques rituelles des Néoplatoniciens sont en définitive bien recensées, assez bien connues, aisément accessibles dans l'immense bibliographie qui s'est développée ces quarante dernières années ; ne mentionnons que les travaux sur la théurgie² ou les savantes notes qui

-
1. DILLON (2007), p. 121 : « *The specifics of religious practice is a subject not much dwelt by modern students of Neoplatonism, partly perhaps, because it is part of the process of rehabilitating the later Platonists as philosophers — a process with which, I may say, I am thoroughly in sympathy — to downplay an aspect of their activity which was of basic importance to them, but not much in favour in modern philosophical circles, the performance of religious rituals, and other ways of relating to the gods. This tendency, however, well-meant though it may be, may lead to a serious distortion of our perspective.* »
 2. Bibliographie réunie par M. Tardieu, « Les oracles chaldaïques 1981-2011 », dans la 3^e éd. de LEWY (2011), p. 731-766 ; quelques jalons : VAN LIEFFERINGE (1999), fondamental ; TANASEANU-DÖBLER (2013) ; ADDEY (2014) ; KRULAK (2014).

accompagnent les éditions du corpus. Mais justement, les philosophes néoplatoniciens sont d'abord appréhendés comme un corpus textuel et leurs pratiques religieuses interrogées prioritairement en relation avec leurs spéculations métaphysiques. C'est à ces dernières qu'on demande de rendre compte de leur « religion ». Ce qui est légitime et nécessaire sans doute, mais surdétermine d'un ensemble de présupposés lourds les conditions mêmes dans lesquelles on croit pouvoir comprendre ce qu'est une « religion » et ce que seraient les « croyances et pratiques religieuses » particulières des Néoplatoniciens.

Ainsi lorsqu'il en vient à définir les traits généraux de la religion tardo-antique de tradition hellénique (« *late antique religion in the Hellenic tradition* ») en termes de dimensions antiquaire, syncrétique et allégorique³, John Dillon, commentant la définition que, selon la vie écrite par son successeur Marinus, Proclus donne du philosophe comme « hiérophante du monde entier », conclut : « *how much of a concern it was to intellectuals like Proclus to fit all local divinities into the system*⁴ ». Si le philosophe, en tant que « très pieux » (*theosebastos*) ne doit pas simplement être, pour reprendre l'ensemble du passage de la *Vie de Proclus* « le prêtre d'une seule cité et des rites ancestraux (*patria*) de certains peuples particuliers (*par' eniois*), mais doit être universellement le hiérophante du monde entier (κοινή δὲ τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην)⁵ », est-ce bien seulement pour faire entrer le local dans le système ? Pointe un sous-entendu presque inévitable : serait-ce pour ramener la pratique locale à la vérité philosophique qui serait à son tour la vérité du rite, vérité religieuse ? Ainsi explicitée, la proposition surprend et inquiète aussitôt l'historien des religions antiques. Toute révérence due aux luttes pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif⁶, la pratique religieuse des derniers néoplatoniciens est-elle justiciable d'un tel régime de vérité ?

Il y a de fortes raisons d'en douter. La *Vie de Proclus* est, à cet égard, un document d'autant plus précieux que sa construction rhétorique, tout en s'ordonnant autour d'un cheminement de son héros « jusqu'aux plus hautes vertus accessibles à l'âme humaine, celles que Jamblique, l'inspiré des dieux (*entheous*), a excellemment nommé théurgiques⁷ », exalte la piété du philosophe en le montrant dans la moindre de ses actions comme le plus *scrupuleusement* respectueux des *patria*, du *nomos* ancestral. Il n'est pas un rite que Proclus ne soit en position d'accomplir,

3. DILLON (2007), p. 131-135.

4. DILLON (2007), p. 133.

5. Marinus, *Vie de Proclus* (ci-après abrégé VP), 19, 27-30 : καὶ γὰρ πρόχειρον ἐκεῖνο εἶχεν αἰεὶ καὶ ἔλεγεν ὁ θεοσεβέστατος ἀνὴρ ὅτι τὸν φιλόσοφον προσήκει οὐ μίᾳς τινὸς πόλεως οὐδὲ τῶν παρ' ἐνίοις πατρίων εἶναι θεραπευτήν, κοινή δὲ τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην. Sauf mentions contraires, nous donnons le texte et la traduction de l'édition SAFFREY, SEGONDS (2001) que nous avons toutefois systématiquement confrontés à MASULLO (1985).

6. ATHANASSIADI (2006).

7. VP 26, 20-23.

dont il ne puisse surcharger un emploi du temps écrasant⁸, qu'il n'exécute avec une méticulosité sourcilleuse de ritualiste⁹. Quelque préférence qu'il ait, philosophiquement argumentée, pour un régime d'abstinence des viandes, il en goûte néanmoins chaque fois « qu'une occasion impérieuse l'appelle à en manger, et cela seulement pour observer le rite (*hosias charin*)¹⁰ ». Considérant les « gestes apotropaïques, les ablutions et autres purifications, orphiques ou chaldaïques », « destinés à permettre à l'âme de se séparer », donc, le versant qu'on dirait plus directement philosophique de la pratique religieuse procléenne, Marinus use du même modèle ritualiste, le disant agir « comme s'il s'était agi de prescriptions (*hōs nomina tina*)¹¹ ».

8. VP 3, 22-23.

9. VP 19, 7-39; 36, 6-23.

10. VP 19, 5-7: εἰ δέ ποτε καιρός τις ἰσχυρότερος ἐπὶ τὴν τούτων χρῆσιν ἐκάλει, μόνον ἀπεγέυετο, καὶ τοῦτο ὀσίας χάριν; 12, 18-20; 5, 15, à propos des « banquets sacrés qu'il donnait », ταῖς ἱεραῖς αὐτοῦ ἐστιάσει. L'écart avec la position d'un Porphyre mérite d'être noté, *De l'abstinence*, II, 33: ἐγὼ δὲ τὰ μὲν κεκρατηκότα παρ' ἐκάστοις νόμιμα λύσων οὐκ ἔρχομαι· οὐ γάρ μοι περὶ πολιτείας νῦν πρόκειται λέγειν· δεδωκότων δὲ τῶν νόμων, ἐν οἷς πολιτευόμεθα, καὶ διὰ τῶν λιτοτάτων καὶ ἀψύχων γεραίρειν τὸ θεῖον, τὸ λιτότατον αἰρούμενοι νόμῳ τε πόλεως θύσομεν καὶ αὐτοὶ σπουδάσομεν τὴν προσήκουσαν θυσίαν ποιεῖσθαι, καθαροὶ πανταχόθεν τοῖς θεοῖς προσιόντες, « Quant à moi, je ne viens pas abolir les lois en vigueur chez chacun. Mon propos n'est pas de parler politique. Du reste les lois qui régissent notre état permettent d'honorer les dieux au moyen de choses très simples et dépourvues d'âme. En choisissant la plus simple, nous sacrifierons conformément à la loi de la cité, et en même temps nous nous efforçons de faire pour nous-même le sacrifice tel qu'il doit être: ainsi nous serons purs à tous points de vue en nous présentant devant les dieux » (trad. J. Bouffartigue, M. Patillon, *CUF*, modifiée); II, 34: « nous ferons donc, nous aussi, des sacrifices ». Si un même souci fondamental de respecter le *nomos* est à l'œuvre — ce qui veut dire au premier chef l'obligation sacrificielle —, l'accent est tout autre. Proclus s'oblige à goûter les viandes quand Porphyre recommande l'adoption d'une stratégie rituelle « minimaliste » conciliant respect d'un végétarisme strict et respect des *nomoi*.

11. VP 18, 25-30: καὶ ζῶν μάλιστα κατ' αὐτὰς καὶ ταῦτα πράττων ἐκάστοτε, ἀφ' ὧν τὸ χωρίζεσθαι συμβαίνει τῇ ψυχῇ, νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν ἀποτροπαῖς καὶ περιφρανηθρίοις καὶ τοῖς ἄλλοις καθαρμοῖς χρώμενος, ὅτε μὲν Ὀρφικοίς ὅτε δὲ Χαλδαϊκοῖς, ἐπὶ θάλαττάν τε ἀόκνης ἐκάστου μηνὸς κατιῶν, ἔσθ' ὅτε δὲ 'δισ' ἢ 'καὶ τρις' τοῦ αὐτοῦ· καὶ ταῦτα οὐ μόνον ἀκμαζούσης αὐτῷ τῆς ἡλικίας διεκαρτέρει, ἀλλὰ καὶ αὐταῖς ἤδη ταῖς δυσμαῖς τοῦ βίου προσομιλῶν, ἀπαρλείπτως τὰ τοιαῦτα ἔθη ὡς νόμμά τινα ἐξεπλήρου, « en accomplissant en chaque occasion les actes qui permettent à l'âme de se séparer: nuit et jour, il se livrait à des actes apotropaïques, et à des ablutions et à d'autres pratiques de purification, soit orphiques soit chaldaïques, et chaque mois, il entrait sans hésiter dans la mer, quelquefois même deux ou trois fois le même mois; non seulement, il persévéra dans ces pratiques tant qu'il fut dans la force de l'âge, mais lors même qu'il était au couchant de sa vie, il continua sans interruption ces sortes d'habitudes, comme s'il s'était agi de prescriptions »; 28, 8-23, pour les rites théurgiques. Les allusions aux rites théurgiques dans le corpus procléen sont commentées par VAN LIEFFERINGE (1999), p. 265-276. Voir aussi VP, 19, 7-15, notamment pour les fêtes de la Mère et les jeûnes.

Quelques soient les allégorèses et interprétations métaphysiques sophistiquées dont puissent se charger les rites, ou quelque part qu'elles aient dans leur réélaboration, la piété exige d'abord la stricte observance « de leur sens littéral, c'est-à-dire de ce qui permet de les répéter », pour reprendre la belle formule de John Scheid¹², des gestes qu'il convient d'accomplir en tel lieu et en telle circonstance, tels que régis par la coutume locale. Ce faisant, la religion de Proclus se définit d'abord par un *ritualisme strict*, qui l'inscrit dans une continuité tant avec les pratiques effectives des cités du monde grec ou de la religion romaine, qu'avec celles que Platon recommande pour le bon fonctionnement d'une cité régie par la philosophie¹³. S'il est exact de dire avec Dillon¹⁴ qu'en saluant la lune le néoplatonicien peut entrer en relation avec la Mère des dieux ou avec Hécate, déesses de rang supérieur qu'elle est susceptible de manifester — en fonction des diverses constructions panthéoniques que produisent les variations des spéculations métaphysiques et des théologies platoniciennes — et, par-là, de s'unir aux formes les plus hautes du divin en quelque *arrêtos henōsis*, et, si, selon la formule de Marinus, « les uns se disposent sans doute à l'union avec les dieux auxquels les autels sont consacrés au moyen de taureaux ou de chèvres, [...] d'autres en sacrifiant un gâteau ou de l'encens¹⁵ », ce qui est requis, à chaque fois, c'est l'observance rituelle adéquate; c'est elle qui rend possible l'accès aux entités qui lient à un culte donné les interprétations variables qu'en proposent les spéculations métaphysiques.

