

**ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES,
SORBONNE, SALLE MAUSS,
46 RUE DES ECOLES, 75005 PARIS**

**LA MYSTIQUE THEORETIQUE ET THEURGIQUE
DANS L'ANTIQUITE GRECO-ROMAINE**

II. – Mystique païenne

Responsable : Constantinos Macris

Programme de la Journée du 16 Janvier 2010

- 9h 15 – 9h 30 : Introduction

- 9h 30 – 10h 30 : **Daniel Mazilu** (Université chrétienne Dimitrie Cantemir – Bucarest) : *La mystique de Plotin: source ou finalité de la raison ?*

L'expérience plotinienne est paradigmatique pour toute réflexion sur l'approche mystique. Elle l'est davantage encore lorsqu'on connaît son scepticisme à l'égard de la théurgie. À la différence d'autres maîtres du néoplatonisme, tels Jamblique ou Proclus, Plotin est un rationaliste dans le sens le plus strict du terme. Là est aussi la difficulté que nous avons: de situer l'union mystique dans un parcours où nous ne l'aurions peut-être pas attendue. Et pourtant, tout se tient. Plotin réussit l'exploit d'intégrer l'aspiration mystique dans un système qui ne fait aucune concession aux tendances plus obscures qui vont se manifester plus tard dans l'école. Mieux encore, la mystique semble même motiver la démarche rationnelle au point où l'on en vient à se demander si la raison ne tire toute sa légitimité de ce qui la dépasse en quelque sorte.

Nous voulons, autrement dit, répondre à la question de Jean Trouillard qui se demandait, à juste titre, quelle fonction peut bien assigner la mystique à la raison et à la philosophie (*La Mystagogie de Proclus*, Paris 1982, p. 27). Si l'on en croit Porphyre, «la fin et le but, c'était pour [Plotin] l'union intime avec le dieu qui est au-dessus de toutes choses» (Porphyre, *Vie de Plotin*, 23.1-18, trad. Bréhier). Le paradoxe, s'il en est un, c'est que Plotin semblait, dès sa jeunesse, savoir ce qu'il cherchait, ne serait-ce qu'à partir de sa rencontre avec Ammonius Saccas, auprès duquel il resta onze années. Mais comment Plotin savait-il ce qu'il lui fallait chercher avant même de l'avoir trouvé, sinon par une expérience antérieure à sa philosophie? La mystique est-elle donc «la fin du voyage», comme Plotin nous le dit à un moment donné (*Ennéade* VI, 9, 11. 45), ou ne serait-elle pas plutôt à placer, dans son intention du moins, au tout début du voyage? Dans un cas comme dans l'autre, la raison serait-elle alors le révélateur d'une autre vérité que celle que la rationalité philosophique serait à même de fonder? Tel est, à notre avis, le dilemme majeur posé par la démarche plotinienne : où faut-il situer le moment mystique par rapport à la démarche rationnelle?

- 10h 45 – 11h 45 : **Marilena Vlad** (Université de Bucarest) : *Au-delà de l'indicible : le mystère ineffable dans la pensée de Damascius.*

Le problème que je veux soulever est celui de la différence entre *indicible* (αρητον) et *ineffable* (απόρητον) dans le néoplatonisme tardif et surtout dans la pensée de Damascius. Les deux termes sont traduits parfois de manière indistincte dans la littérature savante, ce qui rend plus difficile de

comprendre en quoi consiste la spécificité du principe ineffable, dont Damascius a fait le comble de sa pensée.

La question que je me pose est pourquoi Damascius préfère le terme *ineffable* pour désigner le principe absolu, en ne l'utilisant plus de manière adjectivale – comme le faisait Proclus, par exemple –, mais en faisant de lui un principe autonome? Est-ce qu'un principe *ineffable* est plus qu'un principe indicible, et, en ce cas-là, en quel sens le dépasse-t-il?

L'indicible est compris en relation et en opposition avec le dicible, de sorte que, ce qui est indicible n'échappe pas complètement au dicible. Damascius considère que l'un absolu de la tradition est aussi dicible, d'une certaine manière, et il invoque Platon lui-même à cet égard. En revanche, l'ineffable n'est plus un terme relatif; il ne s'oppose plus au dicible, car il n'est pas une simple négation du dicible, mais une chute hors de l'exprimable.

