

Diakosmos chez Proclus

par Luc Brisson

Abstract

The aim of this essay is to investigate the complex meaning of the term διάκοσμος in Proclus' writings and the specific roles it plays in his metaphysical system. Apart from the Homeric derivation of this word and so its evident existence in the ancient Greek culture, it assumes an essential value in the proclean philosophy. In effect, in Proclus' reflection the term *diakosmos* is recurring, especially in relation to a strict sense of τάξις, διάταξις, σείρα, to identify a specific notion of metaphysical order into a hierarchical scheme. In the following essay, I shall show off its singular meanings with respect to its different quotations in the main proclean works, paying a great attention to its way to indicate a sort of rational world where it is possible to notice protological consequences of the henological procession from, and conversion to, the higher hypostases.

Keywords: Proclus, diakosmos, procession, conversion.

Pour les néoplatoniciens, et notamment pour Proclus, la seconde partie du *Parménide* de Platon était considérée comme un traité de théologie systématique décrivant à travers les «hypothèses» le monde hiérarchisé des dieux; ce qui confirmait la maxime d'Héraclite «tout est plein de dieux». Comme le discours sur les dieux ne peut être que vrai, le programme de recherche de toute l'École néo-platonicienne d'Athènes aura pour but d'accorder entre elles et avec Platon, les traditions théologiques représentées par Homère et Hésiode, les *Rhapsodies orphiques* et les *Oracles chaldaïques*, même si l'autorité suprême reste, dans ce contexte, l'exégèse «scientifique» de la seconde partie du *Parménide*¹. C'est dans ce contexte

1. Sur le sujet, on lira l'article important de H. D. Saffrey, *Les débuts de la*

que se situe cette recherche sur le sens du terme διάκοσμος dans les *Éléments de Théologie* de Proclus d'une part, et dans son système métaphysique de l'autre. Ces mondes parfaitement ordonnés, ce sont des mondes divins, car la philosophie est devenue théologie.

L'usage du terme remonte aux poèmes homériques, où διάκοσμος et ses dérivés signifient «ranger ses troupes en vue du combat». Au livre II de l'*Iliade*, on peut lire: «De même que les chevriers, menant d'amples troupeaux de chèvres, n'ont nulle peine à reformer chacun le sien, lorsqu'ils se sont entremêlés en pâturant, de même les chefs rangent leurs hommes (διεκόσμεον), les uns ici, les autres là, pour marcher à la mêlée» (II 473-477). Dans le même ordre d'idée, le terme désigne, chez Thucydide, l'ordre de bataille de l'armée béotienne face aux Athéniens à Délion durant l'hiver de 424: «Voilà quel était l'effectif [παρασκευή] et l'ordre de bataille [διάκοσμος] de l'armée béotienne» (Thucydide IV 93).

Chez les penseurs qui s'intéressaient à la nature (les *physiologoi*), le mot eut beaucoup de succès. Démocrite écrivit un *Grand système du monde* (Μέγας διάκοσμος) (D.L. IX 39, 9 40, 2, 46, 13) et un *Petit système du monde* (Μικρός διάκοσμος) (D.L. IX 41,1, 3, 46, 15). Le disciple d'Aristote, Théophraste fit de même en écrivant un *Système du monde* (Διάκοσμος) (D.L. V 42). L'usage de διάκοσμος indique que, pour ces auteurs, le monde dans lequel nous vivons, c'est-à-dire l'ensemble de tout ce qui existe, n'est pas totalement livré au hasard, mais présente un certain ordre dont il convient de rendre compte.

Chez Platon, le verbe διακοσμεῖν et le substantif διακόσμησις ne s'appliquent qu'à notre monde; il y a donc continuité avec l'usage traditionnel; d'ailleurs, même si les choses sensibles ne sont que les images des réalités véritables, on ne trouve jamais chez Platon l'expression κόσμος νοητός² que l'on retrouve chez les néoplatoniciens. Et pourtant διάκοσμος est très peu utilisé chez Plotin, Porphyre et Jamblique, même si le terme se retrouve assez souvent chez Proclus, où son extension est globale³.

théologie comme science (III^e-VI^e siècles), «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 80 (1996), pp. 201-220.

2. Voir M. Dixsaut, *Le naturel philosophe*, Paris: Vrin, 1985.

3. Pour une approche contemporaine, voir P. Caye, *Comme un nouvel Atlas. D'un état meilleur que la puissance*, Paris: Les Belles Lettres, 2017, pp. 204-211.

Chez Proclus en effet, le terme *διάκοσμος* est fréquent (291 occurrences), d'autant plus qu'il a pour équivalent *διακόσμησις* (267 occurrences); pour sa part, le verbe *διακοσμεῖν* s'y retrouve 148 fois. Par ailleurs, le terme *διάκοσμος* a pour synonymes *τάξις* (2061 occurrences) ou *διάταξις* (26 occurrences) et *σεῖρα* (242 occurrences). Tous ces termes désignent soit l'action de mettre en ordre, soit l'ordre comme résultat. Mais c'est dans les *Éléments de Théologie* de Proclus, où il n'apparaît que trois fois, que l'on peut le mieux comprendre la signification du terme *διάκοσμος*. Le terme *διάκοσμος* – et son équivalent *διακόσμησις* – est présent à tous les niveaux de la hiérarchie métaphysique qui forme elle-même un *διάκοσμος*. Comme l'indique le second terme du composé *κόσμος*, qui se trouve renforcé par le premier terme *διά*, ce composé implique la notion d'«ordre» dans ses deux sens: 1) au singulier, disposition méthodique d'éléments régulièrement classés; 2) au pluriel, sections de classification d'éléments en une structure hiérarchique.

Voilà pourquoi *diákosmos* est synonyme de *τάξις* et de *διάταξις*, mise en ordre (comme activité) ou ordre comme résultat. Bref tout le système métaphysique décrit par Proclus peut être considéré comme un «monde» total, où se déploient la procession et la conversion, et dont chaque échelon peut lui-même être, sur le même modèle, considéré comme un «monde» structuré de la même façon. On comprend dès lors pourquoi l'enchaînement vertical de mondes similaires permet de discerner des séries [*σεῖρα*], qui expliquent, par leur succession ordonnée, l'unité d'un système métaphysique qui rend possible la pratique de la théurgie.

1. Les éléments de théologie

Dans les *Éléments de Théologie*, on ne trouve que trois occurrences de *διάκοσμος* (prop. 145, 147, et 148), mais c'est dans cet ouvrage énigmatique⁴ qu'apparaît la définition la plus claire de ce qu'est un *διάκοσμος* qui ordonne tous les degrés de l'être participant aux hénades et, par-delà, à l'Un-Bien. Le degré le plus bas est celui des corps, au-dessus vient celui de l'âme, puis celui de l'intellect et fina-

4. Les *Éléments de Théologie* sont, comme l'indique le terme *στοιχείωσις*, un manuel élémentaire, un bréviaire, de la *Théologie Platoniciennes*.

lement celui de l'intelligible, qui tous, sauf une exception, présente une structure ternaire qui s'ordonne de la même façon chaque fois pour former un monde, lequel se rattache aux autres dans un système global.

La proposition 144 des *Éléments de théologie*, que l'on trouve dans la section sur les hénades, décrit bien ce double processus:

144. Tous les êtres [Πάντα τὰ ὄντα], c'est-à-dire tous les êtres qui se distribuent en mondes [πᾶσαι τῶν ὄντων αἱ διακοσμήσεις], ont procédé aussi loin que ordres instaurés par les dieux [αἱ τῶν θεῶν διατάξεις].

En effet les dieux⁵ ont produit les êtres en les faisant dériver d'eux-mêmes; sans les dieux, rien, nous le savons bien, ne peut être venu à l'existence ni avoir reçu mesure et ordre [μέτρον καὶ τάξεως] (prop. 117). Car toutes choses reçoivent leur perfection grâce à la puissance des dieux, elles sont mises en ordre et mesurées à partir des dieux [τάττεται καὶ μετρεῖται παρὰ τῶν θεῶν]. Les dieux préexistent aux genres les plus bas des êtres en constituant en mondes même ces genres [καὶ ταῦτα κοσμοῦντες], et en leur donnant à eux aussi la vie, la forme qui est la leur et la perfection, et ils convertissent même ces genres vers le Bien. Et il en va de même pour les genres intermédiaires, et pour les genres premiers.

Et toutes choses sont attachées aux dieux, c'est-à-dire enracinées en eux, et conservées dans l'être grâce à cette cause. Mais si une chose s'est écartée des dieux et se trouve complètement isolée, elle se dérobe dans le non-être et disparaît, totalement privée des principes qui la maintiennent dans l'être.

