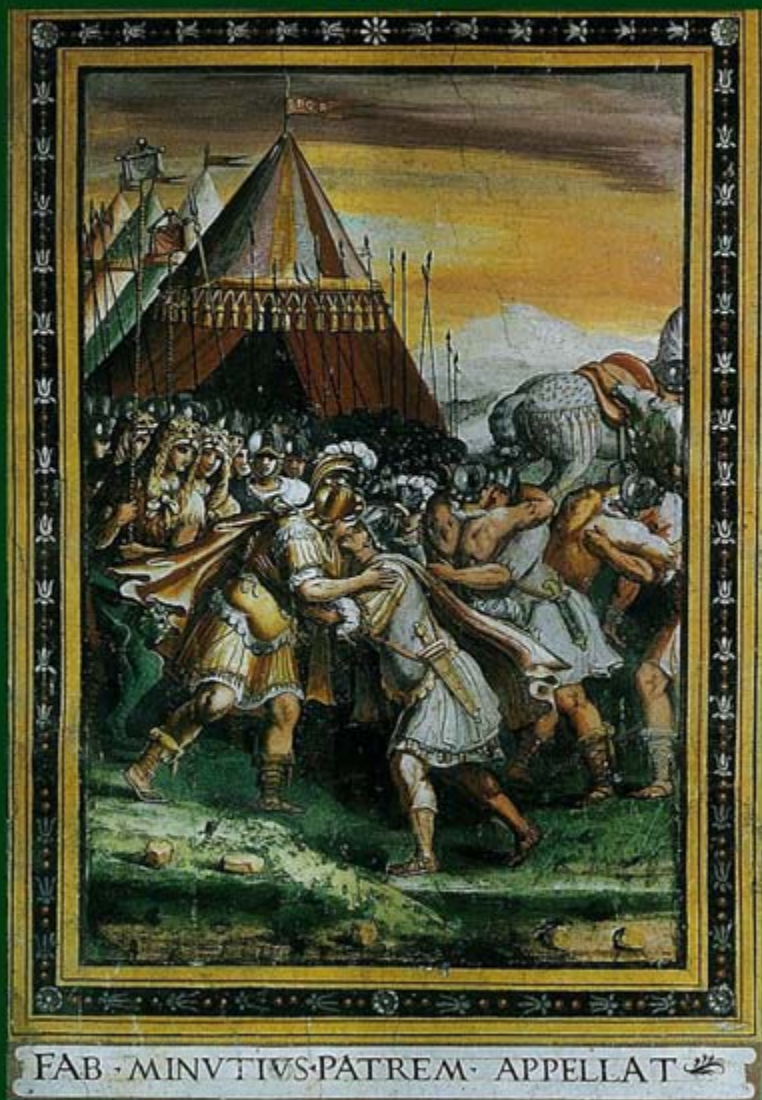


*PHILOSOPHY IN SOCIETY
VIRTUES AND VALUES IN PLUTARCH*

JOSÉ RIBEIRO FERREIRA
LUC VAN DER STOCKT
MARIA DO CÉU FIALHO
Editors



KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
Leuven-Coimbra, 2008

(Página deixada propositadamente em branco)

JOSÉ RIBEIRO FERREIRA, LUC VAN DER STOCKT & MARIA DO CÉU FIALHO

EDITORS

PHILOSOPHY IN SOCIETY
VIRTUES AND VALUES IN PLUTARCH



Fabius Maximus' Loyalty

Vitae Plutarchi Cheronei novissime post Jodocum Badium Ascensium longe diligentius repositae maioreque diligentia castigatae, cum copiosiore verioreque indice, nec non cum Aemilii Probi vitis, una cum figuris, suis locis apte dispositis, Venetiis 1516, fol . 65v

LEUVEN - COIMBRA
2008

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

First published 2008

© UNIVERSITEIT KATHOLIEKE LEUVEN

© UNIVERSIDADE COIMBRA

Published by

IMPRESA DA UNIVERSIDADE COIMBRA
Imprensa da Universidade de Coimbra
Rua da Ilha, nº 1
3000-033 Coimbra (Portugal)
Email: imprensauc@ci.uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

ISBN: 972-989-8074-73-7

Legal Deposit: MA-140-2009

Printed in Spain by

IMAGRAF IMPRESORES, S.A.
c/ Nabucco 14
29006 Málaga
Tfno. 952328597

Frontispiece:

FABIUS MAXIMUS AND MINUCIUS (Francesco da Siena, Grottaferrata, Palazzo Abbaziale).
We are grateful to the Archimandrita of the "Monastero Esarchico di Santa Maria di Grottaferrata", P. Emiliano Fabbricatore, for the authorization to reproduce this picture.