En conséquence, la manière même dont on ressent la présence de l'ineffable est différente de celle dont on rencontre l'indicible. Si l'indicible dépasse tout simplement notre capacité de penser et d'exprimer – imposant donc une limite à la raison –, en échange, l'ineffable est celui qui appâte notre pensée au-delà de toute (in)compréhensibilité. La pensée est attirée et tentée de continuer sa démarche, même si l'on sait déjà qu'elle est une pensée sans objet et, donc, une pensée qui n'affirme rien. C'est ce qu'on appelle *la pensée aporétique*. La spécificité du mystère ineffable se montre également par les phénomènes-limite dans lesquels la pensée est entraînée: les gestations aporétiques, l'avancement dans le vide, la divination et le renversement du discours.

Toutefois, je vais aussi argumenter qu'il y a une étroite relation entre les deux concepts, car ce sont les difficultés autour du principe indicible qui nous mettent sur la trace de l'ineffable.

12h – 13h 30 : Pause déjeuner

- 13h 30 – 14h 30 : **Michela Zago** (Université de Padoue) : *Les photagogies "magiques": mystique théurgique ou mystique théorétique ?*

Dans un espace préalablement marqué par la pureté rituelle et délimité par la manipulation des substances ainsi soustraites à leur valeur ordinaire et projetées dans une dimension *autre* se construit dans les papyrus magiques grecs et démotiques l'identification temporaire avec le divin. Le but est de voir la divinité et de lui parler ; l'image et la voix, ou mieux le remplissage d'un support matériel par le *pneuma* divin et l'énonciation des énoncés barbares, ouvrent à la communication entre les deux pôles, le dieu et l'opérateur. Si ce type de vision n'arrive pas à annuler le *metaxú* qui sépare sujet et objet de la vision, l'assimilation est quand même possible, car le *metaxú* est déplacé dans le schéma de la vision et occupe une place inattendue par rapport aux théorisations optiques de l'Antiquité classique et tardive. Cette pratique, qui pourrait apparaître exclusivement théurgique étant donné son caractère concret et matériel, laisse pourtant entrevoir des élans en direction de la *theôria*. Un dialogue s'impose donc avec les pages de Jamblique consacrées aux photagogies — dialogue déjà amorcé par E. Dodds dans son appendice sur la théurgie qui figure dans *Les Grecs et l'irrationnel*.

Il en va de même avec la question des énoncés barbares dans les papyrus magiques. Il faudrait sortir du présupposé qui les considère comme les épreuves concrètes des phénomènes linguistiques et religieux théorisés par certains néoplatoniciens et débattus par de nombreux savants de l'Antiquité tardive. Il est bien plus intéressant de repérer dans les papyrus mêmes les fragments décomposés d'une théorie sur les noms barbares (modalités de construction et d'énonciation, fonctions) qui puissent entamer un dialogue paritaire avec les théories contemporaines (Jamblique, Origène, Porphyre, le frg. 150 Des Places des *Oracles Chaldaïques* : « Ne change jamais les noms barbares »). La question se pose d'établir si les énoncés barbares peuvent être considérés comme un "langage mystique" et de délimiter éventuellement, sur la base du rôle joué ou non par la voix (De quel type d'énonciation s'agit-il ? Quelle valeur donner au terme *phôné* dans les textes ? Y a-t-il des énoncés barbares intériorisés ?), leur appartenance à la mystique théurgique, à la mystique théorétique ou bien à la combinaison des deux en même temps.

- 14h 45 – 15h 45 : **Carine van Liefferinge** (Université Libre de Bruxelles) : *Mystères et néoplatonisme. Lecture commentée de la préface à la 'Théologie platonicienne' de Proclus.*