Comme on le constate dans le *Commentaire sur le Timée* (I 209.13-210.3 sq.), toute chose, y compris la matière, dépend de l'Un. Alors que la procession a pour point de départ l'Un, la conversion a pour terme ultime le Bien, l'Un et le Bien étant indissociables. Comme l'expliquent les propositions 135 et 136, la procession est inaugurée par les hénades qui donnent à tous les êtres, y compris inférieures, vie, forme et perfection, en les constituant en mondes ordonnés en eux-mêmes et les uns par rapport aux autres. Cela dit, le caractère propre de l'ordre qui affecte chaque niveau ontologique est transmis à ce qui se trouve sous lui, comme l'explique la proposition 145 des *Éléments de théologie*. Le caractère attaché à un niveau se transmet

5. Ces dieux ce sont les *hénades*, voir prop. 113.

de façon causale de proche en proche jusqu'aux choses inanimées. Cette suite de «mondes» affectés d'un caractère déterminé s'appelle une série [σειρά], c'est-à-dire un ensemble d'éléments de même nature, rangés dans un certain ordre répondant à un critère donné.

Le διάκοσμος n'est pas statique, mais dynamique, comme le montre la proposition 145.

145. Dans tout ordre divin [Πάσης θείας τάξεως], un caractère distinctif traverse tout ce qui vient en second et se donne à tout ce qui est inférieur. Car puisque les processions des êtres vont aussi loin que se déploient les mondes des dieux [τῶν θεῶν οἱ διάκοσμοι] (prop. 144), c'est dans chaque genre que se trouve le caractère distinctif des puissances divines [ἡ τῶν θείων δυνάμεων ιδιότης], projeté qu'il est par illumination à partir d'en haut: en effet, chaque être obtient à partir de la cause immédiate qui lui est propre le caractère distinctif [ἀπὸ τῆς οικείας προσεχούς αιτίας τὴν ιδιότητα] conformément auquel cette cause a reçu son être. Je veux dire par exemple que, s'il y a une divinité purificatrice, l'efficacité purificatrice se retrouve aussi dans les âmes, les animaux, les plantes et les pierres. De même s'il y a une divinité protectrice; et, s'il y a une divinité converse, perfectrice, ou vivifiante, semblablement. La pierre participe de la puissance purificatrice seulement sous le mode corporel; la plante, d'une façon bien plus claire, selon la vie; l'animal possède cette forme aussi selon la tendance; l'âme rationnelle, sous le mode rationnel; l'intellect, sous le mode qui convient à l'intellect; les dieux sous le mode sursensuel et unitaire (prop. 118). Ainsi, toute la série possède la même puissance à partir de son unique cause divine. Même formule dans les autres cas. Car toutes choses dépendent des dieux, et leurs illuminations aux unes et aux autres sont anticipées et projetées par des dieux différents, et les séries (καὶ αἱ σειραὶ) descendent jusqu'aux réalités dernières.

Certains êtres sont suspendus aux dieux sans médiation, d'autres à travers des intermédiaires plus ou moins nombreux (prop. 128): mais «tout est plein de dieux»⁶, et ce que chaque être possède naturellement, il le tient de là-haut.

La formule «tout est plein de dieux» doit être comprise au sens où, en toutes choses, les dieux sont présents non en personne, mais par leur puissance, comme l'explique Proclus dans son *Commentaire*

6. C'est la formule qu'Aristote (*De Anima* 441 a 7) attribue à Thalès; voir aussi Platon, *Lois*, X 899b.

sur le *Timée* (III 4.20-5.4). L'enchaînement des mondes forme donc des séries où sont transmises les différentes puissances du supérieur à l'inférieur en fonction du niveau (prop. 150), et cela même si les caractères propres restent indépendants les uns des autres: purification (prop. 156), perfection (prop. 153), protection (prop. 154), vivification (prop. 155) restent indépendants (voir prop. 153 et 156). On peut donc remonter du niveau de la pierre, l'inanimé, de la plante, de l'animal, de l'âme rationnelle, de l'intellect, du suressentiel, c'est-à-dire les hénades, jusqu'à l'Un à partir duquel la descente s'était effectuée dans l'ordre inverse. Cette doctrine, que l'on retrouve chez Jamblique qui lui-même devait s'inspirer de la magie égyptienne permet de retrouver dans les pierres, les plantes et les animaux de remonter toute une chaîne de puissance divine. Une magnifique description de ce processus se trouve en *Théologie platonicienne* II (p.44.17-45.24). On comprend dès lors que cette concaténation permet de justifier la théurgie qui donne la possibilité de remonter à partir d'un objet sensible vers la puissance que lui ont transmise les mondes des dieux qui lui sont supérieurs.

Cela dit, le système métaphysique qui équivaut à un monde [διάκοσμος] global, où chaque monde [διάκοσμος] particulier comporte trois termes qui inter-réagissent suivant le schéma suivant: procession [προόδος] – conversion [ἐπιστροφή] – grâce à la médiation [μεσότης] qui assure leur unité. Le terme premier diffuse sa puissance que fait remonter vers lui le dernier par l'intermédiaire du terme médian. De ce fait, le terme διάκοσμος indique alors l'arrangement des termes dans chaque ordre, c'est-à-dire leur disposition ordonnée qui assure leur unité.

C'est ce qu'explique la proposition 148 des *Éléments de théologie*:

148. Tout ordre divin [Πᾶσα θεία τάξις] présente une unité interne qui se réalise de trois manières [τριχῶς]: à partir à la fois du sommet qui est en lui, de son terme médian, et de sa fin.

Car le sommet, puisqu'il possède en lui une puissance au plus haut point unitive, diffuse son unité dans l'ensemble de l'ordre, et il l'unifie tout entier à partir du haut tout en demeurant en lui-même (prop. 125). Le terme médian s'étend en direction des deux extrêmes à la fois, et lie avec lui-même l'ordre tout entier (prop. 132, cf. prop. 147): il achemine à travers cet ordre [τῇ ὅλῃ τάξει παρέχεται] les dons communiqués par les termes pre-

miers, il tend vers le haut les puissances des termes ultimes, et à tous il instille une communauté et une liaison mutuelles; car de la sorte, l'ordre tout entier [ἡ ὅλη διάταξις] se constitue comme un [μία γίνεται] à partir des termes qui comblent et de ceux qui sont comblés, tous convergeant vers le terme médian comme vers un centre. Le terme qui constitue la limite, enfin, se convertit en retour vers le principe et fait remonter les puissances qui ont procédé (prop. 146): par là, il procure ressemblance et convergence à la totalité de l'ordre.

Et ainsi, le monde dans son ensemble [ὁ σύμπας διάκοσμος] est un [εἷς], grâce à la puissance unifiante des termes premiers [διὰ τῆς ἐνοποιουῦ τῶν πρώτων δυνάμεως], à la cohésion [συνοχῆς] qui réside dans le terme médian, et à la conversion [προόδων] du terme final vers le principe des processions [προόδων ἐπιστροφῆς]

Chaque ordre forme donc un monde dont les termes inter-réagissent en assurant l'unité de cet ordre. Qui plus est, les différents ordres sont connectés les uns aux autres et forment un système unique, dont les trois moments sont les suivants: procession, cohésion, conversion.

Il convient, dans un premier temps, d'insister sur le nombre trois qui doit être replacé dans un contexte pythagoricien comme c'était le cas chez les néoplatoniciens pour lesquels Platon «pythagorisait». Dans sa *Vie de Pythagore* (§ 51), Porphyre écrit:

Chaque nombre est en effet associé à certaines propriétés. De la même façon en effet que dans la nature il y a quelque chose qui a un début, un milieu et une fin, c'est à une telle forme, c'est-à-dire à une nature de cette sorte que les pythagoriciens ont attribué le nombre «trois». Voilà pourquoi aussi tout ce qui est doté d'un milieu, ils disent que c'est ce qui a la forme du trois. Et si quelque chose est parfait, disent-ils, il est doté de ce principe et il est mis en ordre par lui. Ne pouvant le nommer autrement, ils ont utilisé pour désigner ce principe du nom de «triade»; et voulant nous introduire à la notion de ce principe, ils l'ont fait par l'intermédiaire de cette forme.

Bref, la triade signifie la perfection, ce qui explique que, dans les mondes divins, les triades sont présentes à tous les niveaux (*Theol. Plat.* V 15, p. 51.11-12). Le principe triadique qui traverse tout le monde divin est représenté, suivant l'interprétation qu'on propose Proclus par les personnages qui interviennent dans le *Parménide* de

Platon, à savoir Parménide, Socrate, Zénon (voir *in Parm.* V 1028.10-12).

Dans le système-monde décrit dans les *Éléments de Théologie*, le premier terme est l'Un-Bien. C'est à partir de lui que, à partir des hénades, procède la multiplicité qui cependant reste unifiée en raison de la puissance de ce premier terme (voir prop 126). Le terme médian qui se trouve entre le premier et le dernier assure la cohésion de l'ensemble (voir prop. 132, et 147).