Plutarque et l'hermétisme

JACQUES BOULOGNE
UNIVERSITÉ CHARLES DE GAULLE- LILLE 3
HALMA-IPEL - UMR 8164

Pour justifier les étymologies du nom de divinités égyptiennes fondées sur la langue grecque, Plutarque, dans son traité d'herméneutique, *Isis et Osiris* (61, 375 E – 376 A), écrit que beaucoup de termes grecs, du fait de l'émigration hellénique, se retrouvent à l'étranger, notamment en Égypte, sous une forme barbare, et il se réfère à ce qu'on appelle, dit-il, les *Rouleaux d'Hermès* (Ἐν δὲ ταῖς Ἑρμοῦ λεγομέναις βίβλοις) pour compléter en particulier ce qu'il a dit précédemment du nom d'Osiris, composé, explique-t-il, de deux adjectifs grecs, *hosios* et *hieros* (61, 345 D : Ὁ δ' Ὀσίρις ἐκ τοῦ ὀσίου καὶ τοῦ ἱεροῦ τοῦνομα μεμιγμένον ἔσχηκε), parce que ce dieu est la raison commune (κοινὸς λόγος) qui régit aussi bien le monde céleste (τῶν ἐν οὐρανῷ) que le monde d'Hadès (τῶν ἐν Ἅιδου), mondes traditionnellement tenus, le premier, pour le lieu des réalités saintes (τὰ δ' ὅσια) et, le second, pour celui des réalités sacrées (τὰ μὲν ἱερά). Les *Rouleaux d'Hermès* nous informent en effet, nous apprend-il ainsi, que les mêmes puissances divines reçoivent d'un peuple à l'autre des dénominations différentes : ainsi, de même que la puissance qui règle les révolutions du soleil s'appelle Horos en Égypte et Apollon en Grèce, de même celle qui est préposée au *pneuma* unificateur de l'univers est nommée Osiris par les Grecs, mais Sarapis par les Égyptiens.

Ces *Rouleaux d'Hermès* constituent manifestement une partie de ce que nous nommons maintenant *Corpus hermeticum*, ainsi désigné parce que s'y trouvent réunis des traités centrés sur la figure d'Hermès Trismégiste assimilé à Thoth. Il s'agit donc d'une littérature gréco-égyptienne qui vise à enseigner une sagesse révélée, indispensable au salut de l'âme. André-Jean Festugière lui a consacré une étude magistrale en quatre volumes, sous le titre général de *La révélation d'Hermès*

*Trismégiste*¹. Bien sûr, il mentionne ce passage de l'ouvrage de Plutarque, mais simplement comme preuve de l'existence au premier siècle de notre ère d'écrits hermétiques (vol. 1, p. 78)². Toutefois il ne prétend pas que Plutarque ait lu lesdits *Rouleaux d'Hermès*. De fait, Plutarque lui-même se garde d'invoquer une quelconque lecture personnelle : il se contente de signaler leur contenu par les mots ἱστοροῦσι γεγράφθαι qu'on peut traduire par : « on raconte que se trouve écrit ». Il rapporte donc seulement une information de seconde main, voire de troisième main. Quoi qu'il en soit, il affirme avoir entendu parler de la gnose et du mysticisme hermétique. Est-ce assez pour suggérer, comme Jean Hani³, que, baignant dans un air du temps marqué par le goût des mystères, Plutarque se fait l'écho de l'hermétisme dans le finale de son traité sur le mythe d'Isis ? Yvonne Vernière⁴, après s'être demandé si le mythe du dialogue *Le visage qu'on voit apparaître dans l'orbe de la lune* ne proviendrait pas d'une source hermétique, se rétracte presque en concluant que, touché par la vague montante de l'hermétisme, Plutarque, dont le syncrétisme reste toujours modéré, n'y sombre pas. Or Christian Froidefond⁵ écrit que dans *Isis et Osiris* Plutarque « frôle et côtoie » continuellement la Gnose et son syncrétisme. Plus récemment, John Dillon⁶ juge possible une influence, mais indirecte à partir d'une source commune pour des raisons de chronologie ; en revanche, Abraham P. Bos⁷ estime inutile de supposer une quelconque influence sur Plutarque de la tradition hermétique, car elle est elle-même tributaire de la culture philosophique grecque et en particulier de l'aristotélisme.

Qu'en est-il exactement ? Peut-on vraiment parler d'influence, qu'elle soit directe ou indirecte ? Et, dans le cas d'une réponse positive, ne s'agit-il que d'emprunts limités ou avons-nous affaire à une influence profonde ? Et, si l'influence n'a rien de superficiel, jusqu'où s'exerce-t-elle et comment s'explique-t-elle ?

¹ Parue à Paris en 1981.

² C'est cette existence attestée par Plutarque qui me détermine à ne pas envisager ici la dette —également possible— de l'hermétisme envers Plutarque, bien que les textes conservés du *Corpus hermeticum* et sur lesquels s'appuie ma démonstration lui soient postérieurs (un paradoxe méthodologique qui se défend par le fait que ces textes reprennent des idées qui circulaient déjà vers la fin du 1^{er} siècle de notre ère, au moment de la rédaction du quatrième Évangile).

³ *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1976, pp. 295-296.

⁴ *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1977, pp. 161, 336 et 340.

⁵ *Plutarque. Œuvres morales*, t. 5 /2^e partie, CUF, Paris, 1988, p. 66.

⁶ "Plutarch and the Separate Intellect", in A. PÉREZ JIMÉNEZ & F. CASADESÚS BORDOY (éds), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco, Actas del VII Simposio español sobre Plutarco, Palma de Mallorca, 2-4 sept. 2001*, Madrid-Málaga, 2001, pp. 42-44.

⁷ "The Distinction between 'Platonic' and 'Aristotelian' Dualism, illustrated from Plutarch's Myth in *De facie in orbe lunae*", *op. cit. supra*, pp. 66 et 68 (notes 53 et 54).