Ces considérations appellent plusieurs remarques. Si l'on peut dire avec Dillon que du point de vue des Néoplatoniciens, de Jamblique et Julien à Damascius, aucune ligne de séparation stricte ne peut être tracée entre philosophie et religion — il y a continuité —, ce que nous pouvons appeler, en bonne méthode et pour éviter toute confusion, la « religion » des Néoplatoniciens se définit dans l'ordre de la pratique et du rite. Je ne peux dès lors que souscrire entièrement au propos de John Scheid réagissant à la communication de John Dillon lors du colloque à la fondation Hardt : « J'ai cru voir réalisée, en vous entendant, cette union

12. SCHEID (2005), p. 278.

13. Cf. DILLON (2007), p. 120. Voir Platon, *Lois*, 738c-d: θυσίας τελεταῖς συμμεϊκτούς κατεστήσαντο [...] καθιέρωσαν δὲ τοῖς τοιοῦτοις λόγοις φήμας τε καὶ ἀγάλματα καὶ βωμοὺς καὶ ναοὺς, τεμένη τε τούτων ἐκάστοις ἐτεμένισαν· τούτων νομοθέτη τὸ μικρότατον πάντων οὐδὲν κινήτεον, « On a institué des sacrifices mêlés à des rites [...] ; on a consacré des oracles, des statues, des autels, des chapelles, et on a réservé à chaque sanctuaire une enceinte sacrée; à aucune de ces fondations, le législateur ne doit toucher le moins du monde » (trad. É. des Places, CUF).

14. DILLON (2007), p. 118.

15. *VP* 1, 13-19: ἀλλ' οἱ μὲν διὰ ταύρων ἢ αἰγῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιοῦτων ἐπιτηδείους ἑαυτοῦς παρασκευάζουσι πρὸς τὴν μετουσίαν τῶν θεῶν, ὡς οἱ βωμοὶ [...] ἕτεροι δὲ τούτων μὲν οὐδὲν ἔχοντες προσάγειν, πόπανον δὲ μόνον καὶ χόνδρον, εἰ τύχοι, λιβανωτοῦ θύοντες; trad. SAFFREY, *SEGONDS* (2001), modifiée. La traduction de τὴν μετουσίαν τῶν θεῶν par « communion » ne rend pas justice à l'interprétation procléenne du processus, cf. Proclus, *Commentaire sur le Timée*, I, 211, 24-27.

entre la *theōria* et la pratique telle que Varron ou Cicéron la recommandaient¹⁶. » La précision avec laquelle Marinus met en discours les pratiques cultuelles de Proclus — elle avait frappé John Scheid à cette occasion — prend tout son sens, et l'historien anthropologue des polythéismes antiques que je suis, se sent moins illégitime à interroger un corpus et une époque dont il n'est pas spécialiste avec les questions qui sont les siennes, en espérant qu'elles contribueront à faire ressortir quelques problèmes de méthode. Bien des distorsions de perspective contre lesquelles John Dillon mettait en garde pourraient venir d'une attention trop exclusive à l'investissement de la pratique rituelle des Néoplatoniciens par les plus hauts produits de leur spéculation et du primat, largement dominant dans l'historiographie, d'une analyse des pratiques religieuses des philosophes des IV^e et V^e siècles à travers le prisme d'un paganisme théurgique et mystique. On ne peut que savoir gré à Nicole Belayche d'avoir, dans une série de conférences de 2012, remis au cœur de son étude de l'opuscule de Marinus la question de la réalité et de la portée de l'action politique de Proclus dans l'Athènes du V^e siècle, son investissement, comme membre de l'élite, dans la vie de la cité¹⁷. Les cadres à l'intérieur desquels s'exerce l'activité rituelle de Proclus une fois posés, on peut espérer éclairer dans leurs contextes spatio-temporels précis les jeux complexes de va-et-vient qui s'opèrent entre les différents niveaux de « significations » investissant la pratique rituelle¹⁸, entre les savoirs du rite et ceux de la plus haute spéculation.

Du fait de cette forte focalisation sur l'activité rituelle du philosophe, l'éloge de Proclus que propose Marinus apparaît comme un exceptionnel terrain d'enquête pour interroger en anthropologue les interactions entre ritualisme et spéculation dans le néoplatonisme tardif. Il faudra prendre en compte la difficulté d'accomplir publiquement des cultes traditionnels dans une cité significativement christianisée¹⁹, cité relevant en tout cas des lois d'un empire chrétien interdisant les sacrifices et l'ensemble des rites mobilisant les dieux²⁰. Dans ce contexte, la prise

16. DILLON (2007), p. 139.

17. BELAYCHE (2013), p. 93 et 96-98. En VP 32, 36, Asclépios se manifeste pour proclamer Proclus « l'ornement de la cité » (Πρόκλος ὁ κόσμος τῆς πολιτείας); pour une remise en contexte des vertus politiques du philosophe, voir WATTS (2006), p. 100-110 et DI BRANCO (2006), p. 143-147.

18. Jeux d'autant plus subtils qu'ils sont susceptibles d'affecter tant l'articulation des diverses strates de commentaires ou de spéculations entre elles que les relations entre les commentaires et le sens minimal impliqué dans l'accomplissement de l'obligation rituelle.

19. BELAYCHE (2014), p. 181. Voir BUSINE (2015), notamment p. 5-13.

20. DELMAIRE (2005), p. 79-88; MAC MULLEN (1998), p. 89; DILLON (2007), p. 127. La VP 15, 16-18 met explicitement en relation l'exil auquel Proclus a été contraint pendant toute une année avec l'action des chrétiens (les vents typhoniens) contre « la manière de vivre selon la coutume », trad. SAFFREY, SEGONDS (2001), modifiée, πνευμάτων τυφωνείων αντιπνέοντων τῇ ἐννόμῳ ζωῇ, comprendre les pratiques religieuses traditionnelles de la cité. Elle insiste sur la discrétion qui préside à l'accomplissement des rites, 29, 29-31 : καὶ τοιοῦτον ἔργον διεπράξατο οὐκ ἄλλος ἢ κἀνταῦθα τοὺς πολλοὺς λανθάνων καὶ οὐδεμίαν πρόφασιν τοῖς ἐπιβουλεύειν ἐθέλουσι παρασῶν, « cette action, Proclus ne put l'accomplir qu'en se cachant cette fois encore, du

en charge, dans le cadre des activités de l'École, de cultes relevant traditionnellement de la religion publique de la cité impose au philosophe hellène le déploiement de stratégies rituelles inventives, à la fois efficaces et discrètes. Je ne citerai comme exemple que le passage bien connu dans lequel Athéna apparaît en rêve à Proclus et lui demande de l'accueillir dans sa demeure²¹.

Les rites que l'*enkōmion* de Marinus loue Proclus d'accomplir avec tant de scrupule ne sont pas seulement ceux de la cité ou des ancêtres de l'École²² : « il observait les jours néfastes des Égyptiens mieux qu'eux-mêmes²³ » ; « il était sans cesse en train d'observer rituellement les fêtes de tous les peuples, pour ainsi dire, selon les coutumes ancestrales propres à chacun d'eux²⁴ ». Et c'est à l'occasion d'une mention des hymnes que Proclus composait pour célébrer non seulement les dieux honorés par les Grecs, mais « le Marnas de Gaza, l'Asclépios d'Ascalon », le Thyandritès arabe, « l'Isis que l'on vénère encore à Philae, et absolument tous les autres dieux », que Marinus introduit la formule par laquelle Proclus avait l'habitude de définir le philosophe « non seulement comme prêtre d'une cité » mais « comme hiérophante du monde entier (*koinēi de tou holou kosmou hierophantēn*)²⁵ ». La formule — on l'oublie trop facilement — présuppose qu'il a d'abord fonction de prêtre dans sa propre cité et que, de plus, il est universellement hiérophante. Si l'on considère le mot de Proclus dans son contexte, il renvoie aux rites

vulgaire et sans avoir donné à ceux qui cherchent à nuire l'occasion de la faire ». Particulièrement significative est l'anecdote relative à l'arrivée de Proclus à Athènes, 11, 10-22 : les philosophes attendent son départ, au moment du coucher du soleil, pour saluer en toute discrétion la Lune ; le jeune homme les devance, geste d'une liberté qui les stupéfie (*ἐκπλαγείς τοῦ μεираκίου τὴν παρρησίαν*). VP 15, 29-32 donne une vision synthétique de la situation : *καὶ ταῦτα πάντα δρῶν καὶ κατὰ ταῦτα ζῶν, τοσοῦτον ἐλάνθανεν, ὅσον οὐδὲ οἱ Πυθαγόρειοι τὸ « λάθε βιώσας » παράγγελμα τοῦ καθηγεμόνος ἀσάλευτον φυλάττοντες*, « cependant, tout en agissant ainsi et tout en vivant de cette façon, il réussit à vivre caché beaucoup mieux que ne le faisaient les Pythagoriciens, qui pourtant observaient immuablement le précepte de leur maître : "vis caché" ».

21. VP 30, 4-10.
22. Voir aussi VP 36, 9-23, pour les honneurs aux défunts : « Chaque année, à certains jours déterminés, il faisait le tour non seulement des monuments des héros attiques, mais aussi des tombeaux de ceux qui avaient mené la vie philosophique [...], et il y accomplissait, non par un autre, mais par lui-même, les rites traditionnels (*ἔδρα τὰ νενομισμένα, οὐ δι' ἑτέρου, ἀλλ' αὐτὸς ἐνεργῶν*). Après avoir rendu ses devoirs à chacun (*μετὰ δὲ τὴν περὶ ἕκαστον θεραπείαν*), il s'en allait à l'Académie et, dans un certain emplacement à part, il y apaisait (*ἐξίλειοῦτο*) les âmes de ses ancêtres et généralement de ceux de sa race ; puis, dans un deuxième emplacement, il faisait les libations indistinctement pour les âmes de tous ceux qui avaient mené la vie philosophique ; après tout cela, cet homme infiniment pieux (*ὁ εὐαγέστατος*) délimitait un troisième emplacement et là s'acquittait de ses devoirs à l'égard de toutes les âmes des morts. »
23. VP 19, 10-11 : *καὶ τὰς παρ' Αἰγυπτίους δὲ ἀποφράδας ἐφύλαττε μᾶλλον ἢ αὐτοὶ ἐκεῖνοι*.
24. VP 19, 15-17 : *καὶ τὰς παρὰ πᾶσι δέ, ὡς εἶπεν, ἐπισήμους ἑορτὰς καὶ τὰ παρ' ἑκάστοις πάτρια δρῶν ἐνθέσμως διετέλεσε*.
25. VP 19, 27-30.

les plus divers dont le philosophe s'estime obligé de prendre en charge la célébration. Faut-il dès lors se laisser guider par le mot et céder à une lecture mystérique, d'autant plus tentante que la tradition philosophique platonicienne a massivement usé des métaphores éleusiniennes ?

