



HAL
open science

Philosophie, poésie et musique chez Pléthon

Brigitte Tambrun-Krasker

► **To cite this version:**

| Brigitte Tambrun-Krasker. Philosophie, poésie et musique chez Pléthon. 2010. halshs-00460365v1

HAL Id: halshs-00460365

<https://shs.hal.science/halshs-00460365v1>

Submitted on 27 Feb 2010 (v1), last revised 14 Oct 2010 (v2)

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Colloque international « (Para-) Textuelle Verhandlungen zwischen Dichtung und Philosophie in der Frühen Neuzeit »/ « (Para-) textual negotiations between poetry and philosophy in the Early Modern Period », Munich, 4-6 mars 2010.

Brigitte Tambrun

Paris, CNRS, UMR 8584 (Laboratoire d'études sur les monothéismes)

Philosophie, poésie et musique chez Pléthon

Le philosophe grec Georges Gémiste surnommé Pléthon (ca. 1360-1452 ou 1454), né et élevé à Constantinople, a suivi le cursus complet des études byzantines, le *Trivium* et le *Quadrivium*. Il a ensuite à son tour dispensé un enseignement ; mais suite à une protestation émanant de l'Eglise orthodoxe et portant sur les idées qu'il développait, Pléthon a été envoyé, par l'empereur Manuel II, dans le Péloponnèse, à Mistra près de l'antique Sparte, pour devenir le conseiller politique du jeune Théodore II que le *basileus* venait de nommer *despotès* de Mistra.

Or, bien qu'il ait enseigné les disciplines littéraires comme les disciplines scientifiques – et nous en avons la preuve par différents manuels ou traités qui sont conservés¹ – le savant Gémiste Pléthon porte dans son ouvrage majeur mais secret, le *Traité des lois*, un jugement très négatif sur la poésie. Il refuse d'y voir la source de la philosophie et de la théologie. Ne fait-il là que reprendre à son compte la distinction classique à Byzance entre la « sagesse du dehors » (*thurathen*) autrement dit, les disciplines profanes, et la théologie ?

A la source de toute saine doctrine : les *Oracles magiques en vers*

Pour comprendre sa démarche intellectuelle, il faut rappeler qu'à l'époque de Pléthon, l'Empire des Romains, que nous appelons l'Empire byzantin, est réduit à quelques places fortes et à quelques petites îles². C'est un empire qui se dit toujours universel, mais qui est presque devenu un empire en Idée, sans territoire, c'est-à-dire sans réalisation terrestre.

Le grand problème pour Pléthon qui, installé dans le Péloponnèse, a une famille et deux fils, et même un domaine d'Etat à gérer (une *pronoia*)³, est de faire en sorte que les Grecs puissent continuer à vivre sur leur territoire menacé par les invasions turques et les occupations latines, et qu'ils puissent transmettre leur patrimoine à la fois familial et hellénique. Or un patrimoine suppose une origine qui est toujours la réalisation dans le temps d'une Idée, et un ancrage dans le sol, sur un territoire. La pensée de Pléthon est donc une pensée de la généalogie, de la régénération, du retour du même, mais il s'agit toujours de relier l'origine et sa réitération, à un lieu terrestre.

Le projet de Pléthon est donc d'accompagner une régénération de l'Empire des Romains, par des réformes politiques, économiques, religieuses et philosophiques. Cette régénération comporte : premièrement, la reconquête puis la conservation des territoires occupés par les Latins et les Turcs, à commencer par le Péloponnèse qu'il faut fortifier au niveau de la muraille d'Hexamilion sur l'Isthme de Corinthe⁴ ; deuxièmement, le redémarrage de la *politeia*

¹ Voir les références dans B. Tambrun, *Pléthon. Le retour de Platon*, Paris, Vrin, 2006, p. 49-50.

² *Mémoire pour Théodore*, éd. S. Lambros, *Palaiologeia kai Peloponnèsiaka*, Athènes, t. IV, 1930, (p. 113-135), p. 129, 13-17.

³ Voir les références dans B. Tambrun, *Pléthon. Le retour de Platon*, p. 41.