Mon propos n'est pas de répondre à ces questions en procédant à une investigation exhaustive de l'œuvre de Plutarque, mais d'utiliser ce questionnement pour revisiter quelques passages significatifs des *Moralia*, en commençant précisément par le *De Iside et Osiride*.

Dans cet ouvrage je m'arrêterai plus spécialement sur trois passages.

Le premier (chapitres 2-3) se situe dans le préambule, où Plutarque affirme que c'est la connaissance qui transforme l'immortalité, de simple durée qu'elle est d'abord, en véritable vie et que c'est la connaissance qui fait le bonheur des dieux (351 D-E). Il ajoute que pour les mortels la connaissance se confond surtout avec l'aspiration à la vérité sur les dieux et que celle-ci ne saurait s'atteindre sans qu'on procède à une recherche philosophique (352 C). Mais cette quête rationnelle est comparée au geste du myste qui dans le cadre d'une initiation aux Mystères est invité à soulever dans ses mains des objets sacrés (351 E : ὡσπερ ἀνάληψιν ἱερῶν). Autrement dit, dans la forme la plus élevée de son activité, la raison, loin d'exclure l'intuition, peut conduire à un savoir immédiat par révélation.

Or c'est précisément à un tel cheminement que nous convie l'ensemble de l'exégèse du mythe d'Isis et Osiris. En effet, la partie la plus philosophique de ce traité exégétique, celle où Plutarque expose ses idées personnelles (372 E) en conciliant théologie égyptienne et philosophie (371 A, cf. 378 A-B), se termine —voici notre deuxième passage (chapitres 77-78)— par l'affirmation de fulgurations de l'intellect capables de fournir une conception instantanée de l'intelligible le plus absolu. La spéculation de la philosophie se transmute alors en époptie, une forme de connaissance immédiate que Plutarque définit de la manière suivante. Je cite à travers la traduction de Christian Froidefond (382 D-E) : «... ceux qui, échappant grâce à la raison à ce domaine de l'opinion, des mixtes, du divers, s'élancent jusqu'au primordial, à l'indivisible, à l'immatériel et entrent en contact, totalement, avec la pure vérité qui lui appartient, ont l'impression de posséder, comme au terme d'une initiation, la philosophie dans son achèvement suprême. » Cependant cette vision illuminante réservée à ceux qui atteignent le plus haut degré de l'initiation aux mystères d'Éleusis n'égale pas en netteté celle que connaissent les âmes qui, délivrées de l'écran que constitue l'enveloppe charnelle, contemplant dans le monde invisible la beauté ineffable du divin (383 A). L'intellection à laquelle conduit la philosophie reste imparfaite : elle ressemble à un rêve flou (382 F). Une imperfection, nous assure le premier passage, qu'il est possible de compenser partiellement grâce à des pratiques cultuelles ascétiques, dont la finalité réside dans la connaissance de ce qui est premier, souverain et intelligible (352 A), laquelle n'est pas l'apanage des philosophes grecs. Des barbares peuvent donc accéder à une connaissance intime du divin et les Grecs ont parfois beaucoup à apprendre d'eux.

Le troisième passage (chapitre 80) à examiner n'est autre que le finale, consacré au *kyphi*, un développement annoncé (372 C-D) et qui n'a rien d'un appendice

superfétatoire⁸. Plutarque s'y demande en effet pourquoi les prêtres égyptiens font brûler, le soir dans les temples, cette substance composée de seize ingrédients différents, et il explique que leur mélange se trouve en parfaite harmonie avec la qualité de l'air nocturne, composé de toutes les lumières émises par les astres, si bien que cette fumigation met le lieu sacré en adéquation totale avec l'ordre du cosmos, tout comme le font, le jour, les fumigations de résine et de myrrhe, et que les exhalaisons ainsi évoquées du parfum symbolisent l'amalgame parfaitement homogénéisé des vérités révélées au terme des interprétations accumulées tout au long de l'enquête sur le sens théologique du mythe. « Les Égyptiens », conclut Plutarque, « ont donc raison de faire brûler de jour la résine et la myrrhe, qui sont des substances simples et tirent leur origine du soleil, et à la tombée de la nuit l'ensemble des composants du *kyphi*, qui réunit en lui toutes sortes de propriétés différentes. »⁹

Voilà trois passages dont il est difficile de ne pas rapprocher le mysticisme de celui de certains traités du *Corpus hermeticum*. Certes, Platon¹⁰ soutient que le frottement, les unes contre les autres, des définitions, des perceptions et des opinions fait jaillir dans les objets de la réflexion la lumière de l'intellect. Mais il s'agit d'une métaphore pour désigner les éclaircissements apportés par l'intelligence. Naturellement les cérémonies initiatiques d'Éleusis comportaient un brusque passage de l'obscurité à une clarté éblouissante avant l'ostension des symboles sacrés. Toutefois nous n'avons affaire qu'à un rite, alors que, chez Plutarque, nous sommes en présence d'un acte cognitif, dont le médium est précisément la lumière, qui, selon le traité intitulé *Poimandrès* (chapitre 21), constitue la substance de l'homme comme celle de Dieu son père : « parce que », répondis-je¹¹, « c'est de lumière et de vie qu'est constitué le Père de toutes choses, de qui naquit l'Homme. — Tu dis bien : lumière et vie, voilà ce qu'est le Dieu et Père, de qui est né l'Homme. Si donc tu apprends à te connaître comme étant fait de vie et de lumière et que ce sont là les éléments qui te constituent, tu retourneras à la vie. »¹² La gnose hermétique affirme donc qu'il existe une consubstantialité lumineuse entre l'homme et le divin et que c'est cette consubstantialité qui rend possible la connaissance, ainsi que le confirme cette autre déclaration : «... ce qui en toi regarde et entend, c'est le Verbe du Seigneur, et ton *Noûs* est le Dieu Père : ils ne sont pas séparés l'un de l'autre, car