Et le troisième terme assure la conversion du multiple vers l'Un-Bien (146). Mais chaque monde [διάκοσμος] particulier s'insère dans un monde [διάκοσμος] global qui constitue le système néoplatonicien, comme l'explique la proposition 147.

147. Dans tous les mondes divins [Πάντων τῶν θεῶν διακόσμων], les termes les plus élevés s'assimilent aux derniers termes du rang supérieur (prop. 112)

En effet, s'il faut qu'il y ait une continuité dans la procession divine, et que la liaison de chaque ordre soit assurée par les médiations qui lui sont propres (prop. 132), il est nécessaire que les sommets des réalités secondes se joignent aux termes qui constituent les limites des réalités premières: or la jonction se fait par la ressemblance.

Par conséquent, il y aura ressemblance des principes de l'ordre inférieur avec les termes finaux de l'ordre supérieur (prop. 29 et 32).

Cette courte proposition, qui reprend la proposition 112, décrit la concaténation de chaque monde particulier les uns avec les autres en fonction de leur structure triadique.

Pour comprendre le mécanisme, il convient de se reporter au tableau en annexe de mon article. Les termes supérieurs de la triade des dieux intelligibles-intellectifs sont liés aux termes inférieurs de la triade des dieux intelligibles, et supérieurs de la triade des dieux intellectifs sont liés aux termes inférieurs des dieux intelligibles et intellectifs, et ainsi de suite (*Theol. Plat.* VI 2, p. 12.9-11, voir aussi 20-22 et p. 13.7-15). Chaque monde [διάκοσμος] s'intègre dans un ensemble qui constitue un monde [διάκοσμος]. Tous ces mondes présentent une structure triadique, où chaque membre supérieur se rattache ce monde à un monde supérieur, et chaque membre inférieur rattache ce monde à un monde inférieur, le membre moyen rattachant lui-même le membre inférieur au membre supérieur. On

a dont un ordre parfait où les mondes s'emboîtent les uns dans les autres suivant le nombre parfait, c'est-à-dire le trois. Ainsi le nombre pythagoricien où la succession est ordonnée permet à la pensée platonicienne de se déployer en un système parfaitement hiérarchisé. Le principe qui gouverne tout le reste est le suivant: «En effet, à tous les degrés, il est nécessaire que les causes qui gouvernent les systèmes de dieux inférieurs soient semblables dans une certaine mesure aux terminaisons inférieures des systèmes des dieux supérieurs». Il s'agit donc, comme on le verra plus loin d'une hiérarchie de causes dont les effets sont des transmissions de puissance. Le système est non pas statique, mais dynamique. Bref tous ces ordres, s'emboîtent les uns dans les autres de façon à former un enchaînement hiérarchique, qu'exprime *σειρά* (242 occurrences) qui signifie la «lignée», la suite, comme cela est clair dans la proposition 21.

21. Tout ordre [*τάξις*] partant d'une monade procède vers une multiplicité coordonnée avec cette monade, et dans tout ordre [*τάξεως*] la multiplicité se ramène à une seule monade.

La monade, en effet, ayant le statut d'un principe, engendre à partir d'elle-même la multiplicité qui lui est propre. C'est pourquoi, pour chaque monade, il y a une seule série [*μία σειρά*], c'est-à-dire un seul ordre [*μία τάξις*], qui, en sa totalité, à partir de cette monade descend vers la multiplicité. Car il n'y a plus ni ordre [*τάξις*] ni série [*σειρά*] si la monade demeure en elle-même, stérile.

À rebours, la multiplicité remonte vers une seule cause, commune à tout ce qui est rangé sous le même ordre. Car le caractère qui se retrouve identique dans l'ensemble de cette multiplicité n'a pas procédé [*τὴν πρόοδον ἔσχε*] à partir de l'une des choses appartenant à la multiplicité. Car ce qui procède seulement d'un terme unique de la multiplicité n'est pas commun à tous les éléments de cette multiplicité, mais ne distingue en propre que la particularité de ce terme-là.

Puisque, donc, dans chaque ordre [*καθ' ἐκάστην τάξιν*] il y a une certaine communauté, cohésion, identité, en vertu de quoi certains êtres (ou certaines choses) sont dits appartenir à un même ordre [*ὁμοταγῇ*], d'autres à des ordres différents [*ἐτεροταγῇ*], il est évident que l'identique s'installe dans chaque ordre [*πάσῃ τῇ τάξει*] à partir d'un seul principe [*ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς*]. Il y a donc, pour tout ordre, c'est-à-dire tout enchaînement [*καθ' ἐκάστην τάξιν καὶ εἰρμόν*], une seule monade précédant la multiplicité, fournissant aux êtres qui y sont rangés la raison unique déterminant aussi bien le rapport unique [*τὸν ἓνα λόγον*] qu'ils ont les uns aux autres que celui qu'ils

ont au tout. Car étant admis que, parmi les termes appartenant à une même série [τὴν αὐτὴν σειράν], l'un en cause un autre, il est néanmoins nécessaire que ce qui est cause de la série considérée comme une [ὥς μιᾶς τῆς σειρᾶς], précède leur totalité, et que tous soient engendrés à partir de celui-ci en tant qu'ils sont rangés sous le même ordre [ὁμοταγῇ], chacun d'eux étant considéré non pas comme une chose singulière, mais comme appartenant à cet ordre-ci [τῇσδε τῆς τάξεως].

Il découle de là avec évidence: que, dans la nature du corps, co-existent l'un et le multiple; que cette nature unique contient les multiples natures qui toutes ensemble dépendent d'elle; que ces multiples natures dérivent d'une seule nature, celle du tout; qu'à l'ordre des âmes [τῇ τάξει] il appartient d'avoir son origine dans une seule âme, la première, de descendre [προελθόν] vers une multiplicité d'âmes et de faire remonter [ἐπιστρέφον] la multiplicité à cette âme unique; à l'essence intellectuelle, qu'il y ait une monade intellectuelle ainsi qu'une multiplicité d'intellects procédant de l'intellect unique et se convertissant vers cette monade; et à l'un antérieur à toutes choses, qu'il y ait la multiplicité des hénades, tandis qu'aux hénades il appartient de tendre en haut vers l'un.

Par conséquent, après l'un premier il y a des hénades; après l'intellect premier, des intellects; après l'âme première, des âmes; et après la nature totale, de multiples natures.

Cette proposition donne une idée de l'organisation générale du système, et cela à partir d'une comparaison avec la suite des nombres. La suite des nombres a pour origine la monade ou l'unité qui est son premier membre, et progresse, de façon ordonnée, en fonction des unités qui précèdent. Si on passe de la mathématique à la métaphysique, il faut faire intervenir le rapport cause / effet. À partir de la monade est la première cause s'enchaînent les effets qui deviennent eux-mêmes des causes pour ce qui suit; et de l'effet dernier on peut remonter à la cause première. C'est la procession, qui va de la cause à l'effet, et la conversion, qui va de l'effet à la cause, qui se trouve explicité dans les propositions 25 à 39. Tous ces termes διάκοσμος, διακόσμησις, τάξις, διάταξις, et σειρά font références à des ensembles dont les éléments sont hiérarchisés: de la nature, on passe à l'âme, puis à l'intellect, aux hénades et enfin à l'Un et inversement, en un mouvement de procession et de conversion. L'enchaînement des mondes dépend de la sympathie des choses sensibles entre elles et du sensible avec l'intelligible. Et c'est la sympathie

qui permet l'initiation d'une part et la théurgie de l'autre, comme l'explique Proclus dans ce texte.

De même que les dialecticiens de l'amour s'élèvent à partir des beautés sensibles jusqu'à ce qu'ils rencontrent le principe même unique de toute beauté et de tout intelligible, ainsi les initiateurs aux saints mystères partant de la sympathie qui unit toutes les choses visibles entre elles et avec les puissances invisibles, et comprenant que tout est en tout, ont-ils fondé cette science hiératique, non sans s'émerveiller de voir dans les premiers termes des chaînes les termes les plus infimes et dans ces derniers les tout premiers, au ciel les choses terrestres dans leur cause et sous un mode céleste, ici-bas les choses célestes sous un mode propre à la terre. (*Art hiératique*, p. 148, 3-18).

2. Le système

La structure triadique que présente chaque *διάκοσμος* se retrouve presque à tous les niveaux du système métaphysique qui constitue un *διάκοσμος* global permettant la procession, c'est-à-dire la diffusion causale dans les être de la puissance à partir de l'Un et la conversion des êtres vers le Bien; dès lors, les âmes de remonter vers leur origine et la théurgie peut être efficace en remontant les séries ou les chaînes qui dérive de l'emboîtement de chaque *διάκοσμος*. Cette seconde partie veut dresser un inventaire, le plus complet possible, de l'usage du terme *διάκοσμος* à tous les niveaux.