⁴ Sur la reconquête du Péloponnèse au début du XV^e siècle, voir D. Zakythinos, *Le despotat grec de Morée*, t. I, *Histoire politique*, t. II, *Vie et institutions*, Athènes, 1953, Londres, Variorum, 1975 (et un bref résumé dans B. Tambrun, *Pléthon. Le retour de Platon*, p. 39-41).

hellénique à partir de la région de Sparte (Mistra). Tout ceci nécessite une restructuration de la société et la mise en place d'une politique d'autarcie économique et d'autonomie militaire, mais aussi une nouvelle législation qui elle-même suppose une saine doctrine religieuse et philosophique, et notamment le retour à la philosophie platonicienne qui seule permet de comprendre en quoi peut consister l'origine, c'est à dire la réalisation, et la répétition des archétypes dans le temps et l'espace. Il faut en effet, explique Pléthon, qu'il y ait un accord entre la doctrine religieuse, la philosophie, et les idées qui concernent l'organisation politique. Or une saine doctrine religieuse ne peut selon lui se fonder que dans un texte inspiré, mais philosophique et en vers, qui doit faire concurrence à la Bible.

Pléthon considère en effet que le monothéisme, celui des chrétiens, qui est trinitaire, ou celui des Juifs et des Arabes qui pose un dieu seul et unique, n'est pas favorable à la conservation des empires. Le monothéisme est une forme d'athéisme, comme l'avait déjà souligné l'empereur Julien au IV^e siècle et même avec humour un auteur que Pléthon lit et dont il copie des extraits, Lucien de Samosate⁵. Il s'agit donc de trouver un texte extrêmement ancien qui puisse faire concurrence au *Pentateuque*, à ce que l'on appelle les « Oracles de Moïse »⁶, texte de référence pour les trois religions monothéistes. Or, le Ménippe de Lucien de Samosate ne se disait-il pas avec humour, dans l'*Icaroménippe*, « accablé par une telle pénurie de Dieux » ? Au texte inculte, non philosophique, du *Pentateuque*, Pléthon entend substituer une référence concurrente, des « Oracles » beaucoup plus anciens.

Lucien de Samosate lui indique la voie sur le ton de la plaisanterie : pour échapper aux contradictions des philosophes qu'il avait fréquentés, Ménippe allait consulter un personnage qui devait le guider dans les enfers pour interroger le devin Tirésias. Or ce guide que Ménippe allait consulter à Babylone était un mage disciple de Zoroastre⁷. Lucien s'amuse en décrivant ce mage sous les traits d'un chaldéen c'est-à-dire d'un magicien qui pratique la goétie. Pléthon pense sans doute qu'il y a un fond, une trace, de vérité, dans ce que dit Lucien : il faut seulement « détordre » son discours. Mais où retrouver les *Oracles* des mages disciples de Zoroastre qui pourraient faire concurrence aux « Oracles de Moïse »⁸ ?

Dans sa jeunesse, Pléthon a vécu en milieu ottoman, à la cour d'Andrinople, chez un Juif lettré qui se nommait Elisha (*Elissaios*) et qui était un bon connaisseur des commentaires persans d'Aristote, et donc de traditions persanes sur Zoroastre⁹. Or ce savant met Pléthon sur la piste des « Oracles » des mages disciples de Zoroastre : ce seraient les Oracles que l'on appelle « chaldaïques » ; ils sont exprimés dans une langue littéraire et non vulgaire, ils sont écrits en grec, en hexamètres dactyliques. Pléthon possède la collection de ces *Oracles* que Michel Psellos a constituée au XI^e siècle¹⁰. Il n'ajoute aucun des Oracles conservés par les néoplatoniciens, ce qui montre qu'il considère que la collection est complète. Comme ces *Oracles* ont été selon lui contaminés par le chaldaïsme, c'est-à-dire la vulgaire magie – dont

⁵ Sur les recueils de textes copiés par Pléthon et conservés à la Biblioteca Marciana de Venise, voir B. Tambrun, *Pléthon. Le retour de Platon*, p. 50.