⁸ Voir mon article "Un parfum d'Égypte : le *kuphi* et son pouvoir imaginaire", in J. THOMAS, P. CARMIGNANI, J.-Y. LAURICHESSE (éds), *Saveurs, senteurs : le goût de la Méditerranée*, Perpignan, 1998, pp. 59-71.

⁹ Page 384 B-C. Traduction de C. FROIDEFOND.

¹⁰ Voir la *Lettre 7*, 344 b.

¹¹ Le traité rapporte un dialogue entre Hermès Trismégiste lui-même et Poimandrès, nom donné à l'intellect suprême, principe des principes, en d'autres termes Dieu Père (voir chapitre 6).

¹² Traduction de A.-J. FESTUGIÈRE (*Hermès Trismégiste*, t. 1, CUF, Paris, 1999, 1^{ère} éd. 1946).

c'est leur union qui est la vie. »¹³ Or c'est justement ce que présupposent et l'époptie à laquelle conduit la spéculation philosophique recommandée par Plutarque et l'extase religieuse qui la prolonge.

Quant aux exhalaisons du *kyphi* dont l'expansion à travers l'air de la nuit unit, comme par osmose, l'espace sacré du temple à celui du ciel, si elles renvoient à la théologie astrale de Platon¹⁴ de même qu'à la théorie stoïcienne de la sympathie universelle que n'ignore pas Plutarque, elles relèvent surtout de la croyance en la présence secrète de relations d'antipathie¹⁵ ou de sympathie entre les réalités du monde, des relations dont on peut se servir en médecine ou en magie, quand on connaît les propriétés élémentaires de la matière, notamment des minéraux et des végétaux ; or cette doctrine, développée par Bolos de Mendès traditionnellement tenu pour le fondateur de l'alchimie¹⁶ et dont le traité *Livre des Sympathies* faisait encore autorité à l'époque de Plutarque dans le domaine des sciences de la nature¹⁷, se retrouve en particulier dans l'affirmation que le monde est traversé d'énergies de toute sorte¹⁸.

Il apparaît de plus en plus difficile d'écarter l'hypothèse d'une utilisation étendue de l'hermétisme par Plutarque, ce qui nous ramène aux *Rouleaux* dits d'*Hermès* mentionnés au chapitre 61 du *De Iside et Osiride*. Il est clair que notre auteur n'en exploite pas les informations que sur des questions d'étymologie¹⁹. Du coup, une connaissance relativement massive de ces textes ne saurait se concevoir sans une lecture personnelle. Pourquoi, dans ces conditions, se retranche-t-il derrière l'impersonnel ἱστοροῦσι (375 F), alors qu'il laisse entendre nettement qu'il a lu les autres documents auxquels il renvoie, tels les hymnes sacrés d'Osiris (chapitre 52, 372 B) qu'il cite directement ou les *Écrits phrygiens* (chapitre 29, 362 B) dont il récuse le contenu ? La réponse dépend peut-être de l'examen du reste de l'œuvre de Plutarque. Trois autres ouvrages des *Moralia* présentent en effet des passages qui invitent fortement, sinon à conclure à des traces d'emprunts à l'hermétisme, du moins à opérer

¹³ Chapitre 6, traduction d'A.-J. FESTUGIÈRE.

¹⁴ Voir le *Timée*, 41 d – 42 e, où, après avoir créé les dieux visibles que sont les astres, le démiurge y sème toutes les âmes qu'il a formées.

¹⁵ Cf. *Quaest. conv.* 2, 7, 1, 641 B-C.

¹⁶ Pour un point de vue plus nuancé, voir Jackson P. HERSHBELL ("Democritus and the Beginning of Greek Alchemy", *Ambix*, 34/1, march 1987, 5-20), qui estime que le véritable fondateur de l'alchimie grecque n'est autre que Démocrite d'Abdère, dont précisément Bolos de Mendès a pu se réclamer.

¹⁷ Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit. supra*, t. 1, p. VII.

¹⁸ Voir *Hermès Trismégiste*, traité X, chapitre 22 (CUF, t. 1, 1999).

¹⁹ On pourrait aussi, par exemple, noter qu'une des explications avancées par Plutarque sur le culte égyptien des animaux (chapitre 72, 380 B), à savoir que la divinisation des animaux est une invention humaine à des fins politiques qui varie d'une ville à l'autre, provient sans aucun doute du traité intitulé *Asclépius* (chapitre 37, CUF, t. 2, 1992, p. 348).

des rapprochements avec ce dernier. Ces rapprochements touchent à quatre champs d'interrogation : l'anthropologie, la gnoséologie, la psychologie et la physique.