· Un

Pour Proclus, le premier dieu est l'Un-Bien; c'est lui qui revendique cette unité absolue qui manque à l'Intellect, lequel présente une unité qu'il tire de l'Un qui est absolument transcendant par rapport aux autres mondes de dieux (*Theol. Plat.* II 2, p. 22.4-23.12; II 6, p. 39.9-15; II 12, p. 72.19-73.5; *in Parm.* VI 1062.12-1063.4; 1069.12-1070.14; 1071.5-9; 1077. 11-19) qui toutes procèdent de Lui (*Theol. Plat.* II 9, p. 61.2-5; II 10, p. 62.9-12, 63.1-7). Proclus fait alors référence au célèbre passage de la *République* (509b) évoquant, selon les néo-platoniciens, le Bien au-delà de l'être (*Theol. Plat.* II 4, p. 32.1-5). L'analogie avec le soleil est par ailleurs invoquée dans

le chapitre 7 (p. 48.6-49.4, 15, 23), et dans le chapitre 8 (55.6-27), la *Lettre II* est aussi mise à contribution. Tous les attributs niés de l'Un-Bien dans la première hypothèse du *Parménide*, manifestant ainsi sa transcendance absolue, font l'objet d'une affirmation dans la seconde.

· Hénades

Entre l'Un transcendant et donc imparticipable et l'Intellect, un lien est ainsi établi avec tout le reste, par l'intermédiaire du monde des hénades participées, principes unificateurs découlant immédiatement de l'Un, et assurant partout la présence de l'unité par l'intermédiaire de la limite et de l'illimité qui préexistent à l'Être; ce sont les mondes des dieux tout premiers et les plus universels (*Theol. Plat.* III 3, p. 11.17-20). Quatre principes gouvernent ce développement sur les hénades. 1) La procession s'effectue par la similitude des effets à leurs causes. 2) Toute monade produit une série qui lui est coordonnée. 3) Ce qui est plus proche de la cause première produit plus d'effets que ce qui en est plus éloigné. 4) Les causes imparticipables sont dans tous les cas antérieurs aux causes participées⁷. Cet ordre divin comporte, comme les autres, trois termes: son sommet diffuse l'unité dans l'ensemble (moment de la procession, *Theol. Plat.* III 23, p. 83.1-2); son terme médian assure l'enchaînement mutuel de tous les dieux; et le terme qui constitue sa limite se retourne vers le principe (moment de la conversion, IV 10, p. 34.23-25; 37.8-12) et assure ainsi à l'ordre entier ressemblance et convergence. Tout ce qui vient par la suite dépend de ce monde divin, y compris les dieux hypercosmiques et encosmiques (*Theol. Plat.* I 2, p. 9. 15-19). On trouve d'ailleurs une hiérarchie des différents mondes de dieux en *Theol. Plat.* I 5 (p. 25. 3-23; voir la suite p. 25.25-26.23; voir aussi I 6, p. 27.20-28.2). Il y a aussi des mondes d'êtres intelligibles et sensibles «pleins de dieux» (*in Parm.*, II 752.2-8; *in Eucl.* 91.5; 132.17). À l'ensemble des mondes des dieux, qui sont divisés en mâle et femelle (*in Tim.* I, 220.4-5), en symboles simples et multiples (*in Crat.* 71.64-66) s'appliquent ces triades d'attributs que l'on trouve au dixième livre

7. S. Westerink, *Introduction*, Proclus, *Théologie Platonicienne*, Paris: Les Belles Lettres, 2003, III, p. CIII.

des *Lois*: existence, sollicitude et caractère inflexible (*Theol. Plat.* I 17, p. 80. 13-23); dans le *Phèdre*: beau, savant, bon (*Theol. Plat.* I 22, p. 101.4-19); foi, vérité, amour (*Theol. Plat.* I 25, p. 112.20-24, *in Alc.* 52.2-4; III.23-112.4)⁸; unitaire, indissoluble et semblable à soi (*Theol. Plat.* I 2, p. 9.15-19). La série ordonnée de ces attributs, déduits les uns des autres, correspond à la hiérarchie du monde de ces dieux que sont les hénades qui procèdent de l'Un-Bien et de ces deux principes que sont le Limitant et l'Illimité (*in Remp.* I, p. 133.19-25, voir *Theol. Plat.* III 8, 15-18), dont la Forme et la matière sont les images. Pour Orphée, l'équivalent est l'Éther et le Chaos (*in Tim.* I 385.19-23).

La hiérarchie de tous les mondes divins dans leur continuité se retrouve en effet dans *Commentaire sur le Parménide de Platon* (*in Parm.* III 803.1-5)⁹, considéré par Proclus comme un traité de théologie scientifique (*Theol. Plat.* I 7, p. 31.11-27), et cela même si, comme l'explique Proclus, plusieurs interprétations différentes ont été proposées avant lui (*Theol. Plat.* I 10, p. 42.4-44.25, et plus généralement les chapitres 12 et 13). Suivant Proclus, tous les mondes divins procèdent de l'Un (*Theol. Plat.* II 5, p. 37.19-22; III 12, p. 45.3-12) et peuvent être mis en correspondance avec l'ensemble des conclusions de la seconde hypothèse du *Parménide* (*Theol. Plat.* III 23, p. 83.10-14, voir *in Parm.* VII, p. 88.29-31).

8. P. Hoffmann, «Erôs, Alêtheia, Pistis... et Elpis. Tétrade chaldaique, triade néoplatonicienne (Fr. 46 des Places, p. 26 Kroll)», dans H. Seng, M. Tardieu (éd. par), *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext, Interpretation, Rezeption*. Actes du Colloque de l'Université de Konstanz, (Konstanz, 15-18 novembre 2006), Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2011, pp. 255-324; reproduit sous une forme différente dans M. Delgado, F. Möri (éds.), *Orient-Occident. Racines spirituelles de l'Europe. Enjeux et implications de la translatio studiorum dans les espaces culturels juifs, chrétiens et musulmans de l'Antiquité à la Renaissance*. Actes du colloque «Orient-Occident. Racines spirituelles de l'Europe. Enjeux et implications de la translatio studiorum dans les espaces culturels juifs, chrétiens et musulmans de l'Antiquité à la Renaissance» (Fribourg, 16-19 novembre 2009), Paris: Éditions du Cerf, 2014, pp. 63-136.

9. Voir la note à cette traduction.

· Intelligible

De l'«Un qui est»¹⁰ décrit dans la seconde hypothèse du *Parménide*, inférieur à l'«Un-Bien» décrit dans la première hypothèse du *Parménide* et supérieur à l'Âme (*in Remp.* I 294. 13-25) elle-même décrite dans la troisième hypothèse du *Parménide*, procède le monde de l'Intelligible (*in Parm.* I 638.23-25; 689.28-29; *in Tim.* II 304.5-6; III 102.8-9) qu'il ne faut pas confondre avec le monde des hénades (*in Parm.* III 811.24-29). Le monde de l'Intelligible est appelé «monde caché [κρυφίος διάκοσμος]». L'expression s'explique par une référence à la théogonie orphique où de l'œuf primordial, correspondant au monde des Hénades, va sortir Phanès identifié par Proclus à l'Intelligible: «de même que l'œuf contient à l'avance la cause séminale du vivant, le «monde caché [κρυφίος διάκοσμος]» embrasse unitivement tout l'Intelligible ...» (*In Tim.* 430. 5-7). Damascius (*De princ.* 284.7-8), lui, assimile l'Intelligible à l'«Abîme paternel», le premier Dieu, le Père, dont les pensées sont les Formes (OC 18 des Places). Et dans son *Commentaire au Parménide*, il précise: «... le sommet intelligible est un seul dieu; car, même s'il est un monde [διάκοσμος], c'est, dit-on, un monde caché [κρυφίος]; oui, c'est parce qu'il est indifférencié, nullement déterminé, et, de fait, qu'il est caché [κρυφίος] ...» (*In Parm.*, 33.9-10). Ce monde embrasse la totalité de l'intelligible (*in Tim.* I, p. 430.6-7) et il se déploie dans tous les mondes (*in Parm.* IV 969.31-970.13; *in Parm.* V 993.9-23). L'intelligible s'articule suivant trois modalités: Être, Vie, Pensée.

En l'Être, il faut compter les dieux intelligibles (*Theol. Plat.* VI 2, p. 9.5-6), réalités véritables qui correspondent aux Formes platoniciennes (*in Parm.* IV 899.27-35; 944.18-27), lesquelles sont évidemment incorporelles¹¹. Tout l'intelligible, et notamment la

10. «Voilà pourquoi nous disons que les négations assumées dans la première hypothèse engendrent les affirmations qui seront examinées dans la deuxième: en effet, tout ce que le Premier engendre dans la première, est engendré dans la deuxième et procède dans l'ordre qui lui est propre [ἐν τάξει τῇ οἰκείᾳ]: et c'est ainsi que se manifeste le monde des dieux [ὁ διακόσμος τῶν θεῶν], qui est venu à l'existence à partir de l'hénade transcendante (= l'Un)» (Procl., *in Parm.* VI 1077.11-18 SL).