⁶ Voir par exemple Justin, Prologue du *Dialogue avec Tryphon* ; cf. B. Tambrun, *Pléthon. Le retour de Platon*, p. 91-92.

⁷ B. Tambrun, *Pléthon. Le retour de Platon*, p. 63.

⁸ B. Tambrun, *Pléthon. Le retour de Platon*, p. 92.

⁹ Comme l'a montré M. Tardieu, Elisha était un bon connaisseur, sinon un adepte de l'école de Sohrawardî : voir les références dans B. Tambrun, *Pléthon. Le retour de Platon*, p. 36-37 et n. 10 ; p. 92-93.

¹⁰ Publiée dans É. des Places, *Oracles chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 162-186 ; D. J. O'Meara, Michael Psellus, *Philosophica minora*, vol. II, p. 126-146.

parle Lucien –, Pléthon retranche tous ceux qui peuvent évoquer la goétie ou des pratiques théurgiques. En outre, il restaure les hexamètres et trouve des solutions métriques qui anticipent celles que Kroll proposera dans son édition des *Oracles*¹¹. Il donne un nouveau titre à la collection : il ne parle jamais d' « Oracles chaldaïques », mais des « Oracles magiques des mages disciples de Zoroastre »¹², indiquant par là qu'il faut comprendre le terme de « mage » au sens de « sage » comme l'indiquent bien les sources grecques. Enfin, il réorganise complètement la collection transmise par Psellos de telle sorte que le plan suit une progression qui va de la psychologie (le devenir de l'âme) à la théologie, en passant par la pratique religieuse.

Cette œuvre philosophique en vers qui a en réalité été composée à l'époque du moyen-platonisme, est appelée à concurrencer les « Oracles de Moïse », car selon les sources grecques, et notamment Plutarque (*De Iside* 369 D), Zoroastre aurait vécu 5000 ans avant la guerre de Troie¹³. Pythagore, Platon, puis les platoniciens et enfin Georges Gémiste dit Pléthon, seraient les héritiers fidèles de la doctrine des mages perses disciples de Zoroastre. Si l'on fait un calcul – car Pléthon qui était féru de tables d'astronomie¹⁴ –, on s'aperçoit que ce Zoroastre ancien est antérieur de 674 ans à la création du monde par le dieu biblique¹⁵, ce qui disqualifie évidemment la tradition monothéiste d'un seul coup.

Les *Oracles magiques* dont Pléthon propose un *Commentaire*¹⁶, parce qu'ils sont écrits dans des vers difficiles à comprendre, présentent évidemment une théologie polythéiste, mais très strictement hiérarchisée : un premier dieu, le Père, un dieu issu du premier (le *Nous* ou l'Intellect paternel) qui lui-même produit un monde de réalités divines idéales très organisé, que les *Oracles* désignent par le terme de les « Iynges » (ἰυγγες) c'est-à-dire de « charmes ».

Or, il faut bien comprendre que cette théologie des *Oracles magiques*, donc de ce texte en vers, sert de fondement à tout le système philosophique de Pléthon et de base à toutes ses réformes religieuses et politiques. C'est la matrice de la théologie développée du *Traité des lois*¹⁷, l'ouvrage ouvertement polythéiste de Pléthon, qui n'était connu que d'un petit cercle très restreint de disciples sûrs.

Ainsi, c'est un texte philosophique écrit dans une langue savante très pure, en hexamètres, et qui serait lui-même la traduction grecque d'une oeuvre de très haute antiquité, exprimée dans une langue très ancienne (celle des Mèdes ou des Perses), qui doit servir de référence ultime et de source à la « saine doctrine ».

Tout ceci présuppose une certaine idée de la sagesse : les origines de l'humanité sont des origines très savantes ; dès l'origine, les hommes disposent de l'intégralité de la sagesse ; celle-ci n'a pas été acquise progressivement dans l'histoire. Mais en réalité, elle a deux sources : elle se

¹¹ Voir M. Tardieu, « Pléthon lecteur des Oracles », *Mêtis* 2 (1987), p. 141-164.