Commençons par la nature de l'homme. Dans son opuscule *Si la maxime Vis caché est une bonne maxime*, Plutarque s'attaque à l'épicurisme en faisant valoir qu'il s'agit là d'un précepte contre nature, car l'être humain est naturellement appelé à s'épanouir dans la pleine lumière du jour, sans laquelle deux aspirations profondes et innées ne peuvent que rester frustrées, le besoin d'être connu et celui de connaître. Pour expliquer cette double aspiration, il rappelle que les Anciens donnaient aux hommes le nom de *photos* et il suggère que c'est à cause d'une étroite parenté avec la lumière (*phos*)²⁰. Or la conviction que l'espèce humaine possède un intellect de substance lumineuse, un don divin, court partout dans le *Corpus hermeticum*, tout particulièrement dans le traité intitulé *Poimandrès* (chapitre 6), mais également dans les *Mémoires authentiques* de Zosime de Panopolis, qui reprend la même paronomase ὁ φῶς, τὸ φῶς pour assimiler à la lumière la partie spirituelle de l'homme²¹. Bien sûr, avec cet alchimiste de Haute-Égypte nous avons affaire à un personnage des troisième et quatrième siècles, mais, observe Michèle Mertens²², les théories gnostiques nourrissent les spéculations de l'alchimie. Le problème vient de ce que Plutarque renvoie, cette fois sans les nommer, à certains philosophes pour qui l'âme est consubstantielle à la lumière solaire, parce qu'elle est spontanément attirée par tout ce qui est lumineux et qu'elle supporte mal l'obscurité (1130 B). Or les Pythagoriciens, aux dires de Plutarque lui-même²³, comparent le corps à une lampe et l'âme à sa lumière éclairante. Et, à l'époque classique, ils ne sont pas les seuls à le faire. Héraclide du Pont, un astronome rangé par Diogène Laërce (5, 86) au nombre des disciples d'Aristote bien qu'il ait été l'auditeur des Pythagoriciens et de Speusippe, enseigne que l'âme est faite d'éther et que sa substance provient de la Voie Lactée²⁴. On peut donc en conclure que la psychologie gnostique plonge une partie de ses racines dans la philosophie pythagorico-platonicienne²⁵, et il est, à peu près certain, que cette conception de l'âme ne vient pas à l'idée de Plutarque par le détour de la gnose hermétique. Toutefois rien n'interdit qu'il ait pu dans son esprit associer les gnostiques à ces philosophes évoqués anonymement.

²⁰ Voir chapitre 6, 1130 A-B.

²¹ *Mémoires authentiques*, 1, 10 (MERTENS M., *Les Alchimistes grecs*, t. 4 / 1^{ère} partie, CUF, Paris, 1995).

²² *Op. cit. supra*, p. 96, notes 64 et 65.

²³ Voir *Quaest. Rom.*, 72, 281 B.

²⁴ Voir le frag. 98 a, b, c et d, ainsi que les fragments 99 et 97 (WHERLI). Dans son commentaire Fritz WHERLI (*Die Schule des Aristoteles. Herakleidos Pontikos*, Basel/Stuttgart, 1969, p. 93) fait remarquer que la pensée d'Héraclide découle de celle de Platon qui assimile les âmes aux étoiles (*Politeia*, 10, 621 b).

²⁵ Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit. supra*, t.1, p. 282.

Le Dialogue *Le démon de Socrate* renforce cette impression. Nous intéresse tout particulièrement la longue intervention de Simmias, que l'on peut regarder comme l'un des porte-parole de l'auteur. Il interprète les allusions que faisait Socrate à son démon comme la mention d'une expérience de communication extraordinaire avec un être céleste, qui, sans le truchement de la voix et du langage articulé, entrait intellectuellement en contact avec le philosophe, dont l'esprit pur de toute passion rendait possible un tel commerce²⁶. Certes, de nouveau nous rencontrons une référence à Platon avec une comparaison de l'âme à une marionnette mue par des impulsions²⁷. Cependant, nous ne trouvons pas trace, chez Platon, d'une communication purement intellectuelle entre deux lumières qui s'effleurent, celle d'un démon, c'est-à-dire d'un esprit désincarné, et celle de la partie supérieure d'un mortel encore incarné, à savoir son *noûs*. Voici ce que Plutarque écrit : « Car, en réalité, la manière dont nous nous communiquons nos pensées par le moyen du langage parlé ressemble à un tâtonnement dans les ténèbres, tandis que les pensées des démons, qui sont lumineuses, brillent dans l'âme des hommes démoniques ; elles n'ont pas besoin des paroles et des mots que les hommes emploient comme signes pour communiquer entre eux, ce qui fait qu'ils n'ont que des figures et des images de leurs pensées, dont ils ignorent la réalité même, hormis les hommes qui, comme je l'ai dit, reçoivent une lumière spéciale qui leur vient des démons. »²⁸ Or Poimandrès révèle à Hermès Trismégiste que l'Homme, plus précisément l'homme archétypal, « de vie et de lumière qu'il était, se changea en âme et en intellect, la vie se changeant en âme, la lumière en intellect »²⁹ Et cette lumière dont est fait l'intellect n'est autre, comme on l'a vu précédemment, que celle de Dieu, Père de cet homme archétypal³⁰. Donc te connaître, dit encore Poimandrès à Hermès, c'est savoir que « ce qui en toi regarde et entend, c'est le Verbe du Seigneur et que ton *Noûs* est le Dieu Père ... »³¹ L'union du *logos*, autrement dit de la rationalité pure, —qu'il importe de distinguer de la parole articulée—, et de la lumière de l'intelligence constitue ainsi le fondement de la connaissance mystique, caractérisée par des visions, sans qu'il y ait la moindre démonstration. Le *Poimandrès* commence par une vision et se poursuit par son explication, mais le préambule souligne que tout s'effectue en pensée, y compris la communication³². Comment dès lors l'envisager autrement que sur un mode lumineux du genre de celui qu'évoque le discours prêté au pythagoricien

²⁶ Voir le chapitre 20, *passim*.