11. «Voilà pourquoi il ne faut pas penser que la participation des Formes se ré-

triade emblématique de l'intelligible: beauté, vérité et proportion que l'on trouve dans le *Philèbe*, se trouve déjà sous un mode caché dans les hénades qui comprennent¹² toutes choses sous le mode de l'Un:

Et l'être est toutes choses sous le mode de la cause et, comme nous l'avons dit plusieurs fois, sous un mode caché [κρυφίως]; le vivre fait paraître la multiplicité et procède depuis l'unité de l'être jusqu'à la manifestation de cette multiplicité; le dernier terme (le penser), enfin, est déjà la totalité de la multiplicité intelligible et le monde des formes intelligibles [ὁ τῶν νοητῶν εἰδῶν διάκοσμος]. (*Theol. Plat.* III 12, p. 46.7 – 10; voir aussi *Theol. Plat.* III 14, p. 50.8 et 26 et V 13, p. 43.22-24; voir aussi *in Parm.* VI 1029.4-6).

L'intelligible comprend trois triades. La première triade intelligible, celle de l'Être, se compose du limitant, de l'illimité et du mixte, le mixte étant à l'origine de tout le reste: «Enfin, le mixte est le tout premier et le plus élevé parmi les mondes des dieux (τὸ δὲ μικτὸν ὁ πρῶτιστος καὶ ὑψηλότερος διάκοσμος τῶν θεῶν), qui enveloppe toutes choses sous un mode caché (καὶ κρυφίως τὰ πάντα συνειληφώς), qui, tout en étant constitué d'une triade intelligible conservatrice, contient pourtant sous le mode de l'Un la cause de la totalité de l'être et qui a établi dans les tout premiers intelligibles son sommet qui transcende l'univers entier» (*Theol. Plat.* III 12, p. 45.6-12). L'Être est cause de tout ce qui suit. La deuxième triade est celle de la Vie, correspondant à l'Éternité dont participe le Vivant-en-soi du *Timée*, et qui mesure l'ensemble de l'Intelligible, unissant la totalité de cette triade comme terme médian (*Theol. Plat.* III 25, p. 88.24-89.2). Cette triade se compose de l'un, de la puissance et de la vie. La

alise sur le mode des corps; il a été suffisamment démontré par ce qui vient d'être dit que l'activité fabricatrice des Formes ne se fait pas par poussées ou à l'aide de leviers, comme c'est le cas les mouvements des corps. S'il en va bien ainsi, il est clair que le monde des Formes [ὁ διάκοσμος τῶν εἰδῶν] est incorporel» (Procl., *in Parm.* IV 878.1-15; voir aussi *Theol. Plat.* III 12, p. 46.10).

12. «Cependant la Beauté se trouve là sous un mode caché [κρυφίως], pour la raison que ce monde [ὁ διάκοσμος οὗτος] comprend toutes choses sous le mode de l'Un, car il est venu à l'existence le premier à partir des principes» (Procl., *Theol. Plat.* III 11, p. 44.17-44.19).

troisième triade, celle de la Pensée, correspond au Vivant-en-soi qui comprend tout notre monde (*Theol. Plat.* III 15, p. 53.4-6); il comprend les formes intelligibles des quatre espèces de vivants (*Theol. Plat.* III 19, p. 67.6 et 18). Cette triade comprend la proportion, la vérité et la bonté.

· Intelligible-intellectif

Puis vient le monde des dieux intelligibles-intellectifs (*in Parm.* IV 940.40-941.4, 951.25-28; 961.7-11; VI 1092.8-10). Comme triade intermédiaire (*Theol. Plat.* IV 11, p. 38.4-7), elle fait le lien entre les mondes divins, intelligibles et intellectifs, et elle assure la continuité entre eux¹³ (V 3, p. 13.25-14.6). Suivant l'enseignement d'Orphée, Ouranos, le Ciel, est le père de l'ordre des dieux intellectifs (*Theol. Plat.* IV 5, p. 22.2-8) représenté par Kronos, comme on le voit déjà dans le *Cratyle* (*in Crat.* 101.1-5, voir aussi *in Crat.* 110.39-44; 110.52-62; 113.16-19).

Selon le *Phèdre*, le monde des dieux intelligibles et intellectifs comprend trois triades. La première triade, celle du monde des dieux du lieu supra-céleste, correspond à ces attributs négatifs: «sans couleur», «sans figure» et «sans contact» (*Theol. Plat.* IV 12, p. 40.13-17; 13, p. 43.10-13; 16, p. 50.21-25, voir aussi *in Parm.* VI 1044.9-11; *in Crat.* 113.1-3); c'est ce que l'on trouve dans le *Parménide* en rapport avec le nombre et la multiplicité de la seconde hypothèse (*Theol. Plat.* IV 28, p. 84.9-12; 29, p. 85.17-20; 31, p. 95.9-13; 35). La seconde triade, celle des dieux de la révolution céleste, c'est-à-dire d'Ouranos, comprend, selon le *Phèdre*, le «dos du

13. «De cette façon, donc, toute ce monde intermédiaire [πᾶς ὁ μέσος οὗτος διάκοσμος] forme avec elle-même une continuité, est unifiée, et constitue réellement le lien des mondes divins dans leur ensemble [τῶν ὅλων διακόσμων σύνδεσμος]: elle manifeste avec elle-même une extraordinaire communion, elle réunit les êtres intellectifs aux êtres intelligibles, et les enroule dans une unité indivise; en haut, cette classe a la triade intelligible et inconnaissable; au milieu, elle a la triade qui maintient les processions; à la fin, elle fait venir à l'existence les dieux chefs de la conversion grâce auxquels elle convertit immédiatement les dieux intellectifs vers les dieux intelligibles» (Procl., *Theol. Plat.* IV 38, p. 110.3-12; *Theol. Plat.* III 13, p. 47. 19-22; *in Parm.* IV 950.37-951.9; *in Tim.* II 272.29-273.9).

ciel», la «profondeur du ciel» et la «voûte céleste» (*Theol. Plat.* IV 19, p. 54.1-55.4; 20, p. 59.14-17; 21, p. 63.6-9, p. 65.1-6; p. 65.7-9); c'est le monde des dieux mainteneurs (*Theol. Plat.* IV 35, p. 105.4-11, p. 116.14-170. La troisième triade, celle des dieux de la voûte subcéleste, associée aux Mystères, se compose de ces trois degrés: introduction, initiation et époptie (IV 26, p. 76.22-23; p. 77. 15-16); c'est le monde des dieux perfecteurs (*Theol. Plat.* IV 37, p. 109.3-7). Ces triades restent unies (*Theol. Plat.* IV 38, p. 110.3-12), et elles sont en accord avec les formes de vies corporelles (*in Parm.* II 762.1-11.54).

· Intellectif

Vient ensuite le monde des dieux intellectifs. On y distingue trois triades décrites dans l'*in Tim.* III 207.20-30. À la Pensée, correspond l'Intellect, qui renferme en lui-même tous les dieux intellectifs. Ce monde est considéré comme un monde de troisième rang (*Theol. Plat.* V, p. 111.6-11). Dans ce monde chaque être se distingue de sa propre divinité (*in Parm.* IV 968.26-29). Ce monde ne comprend que deux triades, car il présente une structure hebdomadique, ce qui en fait un monde qui n'est pas indivisible¹⁴. Proclus assimile le monde des dieux intellectifs au Sphairos d'Empédocle¹⁵. Le Sphairos de là-bas est le monde intelligible où règne l'Amour, par opposition au Sphairos d'ici-bas qui est le monde sensible où règne la Haine, comme on le voit dans l'*in Tim.* II, p. 69.18-27. Cela dit, Proclus n'est pas cohérent dans son interprétation du Sphairos qui signifie pour lui tantôt l'Intellect (*in Tim.* II, p. 69.13-18), tantôt l'intelligible (*in Tim.* II, p. 69.18-17), tantôt l'union des deux (*in Tim.* I, p. 18.3-4). La première triade intellectuelle est celle des Pères (*Theol.*

14. «Car le monde intellectif [ὁ νοερός διάκοσμος] n'est pas un et indivisible, mais il a reçu des processions plus diversifiées que les classes de dieux plus élevées» (Procl., *Theol. Plat.* V 2, p. 9.13-15).