¹² Μαγικὰ λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων. Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος Ἐξήγησις εἰς τὰ αὐτὰ λόγια. *Oracles chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*. Édition critique avec introduction, traduction et commentaire par B. Tambrun-Krasker. *La recension arabe des Μαγικὰ λόγια* par M. Tardieu, Corpus Philosophorum Medii Aevi, Philosophi Byzantini 7, Athens-The Academy of Athens, Paris, Librairie J. Vrin, Bruxelles, éditions Ousia, 1995 (désormais cité : *Magika logia*)

¹³ *Magika logia*, p. 19, 20-22.

¹⁴ Voir Pléthon (Georges Gémiste), *Manuel d'astronomie*, par A. Tihon et R. Mercier, « Corpus des astronomes byzantins » IX, Louvain-la-neuve, 1998.

¹⁵ B. Tambrun, *Pléthon. Le retour de Platon*, p. 85.

¹⁶ Voir ci-dessus n. 12.

¹⁷ Pléthon, *Traité des lois*, édition C. Alexandre, traduction A. Pellissier, Paris 1858, rééd. (partielle) R. Brague, Paris, Vrin, 1982.

trouve soit sous forme de *logia* exprimés dans une langue pure, et issus de révélations divines¹⁸, soit dans l'intellect humain sous forme de *sumbola* que les dieux ont inscrits en nous¹⁹. Ces révélations comme ces symboles sont tous parfaitement rationnels. La sagesse est surtout concentrée ; elle est tout entière dans l'origine qui est pleine, et il faut la déployer par le commentaire ; il faut aussi la répéter, la réitérer. D'un pays à l'autre, d'un *genos* à l'autre, d'une langue à l'autre, il existe donc des équivalences linguistiques, qui se réfèrent toutes à la même sagesse divine. Il est clair que pour Pléthon les *Oracles magiques des mages disciples de Zoroastre* ont été traduits du persan en grec.

Condamnation de la poésie

On pourrait s'attendre à ce que Pléthon, qui est platonicien, considère, comme les néoplatoniciens, les poètes grecs comme des théologiens. Or, ce n'est pas du tout le cas.

Rappelons que les philosophes néoplatoniciens, confrontés à la montée du christianisme qu'ils considéraient comme une doctrine inculte et athée, étaient soucieux de conserver et de sauver toute la culture hellénique. Ils devaient contrer les attaques des chrétiens, qui depuis les Pères apologistes, cherchaient à prouver la fausseté de la philosophie, d'une part, en montrant le désaccord des philosophes entre eux et, d'autre part, en expliquant que les récits des poètes sur les dieux grecs étaient immoraux, puisqu'ils comportaient, entre autres horreurs, des meurtres et des adultères. Les philosophes se défendaient d'une part en s'efforçant de montrer qu'il y avait accord, et non dissension, entre les philosophes (Aristote et Platon)²⁰, et d'autre part en expliquant que les mythes traditionnels, véhiculés par la culture grecque n'étaient pas monstrueux, car qu'il fallait dépasser leur signification littérale et vulgaire, populaire, pour en montrer par une interprétation philosophique, le sens profond parfaitement pur et saint, concordant avec la philosophie. C'étaient même les invraisemblances des mythes des poètes qui indiquaient qu'ils dissimulaient des vérités et des dogmes divins cachés²¹.

Ainsi, selon Origène²², le païen Celse recommandait de prendre pour guides (*hodêgoi*), les « sages ou philosophes », entre autres Platon « maître plus efficace en matière de théologie », et les anciens poètes, Homère, Orphée, Hésiode. Pour satisfaire au double besoin de concordisme et d'interprétation philosophique des mythes, les néoplatoniciens accordaient et hiérarchisaient entre eux les textes philosophiques : l'œuvre d'Aristote était devenue, dans le cursus des études néoplatonicien comme une propédeutique à l'œuvre de Platon. Quant aux poètes, Orphée, Homère, Hésiode, ils étaient considérés comme des théologiens qui faisaient autorité, à l'instar

¹⁸ *Traité des lois*, p. 32, 5 ; p. 42, 14 ; p. 86, 14 ; cf. *Réplique à Scholarios*, p. 392, éd. B. Lagarde (« Georges Gémiste Pléthon : *Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote (Réplique)* », *Byzantion* 59 (1989), p. 354-507) ; voir aussi le commentaire de Pléthon sur l'Oracle 11 de sa collection (*Magika logia*, p. 2 et p. 9).