²⁷ Chapitre 20, 588 F, cf. *Lois* 1, 644 d-e.

²⁸ Chapitre 20, 588 B-C. Traduction de J. HANI (*Plutarque. Œuvres Morales*, t. 8, CUF, Paris, 1980).

²⁹ *Hermès Trismégiste*, traité 1, 17. Traduction d'A.-J. FESTUGIÈRE (t. 1, CUF, 1999).

³⁰ Voir *op. cit. supra*, chapitre 21.

³¹ *Op. cit. supra*, chapitre 6. Traduction d'A.-J. FESTUGIÈRE.

³² *Op. cit. supra*, chapitre 1, cf. *Hermès Trismégiste*, traité 5.

Simmius ? Plutarque développerait-il la théorie de Pythagore au moyen d'un aspect de la connaissance gnostique ?

Autre passage remarquable du *Démon de Socrate* : la réécriture du mythe d'Er que constitue le récit de Timarque rapporté toujours par Simmius (chapitres 21-22) décrit la structure du monde au moyen de quatre principes, la Vie (Ζωή), le Mouvement, la Génération et la Corruption, les deux premiers étant reliés par l'Unicité (Μονάς), le couple des premiers étant lié au troisième de ces quatre principes par l'Intellect (Νοῦς), et l'ensemble des trois premiers au quatrième par la Nature naturante (Φύσις)³³. Dans ce système où l'on peut déceler aussi un remaniement des cinq genres suprêmes que sont pour Platon³⁴ l'être, le mouvement, le repos, le même et l'autre, il est frappant de constater que le sommet de cette hiérarchisation est occupé par la Vie. Or nous venons de voir ce qu'il en est des catégories-clés de la Vie et de l'Intellect dans le *Poimandrès*. Par ailleurs, le discours sacré d'Isis dans le traité *Pupille du monde*³⁵ raconte comment Dieu Premier Père créa la nature naturante qu'est *Physis* (sections 10-11). D'autre part, le traité 13 (*D'Hermès Trismégiste à son fils Tat : discours secret sur la montagne, concernant la régénération et la règle du silence*) célèbre l'Un en affirmant que l'unification de la Vie et de la Lumière entraîne la naissance du nombre de l'Unité qui est propre à l'Esprit (ὁ τῆς ἐνάδος ἀριθμὸς τοῦ πνεύματος)³⁶. Nous avons donc affaire aux trois liens grâce auxquels Plutarque assure la cohésion du cosmos, et le principe de vie qui occupe le sommet de sa hiérarchisation se confond avec Dieu dans la révélation du *Poimandrès*³⁷. Plutarque a-t-il remanié le matériel platonicien à la lumière du mysticisme gnostique ?

On peut de nouveau se poser la question en lisant, dans le dialogue *Les délais de la justice divine*, le mythe de Thespésios, une autre réécriture du mythe d'Er. Et ce, pour au moins un passage, celui de l'évocation de la purification des âmes avant leur recyclage³⁸. L'enfer ouranien où nous sommes entraînés comprend trois étangs remplis l'un d'or en ébullition, l'autre de plomb très froid, et le troisième de fer également liquide, mais tiède. Trempées successivement plusieurs fois dans ces trois lacs, changeant de couleur, de consistance et de forme, les âmes reprennent leur éclat originel uniformément lumineux³⁹. Comment ne pas se dire que Plutarque

³³ Chapitre 22, 591 B.

³⁴ Voir en particulier *Le Sophiste*, 254 b.

³⁵ *Hermès Trismégiste*, t.4, fragment 23 (A.-J. FESTUGIÈRE, CUF, Paris, 1954 1^{ère} éd.).

³⁶ *Hermès Trismégiste*, t.2, CUF, 1946 (1^{ère} éd.), section 12. Cf. le traité 5 (*D'Hermès à son fils Tat : que Dieu est à la fois inapparent et le plus apparent*), section 2 (*Hermès Trismégiste*, t. 1, CUF, 1946, 1^{ère} éd.), où Dieu est dit être la source de l'Un, bien loin de se confondre avec l'Un.

³⁷ *Hermès Trismégiste*, t. 1, traité 1, section 9.

³⁸ Chapitre 30, 567 C-D.

³⁹ Chapitre 26, 565 C.

pense les châtiments infernaux sur le modèle des transformations de la matière opérées par les métallurgistes ou les teinturiers et mises en recettes par ceux qu'on appelle les alchimistes⁴⁰ ? Les procédés de la fusion et de la trempe utilisés métaphoriquement pour la régénération de la substance immatérielle de l'âme renvoient fortement aux spéculations de l'alchimie sur la transmutation des métaux⁴¹. Il n'est pas non plus impossible que cette image, absente de l'enfer platonicien⁴², soit inspirée par les écrits gnostiques qui décrivent la création de l'âme du monde comme un mélange de type alchimique, fait de souffle, de feu, de substances inconnues, et à l'aide également d'incantations secrètes⁴³.