15. «Et le Sphairos de là-bas est le monde intellectif [ὁ ἐκεῖ Σφαῖρός ἐστιν ὁ νοερός διάκοσμος], parce qu'il agit en lui-même et en référence à lui-même, et il procède vers lui-même sous le mode de l'hebdomade, étant monade et hebdomade parfaite, parce qu'il est image, si l'on peut dire de la monade intelligible, qui révèle l'unité cachée de cette monade [τὴν κρύφιον αὐτῆς ἔνωση] par le moyen de la procession et de la distinction» (Procl., *Theol. Plat.* V 2, p. 11.18-23).

Plat. V 1, p. 6.6-10; 7.24-8.2; 2. p. 10.1-18) et elle se compose de Kronos, qui correspond à l'Être, de Rhéïa-Déméter qui correspond à la Vie, et de Zeus, qui correspond à la Pensée, c'est-à-dire à l'Intellect. Kronos est à la tête de l'ordre des dieux intellectifs (*Theol. Plat.* V 6, p. 25.27-26.4; V 8. p. 29.16-19; V 9, p. 33.1; V 27, p. 100.26-101.6; V 37, p. 134.13-15, 136.8-12; *in Crat.* 183,16-17). C'est de lui que viennent les âmes (*in Parm.* I 691.16-18), Dans le *Gorgias*, le monde de Kronos et le monde de Zeus sont réunis sous une même loi (*Theol. Plat.* VI 9, p. 45.1-7; *in Crat.* 99.12-13).

Proclus insiste sur le caractère intermédiaire du monde de la Vie représenté par Rhéïa-Déméter¹⁶. Ce membre intermédiaire (*in Parm.* I 699.18-22, voir 31-35; *in Tim.* I 365.16-18) est rempli par Kronos qui se situe au niveau inférieur, et qui lui-même dépend des hénades; c'est lui qui va produire Zeus, le démiurge du monde sensible¹⁷. Rhéïa-Déméter, la mère de toutes les classes de dieux (*in Remp.* I 137.14-15) donne la vie à Zeus, le troisième membre de la triade des Pères, qui lui-même va transmettre la vie à tout ce qui se trouve sous lui¹⁸.

16. «Et le monde tout entier de la vie intermédiaire [ὁ σύμπας τῆς μέσης ζωῆς διάκοσμος] embrasse toutes les Titanides, et en particulier Déméter: c'est elle, en effet, qu'Orphée a établie comme monade intermédiaire rassemblant toutes les classes qui sont en elle, aussi bien les classes cachées que les classes divisées [τῶν ἐν αὐτῇ πασῶν τάξεων, τῶν τε κρυφίων καὶ τῶν μεριζομένων] de la même manière que les puissances génératrices de la déesse» (Procl., *Theol. Plat.* V 11, p. 39.14-19).

17. «Ensuite, le monde qui contient les genres intermédiaires de l'univers [Ὁ δὲ αὖ τὰ μέσα γένη τῶν ὅλων περιέχων διάκοσμος] et qui, parce qu'il est rempli de la puissance génératrice de Kronos, peut remplir à partir de lui-même toute la démiurgie des *canaux* qui apportent la vie, tient dans les intellectifs le même rang que, dans les intelligibles, l'éternité et la cause unitaire de la vie intelligible; et de même que cette cause engendre immédiatement le vivant intelligible qui est justement dénommé *éternel* à cause de sa participation à la vie intelligible, de même aussi le sein intermédiaire des dieux intellectifs révèle le démiurge du tout et la source vivifiante de l'univers» (Procl., *Theol. Plat.* V 27, p. 101.6-15).

18. «S'il est le monde qui donne la vie [ὁ ζωογονικὸς εἶη διάκοσμος], sans doute tout devra être rempli de vie grâce au démiurge universel [Kronos], et la cause des âmes devra apparaître comme préexistante en ce degré à la multiplicité selon un raisonnement vraisemblable, mais comment alors convertira-t-il tous les êtres vers lui-même? Comment sera-t-il appelé «démiurge» et «père» (*Tim.* 28c3)? En effet, la divinité qui donne la vie (= Rhéïa-Déméter), prise en elle-même, possède par rapport aux dieux la dignité de mère et donne à tous les êtres de pro-

Zeus est le troisième père intellectif, unique démiurge de tous les mondes divins qui le suivent (*Theol. Plat.* 14, p. 48.27-49.5) à partir de l'ordre des intelligibles (*in Parm.* III 802.11-14). Tout ce qui existe dans les intelligibles d'une manière cachée, tout cela existe dans les intellectifs d'une manière divisée (*Theol. Plat.* V 30, p. 112.1-29). Le démiurge engendre les mondes particuliers (*Theol. Plat.* V 33, p. 117.17). Il produit les mondes célestes et supra-célestes (*in Crat.* 101.39-40), et la Terre (*in Tim.* III 135.1-6). Jamblique n'a pas raison, lorsqu'il prétend que le démiurge est tout le plan intermédiaire entre le monde et l'Un (*in Tim.* I 308.6-17). Héra meut les êtres à faire procession, alors que Zeus s'occupe de leur remontée (*in Tim.* III 251.10-21). Pour opérer cette remontée, il faut que l'âme se purifie (*in Parm.* V 1025.21-23). La deuxième triade des dieux intellectifs est celle des dieux immaculés qui correspond exactement à la triade des dieux intellectifs (*Theol. Plat.* V 33, p. 122.15-18; V 34, p. 124.17-18). Ces dieux sont les gardiens et les protecteurs de tous les mondes qui viennent avant eux. Le vocabulaire pour décrire cette seconde triade est emprunté aux *Oracles Chaldaïques*. À la différence des autres mondes de dieux qui comprennent trois fois trois triades, ce troisième groupe de dieux, les intellectifs ne comprend que deux triades et une monade, le septième élément n'ayant pour toute fonction que de séparer radicalement le domaine de l'Intellect de celui de l'Âme qui ne peut être totalement dissocié du corps: il s'agit en fait d'empêcher les incorporels d'être contaminés en quoi que ce soit par les corps, comme en témoigne la castration d'Ouranos par Kronos (*Theol. Plat.* V 3, p. 17.8-21). On notera la correspondance entre la structure hebdomadique (*Theol. Plat.* V 2, p. 9.20-24; p. 11.18-23, p. 12.1-3; V 4, p. 19.19-23) du monde des dieux intellectifs et celle de l'âme du monde¹⁹. Okéanos joue aussi ce rôle de frontière (*in Crat.* 144.1-7, 28-38; 149.6-9).

céder, tandis que créer les formes et les convertir, c'est le bien distinctif de l'intellect» (Procl., *Theol. Plat.* V 13, p. 43.9-17; voir aussi *in Tim.* III 248.25-249.26).

19. «C'est à partir de l'hebdomade divine intellectuelle rentrant en elle-même qu'est venue à l'existence la multitude des hebdomades au nombre de sept; et si le démiurge aussi divise de cette façon les cercles qui sont dans l'âme, c'est parce que lui-même et tout le monde intellectif [ὅτι καὶ αὐτὸς καὶ πᾶς ὁ νοερός διάκοσμος] produit à partir de chaque monade une hebdomade intellectuelle» (Procl., *Theol. Plat.* V 4, 19.19-23).

· L'Âme

Le domaine de l'Âme dérive de l'Intellect et tend vers le Bien. Dès lors, il contient l'ensemble des réalités intelligibles sur le mode qui est le sien c'est-à-dire comme «raisons» (λόγοι). Les «raisons», qui sont les formes intelligibles, mais qui se déploient dans le temps. Ce sont ces «raisons» (λόγοι) qui rendent compte et de la fabrication du monde sensible et de sa connaissance (in *Eucl.* 861 ff.). L'âme est auto-suffisante, mais il faut considérer plusieurs degrés dans l'auto-suffisance: l'Intellect possède l'auto-suffisance par participation, l'Âme par illumination, et les corps célestes par similitude²⁰. Le monde de l'Âme suit le monde des dieux intellectifs (*Theol. Plat.* VI 2, p. 10.10-12). C'est un monde de dieux particuliers ou divisés (*Theol. Plat.* VI 2, p. 11.14; VI 3, p. 19.24-20.4; VI 4, p. 215-13; 16, p.82.5), qui présente cependant une unité véritable²¹ et qui comprend, comme les dieux intelligibles, les trois mondes de dieux suivants (*Theol. Plat.* VI 2, p. 10.29-11.4): hypercosmiques, hypercosmiques-encosmiques, encosmiques. Le monde des dieux hypercosmiques correspond à l'Âme hypostase, c'est-à-dire au domaine de l'âme détachée de tout corps (*Theol. Plat.* II 12, p. 71.13-15, voir p. 70. 28-71.13). Il comprend quatre triades de dieux. La

20. «On dit aussi que le monde des âmes divines [ὁ τῶν θεῶν ψυχῶν διάκοσμος] se suffit à lui-même en ce sens précis qu'il est plein des qualités qui lui sont propres et qu'il conserve éternellement parfaite la mesure de sa béatitude; mais, dans ce sens aussi, ce qui se suffit à lui-même manque de certaines puissances, puisque les âmes divines n'ont pas leurs opérations intellectuelles constamment tournées vers les mêmes objets intelligibles, mais qu'elles déploient leur activité dans le temps et acquièrent la totalité de leur contemplation par périodes entières de temps: cette manière de se suffire à soi-même des âmes divines et la perfection de leur vie ne se trouvent donc pas tout entières dans l'instant» (Procl., *Theol. Plat.* I 19, p. 90.19-91.1; voir aussi *Theol. Plat.* III 2, p. 14-18).