¹⁹ Conformément à l'enseignement des *Oracles magiques des mages disciples de Zoroastre* : *Magika logia*, commentaire de l'Oracle 27, p. 16, 6-9.

²⁰ Pour opérer ce sauvetage, Syrianus, par exemple, proposait une *sumphônia*, un « Accord entre Orphée, Pythagore, Platon et les Oracles chaldaïques » (Porphyre étant le premier philosophe néoplatonicien à avoir proposé un commentaire sur les *Oracles chaldaïques*) : voir Proclus, *Théologie platonicienne*, éd. H.-D. Saffrey et L.-G. Westerink, t. I, Paris, Les Belles Lettres, 1968, Introduction, p. LVII.

²¹ Voir I. Hadot : Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, Traduction commentée sous la direction de I. Hadot, Fascicule I, Introduction, Première partie. Traduction de Ph. Hoffmann. Commentaire et notes à la traduction par I. Hadot, Leiden, E. J. Brill, 1990, p. 108-122, p. 117.

²² *Contre Celse* VII, 41 et 42.

de Platon²³. Les *Oracles chaldaïques* obtenaient un statut tout à fait éminent et spécial puisque c'était dans l'étude de cette œuvre de poésie philosophique, contemporaine des médioplatoniciens, et commentée pour la première fois par Porphyre, que culminait le long cursus des études néoplatoniciennes. Les *Oracles*, les *Logia*, constituaient même une autorité qui permettait de résoudre les problèmes exégétiques lorsqu'il y avait conflit entre plusieurs interprétations²⁴.

Dans l'*Essai sur la vie et la poésie d'Homère* attribué à Plutarque, et que Pléthon connaît²⁵, Homère est considéré comme la source de toute la philosophie et même des différentes sectes philosophiques (Pythagore, Platon, Aristote, les stoïciens). Les philosophes, comme les historiens et les orateurs, auraient trouvé dans ses poèmes pour ainsi dire des germes de discours et de toutes sortes de traités (ch. VI). S'il y a parmi les philosophes une grande variété d'opinions, elles sont presque toutes puisées dans Homère (ch. CXXII). Les erreurs d'Épicure ou d'Aristippe proviendraient d'ailleurs d'une mauvaise interprétation de certains de ses textes : ces philosophes se seraient laissés égarer par des discours qu'Homère aurait insérés dans ses poèmes sans les approuver et seulement pour s'accorder à certaines circonstances (ch. CL). L'œuvre d'Homère est présentée comme une sorte d'immense encyclopédie à laquelle tous les auteurs des siècles suivants auraient fait des emprunts. Or, l'attitude de Pléthon est très différente. Il prend même le contre-pied de l'*Essai sur la vie et la poésie d'Homère*.

Rappelons qu'Aristote (*Poétique*, 1447 b 17-23) préfère appeler « naturalistes » (φυσιολόγοι) plutôt que « poètes », ceux qui exposent en vers des sujets de médecine ou de physique. Si Homère est appelé un poète, Empédocle qui s'exprime en vers, est plutôt un naturaliste. En effet, les textes scientifiques ne sont pas des textes d'imitation, alors que la poésie, selon Aristote, réside avant tout dans l'imitation.

Pléthon dissocie lui aussi les œuvres philosophiques en vers (les *Oracles magiques* ; les *Vers d'or* des pythagoriciens), de la poésie (Homère, Orphée, etc.), mais pour des raisons un peu différentes. Selon lui, les poètes, comme les « sophistes » – c'est-à-dire toute l'apologétique chrétienne –, auraient déformé la vérité originelle délivrée, comme on l'a vu, par les dieux²⁶.