Or, ainsi que le rappelait Nicole Belayche dans sa récente contribution au dossier *Mystères* de la revue *Mètis* : « hors contexte éleusien spécifique, l'examen indique que le titre » de hiérophante peut « désigner de façon extensive celui qui enseigne les rites et les cultes », sans constituer pour autant « le marqueur d'un rituel mystérique de type éleusien²⁶ ». Certes, l'oreille des anciens, tout particulièrement celle des philosophes de tradition platonicienne qui ont exploité toutes les résonances des acceptions métaphoriques du terme, a pu être sensible aux composants d'un mot construit sur *phainō*, et renvoyant à l'idée de rendre visible les *hiera*, de les découvrir et de les expliquer, mais l'étude, lorsque elle est possible, des fonctions et activités des agents culturels portant le titre de hiérophante montre que, contrairement à l'opinion longtemps dominante parmi les savants, elles ne relèvent pas, le plus souvent, d'« un champ mystérique de type initiatique ». « L'acception du terme est large²⁷ » et seule une analyse contextuelle précise, dans laquelle il convient toujours de prendre en compte le prestige du titre éleusien, permet de comprendre ce qu'il recouvre, et, éventuellement, quels types de savoir rituel il implique.

Dans l'éloge « subtilement construit et tissé de références » qu'est l'hagiographie de Marinus²⁸, la mention du terme hiérophante par lequel Proclus se désigne lui-même, obéit à une logique complexe et plurielle, condensant en un syntagme prestigieux et polysémique l'ensemble des acceptions convenant au philosophe en sa qualité d'agent culturel (*therapeutēs*), de ritualiste, et marquant l'implication réciproque du savoir rituel du prêtre et du savoir philosophique, selon un mouvement de va-et-vient entre une signification « culturelle » large et ouverte et ses métaphorisations philosophiques. Quant à la référence à Éleusis dans le contexte de l'école néoplatonicienne d'Athènes au V^e siècle, elle a aussi une valeur familiale et généalogique : Nestorios, le père de Plutarque d'Athènes, fondateur de l'École, avait été hiérophante à Éleusis dans la seconde moitié du IV^e siècle. Il y a, en ce sens, enracinement dans les cultes de la cité athénienne.

De manière générale, le recours au vocabulaire mystérique est plutôt rare dans le texte de Marinus. Le terme *mystērion* n'apparaît qu'une fois²⁹, à propos de la lecture des traités d'Aristote comme moment initial du cursus philosophique³⁰,

26. BELAYCHE (2016), p. 53.

27. BELAYCHE (2016), p. 67.

28. BELAYCHE (2013), p. 93.

29. VP 13, 5-6.

30. Voir notamment HADOT (1992), p. 408 sq.

préalable à l'accès à la « mystagogie de Platon³¹ », figurée en fonction des étapes du rituel éleusinien, « comme des sortes de sacrifices préparatoires (*proteleia*) et de petits mystères (*mikra mustēria*) faisant avancer (le jeune philosophe) d'une manière ordonnée (*taxei*) et non, comme le dit l'oracle, en sautant les étapes, et lui faisant obtenir l'épopie dans des rites réellement divins (*theias ontōs teletas*)³² ». La référence aux mystères d'Éleusis est ici explicite (les petits mystères sont le nom propre d'un rituel éleusinien qui se pratique préalablement aux mystères)³³, mais elle concerne, dans la plus pure tradition des textes platoniciens³⁴, et avec une sorte d'accumulation de termes techniquement éleusiens, l'œuvre propre accomplie par la philosophie et débouchant sur l'épopie au terme d'étapes réglées, que Proclus oppose explicitement au saut que rend possible le rituel théurgique auquel renvoie la référence à l'oracle chaldaïque³⁵. L'usage est métaphorique mais la référence, loin de renvoyer à des « mystères » en général, renvoie au nom propre de la fête. Le passage n'éclaire donc pas directement l'occurrence unique du titre hiérophante qui figure dans la proclamation qui nous préoccupe. Il témoigne de la polythétie des usages rhétoriques des référents de provenance éleusinienne.

En revanche, l'unique attestation du terme *amuētos*, « non initié », d'égalie origine éleusinienne, pourrait s'avérer plus utile. Ce terme apparaît dans le récit de l'exil vraisemblablement imposé à Proclus par « la situation critique » dans laquelle l'avaient placé « certains vautours géants », comprendre des chrétiens³⁶, à l'occasion d'une enquête dont il était l'objet. Marinus réinterprète ce moment difficile

-
31. VP 13, 6; terme dont Jamblique et Proclus usent communément, cf. SAFFREY, SEGONDS (2001), p. 109, note 3; il renvoie principalement, chez Proclus, au processus d'initiation à la théologie platonicienne, savoir qui provient des dieux et transforme progressivement celui qu'il inspire. L'ordre rigoureux qui préside, dans les cursus philosophiques néoplatoniciens, à l'étude des traités d'Aristote puis des dialogues de Platon, culminant dans la lecture du *Parménide*, répond à cette exigence philosophique de progressivité.
32. VP 13, 6-8: ἀχθέντα δὲ διὰ τούτων ἰκανῶς, ὡσπερ διὰ τινῶν προτελειῶν καὶ μικρῶν μυστηρίων, εἰς τὴν Πλάτωνος ἤγε μυσταγωγίαν ἐν τάξει καὶ οὐχ ὑπερβάθμιον πόδα, κατὰ τὸ λόγιον, τείνοντα· καὶ τὰς παρ' ἐκείνῳ θείας ὄντως τελετὰς ἐποπιτεῦειν ἐποίει τοῖς τῆς ψυχῆς ἀνεπιθολώτοις ὄμμασι καὶ τῇ τοῦ νοῦ ἀχράντῳ περιωπῇ: trad. SAFFREY, SEGONDS (2001), modifiée.
33. PARKER (2005), p. 341 et 344-346.
34. PLATON, *Gorgias*, 497c; *Banquet*, 209e-210a; voir RIEDWEG (1987). Proclus dans son *Commentaire sur le Parménide de Platon*, 618, 8, use du terme de hiérophante en ce sens pour définir Platon lui-même: τῶν θείων τούτων λόγων ὄντως ἱεροφάντης; sa philosophie produit pour les âmes des bienfaits égaux à ceux des *agalмата*, des *hiera* et du culte tout entier (ὄν ἐγὼ φαίην ἂν φιλοσοφίας τύπον εἰς ἀνθρώπους ἐλθεῖν ἐπ' εὐεργεσία τῶν τῆδε ψυχῶν, ἀντὶ τῶν ἀγαλμάτων, ἀντὶ τῶν ἱερῶν, ἀντὶ τῆς ὄλης ἀγιστείας αὐτῆς).
35. VP 13, 7: καὶ οὐχ ὑπερβάθμιον πόδα, κατὰ τὸ λόγιον, τείνοντα (cf. fr. 176 des Places); sur l'opposition mystagogie (philosophie et théologie) — théurgie, VAN LIEFFERINGE (1999), p. 28-29. Sur la philosophie platonicienne comme « mystagogie » chez Proclus, voir la contribution de Ph. Hoffmann dans ce volume.
36. VP 12, 15-21; SAFFREY (1975), p. 563; TARDIEU (1990), p. 14-15.

comme « l'occasion que le divin (*to daimonion*) lui avait ménagée » pour que son séjour en Asie ne fût pas « sans initiation aux pratiques religieuses tout à fait antiques qui se conservent encore chez les gens de là-bas³⁷ ». Diverses allusions du récit suggèrent que ce séjour a constitué un moment privilégié au cours duquel le philosophe s'est familiarisé avec toutes sortes de rites locaux. La considération de l'unique autre occurrence du mot *thesmos* dans le texte nous aidera à mieux comprendre l'enjeu. Alors que Proclus était adolescent, l'Athéna tutélaire (*poliouchos*) de Byzance, ville où il était né en 412, lui était apparue en songe et l'avait invité à l'étude de la philosophie. Une affinité particulière (*oikeotēs*) le lie à la déesse : « Non seulement, il célébrait spécialement son culte (*ta tautēs orgiazein*), mais encore mettait en pratique ses *thesmoi*, « prescriptions », en proie à l'enthousiasme le plus grand³⁸. » Les usages lexicaux de Marinus dessinent ici un étonnant jeu de correspondances entre deux moments décisifs de la vie du philosophe. Je ne reprendrai pas les discussions autour du comparatif *enthousiastikōteron* et sur une possible citation de la *Lettre II* de Platon³⁹. La référence à l'enthousiasme et à une emprise divine est claire — un thème qui demanderait à être soigneusement étudié dans l'opuscule de Marinus⁴⁰ — et elle est compatible avec le sens de *thesmos* dans