Ma communication commence par un bref rappel de l'origine de la théurgie, issue d'un courant mystique qui trouve son fondement dans les *Oracles chaldaïques*, ainsi que de son introduction dans le milieu néoplatonicien où elle désigne clairement le rite païen tout entier, auquel son origine mystique confère le statut d'un culte à mystères. La terminologie qui lui est attachée est le premier indice de l'ancrage de la théurgie dans les mystères. De là, l'idée que l'emploi de cette terminologie confère une dimension valorisante à une pensée ou au rituel. L'analyse détaillée de la préface à la *Théologie platonicienne* où, dès la présentation du *skopos* de son traité, Proclus fait glisser la philosophie de Platon au plan de la mystagogie, la confirme. Cependant, il ne s'agit pas de s'arrêter à la simple constatation d'un usage métaphorique de la langue des mystères, usage que l'on peut d'ailleurs faire remonter à Platon lui-même. Encore faut-il y détecter l'intention particulière du philosophe. Par les parallèles que cette préface offre avec certains extraits de la *Réponse d'Abamon* de Jamblique, il apparaît d'une part que la parole de Platon est parole divine et, en tant que telle, parole vraie, d'autre part, que Platon se voit lui-même, comme le théurge, élevé au rang des dieux, et enfin, que les successeurs de Platon, ceux qui ont été, selon Proclus, les exégètes de la philosophie platonicienne - à savoir Plotin et ceux qui ont suivi, jusqu'à Syrianus, maître de Proclus -, sont les acteurs d'une *theôria*, contemplation philosophique et activité de l'intellect, qui confine subtilement à la *theourgia*, activité mise en œuvre par les symboles divins. Ainsi la pratique mystérique et le *logos* platonicien, inévitablement réinterprété, sont-ils unis et s'appuient-ils mutuellement. Les trois domaines qu'avait distingués Jamblique dans sa *Réponse d'Abamon*, à savoir la philosophie, la théologie et la théurgie, ne doivent pas être envisagés de façon cloisonnée, mais se retrouvent bel et bien unis dans une alliance scellée par le statut inattendu que confère Proclus à la philosophie platonicienne.

- 16h 00 – 17h 00 : **Stéphane Toulouse** (École normale supérieure - Paris) : *La communication démonique et la sensation des genres supérieurs chez Hermias.*

L'auteur se propose de traiter de la doctrine du véhicule de l'âme chez Hermias, le condisciple de Proclus, telle qu'elle apparaît dans ses notes de cours sur le *Phèdre*. Cette doctrine semble concorder, en ses grandes lignes, avec les enseignements de Jamblique et les thèses de Hiéroclès d'Alexandrie, et il utilise lui aussi les *Oracles chaldaïques*. Il est cependant intéressant d'analyser les particularités de son discours, notamment en ce qui concerne la purification du *pneuma*, distinguée de la purification des deux parties de l'âme. En effet, il semble qu'une combinatoire subtile lui permette de faire leur part à la fois à une purification rituelle et à une purification proprement philosophique. Etant donné la nature exégétique du texte d'Hermias, cette combinatoire des modes de purification est rattachée à une combinatoire des modes d'association de l'âme et de son véhicule (le char du *Phèdre*) dans le mythe platonicien. Dans cet exposé où il cherche à définir le rapport entre le véhicule de l'âme et les étapes ou niveaux de la vie cognitive, le plus intéressant est sans doute le moment où son analyse tend à rendre compte d'une forme de sensibilité d'un type supérieur, qu'il rattache au phénomène de la voix du démon de Socrate. Ce sont les modalités de cette analyse du phénomène démonique que je voudrais particulièrement étudier, car non seulement elles montrent la fécondité philosophique propre à la notion de véhicule dans l'analyse que les néoplatoniciens donnent des phénomènes dits mystiques, mais elles révèlent particulièrement, dans ce texte, une modification significative de la conception que l'on se fait dans l'école athénienne, en cette première moitié du Ve siècle, de la communication avec le divin. En particulier, le texte d'Hermias développe autour de cette conception une doctrine du démon personnel qui se démarque fortement des thèses plotiniennes et qui repose sur une théorie hiérarchique des genres d'âmes rationnelles et des classes d'êtres (dieux, démons, hommes), et sur une distinction entre les types de démon attachés à une même âme. Dans cette analyse de l'expérience dite mystique, la communication démonique constitue le passage obligé de la manifestation divine à l'âme humaine, et c'est cette communication démonique que nous étudierons pour en révéler les particularités, les paradoxes, ainsi que la nouveauté philosophiques, le modèle interprétatif principal en étant certainement la manifestation théurgique héritée de la philosophie religieuse de Jamblique.

- 17h – 17h 30 : Conclusions et discussion finale