²³ Proclus, *Théologie platonicienne*, éd. H.D. Saffrey et L.G. Westerink, t. I, Introduction, p. LVII. Sur l'exégèse d'Homère, voir Proclus, *In Rempublicam*, I, 60-205, éd. W. Kroll, I-II, Leipzig, Teubner 1899-1901, réimpr. Amsterdam 1965 ; A.J. Friedl, *Die Homer-Interpretation des Neuplatonikers Proklos*, Inaug. Dissert. Würzburg, 1936 ; F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, 1973², p. 25-31 ; 531-540 ; 541-558.

²⁴ Voir la communication de Ph. Hoffmann, lors du colloque international sur « Les oracles chaldaïques », dir. Lucia Saudelli et Adrien Lecerf, Paris, EPHE, CNRS (UMR 8584), ENS, 27 juin 2009 (à paraître).

²⁵ Dans la *Réplique à Scholarios* (p. 476-477, éd. B. Lagarde), c'est au ch. CXXVIII de l'*Essai sur la vie et la poésie d'Homère*, que Pléthon se réfère lorsqu'il dit que la théorie du pneuma véhicule de l'âme est attribuée (sans doute à tort) par Plutarque à Aristote ; cette source a échappé à B. Lagarde, L.G. Benakis et E.V. Maltese : voir la note 251 de B. Lagarde. Pour l'*Essai sur la vie et la poésie d'Homère* du Pseudo-Plutarque, voir l'édition suivante : *Essay on the life and poetry of Homer*, éd. et trad. J.J. Keaney et Robert Lamberton, « American classical studies » 40, Atlanta (Ga) Sholars Press, 1996.

²⁶ De Pléthon, il existe un texte inédit de quelques pages *Sur Homère et l'Iliade*. Il est présent par exemple dans le manuscrit de Le Barbier (coll. privée), aux folios 66-67. Il s'agit d'une « Vie d'Homère » qui servait d'introduction à un cours que Pléthon dispensait sur l'*Iliade*. On sait que Pléthon avant d'être envoyé à Mistra enseignait à Constantinople et qu'il a eu par exemple pour élève Marc Eugénikos, le futur Marc d'Éphèse : voir les références dans B. Tambrun, *Pléthon le retour de Platon*, p. 37-38. Sur le genre littéraire des « Vies d'Homère », voir par exemple

Dans la doctrine originelle, le sens et la forme sont en parfaite correspondance, en harmonie. La vérité s'exprime dans une langue pure, dans les formes métriques qui conviennent, c'est-à-dire en hexamètres dactyliques²⁷. Les poètes conservent bien la forme métrique initiale, mais comme leur but est de divertir et de « charmer » le public, ils déforment la doctrine originelle en proposant des « fictions » plaisantes²⁸ ; ils lui font subir des « distorsions » (διαστροφάς)²⁹. Quant aux « sophistes » c'est-à-dire aux théologiens chrétiens avec qui les poètes sont constamment mis en parallèle, ils font passer pour des révélations originelles, des doctrines complètement corrompues ; ce sont des illusionnistes. De plus, il faut comprendre que la langue dans laquelle ils s'expriment est vulgaire : c'est une langue décadente du point de vue de Pléthon qui s'exprime toujours en grec classique (attique) : « En effet, les poètes et les sophistes malfaisants, si nombreux à ne donner manifestement ni les uns ni les autres aucune raison valable de ce qu'ils avancent en toute occasion, prétendent les uns comme les autres que c'est par une inspiration des dieux, qui soi-disant leur vient souvent, qu'ils sont instruits de ce qu'ils disent »³⁰.

Les poètes ne doivent donc pas être considérés comme des guides fiables pour la théologie ; et contrairement à ce que tente de démontrer le pseudo-Plutarque dans l'*Essai sur la vie et la poésie d'Homère*³¹, Homère n'est pas la source de toute la philosophie grecque³². Au contraire, dans la recherche, entre des opinions contradictoires, de la doctrine vraie, les poètes comme les « sophistes » (les chrétiens) sont de bien mauvais guides : « Les poètes, d'une part, sont souvent des flatteurs et ont commerce avec les gens pour le plaisir, mais ils ne se soucient absolument pas de la vérité et de ce qui est le meilleur »³³. Les poètes comme les « sophistes », « rabaissent les affaires des dieux à un niveau plus humain, élèvent les affaires humaines à un niveau plus divin que ce qui convient à l'homme, mettent tout sens dessus dessous, causant le plus grand tort à ceux qui se fient à eux »³⁴.