37. VP 15, 24: ἵνα γὰρ μὴδὲ τῶν ἐκεῖ ἀρχαιοτέρων ἔτι σωζομένων θεσμῶν ἀμύητος ἦ, πρόφασιν αὐτῷ τὸ δαίμονιον τῆς ἀποδημίας ταύτην ἐμχανήσατο. Sur l'évolution des usages des dérivés de *muein* à l'époque impériale, JACCOTTET (2006).
38. VP 6, 10-14: αὕτη γὰρ αὐτῷ ὄναρ φαινομένη, ἐπὶ φιλοσοφίαν παρεκάλει ὄθεν, οἶμαι, αὐτῷ συνέβη καὶ πολλὴ οικειότης περὶ τὴν θεόν, ὥστε καὶ ἐξαιρέτως τὰ ταύτης ὀργιάζειν καὶ ἐνθουσιαστικώτερον αὐτῆς τοὺς θεσμοὺς μετιέναι ἐνθουσιαστικώτερον αὐτῆς τοὺς θεσμοὺς μετιέναι (trad. SAFFREY, SEGONDS [2001], modifiée). Leur traduction d'ἐνθουσιαστικώτερον par « d'une manière profondément inspirée par les dieux » rabat l'enthousiasme sur la seule inspiration qui en est soit une modalité, soit un effet; elle ajoute « des dieux » qui ne figurent pas explicitement dans le texte.
39. Discussion dans SAFFREY, SEGONDS (2001), p. 79, note 13.
40. Le terme *katakoche*, marqueur fort d'emprise et de possession, notamment dans la tradition platonicienne (*Ion*, 556c, *Phèdre*, 245a, etc.) désigne, VP 33, 15, l'état dans lequel doit se trouver Proclus pour expliciter la théologie de la Mère des dieux: ὄψεται γὰρ ὡς οὐκ ἄνευ θείας κατακωχῆς τὴν θεολογίαν τὴν περὶ τὴν θεὸν ἐξέφηνεν ἅπασαν καὶ τὰ ἄλλα τὰ μυθικῶς περὶ αὐτὴν καὶ τὸν Ἄττιν δρώμενά τε καὶ λεγόμενα φιλοσόφως ἀνέπτυξεν, « ce n'est pas sans inspiration divine [*traduction euphémistique*], qu'il a mis en lumière toute la théologie relative à cette déesse, et qu'il a donné une explication philosophique de ce qui se fait et se dit d'une manière mythique à son sujet et à celui d'Attis ». Voir Proclus, *Théologie platonicienne*, I, 25 (p. 113 SAFFREY, WESTERINK [1968]): τὰ δὲ διὰ τῆς θεουργικῆς δυνάμεως, ἢ κρείττων ἐστὶν ἀπάσης ἀνθρωπίνης σωφροσύνης καὶ ἐπιστήμης, συλλαβοῦσα τὰ τε τῆς μαντικῆς ἀγαθὰ καὶ τὰς τῆς τελεσιουργικῆς καθαρτικὰς δυνάμεις καὶ πάντα ἀπλῶς τὰ τῆς ἐνθέου κατακωχῆς ἐνεργήματα, « la puissance théurgique est meilleure que toute sagesse et 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 de l'inspiration qui rend possédé du divin ». Sur les dimensions possessionnelles et extatiques de la théurgie, ATHANASSIADI (2006), p. 50-52; VAN LIEFFERINGE (1999), p. 121; une approche anthropologique des modalités d'emprise manque. L'amitié des dieux, *theophilia*, dont Proclus jouit de manière privilégiée d'après Marinus, VP 7,

le passage : les *thesmoi* sont des lois vénérables supérieures aux *nomoi* dans la mesure où elles « sont l'ordre même voulu par les dieux tandis que les *nomoi* sont de simples dispensations de l'intellect⁴¹ ». Et s'il ne faut pas plus solliciter pour *orgazein* (accomplir les *orgia*) que pour *hierophantēs* un sens marqué, la seule autre attestation d'*orgia* dans le texte concerne les rites et la pratique théurgique venue de Nestorios qu'Asclépigéneia, fille de Plutarque, passe pour avoir seule sauvegardés et transmis à Proclus⁴². Le syntagme τῶν ἐκεῖ ἀρχαιοτέρων ἔτι σωζομένων θεσμῶν ἀμύητος renvoie *solidairement*, et de manière générique, à un savoir rituel dont l'apprentissage ne peut s'effectuer que localement, là où la pratique en est préservée, où la coutume n'a pas été oubliée — la fréquentation des lieux, l'expérience du rite sont nécessaires —, et au savoir supérieur, divin, qui en est la source, source à partir de laquelle le philosophe inspiré accède en *theios anēr* à la matrice des bons rites⁴³. Les coutumes ancestrales sont appréhendées comme des *thesmoi*, des usages institués par les dieux. Les dieux peuvent, le cas échéant, directement les prescrire au ritualiste « inspiré » ; ils peuvent aussi, là où les circonstances en interdisent l'accomplissement, indiquer la stratégie rituelle de remplacement qui convient.

1, 12 et 32, 2, 38, est mise en relation avec l'*entheazein*, « l'expérience de la possession divine » par le philosophe, notamment dans son *Commentaire sur la République*, II, 108, 17-30 (BELAYCHE [2014], p. 96 ; HOFFMANN [1997], p. 306) : ὡς τοὺς μὲν τῶν τελουμένων καταπλήττεσθαι δειμάτων θείων πλήρεις γιγνομένους, τοὺς δὲ συνδιατίθεσθαι τοῖς ἱεροῖς συμβόλοις καὶ ἑαυτῶν ἑκοστάντας ὅλους ἐνιδρῦσθαι τοῖς θεοῖς καὶ ἐνθεάζειν, « parmi ceux qu'on initie, les uns sont frappés de stupeur [« terme à la forte charge possessionnelle », JAILLARD (2007a), p. 216-219], remplis qu'ils sont de terreurs divines, mais les autres se disposent de manière à être en accord avec les symboles sacrés et tout entiers sortis d'eux-mêmes s'établissent auprès des dieux et font l'expérience de la possession divine » (ma traduction). Notons que dans ce passage traitant d'initiations, le vocabulaire de Proclus n'est pas celui des « mystères », mais celui du *telein*.

41. SAFFREY, SEGONDS (2001), p. 79, note 12.

42. VP 28, 14 : καὶ γὰρ ταῦτα παρελήφει, καὶ τὰς ἐκφωνήσεις καὶ τὴν ἄλλην χρῆσιν αὐτῶν μαθήκει παρὰ Ἀσκληπιγενείας τῆς Πλουτάρχου θυγατρὸς. παρ' αὐτῇ γὰρ καὶ μόνη ἐσώζετο ἀπὸ Νεστορίου τοῦ μεγάλου ὄργια καὶ ἡ σύμπασα θεωρητικὴ ἀγωγή διὰ τοῦ πατρὸς αὐτῆ παραδοθεῖσα, « de fait, il avait reçu tout cela d'Asclépigéneia, la fille de Plutarque, qui lui avait appris aussi les émissions de voix ainsi que toutes les autres pratiques des Chaldéens. C'est chez elle en effet et elle seule que s'étaient conservés les rites secrets et toute la pratique théurgique, qui venaient du grand Nestorios et qui lui avaient été enseignés par son père ». La traduction de SAFFREY, SEGONDS (2001) d'*orgia* par « rites secrets », avec renvoi, p. 154, note 7, aux « cérémonies secrètes des mystères », fait doublement problème. 1) Elle donne comme allant de soi le caractère secret des rites désignés comme *orgia*, quand ce n'est qu'une possibilité. Pour en rester aux usages de Marinus, le sens d'*orgazein* en 15, 24 n'invite pas nécessairement à aller dans ce sens. 2) Elle témoigne de la prégnance des lectures mystériques qui demande justement à être interrogée.

43. BIELER (1967) ; FOWDEN (1982) ; sur Proclus *theios anēr*, DILLON (2019), selon une perspective centrée sur la *theophilia*. Voir ci-après, note 71.

Les différents aspects de la pratique rituelle de Proclus tels que stylisés par Marinus illustrent abondamment cette dynamique. Au moment où la statue d'Athéna dressée jusqu'alors dans le Parthénon en est retirée par ceux qui « ébranlent ce qui ne doit pas être ébranlé » (*kinein ta akinēta*), allusion aux chrétiens, la déesse apparaît en songe à Proclus pour « l'avertir qu'il doit préparer sa maison au plus vite (*proparaskeuazein*), car Dame Athéna désire habiter chez lui⁴⁴ ». La prescription suppose que Proclus procède à l'équipement de sa demeure, ce qui ne peut se faire sans le déploiement d'une stratégie rituelle capable de produire dans l'espace de l'*oikos* un dispositif adéquat au traitement d'une situation inédite, qui plus est potentiellement destructrice pour la cité qui a rompu le lien vital qu'elle se doit d'entretenir avec ses dieux.

Le texte allusif de Marinus peut être mis en relation avec la stratégie rituelle inventée au siècle précédent, dans un contexte profondément différent, par le hiérophante — au sens technique, éleusinien — Nestorios, le père de Plutarque d'Athènes, fondateur de l'école platonicienne. Il s'agissait alors non de contrer l'action destructrice des chrétiens mais de sauver la cité *malgré elle*, les Athéniens n'ayant pas accordé foi aux prescriptions divines que Nestorios leur avait transmises après qu'il les eut reçues en songe. Il prend sur lui d'agir pour le bien de la *polis* de sa propre initiative. Le récit de l'événement qu'en propose l'historien Zosime mérite qu'on s'y attarde.

Nestorios qui tenait à cette époque la fonction de hiérophante (*hierophantein*), eut un songe lui montrant qu'il fallait honorer d'honneurs publics (*dēmoisias timasthai timais*) le héros Achille car ce geste sauverait la ville. Ayant fait part aux magistrats de sa vision, ceux-ci pensèrent que son extrême vieillesse le faisait divaguer et ils ne tinrent aucun compte de ce qu'il leur disait. Quant à lui, ayant réfléchi en lui-même sur ce qu'il devait faire et guidé par des pensées divines, il fit une image du héros dans un petit édifice qu'il déposa (*hupethēke*) au pied de la statue d'Athéna dans le Parthénon. Pour finir, il accomplit selon les rites les cérémonies habituelles (*ta sunēthē*) qui étaient connues de lui en l'honneur de la déesse aussi bien qu'en l'honneur du héros. De cette manière, il exécuta

44. VP 30, 5-10: σαφώς δὲ καὶ αὐτὴ ἡ θεὸς ἐδήλωσεν, ἥνικα τὸ ἄγαλμα αὐτῆς τὸ ἐν Παρθενῶνι τέως ἰδρυμένον ὑπὸ τῶν καὶ τὰ ἀκίνητα κινούντων μετεφέρετο. ἐδόκει γὰρ τῷ φιλοσόφῳ ὄναρ φοιτᾶν παρ' αὐτὸν εὐσχήμων τις γυνή καὶ ἀπαγγέλλειν ὡς χρητὰχιστα τὴν οἰκίαν προπαρασκευάζειν· « ἡ γὰρ κυρία Ἀθηναίς » ἔφη « παρὰ σοὶ μένειν ἐθέλει », « mais la déesse elle-même l'a clairement montré, quand sa statue, jusqu'alors dressée dans le Parthénon, fut déplacée par ceux qui vont jusqu'à ébranler ce que l'on ne doit pas ébranler. Le philosophe, en effet, eut un songe où il lui semblait qu'une femme de belle apparence s'approchait de lui et l'avertissait qu'il devait préparer au plus vite sa maison : "car Dame Athéna, dit-elle, désire habiter chez toi" ».

jusqu'au bout l'ordre du songe, et en conséquence, seuls les Athéniens échappèrent au tremblement de terre et, avec eux, toute l'Attique eut part aux bienfaits du héros⁴⁵.