21. «Deuxièmement, que tout le monde des âmes [ὁ ψυχικὸς διάκοσμος] dérive sans doute des deux, et de l'auteur du mélange et du cratère (*Tim.* 35a-b). Mais comme une partie de cette classe demeure, l'autre procède, comme l'une se plaît à l'union, l'autre à la division, le démiurge est plus créateur de la première, la seconde, comme plus engagée dans la matière, a plus d'affinité avec le principe fécondant» (Procl., in *Tim* III, p. 251.10-15; voir 30.20-21; voir VI 7, p. 33.8-15).

première triade hypercosmique est celle des dieux-chefs (*Theol. Plat.* VI 1, p. 1.5-8; *Theol. Plat.* VI 1, p. 5.8-11; *in Tim.* II 122.19-20; *in Parm.* VI 14, p. 68.10-13; p. 71.2). La propriété des dieux-chefs est de rendre semblables tous les êtres entre lesquels ils produisent sympathie et communion; mais à la différence des dieux intellectifs, ils agissent sous un mode divisé. Cette triade comprend Zeus, Poséidon et Hadès, qui procèdent de Zeus, le démiurge (*Theol. Plat.* VI 1, p. 7.4-7; 2, p. 12.19-20). Ils sont trois (*Theol. Plat.* VI 5, p. 27.4-7). Ils ont une puissance assimilatrice (*Theol. Plat.* VI 4, p. 20.20-21.4, voir aussi 5, p. 26.13-26). Ils font venir à l'être, avec le monde des dieux héliques, les mouvements du cercle du Même et de l'Autre (*Theol. Plat.* VI 12, p. 64.8-12).

La seconde triade est la triade corique (Artémis, Korè, Athéna). Ces déesses ont une puissance vivificatrice, car elles tissent avec le troisième père, Hadès, le monde de la vie (*Theol. Plat.* VI 11, 49.5-9, cf. *Theol. Plat.* VI 11, p. 48.14-19, *in Crat.* 171. 11-22; *in Tim.* III 223.5-10). Athéna et Héphaistos patronnent les arts, celui de la forge pour le premier, du tissage pour le second (*in Parm.* III 829.9-20; *in Tim.* I, 204.12-15; *in Crat.* 53.24-25).

La troisième triade est la triade apolloniaque, puissance élévatrice contribuant à la conversion, qui correspond au monde des dieux héliques (*Theol. Plat.* VI 12, p. 64.8-16; *in Crat.* 174.56-60), le Soleil étant identifié à Apollon. La quatrième est la triade des Korybantes, la triade des dieux immaculés et gardiens.

Viennent ensuite les dieux hypercosmique-encosmiques. À la fois, ils sont séparés du monde et ils habitent dans le monde (*Theol. Plat.* VI 15, p. 72. 11-17 (bis); 74.9-23; 75.14-76.3 26-76.3), mais ils n'ont qu'un rôle de gardiens ou de guides comme Providence. Ils ont une position intermédiaire dans la triade (*Theol. Plat.* VI 15, p. 79.19-25). Ce sont les 12 dieux du *Phèdre* (*Theol. Plat.* VI 18, p. 84.12-19; 19, p. 87.14-21; p. 90.11-13; p. 91.11-13; VI 22, p. 97.7-17); alors qu'ils se déplacent dans le ciel, Hestia reste à la maison (*in Crat.* 139.18-23). Ce sont aussi les Parques dans la *République* (*Theol. Plat.* VI 23, p. 102.6-11, p. 109.8-17). Dans le *Parménide* (*Theol. Plat.* VI 24, p. 109.25-26) ces divinités sont décrites à la fois dans les sections consacrées à similitude/dissimilitude, et à en contact/sans contact. Les dieux encosmiques enfin sont les dieux qui ont une action démiurgique au niveau de la Nature; il s'agit de l'âme du monde en tant que telle, des âmes

des étoiles fixes, et enfin de celles des planètes et de la terre²². La structure de l'âme du monde dépend du monde des nombres (*in Tim.* II 236.8-11; III 106.29-30; *in Crat.* 16.6-15; *in Eucl.* 6; 13.14-15; 17.1; 19.24; 61.27; 62.6). Par sa structure monadique et heptadique, l'âme du monde présente une similitude avec l'Intellectif²³. Après, il n'y a plus de dieux (*in Tim.*, III 189.22-24; 204.20-21).

3. Âmes associées au temps

Puis viennent les âmes associées au Temps et à ses différentes parties, comme le Jour, le Mois, l'Année etc. Sous ces âmes universelles, viennent les âmes intelligibles, c'est-à-dire celles de ces êtres supérieurs que sont les démons, les anges et les héros, qui constituent aussi un monde²⁴. Et, en dernier lieu, viennent les âmes particulières, celles des hommes et des bêtes. Toutes ces classes d'âme

22. Jamblique, La tétrade, second monde (Procl., *in Tim.* II 215.10-12).

23. «Car de même qu'il y a dans le ciel monade et heptade, de même y a-t-il les analogues dans la sphère de l'éther, les uns correspondant au cercle des fixes, les autres au cercle des planètes, et il y a là aussi toute l'ordonnance cosmique [καὶ διάκοσμος ὅλος], imitant le ciel, sous un mode éthérien, dans la profondeur de l'air et dans les masses de l'eau aussi bien que dans les cavités de la terre; car ce n'est pas seulement la terre qui a été divisée en analogie avec le ciel, mais les autres éléments aussi, et il y en a en chacun d'eux des monades et des heptades, qui comprennent tout ce qu'il y a en eux de classes d'êtres qui les remplissent entièrement, êtres ignés, aériens, aquatiques. Toutes ces monades donc et ces heptades ont été préassumées par les cercles de l'Âme sous le mode causal, les unes par le cercle du Même, les autres par le cercle de l'Autre» (Procl., *in Tim.* II, p. 268.17-30).

24. «[...] En effet, cet énorme monde d'ici-bas [ὁ κόσμος οὗτος ὁ πάμμεγας] est un et multiple: multiple non seulement par son élément corporel – car sous ce rapport aussi, il manifeste une aussi grande différence que l'éternel par rapport au corruptible, l'immatériel par rapport au matériel, le vivant-en-soi par rapport à ce qui est non-vivant par sa constitution propre – car il y en a en lui des dieux, des démons, des hommes, des animaux, des plantes, et le monde de la vie (incorporelle) [ὁ τῆς ζωῆς διάκοσμος] est varié avant même le monde apparent –; inversement, le monde est un à cause de son harmonie corporelle, à cause de la sympathie de la nature, à cause de la dispensation d'une unique vie à partir de l'âme universelle, à cause de l'unique lien intellectif; en effet, à cause de toutes ces choses, il y a une unique conspiration de l'univers, une unique vie et une unique mise en ordre indissoluble qui vient de l'intellect» (Procl., *in Parm.* II 761.39-762.14).

proviennent d'Ananké (*in Remp.* II 269.15-26). Ces âmes, qui forment un monde²⁵, peuvent être associées à des corps qui forment aussi un monde (*in Alc.* 248.15-18. *In Crat.* 167.30-31) que rassemble la sympathie, tous les corps étant composés de matière et de formes implantées dans la matière sous le mode de raisons²⁶; c'est le monde naturel des Formes, c'est-à-dire des formes engagées dans la matière (*in Parm.* IV 881.22-26).

· Monde sensible

Le monde sensible n'est qu'une image du monde intelligible dont il participe (*in Parm.* IV 840.10-19). Toute la réalité se trouve intégrée dans un continuum métaphysique, qui pour l'essentiel reprend celui décrit par Plotin, et qui, découlant de l'Un jusqu'à la matière, ne peut, de ce fait, qu'être bon en quelque façon.

· Les séries

Dans un traité intitulé l'*Art hiératique*, attribué à Proclus, mais qui n'est qu'un recueil d'extraits tirés d'un ou de plusieurs de ses autre(s) ouvrage(s)²⁷, on trouve la confirmation que le système métaphysique qui vient d'être décrit permettait un certain nombre d'opérations donnant la possibilité de remonter du sensible

25. «Si donc le juste est rattaché au bien par l'intermédiaire du beau, alors la totalité du monde psychique [πᾶς ὁ ψυχικὸς διάκοσμος] est unie aux dieux par l'intermédiaire du beau, alors la totalité du monde psychique est unie aux dieux par l'intermédiaire des existences intellectives, de telle sorte que la nature incorporelle est une dans l'unité d'une forme, et tend tout entière vers le bien» (Procl., *in Alc.* 318.8-13; voir aussi *in Alc.* 236.11-13; *in Crat.* 178.1-7; *in Eucl.* 91.26).