Homeric Hymns, Homeric apocrypha, Lives of Homer, éd. et trad. Martin L. West, « Loeb classical library » 496, London, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

²⁷ La perfection de l'hexamètre dactylique est classiquement soulignée par le Pseudo-Plutarque, dans l'*Essai sur la vie et la poésie d'Homère* (VII) que Pléthon semble avoir en tête, comme par Aristide Quintilien, *De musica*, éd. Winington-Ingram, p. 47, trad. Duysinx, p. 106 (voir les références complètes ci-dessous à la note 75).

²⁸ Pléthon semble ainsi corriger à dessein la thèse de l'*Essai sur la vie et la poésie d'Homère* (ch. VI) attribué à Plutarque.

²⁹ *Traité des lois*, p. 2, éd. Alexandre, traduction modifiée ; voir L. Couloubaritsis, « La métaphysique de Pléthon. Ontologie, théologie et pratique du mythe », *Images de Platon et lecture de ses oeuvres*, édité par Ada Neschke-Hentschke (Lausanne), Louvain-Paris, Éditions Peeters, 1997, p. 139.

³⁰ « Ποιητῶν μὲν γὰρ καὶ σοφιστῶν ὁπόσοι δὴ κακοῦργοι, λόγον μὲν οὐδένα οὐδέτεροι αὐτῶν, ὅτου πὶ ὄφελος, περὶ τούτων ὧν δὴ ἐκάστοτε λέγουσι, φαίνονται ἀποδιδόντες, μαντεία δὲ, ἐκ θεῶν δῆθεν σφίσι φοιτώση, περὶ τῶν λεγομένων εἰδέναί ἐκάτεροι προσποιῶνται », *Traité des lois*, p. 34.

³¹ Voir ci-dessus, n. 25.

³² Sur cette question largement débattue dans l'antiquité tardive, voir A.J. Droge, *Homer or Moses ? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, Mohr, 1989.

³³ « Ποιητῶν μὲν κολακεία τε τὰ πολλὰ χρώμενοι καὶ πρὸς χάριν προσομιλοῦντες ἀνθρώποις, ἀληθείας δὲ καὶ τοῦ βελτίστου οὐ πᾶν τι φροντίζοντες », *Traité des lois*, p. 28.

³⁴ « Ἄμφω γὰρ τούτῳ τῷ γένει τὰ μὲν τῶν θεῶν πράγματα καθαιροῦντες εἰς τὸ ἀνθρωπινώτερον, τὰ δ' ἀνθρώπινα αἴροντες εἰς τὸ θεϊότερον ἢ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον μέτρον,

La poésie doit donc être réservée au seul divertissement : « Ainsi les poètes, d'une part, colorant ce qu'ils disent, par l'élégance des noms et du rythme, et séduisant ainsi ceux qui les écoutent, trompent ceux qui ne sont pas capables de faire la part entre le charme des noms et du rythme, et la beauté ou l'insanité de ce qu'ils disent. A vrai dire, le problème pour eux ne serait pas tant de persuader, mais seulement de charmer les auditeurs, qu'ils les persuadent ou non ; mais ils semblent agir sur certaines personnes plus qu'ils ne le voudraient »³⁵.

En réalité, à l'époque de Pléthon, personne n'est dupe, de la théologie homérique ! La poésie est clairement considérée comme faisant partie de la « sagesse du dehors » (de la sagesse profane). Le but de Pléthon est donc de dénoncer la théologie chrétienne, en assimilant systématiquement les théologiens chrétiens à des poètes ! Toute cette réflexion sur la poésie s'inscrit en fait dans une tactique anti-monothéiste.