Le récit met en scène l'élaboration d'une stratégie rituelle certes discrète, mais impliquant néanmoins une recomposition, un *réajustement panthéonique*⁴⁶ car, avec l'instauration de nouveaux liens entre Athéna et Achille, le tissu polythéiste se reconfigure⁴⁷. L'installation d'un petit *oikos* au pied de la statue d'Athéna dans le Parthénon met en place un ensemble de relations nécessaires au salut de la cité, le dispositif étant conçu de manière à réaliser pleinement (*plērōthēseis*) l'injonction du songe. À défaut des honneurs publics que la cité aurait dû rendre à Achille, Nestorios instaure un lien entre le héros et la déesse qui, par excellence, est en charge de veiller sur sa *polis* et sur son territoire; il choisit d'agir au cœur de l'espace public au point où l'*agalma* de la Parthénos ancre sa présence dans la communauté.

45. Zosime, *Histoire nouvelle*, IV, 18, 2-4: Νεστόριος ἐν ἐκείνοις τοῖς χρόνοις ἱεροφαντεῖν τεταγμένοις ὄναρ ἐθεάσατο παρακελευόμενον χρῆναι τὸν Ἀχιλλέα τὸν ἥρωα δημοσίαις τιμᾶσθαι τιμαῖς ἔσεσθαι γὰρ τοῦτο τῇ πόλει σωτήριον. Ὡς δὲ ἐκοινώσατο τοῖς ἐν τέλει τὴν ὄψιν, οἱ δὲ ληρεῖν αὐτὸν οἶα δὴ ὑπέργηρων ὄντα νομίσαντες ἐν οὐδενὶ τὸ ῥηθὲν ἐποίησαντο, αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν λογισάμενος τὸ πρακτέον καὶ ταῖς θεοειδέσιν ἐννοίαις παιδαγωγούμενος, εἰκόνα τοῦ ἥρωος ἐν οἴκῳ μικρῷ δημιουργήσας ὑπέθηκε τῷ ἐν Παρθενῶνι καθιδρυμένῳ τῆς Ἀθηνᾶς ἀγάλματι, τελῶν δὲ τῇ θεῷ τὰ συνήθη κατὰ ταῦτὸν καὶ τῷ ἥρωϊ τὰ ἐγνωσμένα οἱ κατὰ θεομὸν ἔπραττε. 4 Τούτῳ τε τῷ τρόπῳ τῆς τοῦ ἐνυπνίου συμβουλῆς ἔργῳ πληρωθείσης, ἐπιβρίσαντος τοῦ σεισμοῦ μόνους Ἀθηναίους περιωσθῆναι συνέβη, μετασχούσης τῶν τοῦ ἥρωος εὐεργεσιῶν καὶ πάσης τῆς Ἀττικῆς. Voir BANCHICH (1998). Nestorios a souvent été identifié avec le hiérophante anonyme et « très divin » qui, d'après la *Vie des philosophes et des sophistes* d'Eunape de Sardes, VII, 28 et sq, initie Julien et prêche, en présence d'Eunape, « le renversement des temples », « la ruine de la Grèce entière » et la fin du culte des deux déesses (*therapeian tain theain*) sous le mandat de son successeur, « un hiérophante à qui il n'était pas permis d'accéder aux trônes hiérophantiques », ὡς μεθ' αὐτὸν ἱεροφάντης γενήσοιτο, ᾧ μὴ θέμις ἱεροφαντικῶν ἄψασθαι θρόνων. Parmi les causes de ces malheurs, Eunape pointe que « la loi et le lien des décrets des hiérophantes avaient été rompus », καὶ ὁ τῶν ἱεροφαντικῶν θεσμῶν παραρραγείς νόμος καὶ σύνδεσμος (trad. GOULET [2014]). Si l'identification est exacte, Nestorios est le hiérophante que Julien aurait fait appeler en Gaule avant de l'envoyer en Grèce assurer « le soin des temples ». Eunape, VII, 34, lie la chute de Constance aux rites que Julien et le hiérophante accomplissent ensemble: « Ayant accompli avec lui certains rites qu'eux seuls connaissent, Julien fut incité à renverser la tyrannie de Constance. » Un même ritualisme est à l'œuvre dans les récits de Zosime, Marinus et Eunape. Quoi qu'il en soit de l'identification (voir la mise au point prudente de GOULET [2014], 524-529 et la conclusion négative de Ph. Hoffmann dans ce volume, p. 202, n. 41), il nous semble significatif que la construction discursive de l'historiographie « païenne », tant chez Eunape (*Histoire*, fr. 14, 2 Blockley) que chez Zosime, mette en avant des figures de hiérophante éléusien.

46. Sur cette notion, voir DETIENNE (1989), p. 161 et JAILLARD (2007a), p. 21.

47. BORGEAUD (1996b), p. 21: « L'inscription d'un dieu dans un contexte rituel précis implique aussi une relation différenciée avec un ensemble d'autres divinités. La pratique religieuse exige ainsi à chaque fois, et en chaque lieu, une redéfinition non seulement de l'entité particulière à laquelle s'adresse le rite, mais de l'ensemble du panthéon dont cette entité se trouve solidaire. »

L'*oikos* contenant l'image d'Achille, sorte d'équivalent d'un sanctuaire, est dédié à Athéna, ce que marque le geste de *dépôt* aux pieds de la statue, geste qui le confie à la déesse et le place sous sa garde et son autorité. Athéna peut ainsi agir sur Achille en lieu et place des Athéniens défaillants, et les bienfaits d'Achille s'étendre à l'ensemble du territoire relevant d'Athéna.

Il faut noter ici — ainsi que cela a été bien étudié pour les religions anciennes — qu'accomplissement de rites traditionnels et stratégie rituelle novatrice ne s'opposent pas. L'action de Nestorius suppose qu'il dispose d'un savoir des rites, de ceux de la déesse aussi bien que de ceux du héros; il accomplit « ce qui lui est connu ». Une élaboration rituelle nouvelle n'en est pas moins requise, avec mise en place d'un *dispositif spatial* original à l'intérieur du Parthénon. *Thesmos* pourrait avoir dans le texte de Zosime le sens fort que nous lui avons reconnu dans la *Vie de Proclus*. Jouant sur les complémentarités entre prescription inspirée et expérience des rites, le récit atteste d'une fabrique rituelle et panthéonique dynamique⁴⁸ qui témoigne de la vitalité du polythéisme tardif et de processus de transformation s'appuyant sur des savoirs rituels capables d'accueillir, dans le respect des *patria*, les innovations nécessaires⁴⁹. Dans des contextes très différents — pour Nestorius, cultes publics encore vivants, action conduite dans un sanctuaire de la cité; pour Proclus, prohibition des rites, maison privée —, un même schéma fondamental se laisse repérer. Dans l'un et l'autre cas, la compétence rituelle d'un homme supérieur, auquel son statut social éminent confère dans la cité une position en vue, entretenant avec les dieux des relations privilégiées, inspiré par eux, pallie de sa propre initiative une carence de la puissance publique — circonstancielle dans le refus qu'opposent les magistrats à Nestorius; structurelle dans l'Athènes de Proclus. L'un et l'autre agissent en notables actifs et engagés, œuvrant pour le bien de leur cité.

Dans les contextes respectifs de leur action, Nestorius et Proclus optent pour des stratégies rituelles impliquant des relations spatiales inversées, le premier implantant une greffe rituelle dans l'espace cultuel de la cité, le second hébergeant la déesse dans sa maison. En une autre circonstance Marinus met en scène un Proclus, agissant pour des proches, et dissimulant⁵⁰, autant que faire se peut, l'action rituelle qu'il est en train d'accomplir dans le sanctuaire d'Asclépios. Il y supplie le dieu en faveur d'une petite fille gravement malade : « La cité avait encore le bonheur de bénéficier de la présence du dieu et le temple du sauveur n'avait pas encore été saccagé. Et tandis qu'il priait selon le rite des anciens (*ton archaioteron tropon*),

48. HEKSTER (2009); CHANIOTIS (2011).

49. PIRENNE, SCHEID (2013), p. 309-310.

50. VP 29, 29-31 : καὶ τοιοῦτον ἔργον διεπράξατο οὐκ ἄλλος ἢ κἀναῦθα τοὺς πολλοὺς λανθάνων καὶ οὐδεμίαν πρόφασιν τοῖς ἐπιβουλευεῖν ἐθέλουσι παρασχών, « cette action, Proclus ne put l'accomplir qu'en se cachant, cette fois encore, du vulgaire et sans avoir donné à ceux qui cherchent à nuire aucune raison de la faire ».

un changement soudain se manifesta dans la petite fille et elle se sentit tout à coup soulagée⁵¹. »

Le récit de l'action du philosophe construit en ce cas un double rapport spatial. Proclus se rend au lieu où le dieu est installé par la cité, son sanctuaire, lieu à partir duquel le rite, conforme à la coutume ancestrale, produit son effet sur la malade dans la maison qu'elle habite. En revanche, « l'accueil à la maison » d'un dieu n'est qu'une stratégie de repli qui s'appuie, autant que possible, sur l'existence de liens avec les sanctuaires des puissances concernées⁵². Marinus note⁵³ que, par quelque « bienfait des dieux », sa demeure lui avait rendu la tâche facile en ce qu'elle bénéficiait du voisinage des sanctuaires d'Asclépios et de Dionysos près du théâtre, qu'elle était visible depuis l'acropole d'Athéna⁵⁴, et en ce qu'elle avait été habitée par « son père Syrianus » et son « grand père Plutarque⁵⁵ », eux aussi détenteurs d'un double savoir rituel et philosophique. « Il y avait une parfaite harmonie entre lui et sa demeure⁵⁶. »