26. «C'est en effet en vertu de la démiurgie divine que les choses d'ici-bas sont formées à la ressemblance des Formes divines, et c'est pourquoi le monde sensible dans son ensemble [ὁ αἰσθητὸς ὅλος διάκοσμος] est dit être une image de l'intelligible. Ce genre d'analogie est supérieur aux autres dans la mesure où il distingue entre celui qui fabrique et son modèle, tandis qu'eux considèrent que ces deux facteurs n'en font qu'un seul» (Procl., *in Parm.* IV, p. 840.12-19).

27. Voir le *DPhA* Vb, 2012, sur Proclus, pp. 1606-1608, C. Luna et A.-Ph. Segonds.

vers le monde des dieux. Suivant André J. Festugière en effet, l'art hiératique est «la manière d'attirer ici-bas les vertus d'un dieu planétaire, ou d'évoquer ce dieu lui-même, en utilisant les substances des trois règnes qui font partie de la chaîne à laquelle ce dieu préside»²⁸. C'est la notion de συμπάθεια qui est au fondement de cette conviction. La συμπάθεια met en rapport tous les niveaux du monde sensible: dieu planétaire, animaux, plantes et même pierres. Cela permet aux prêtres d'utiliser des choses sensibles pour remonter la «série» où il se trouve pour entrer en contact avec les mondes divins qui viennent d'être décrits et qui appartiennent à la même série. Dans *l'Art hiératique*, Proclus prend l'exemple du soleil et de ses rapports avec les animaux, les plantes et même les pierres:

D'un mot, certains êtres ne font que se mouvoir en accord avec le circuit de l'astre, comme les plantes dont nous avons parlé; d'autres imitent la forme des rayons comme le palmier; d'autres l'essence ignée, comme le laurier; et d'autres quelque autre chose. Si bien que ces propriétés [ιδιότητας] concentrées dans le Soleil, on peut les voir divisées entre les êtres participants, anges démons, âmes, animaux, plantes, pierres (*Art hiératique*, p. 150, 19-23).

Cela est vrai pour les animaux comme le coq et le lion.

Tout est donc plein de dieux, la terre est pleine de dieux célestes, le ciel de dieux supracélestes. Chaque série procède, s'accroissant en nombre, jusqu'à ses termes derniers [ἐκάστη πληθυομένη σειρά μέχρι τῶν ἐσχάτων]. En effet, ce qui existait dans l'unité avant toutes choses est manifesté dans tous les membres de la série. D'où les organisations des âmes, dépendantes celles-ci d'un dieu, celles-là d'un autre. D'où encore, par exemple, le grand nombre des animaux héliaques, tels que le lion et le coq, qui eux aussi participent au divin selon le rang qu'ils occupent. (149, 25-150, 5).

Ce l'est aussi pour une plante comme le tournesol:

²⁸ A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I: *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris: Les Belles Lettres, 1950², pp. 133-134.

D'où vient en effet que l'héliotrope se meut en accord avec le Soleil, le sélénotrope, avec la Lune, tous deux faisant cortège dans la mesure de leurs forces, aux luminaires du monde? Car tous les êtres prient selon le rang qu'ils occupent, ils chantent les chefs qui président à leur série tout entière, chacun louant à sa manière, spirituelle, rationnelle, physique ou sensible: ainsi l'héliotrope se meut-il autant qu'il lui est facile de se mouvoir, et si l'on pouvait entendre comme il frappe l'air durant qu'il tourne sur sa tige, on se rendrait compte à ce bruit qu'il offre une sorte d'hymne au Roi [$\tau\tilde{\omega}$ Βασιλεῖ προσάγοντος], tel qu'une plante peut le chanter. (148, 3-18).

Il en va de même du lotus qui déploie et replie ses pétales en fonction du mouvement du soleil (149, 12-18). Ce l'est même pour les pierres:

Mais pourquoi parler de plantes, où subsiste encore quelque trace de vie générative? Ne voit-on pas les pierres elles-mêmes respirer en correspondance avec les effluves des astres? Ainsi l'*hélite*, par ses rayons à couleur d'or, imite les rayons du Soleil; la pierre qu'on nomme «œil de Bel» et dont l'aspect ressemble aux prunelles des yeux émet du centre de sa prunelle une lumière brillante, ce qui fait dire qu'on devrait l'appeler «œil du Soleil»; la *sélénite* change de forme et de mouvement en accord avec les changements de la Lune, et l'*héliosélène* est comme une image de la rencontre des deux luminaires, à la ressemblance des rencontres et des séparations qui se font dans le ciel (149, 15-27).

On retrouve finalement cette certitude, «tout est plein de dieux». Les dieux gardent leur suréminence, mais leur puissance se répand partout dans notre monde. Paradoxalement, on ne peut réduire le platonisme à une fuite hors du monde. Être platonicien, c'est être persuadé 1) que le monde dans lequel nous vivons présente un ordre qui permet de le penser, d'en parler et surtout d'y agir et 2) que cet ordre vient d'un ailleurs qu'il s'agit de connaître pour atteindre au bonheur.

ANNEXE		
PROCLUS (410-485)	ORACLES CHALDAÏQUES UN	RHAPSODIES ORPHIQUES
1) Le premier dieu: l'Un	1) Principe unique (...) HENADES	1) Chronos
2) Les hénades	2) Limite + Illimité INTELLIGIBLE- INTELLECT	2) ? – Éther, Chaos
3) Les dieux intelligi- bles qui comprennent trois triades: celles de l'Être, de la Puissance et de l'Acte	3) L'Abîme paternel composé de trois tria- des qui ont pour pre- mier membre: l'Un, l'Aiôn et le Vivant-en- soi	3) Les dieux intelligi- bles sont: l'Oeuf pri- mordial, l'Oeuf conçu et Phanès
4) Les dieux intelli- gibles-intellectifs qui comprennent aussi trois triades: de l'Être, de la Puissance, de l'Acte	4) Triades intelligibles et intellectives qui comprennent trois tria- des: celle des Iynges, celles des Assembleurs et celles des Télétar- ques	4) Les dieux intelli- gibles-intellectifs com- prennent: les trois Nuits, les trois parties d'Ouranos et les trois dieux de la classe per- fectrice
5) Les dieux intellectifs 5.1) La triade des pa- rents: l'intellect pur, la vie, l'intellect démiur- gique 5.2) La triade des dieux immaculés 5.3) Monade qui main- tient séparée cette clas- se des dieux du monde	5) Les dieux intellectifs 5.1) Trois Pères Sources: Kronos, Hécate et Zeus 5.2) Trois implacables 5.3) Le diaphragme	5) Les dieux intellec- tifs 5.1) Triade des pa- rents: Kronos, Rhéïa, Zeus 5.2) Trois dieux immaculés: 5.3) Castration d'Ou- ranos par Kronos
ÂME-HYPOSTASE		
6) Les dieux hyperco- smiques	6) Les dieux-chefs. Quatre Triades. paternelle: Zeus, Po- séidon, Hadès corique: Hécate, Âme, Vertu apolloniaque: 3 Hélios / 3 Apollons corybanti- que: 3 Corybantes	6) Quatre triades de dieux. paternelle: Zeus, Po- séidon, Hadès corique: Artémis, Korè, Athéna apolloniaque: 3 Hélios / 3 Apollons courétique: les 3 Kourètes

7) Les dieux hypercosmiques-encosmiques	7) Les dieux séparés du monde (les 12 dieux mentionnés dans le mythe du <i>Phèdre</i>)	7) Quatre triades des dieux du Panthéon
8) Les dieux encosmiques: les 7 dieux qui président aux corps célestes + les neuf dieux en <i>Timée</i> 40e5-41a3	8) L'éther et les corps célestes	8) Les dieux encosmiques sont présidés par Dionysos mis en pièces par les Titans
ÂMES PARTICULIERES		
9) Les âmes universelles	9) Les âmes universelles, dont l'âme du monde (= Nature et Fatalité)	9) Les dieux célestes
10) Les âmes intelligibles ou âmes supérieures: Démons, Anges, Héros	10) Les âmes intelligibles ou âmes supérieures: Archanges, Anges, compagnons des dieux, Démons, Héros: bons et mauvais	10) Les âmes intelligibles ou âmes supérieures
11) Les âmes humaines	11) Les âmes humaines	11) Les âmes humaines
12) Les Corps	12) Les corps	12) Les corps
13) La matière	13) La matière	13) La matière