Pour conclure provisoirement sur ce dossier très embryonnaire, je voudrais, outre le constat que les rapprochements examinés offrent plus de ressemblance avec l'hermétisme qu'avec d'autres doctrines, esquisser quelques réflexions qui pourraient ouvrir tout un programme d'investigations complémentaires⁴⁴.

D'abord, entre la pensée de Plutarque et l'hermétisme gnostique les points de convergences ne se limitent pas à ceux des seuls traités passés en revue. L'un des plus significatifs est un imaginaire de type solaire qui des deux côtés accorde au soleil un rôle décisif dans la structure du monde : image du Dieu unique Apollon dans *L'E de Delphes*⁴⁵, siège de l'Intellect dans le *Démon de Socrate*⁴⁶ et source du cycle de la vie dans *Le visage qu'on voit apparaître dans l'orbe de la lune*⁴⁷, démiurge du Dieu Père dans le traité 16 (*D'Asclépios au roi Ammon : définitions*) du *Corpus hermeticum*⁴⁸, de même que lien du ciel et de la terre⁴⁹ et opérateur d'une création continuée sans fin⁵⁰.

Il est ensuite remarquable que Plutarque cultive un goût prononcé pour la figure de pensée que constitue la révélation, dont André-Jean Festugière souligne qu'el-

⁴⁰ Voir le Papyrus de Leyde (R. HALLEUX, *Les Alchimistes grecs*, t. 1, CUF, Paris, 1981), *passim*.

⁴¹ Voir J. BOULOGNE, « L'enfer ouranien de Plutarque », in J. THOMAS (éd.), *L'imaginaire religieux gréco-romain*, Perpignan, 1994, 217-234.

⁴² Voir *Gorgias*, 525 a – e. Cf. Pseudo-Platon, *Axiochos*, 371 e – 372 a.

⁴³ Voir le traité *Pupille du monde*, cité *supra*, sections 14-15.

⁴⁴ C'est un domaine encore négligé par les Plutarquistes, si l'on en juge par le dernier recueil d'études consacrées à la religion de Plutarque et qu'a réunies Rainer HIRSCH-LUIPOLD sous le titre *Gott und die Götter bei Plutarch* (Berlin, New York, 2005) : la question de l'hermétisme n'est abordée nulle part.

⁴⁵ Chapitre 21, 393 C-D.

⁴⁶ Chapitre 22, 591 B.

⁴⁷ Chapitre 30, 945 C, cf. chapitre 28, 943 A.

⁴⁸ *Hermès Trismégiste*, t. 2, CUF, sections 5 et 18.

⁴⁹ *Ibidem*, section 5.

⁵⁰ *Ibidem*, sections 18-19.

le est caractéristique de l'illumination gnostique⁵¹. De fait, chacun des traités du *Corpus hermeticum* délivre sans démonstration et sur le mode mythique un enseignement d'origine divine transmis soit à Hermès, soit par Hermès, sur des vérités premières ou dernières. Or, pour exposer ses conceptions eschatologiques et sotériologiques, Plutarque ne procède pas autrement. Nous l'avons relevé avec les mythes de Timarque et de Thespésios. On pourrait ajouter celui de Sylla dans le dialogue *Le visage qu'on voit apparaître dans l'orbe de la lune*. Ce Sylla est un Carthaginois qui prétend tenir d'un voyageur anonyme des vérités révélées sur et par Cronos lui-même, et peut-être aussi par un prétendu parchemin sacré, redécouvert à Carthage après de longues années passées dans la terre⁵², une variante de la figure de pensée qu'est le brusque dévoilement de mystères. Un autre dialogue, *La disparition des oracles*, nous fournit un exemple supplémentaire d'un tel type de rhétorique : Cléombrote, un Spartiate grand voyageur, lui également en quête de savoir théologique et qualifié sans doute pour cette raison de "saint homme"⁵³, rapporte les réponses d'un barbare de la côte de la Mer Érythrée à ses questions sur la divination, les démons, le nombre des mondes et le temps, toutes réponses énoncées mythiquement (μυθολογοῦντος), mais présentées comme le résultat d'un face-à-face avec le divin (ὄψιν δὲ τούτου καὶ θεῶν) et d'un commerce presque permanent avec les démons, si bien qu'elles deviennent l'équivalent d'une initiation à des mystères (ἀτεχνῶς καθάπερ ἐν τελετῇ καὶ μυσεί)⁵⁴. Certes Platon (par exemple, avec le personnage de Diotime dans le *Banquet*) utilise déjà le procédé. Mais rien ne nous ordonne d'exclure de l'esprit de Plutarque le modèle de la pratique hermétique, dont la somme interprétative *Isis et Osiris* nous apprend qu'il la connaît bien.

Ici, nous arrivons à une troisième série de remarques qui touchent à l'éclectisme dogmatique de notre auteur, différent du dogmatisme éclectique de Cicéron. Intimement convaincu de l'incapacité de l'esprit humain à s'emparer totalement de la vérité, notamment dans le domaine des dieux, Plutarque pense que cette dernière, par son caractère universel, transcende les idiotismes individuels et les particularismes ethniques. Elle n'est donc ni barbare, ni grecque⁵⁵. Nul discours ne saurait non plus en revendiquer le monopole, d'autant moins qu'aucun ne parvient à éviter une part d'erreur, si bien que, pris séparément, les discours ont tous tort, alors que réunis dans une même somme, ils ont tous ensemble raison⁵⁶. Cette épistémologie

⁵¹ *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 1, cité *supra*, p. 360.