51. VP 29, 18-22: ἀνῆει εἰς τὸ Ἀσκληπιεῖον προσευξόμενος τῷ θεῷ ὑπὲρ τῆς καμνούσης, καὶ γὰρ ἠτύχει τοῦτου ἡ πόλις τότε καὶ εἶχεν ἔτι ἀπόρητον τὸ τοῦ Σωτῆρος ἱερόν. εὐχομένου δὲ αὐτοῦ τὸν ἀρχαιότερον τρόπον, ἀθρόα μεταβολὴ περὶ τὴν κόρην ἐφαίνετο καὶ χαίτερον τρόπον, ἀθρόα μεταβολὴ περὶ τὴν κόρην ἐφαίνετο καὶ ῥαστώνῃ ἐξαιφνης ἐγίγνετο.
52. Un élément important pour comprendre le développement des visites dans les « paysages reliques », TARDIEU (1990).
53. VP 29, 31-32.
54. VP 29, 36-39.
55. VP 29, 33-35.
56. VP 29, 33. La conclusion du § 29 construit discursivement la maison de Proclus comme un dispositif performatif et rituel complexe, fonctionnant en corrélation avec les sanctuaires voisins, sanctuaires avec lesquels elle est mise en relation par un ensemble de liens topographiques et optiques. Or l'examen du matériel de la maison située au sud de l'acropole qu'un large consensus identifie à la maison de Proclus (KARIVIERI [1994], p. 135-136; BAUMER [2010], p. 21-22, 39-46) invite à y reconnaître un dispositif rituel qu'organisent des agencements spatiaux des « images » des dieux, notamment de la Mère. BAUMER (2010), p. 39 conclut : « les trois sculptures firent dès le début partie de la conception de la maison : il faut donc partir du principe que ces trois sculptures eurent une fonction précise, qui dépassait celle d'un simple décor sculpté ». « La mise en place du décor précéda le rectorat de Proclus de plusieurs décennies » (p. 46), ce qui s'accorde avec l'indication de Marinus, 29, 33-35, identifiant la maison de Proclus avec « celle qu'avaient habitée son père Syrianus et son grand père Plutarque comme il les appelait ». Complétant le dispositif, une fosse de la salle *Béta*, contenait un squelette d'un porcelet d'un an avec le couteau de la mise à mort encore dans l'échine, associé à divers objets, « résultat d'un rituel accompli sur place » et volontairement agencé à la manière d'une fondation destinée à durer. L'agencement est un *hapax* qui résiste aux tentatives d'interprétation (résumé dans BAUMER [2010], p. 22) ; nous serions tentés d'y voir une trace de cette inventivité rituelle caractéristique du dynamisme des polythéismes tardo-antiques. Le réexamen de l'ensemble du dossier dépasserait le cadre de la présente communication, il permettrait néanmoins d'approfondir la réflexion sur les manières dont l'espace de la maison en interrelation discrète avec la cité prend en charge et réorganise un tissu polythéiste.

Quelles que soient les lectures théologiques systématiques auxquelles les rites peuvent être soumis, un scrupuleux respect pour la *diversité* des pratiques et des usages locaux est de rigueur. Une anecdote transmise par l'*Histoire philosophique* de Damascius témoigne de l'attention que le philosophe ritualiste néoplatonicien est susceptible de porter aux conflits entre *nomoi* contradictoires, de son souci d'y apporter les solutions concrètes et circonstanciées qu'exige le bon accomplissement des obligations rituelles. Elle éclaire d'un jour sensiblement différent la dimension universelle des préoccupations rituelles que pointe la formule de Proclus sur le statut du hiérophante *koinēi tou holou kosmou*. Sa connaissance de tous les rites, sa capacité à les éclairer, à saisir des relations non immédiatement visibles entre coutumes et usages rituels, la spéculation métaphysique elle-même, ont d'abord une visée pratique. Il importe de « gérer » une diversité de *nomoi* qui tous ont une légitimité et une nécessité.

L'anecdote met en scène Plutarque d'Athènes et son élève syrien Domninus, qui a été le condisciple de Proclus⁵⁷. Asclépios prescrit à Plutarque et au syrien Domninus un même traitement qui consiste à manger en quantité de la viande de porc. Cela ne va pas contre les *patria*, les coutumes ancestrales, de Plutarque qui n'en proteste pas moins devant le dieu, en tournant son regard vers sa statue : « Maître, qu'as-tu prescrit à un juif souffrant de cette maladie [*des crachements de sang*] ? Tu ne lui as sûrement pas ordonné de se 'remplir' de viandes de porc ». Asclépios répond depuis sa statue et prescrit un remède différent. Mais un rêve persuade Domninus d'agir contre la coutume syrienne traditionnelle (*oude kata themin*) et, suivant l'exemple de Plutarque, il mange les viandes. On raconte même que s'il vient à cesser un seul jour de manger du porc, la maladie revient avec une violence accrue⁵⁸. Le passage apporte un éclairage complémentaire sur les rapports

57. VP 26, 6-12; Proclus, *Commentaire sur le Timée*, I, 109. 31-110.

58. Fr. 89 Athanassiadi : ὁ γὰρ Ἀθηναῖον Ἀσκληπιὸς τὴν αὐτὴν ἴασιν ἐχρησμάδει Πλούταρχω τε τῷ Ἀθηναίῳ καὶ τῷ Σύρῳ Δομνίνῳ, τούτῳ μὲν αἰμ' ἀποπτύοντι πολλακίς [...], ἐκείνῳ δὲ οὐκ οἶδα ὅ τι νενοσηκότι. ἡ δὲ ἴασις ἦν ἐμπίπλασθαι χοιρείων κρεῶν. ὁ μὲν δὲ Πλούταρχος οὐκ ἠνέσχετο τῆς τοιαύτης ὑγείας καίτοι οὐκ οὔσης αὐτῷ παρανόμου κατὰ τὰ πάτρια, ἀλλὰ διαναστὰς ἀπὸ τοῦ ὕπνου καὶ διαγκωνισάμενος ἐπὶ τοῦ σκίμποδος ἀποβλέπων εἰς τὸ ἄγαλμα τοῦ Ἀσκληπιοῦ (καὶ γὰρ ἐτύγγανεν ἐγκαθεύδων τῷ προδόμῳ τοῦ ἱεροῦ), ὧ δέσποτα, ἔφη, τί δὲ ἂν προσέταξας Ἰουδαίῳ νοσοῦντι ταύτην τὴν νόσον; οὐ γὰρ ἂν καὶ ἐκείνῳ ἐμφορεῖσθαι χοιρείων κρεῶν ἐκέλευσας. ταῦτα εἶπεν, ὁ δὲ Ἀσκληπιὸς <εἰς> αὐτίκα ἀπὸ τοῦ ἀγάλματος ἐμμελέστατον δὴ τινα φθόγγον, ἐτέραν ὑπεγράψατο θεραπείαν τῷ πάθει. Δομνίνος δέ, οὐδὲ κατὰ θέμιν <τὴν Σύροις πάτριον>, πεισθεὶς τῷ ὄνειρῳ οὐδὲ παραδείγματι τῷ Πλούταρχῳ χρῆσάμενος ἔφαγέ τε τότε καὶ ἦσθιεν αἰετῶν κρεῶν. Λέγεται πού μίαν εἰ διέλειπεν ἡμέραν ἀγευστος ἐπιτίθεσθαι τὸ πάθημα πάντως, ἕως ἐνεπλήσθη, « L'Asclépios d'Athènes rendit à l'athénien Plutarque et au syrien Domninos un oracle leur prescrivant le même traitement. Domninos crachait fréquemment du sang [...], j'ignore en revanche la maladie de Plutarque. Le remède consistait à se rassasier de viandes de porc. Plutarque, cependant, ne supportait pas un tel traitement bien qu'il ne fût pas contraire à ses coutumes ancestrales; il se releva, tiré de son sommeil, et, appuyé sur sa couche, dirigea son regard vers l'image d'Asclépios (il se trouvait qu'il dormait dans le vestibule du sanctuaire): 'Maître', dit-il, 'qu'as-tu donc prescrit à un juif souffrant de cette maladie? Tu ne lui auras pas

des philosophes de l'École d'Athènes avec la diète carnée et le statut des viandes sacrificielles dont l'usage apparaît en certaines circonstances indispensable, pour le bon accomplissement des rites dans le récit de Marinus, pour le traitement et la santé du corps dans le cas présent⁵⁹.

Nous pouvons dès lors en venir, au terme de ce parcours trop fragmentaire, au récit de l'événement qui justifiait pour John Dillon son interprétation de l'expression « hiérophante du monde entier » comme effort du philosophe de « faire correspondre toutes les divinités locales au système⁶⁰ ». Pendant son exil en Lydie, à Adrotta, Proclus est dans le doute quant à l'identité « du dieu ou des dieux qui résident en ce lieu et y reçoivent des honneurs⁶¹ » ; il est confronté aux interprétations divergentes qu'en donnent les habitants du lieu, à une pluralité de commentaires (*logous*)⁶². Les uns en tiennent pour Asclépios, d'autres pour les Dioscures, à partir d'indices à chaque fois probants et convaincants (*ek pollōn tekmeriōn pistoumenōn*). Oracles suivis de guérison, représentations d'oreilles, détail du dispositif — la table du dieu (*trapeza tis tōi theōi aneimenē*) — témoignent

ordonné de se gorger de viandes de porc'. Il dit cela et Asclépios, faisant entendre depuis la statue une parole des plus harmonieuses, lui montra un autre traitement. Mais Domninos, persuadé par un rêve que la coutume syrienne n'était pas la règle à suivre et ne faisant pas usage pour lui de l'exemple de Plutarque, mangea les viandes et continua à le faire. On dit même que s'il manquait un seul jour à en goûter, le mal revenait et l'affectait dans toute sa force jusqu'à ce qu'il se fût rempli ». La logique du récit pourrait être plus complexe qu'il n'y paraît ; Plutarque supporte mal le traitement (des habitudes d'abstinence ?), mais la demande qu'il adresse au dieu concerne son compagnon Domninos et se fonde sur l'incompatibilité entre les *nomoi* « syriens » et la prescription divine. L'état du fragment — une notice de la *Souda* — ne permet pas de décider si le récit original de Damascius tranchait les questions en suspens : quel traitement de substitution Asclépios prescrit-il ? Modifie-t-il le régime des deux compagnons ? Quel sens faut-il donner à l'imposition d'un même régime aux deux philosophes ? Quel est le contenu du rêve qui motive le choix de Domninos d'en rester à la prescription première du dieu, choix dont la pertinence lui est, par la suite, régulièrement rappelée par le retour de la maladie dès qu'il réduit la quantité de porc absorbée ? On peut faire l'hypothèse que les tensions entre des contraintes contradictoires, habilement manipulées par le dieu, structuraient la logique du récit perdu de Damascius, peut-être sur un mode aporétique. Si l'on accepte, avec P. Athanassiadi, que le texte de la *Souda*, IV, 329, 4 ; I, 73, 15 s.v. *σαρκοφαγία* et *ἀθύτους* (fr. 216 Zintzen) fait bien suite au passage cité, le point central est que Domninos doit suivre un régime carné consistant exclusivement en viandes sacrificielles : ἐδεῖτο μὲν γὰρ οἱ τὸ σῶμα σαρκοφαγίας, ἀθύτου δὲ οὐκ ἠνέσχετο μεταλαβεῖν, τὸ παλαιὸν παράγγελμα 'θνησειδίων ἀπέχεσθαι' τοῦτο σημαίνειν ὑπολαμβάνων, « son corps avait besoin d'une nourriture carnée, mais il ne supportait pas de prendre une viande non sacrifiée, prenant en ce sens le vieux précepte 'S'abstenir de bêtes mortes' ».

59. Fr. 89B Athanassiadi: ἀθύτου δὲ οὐκ ἠνέσχετο μεταλαβεῖν, avec les remarques ci-dessus, note 58.
60. DILLON (2007), p. 133.
61. VP 32, 4-6 : καὶ ἀποροῦντι αὐτῷ καὶ εὐχομένῳ μαθεῖν τίς ἢ τίνας οἱ ἐπιφοιτῶντες καὶ τιμηθέντες ἐν τῷ τόπῳ θεοί.
62. VP 32, 6-7 : διὰ τὸ μηδὲ τοὺς αὐτοὺς κρατεῖν παρὰ τοῖς ἐπιχωρίοις λόγου.

en faveur d'Asclépios. L'apparition de deux jeunes gens très beaux, chevauchant à toute vitesse sur la route et disparaissant tout aussi soudainement ferait pencher du côté des Dioscures⁶³. Notons avec quelle précision sont introduits dans ces débats les manifestations et les rites des dieux.

Même si la solution prescrite à Proclus par le rêve qu'il a demandé aux dieux du lieu — il s'agit des fils d'Asclépios, Machaon et Podalire⁶⁴ — s'accorde avec le lien privilégié que le philosophe entretient avec Asclépios, la logique n'est pas ici de spéculation philosophique ni de systématisation, mais d'abord de bonne adéquation rituelle. Il s'agit de « ne pas se tromper d'adresse », pour reprendre la belle formule de Vinciane Pirenne⁶⁵. Proclus se tourne vers les « dieux du lieu » (*tōn entopion theōn*), les prie de lui révéler leur identité (*idiotēta*). Les noms particuliers sont donc le point de départ obligé de toute action rituelle et de tout commentaire⁶⁶. Quelles que soient les chaînes de relations qui puissent secondairement les lier avec les divinités des spéculations philosophiques, il faut d'abord faire montre de l'exactitude topique qui signe le bon ritualiste.

Plusieurs remarques s'imposent. Proclus ne choisit pas entre les commentaires disponibles : « Il est incapable de se défier d'aucun des récits (*tois historēmnois*)⁶⁷ », il les admet tous. S'il ne peut y avoir « une bonne interprétation », c'est que le sens littéral du rite est perdu⁶⁸. Il manque d'abord une dénomination correcte permettant de circonscrire le dieu au plan rituel⁶⁹. Ne pouvant, pour résoudre une difficulté des plus concrètes, simplement trancher entre des commentaires qui sont susceptibles d'avoir tous une certaine pertinence, Proclus fait appel à un savoir supérieur, divin, qui lui permet de renommer correctement, avec l'assentiment des dieux concernés, les puissances installées en ce lieu. La philosophie fait néanmoins retour à travers le rêve qui lui procure la solution : « N'as-tu pas lu chez Jamblique qui sont les jeunes en question⁷⁰ ? », participant ainsi au processus de réélaboration de la compréhension du culte local dans lequel s'inscrit son intervention. Mais l'objet même de l'action de Proclus est perdu si on le considère sur le plan spéculatif et non dans les termes du problème rituel auquel il est confronté au même titre que

63. VP 32, 8-25.

64. VP 32, 29-30 : τί δαι; Ἰαμβλίχου οὐκ ἀκήκοας λέγοντος τίνες οἱ δύο καὶ ἕμνοῦντος Μαχάονα τε καὶ Ποδαλείριον, « N'as-tu pas lu chez Jamblique qui sont les deux jeunes gens en question, lorsqu'il célèbre dans un hymne Machaon et Podalirios ? »

65. PIRENNE-DELFORGE (2018), p. 41.

66. VP 32, 26-27 : καὶ δεηθέντι τῶν ἐντοπιῶν θεῶν μνηῶσαι αὐτῷ τὴν σφῶν αὐτῶν ιδιότητα.

67. VP 32, 25-26 : ἀποροῦντι τῷ φιλοσόφῳ καὶ οὐκ ἔχοντι ἀπιστεῖν τοῖς ἱστορημένοις (trad. SAFFREY, SEGONDS [2001], modifiée). Sur le *pisteuein* néoplatonicien, HOFFMANN (1996), p. 266-267 et (1997), p. 304-305.

68. SCHEID (2006), p. 42 sq.

69. BORGEAUD (1996b), p. 21.

70. Voir *supra*, n. 64.

les « locaux » qui ont oublié l'adresse rituelle exacte. Son action aura donc un double effet, elle lui épargnera l'impiété d'une mauvaise adresse, elle servira la communauté locale qui pourra accomplir ses rites traditionnels correctement et se prévaloir de la garantie divine que confère au *nomos* « retrouvé » le rêve inspiré⁷¹. Si « mise en ordre » il y a⁷², elle se joue d'abord dans le champ de la pratique rituelle, le plan du commentaire restant ouvert.

Les savoirs universels du philosophe, la relation privilégiée du théurge avec le divin s'ajoutent au savoir plus technique du spécialiste du rituel : ils font du philosophe un ritualiste supérieur. Traducteur et interprète éminent des rites et des dieux, mais aussi prescripteur, le philosophe intervient activement dans sa cité, pour son bien, éventuellement malgré elle. Il peut aussi intervenir là où il se trouve, partout où ses savoirs sont requis, agissant notamment depuis le siège de l'École, lieu privilégié où, en cas de nécessité, il est en mesure de reconfigurer des cultes traditionnellement installés ailleurs. Ainsi que le souligne John Scheid, un profond processus de transformation est repérable par rapport à Varron et Cicéron dans l'articulation entre rite et spéculations : « J'ai cru voir réalisée cette union entre *theōria* et pratique cultuelle qu'ils recommandaient⁷³. » Le champ d'intervention du philosophe et sa portée, se sont considérablement étendus. Nicole Belayche avait pu le montrer dans un article de 2001, à propos de l'empereur Julien et des liens qu'il tisse entre prêtrise et philosophie⁷⁴. Dans le contexte de la restauration polythéiste et du « projet sacerdotal⁷⁵ » de l'empereur, se met en place une forme

71. Il est certes légitime de voir à l'œuvre dans ce récit la rhétorique du *theios anēr*, mais en rester là, c'est risquer de manquer les inquiétudes très concrètes quant à la bonne pratique rituelle, au « comment faire juste ? », qui font vibrer le texte, ne saisir que le portrait modèle, idéal, quand tout se joue dans les détails topiques qui construisent et légitiment l'image de l'homme divin. C'est notamment sa qualité de ritualiste inspiré qui fait de Proclus un *theios aner*. Ainsi que l'a montré BELAYCHE (2014), p. 92 et 96, loin de « projeter un portrait fossilisé de païen *cultor deorum* et théurge dans une cité traditionnelle idéale », l'*enkomion* rédigé par Marinus est plein d'échos de la vie du philosophe qui devaient résonner aux oreilles de ses premiers auditeurs, vraisemblablement les disciples et amis de Proclus devant qui Marinus le prononça à l'occasion du premier anniversaire de la mort du philosophe, si l'on suit l'hypothèse, plus que plausible, de SAFFREY, SEGONDS (2001), p. XLI-XLII. Si, deuxième règle de la méthode proposée par BELAYCHE (2014), *ibid*, « les faits narrés » ne doivent pas être utilisés littéralement « comme fournissant des informations factuelles » et si les « passages présentés comme factuels mais répondant à des *topoi* littéraires doivent être soigneusement distingués de ceux dont on peut inférer des *realia* », tous entrent dans une construction discursive dont il est possible de dégager les règles de fonctionnement et dont il importe de souligner que le souci de l'obligation rituelle est un des principes directeurs.

72. DILLON (2007), p. 133.

73. DILLON (2007), p. 139.

74. BELAYCHE (2001), p. 468-470 et 479-483.

75. Selon la formule de BELAYCHE (2001), p. 468 ; Julien, *Lettres*, 89, 297a : « Aussi longtemps qu'il sacrifie pour nous, qu'il officie, qu'il s'approche des dieux, regardons-le avec respect et vénération comme le bien le plus digne d'honneurs des dieux. »

de supériorité du sacerdoce sur les fonctions politiques, dont les limites doivent être toutefois attentivement marquées. La supériorité du prêtre est précisément circonscrite « dans l'enceinte du temple⁷⁶ ». La fin du culte public et l'interdiction des sacrifices vont contribuer, pour les élites restées fidèles au *nomos* traditionnel, à conférer à la figure du philosophe ritualiste une « autorité » particulière en matière de sauvegarde et de relève des rites. Cette autorité s'exerce d'abord dans la cité dont il est un notable engagé. Elle se déploie dans un espace plus large, accompagnant l'itinéraire du philosophe qui prend en charge, tel un prêtre polyvalent, autant de rites qu'il lui est possible d'assumer⁷⁷. C'est ainsi du moins que le représente la *Vie de Proclus*.

Il ressort de l'éloge de Marinus que « l'union de la *theōria* et du culte » se réalise à partir d'un *irréductible du rite*, rite qu'il est d'abord impératif d'accomplir en conformité à un *nomos* qu'une prescription divine spécifique vient, le cas échéant, éclairer. L'important est de *faire juste*. Les dieux auxquels les commentaires et l'intégration des édifices métaphysiques ouvrent l'accès à partir de l'adresse initiale ne sont « rituellement » accessibles que par ce point d'accroche, topiquement contraignant, qui est le prononcé des paroles et l'accomplissement des gestes requis. Si, pour reprendre l'exemple de John Dillon, dans un simple salut à la Lune, le philosophe néoplatonicien peut atteindre et honorer l'ensemble des principes féminins procédant d'Hécate et de Cybèle⁷⁸, c'est qu'il a, au bon moment, exécuté le geste adéquat⁷⁹. La mise en œuvre de « la chaîne » en dépend. Le philosophe « hiérophante universel » que Proclus veut être, possède, à la différence d'un simple desservant local, la double compétence qui lui permet d'articuler les deux plans, théorique et rituel, sans qu'il soit possible de réduire l'un à l'autre. La diversité des pratiques locales est tout aussi contraignante que l'exigence spéculative, et Proclus est le plus accompli des philosophes parce qu'il est *indissolublement* un ritualiste supérieur qui peut embrasser toutes les dimensions du divin auxquelles peut ouvrir l'accomplissement des rites⁸⁰.

76. BELAYCHE (2001), p. 470 : « Le célébrant n'est supérieur au politique que dans l'enceinte du temple. »

77. La formule de l'*enkōmion* de Marinus, VP, 19, 15-17, citée *supra*, n. 24 (avec traduction), implique qu'il a potentiellement vocation à prendre en charge la totalité des cultes de l'*oikoumenē*. Dans l'épisode d'Adrotta, son action est liée aux circonstances, à sa présence sur les lieux.