⁵² Chapitre 26, 942 C.

⁵³ Chapitre 2, 410 A-B.

⁵⁴ Chapitres 21-22, 421 A – 422 C.

⁵⁵ Voir *Is. Os.*, 67, 377 E-F.

⁵⁶ Voir *Is. Os.*, 45, 369 A.

assimile la quête du vrai au tri du chercheur d'or qui, dans son tamis, sépare les pépites du reste afin de rassembler des paillettes dispersées, et en conséquence elle invite à prendre en considération tous les discours sans exception, ceux des poètes, des législateurs et des philosophes⁵⁷, tout comme les mythes⁵⁸ et la tradition populaire de la foi ancestrale⁵⁹. Du coup, la fidélité exclusive à une doctrine unique perd toute signification. Reprocher, entre autres, à Plutarque son hétérodoxie en matière de platonisme, par exemple sur la nature primordiale d'Éros dont Platon fait un simple démon⁶⁰, ne présente guère de pertinence. De plus, une telle épistémologie oblige, selon Plutarque, à adopter un point de vue à la fois anthropologique et historique. C'est ainsi qu'il estime que l'humanité a progressé en théologie, lorsque, pour éviter de rendre la Providence responsable du mal, elle a inventé, grâce à Zoroastre ou à Orphée, une catégorie d'êtres intermédiaires entre les hommes et les dieux⁶¹, et qu'il retrace l'histoire de cette doctrine depuis son origine anonyme jusqu'aux philosophes grecs, Héraclite, Empédocle, Pythagore, Anaxagore, Aristote, Platon (pour suivre l'ordre de l'énumération du texte), en passant par les Mages perses et les Chaldéens⁶². Dans ces conditions, l'ouverture de Plutarque à des conceptions ou à des théories étrangères, mais compatibles et convergentes avec les principes qui structurent sa vision du monde, ne peut qu'être très grande, surtout quand la rencontre s'effectue avec un système de représentations lui-même très éclectique, comme c'est le cas avec l'hermétisme⁶³.

Autant d'attendus qui ajoutent au constat et plaident de façon plausible en faveur de la thèse d'une contribution de l'hermétisme à la réflexion de Plutarque et à son enrichissement d'une manière aussi bien ponctuelle que diffuse. Sans doute n'est-il pas pour rien dans l'importance que prend chez lui le paradigme de la crase⁶⁴, particulièrement actif dans les spéculations des alchimistes. C'est malgré tout trop peu pour parler d'influence. Il vaut mieux se dire qu'aux yeux de Plutarque l'hermétisme contient des parcelles de vérité dont il serait dommageable de ne pas tenir compte, et pour cette raison il semble vraisemblable que la curiosité intellectuelle a dû le pousser à lire tel ou tel des traités de cette littérature, mais pas les écrits de magie et de sciences occultes dont André-Jean Festugière dit qu'ils forment l'hermétisme

⁵⁷ Voir *Amat.*, 18, 763 B-C et 763 E.

⁵⁸ Voir *Amat.*, 17, 761 E – 762 A.

⁵⁹ Voir *Amat.*, 12, 756 B.

⁶⁰ Voir *Amat.*, 12, 756 D-F.

⁶¹ Voir *Def. Orac.*, 10, 415 A.

⁶² Voir *Is. Os.*, 45-48, 369 B – 371 A.

⁶³ Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol.1, mentionné plus haut, pp. 89, 218, 355-356.

⁶⁴ Voir J. BOULOGNE, "Le paradigme de la crase dans la pensée de Plutarque", *Ploutarchos, n.s.*, 4 (2006-2007) 3-18.

populaire⁶⁵. Dès lors, les *Rouleaux dits d'Hermès*, mentionnés dans l'ouvrage *Isis et Osiris* comme une source d'information indirecte, renverraient, non pas à la totalité du *Corpus hermeticum* existant de son temps, mais uniquement à ceux de ses écrits qui relèveraient de cet hermétisme populaire, jugés par lui d'un intérêt trop limité pour mériter une lecture, à la différence des écrits de l'hermétisme non populaire ou plus philosophique qu'il a pu, eux, éprouver le besoin de lire.

BIBLIOGRAPHIE

FESTUGIÈRE A.-J.,

- *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1981 (vol. *L'astrologie et les sciences occultes* ; vol. 2 *Le dieu cosmique* ; vol. 3 *Les doctrines de l'âme* ; vol. 4 *Le dieu inconnu et la gnose*).
- *Hermès Trismégiste*, t. 1, CUF, Paris, 1999 (1^{ère} éd. 1946).
- *Hermès Trismégiste*, t. 2, CUF, Paris, 1992 (1^{ère} éd. 1946).
- *Hermès Trismégiste*, CUF, t. 4, Paris, 2002 (1^{ère} éd. 1954).

⁶⁵ Voir *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 1, pp. VII-VIII.

(Página deixada propositadamente em branco)

ISBN 972-989-8074-74-73-7



9 789898 074737