78. DILLON (2007), p. 119 : « *So when the Neoplatonic philosophers saluted the moon they were in fact doing reverence to the whole chain of generative female principles descending from Hecate or Cybele. And so, it would be, I would suggest, with their worship of any other member of the traditional pantheon.* »

79. Dans le récit de la première visite du jeune Proclus à « l'École », lors de son arrivée à Athènes (VP 11, 10-22, voir ci-dessus note 19), perçoit l'inquiétude des philosophes qui, voyant s'attarder un jeune homme auquel ils ne peuvent encore se fier, craignent de ne pouvoir accomplir les bons gestes au moment opportun.

80. Notons là encore (voir ci-dessus, note 10) la profonde différence d'accent entre l'image « procléenne » du philosophe prêtre, dans une tradition pour laquelle Jamblique marque un

Pour éviter les « distorsions de perspective » contre lesquelles mettait si justement en garde John Dillon, il ne suffit pas d'admettre que « ce que nous considérerions comme de la religion plutôt que de la philosophie faisait partie intégrante de la vie de Proclus⁸¹ », ou que l'observance scrupuleuse des rites constituait une part décisive de sa vie active⁸². Il faut considérer pleinement le ritualisme qui régit de part en part sa vie de philosophe pour constater que le « faire rituel » ne se résout pas dans l'exégèse du rite et dans les constructions systématiques des théologies platoniciennes. La théologie peut proposer des explications des rites, avancer des raisons de les accomplir, des manières propres de les comprendre. En aucun cas, elle ne fonde le rite, dispositif qui se suffit à lui-même⁸³. À Adrotta, Proclus n'est pas à la recherche d'une vérité extérieure au rite qui légitimerait la pratique : des dieux sont installés, leurs rites doivent être accomplis correctement⁸⁴. La « vérité » du rite est dans son accomplissement, non dans le corpus textuel. La bonne manière de faire une fois reconnue, les rites fournissent une occasion de réflexion, de mises en relation et de spéculations qui en densifient les strates d'implication et déploient les réseaux de significations afférents. Chez les « derniers hellènes », le rite continue à fonctionner comme une matrice d'intelligibilité (tant pour l'exercice rituel que spéculatif)⁸⁵. Les manières d'articuler les relations entre rites et spéculations ont en revanche été profondément transformées par le projet néoplatonicien de remontée dans la hiérarchie du divin qui commande largement les schèmes exégétiques.

Le statut du rite, son irréductibilité, dessinent le cadre dans lequel peut être définie et évaluée une « philosophisation du religieux⁸⁶ », notion qui reste profon-

jalons fort, et celle que propose Porphyre : « seul le sage est prêtre, seul il est cher à la divinité, seul il sait prier (μόνος οὖν ἱερεὺς ὁ σοφός, μόνος θεοφιλής, μόνος εἰδῶς εὐξασθαι), car il honore la divinité de la manière la plus excellente en lui assimilant sa pensée (*dianoia*), assimilation qui ne s'opère que par l'excellence et la vertu (*aretē*) de l'âme (καὶ τιμήσεις μὲν ἄριστα τὸν θεόν, ὅταν τῷ θεῷ τὴν σαυτῆς διάνοιαν ὁμοιώσης· ἢ δὲ ὁμοίωσις ἔσται διὰ μόνης ἀρετῆς, μόνη γὰρ ἀρετὴ τὴν ψυχὴν ἄνω ἔλκει καὶ πρὸς τὸ συγγενές, *Lettre à Marcella*, 16). La distinction recoupe l'opposition que Damascius (*Commentaire sur le Phédon*, I, 172) pose entre « ceux qui préfèrent la philosophie, comme Porphyre et Plotin [...], et ceux qui préfèrent la théurgie comme Jamblique, Syrianus, Proclus et le reste des hiératiques, le vrai philosophe étant celui qui combine la théorie philosophique et l'observance religieuse ». Pour comparaison avec l'articulation entre philosophie et prêtrise chez Plutarque, JAILLARD (2007b).

81. DILLON (2006), p. 123.

82. DILLON (2006), p. 124.

83. DURAND (1992), p. 68-69.

84. La mise en garde de MALAMOU (1994), p. 6, contre « la tendance à aborder les rites comme s'ils étaient des signifiants dont il y aurait lieu de trouver les signifiés dans d'autres sphères de la religion », nous semble pleinement s'appliquer dans ce cas. Voir SCHEID (2006), p. 43-44.

85. Voir MALAMOU (1987), notamment p. 229.

86. ATHANASSIADI, MACRIS (2013), qui propose une autre lecture de la formule de Marinus et de « la fusion entre philosophie et religion dans les milieux païens de l'Antiquité tardive », p. 82-83.

dément ambiguë en l'absence d'une définition rigoureusement ritualiste des polythéismes d'époque impériale et tardo-antiques. Il invite également à remettre en question l'hypothèse avancée par John Dillon d'une équivalence entre théurgie et « théologie sacramentelle chrétienne⁸⁷ » qui nous semble d'autant plus discutable que la « religion des derniers hellènes » n'est pas justiciable d'un modèle dans lequel la bonne pratique rituelle dépendrait d'une vérité théologique première. De manière plus générale, la forme de condescendance avec laquelle l'historiographie du néoplatonisme tend à traiter le rite⁸⁸ contribue à transposer sur les « derniers hellènes » un modèle « christiano-centré » dans lequel c'est le contenu théologique qui est déterminant pour la pratique et fondateur d'autorité. Le ritualisme de Proclus implique un régime de vérité profondément différent, ce qui nous engagerait aussi à interroger, en contexte néoplatonicien polythéiste, la pertinence de la notion d'orthodoxie et à réévaluer le poids des « polémiques dogmatiques⁸⁹ ».

Au terme de ce parcours, la désignation du philosophe comme « hiérophante du monde entier » n'apparaît intelligible qu'à une double condition : 1. la réinscrire dans le ritualisme et la dynamique polythéiste qui régissent l'ensemble des pratiques des « derniers hellènes » et président à l'organisation narrative de l'opuscule de Marinus, 2. faire l'*epochē* de tout paradigme mystérique, de toute conception englobante des « mystères ». Les référents éleusiniens et « mystériques » ne relèvent pas d'une catégorie homogène, invention chrétienne⁹⁰, dépourvue ici de toute valeur heuristique. La *Vie de Proclus* tire plutôt partie de la polysémie irréductible d'un champ lexical extensif et non unifié⁹¹, des possibles qu'il recèle, privilégiant d'un côté, dans ses usages des termes *mystērion* et *mystēria*, une métaphorisation purement philosophique de tradition platonicienne, construisant de l'autre, à l'articulation des deux ordres — inséparables mais irréductibles — du rite et de la spéculation, la figure du philosophe ritualiste et de ses savoirs, figure elle-même dédoublée, en une distinction purement contextuelle, entre desservant (*therapeutēn*) des *hiera* « locaux » et hiérophante « universel ».

87. DILLON (2006), p. 122 : « *The totality of the lives of late antique Platonists may be summarized in the term 'theurgy', activity in relation to the Gods, which is no more than the Hellenic equivalent of Christian religious observance, or sacramental theology.* »

88. Objet « d'oubli », ou traité en « indice d'autre chose », selon la belle formule de MALAMOUD (1994), p. 6.

89. Voir ATHANASSIADI (2006), dont nous ne pouvons discuter les positions dans le cadre de la présente étude.

90. Nous suivons sans réserve les conclusions de F. MASSA (2016), notamment p. 116-126, qui a montré qu'il fallait situer la genèse d'une catégorie unifiée de « mystères » en contexte chrétien.

91. Voir le commentaire de MASSA (2016), p. 117, au lemme de l'*Onomasticon* de Pollux consacré aux « mystères ».

COLLECTION RELIGIONS

COMPARATISME - HISTOIRE - ANTHROPOLOGIE

L'étude critique et scientifique des religions, conquise de haute lutte, se situe à la croisée des méthodes historique et anthropologique, et favorise le comparatisme.

Placée sous la direction d'Annick Delfosse et de Vinciane Pirenne-Delforge, la collection « Religions » aborde les faits et phénomènes religieux dans leur diversité, en dehors de toute vision essentialiste, ce qu'évoquent à la fois le pluriel du nom et les trois termes qui le précèdent.

Les pratiques et les discours philosophiques sous l'empire romain ont été largement inspirés par le langage des cultes à mystères. Depuis la période grecque classique, la pensée philosophique antique a assimilé et réélaboré la terminologie de ces cultes afin d'exprimer l'accès au savoir philosophique, le parcours de la connaissance et l'acquisition d'une « révélation » réservée aux seuls initiés. Au fil des siècles, le langage platonicien, pétri de références aux cultes à mystères, devient le socle commun de la plupart des lettrés, quelle que soit leur appartenance religieuse, païenne ou chrétienne.

Dans une approche d'histoire des religions, la réflexion sur les catégories et leurs usages, tant dans les sources que dans l'historiographie, est inséparable de la construction de la discipline elle-même. Quel est dès lors l'impact de l'historiographie dans l'appréciation des rapports entre cultes à mystères et philosophie ? Ensuite, dans quelle mesure les discours et pratiques philosophiques ont-ils été nourris par le lexique mystérique et par les rituels de ces cultes ? Des textes réputés avoir partie liée avec les mystères, mais passablement négligés jusqu'ici, sont scrutés en détail - les fragments de Numénius, les *Oracles Chaldaïques* et plus généralement les expressions

respectives des écoles philosophiques. Inversement, des pratiques rituelles mystériques sont susceptibles de révéler l'influence des réflexions philosophiques. Au fil des études, ce volume interroge la relation entre cultes à mystères et philosophies selon une double perspective, émiqque et étique, la seule qui puisse fournir des éclaircissements sur ce problème.

Francesco MASSA est Professeur assistant à l'Université de Fribourg où il dirige un projet de recherche sur « La compétition religieuse dans l'Antiquité tardive », financé par le Fonds National Suisse de la recherche scientifique. Il est notamment l'auteur de *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV sec.)*.

Nicole BELAYCHE est Directrice d'études (Pr.) émérite à l'École Pratique des Hautes Études (Sciences religieuses), PSL Paris. Ses recherches portent principalement sur les cultes à mystères et leurs dynamiques dans l'empire romain, notamment dans des contextes de conflits et d'interactions religieuses. Elle a dirigé avec Francesco Massa un programme de recherche sur « Religion et magie en Grèce et vient de coéditer *Mystery Cults and Magic in Graeco-Roman Antiquity* ».

PRESSES UNIVERSITAIRES DE LIÈGE

ISBN - 978-2-87562-268-6



9 782875 622686



BUNIGE - UNI BASTIONS

1072352681