Détordre la poésie

Pléthon condamne donc clairement la poésie, au profit des doctrines philosophiques originelles, transmises en vers. Pourtant, selon lui, la poésie conserve des traces, des vestiges de la vérité philosophique et si l'on recueille ces traces, on peut « détordre » ce que les poètes ont tordu³⁶ : on peut remonter de ce qui est corrompu à une doctrine saine.

C'est ce qui se passe avec un vers orphique que Pléthon considère comme juste d'un point de vue philosophique, et cite à deux reprises dans la *Réplique à Scholarios*³⁷ : « car dans l'opinion commune des Grecs dominait surtout cette croyance que “de Zeus toutes choses ont surgi” »³⁸ ; « et aussi ce que je cite d'Orphée, bien antérieur [à Aristide Aelius] : “de Zeus, dit-il, toutes choses ont surgi” »³⁹. Mais Pléthon prend soin aussitôt de rappeler qu'il faut user de prudence avec les poètes⁴⁰ : « Les Grecs avaient de l'indulgence pour les poètes, lorsque leurs chants comportaient quelque chose de choquant envers les dieux (ce qui était fréquent), car les poètes glissent dans les fictions⁴¹ ; mais contre les sages qui se permettaient le même écart, ils s'irritaient fortement. Anaxagore courut le danger d'être accusé pour impiété »⁴².

πάντα τε ἄνω κάτω κινουῦντες, τὰ μέγιστα τοῖς σφίσι προσέχουσι λυμαίνονται », *Traité des lois*, p. 28.

³⁵ « Καὶ ποιηταὶ μὲν τῆ τῶν ὀνομάτων τε καὶ ῥυθμοῦ χάριτι τὰ λεγόμενα ἐπιχρῶννύντες, ταῦτα τε κηλοῦντες τοὺς ἀκούοντας, πείθουσι τοὺς οὐ δυναμένους διακρίνειν ὀνομάτων τε καὶ ῥυθμοῦ [χάριν] τοῦ τῶν λεγομένων κάλλους ἢ αἴσχους. Καίτοι οὐδὲ τοῦ πείθειν ἂν αὐτοῖς πολὺς εἴη τις λόγος, τοῦ δὲ τέρπειν μόνο[v] τοὺς ἀκούοντας, ἂν τε δὴ πείθωσιν, ἂν τε καὶ μή· οἱ γ' εἰκόασι παρ' ἐνίοις καὶ πλεον τι ἢ βούλοιντ' ἂν διαπράττεσθαι. », *Traité des lois*, p. 34.

³⁶ Voir ci-dessus, note 29.

³⁷ Rappelons que pour Diogène Laërce (*Vitae philosophorum*, Prooemium, 5), ceux qui veulent attribuer aux étrangers l'invention de la philosophie, présentent Orphée comme le plus ancien philosophe.

³⁸ « [...] (ἐν γὰρ Ἑλλήνων τῷ κοινῷ αὕτη ἡ δόξα μάλιστα ἐκράτει ὡς “Διὸς ἐκ πάντα τέτυκται”) », édition B. Lagarde, p. 397.

³⁹ « [...] καὶ ἔτι πολὺ πρότερον ἐξ Ὀρφέως, “ἐκ Διὸς τὰ πάντα” φάσκοντος “τεύχθαι” », édition B. Lagarde, p. 421.

⁴⁰ Voir *Réplique*, p. 421, et *Traité des lois*, p. 29, p. 35 et surtout p. 131.

⁴¹ *Réplique*, p. 421. Le terme de *huponoia* est employé par Platon, *République*, II, 378 d 6.

⁴² « Οἱ δὲ Ἕλληνες ποιητῆς μὲν, εἴ τί που ἀπηχῆς ᾗδετο ἐς τοὺς θεοὺς (πολλὰ δ' ᾗδετο), συγγνώμην ἔνεμον ἐς τὰς ὑπονοίας καταδυόμενοι· τοῖς δὲ σοφοῖς ποιουμένοις εἶναι καὶ

Remplacer les mythes poétiques par des mythes corrects

Pléthon ne condamne pas la poésie parce qu'elle fournit des mythes. Suivant Platon (*République* II, 377 b), il estime en effet que la forme mythique peut avoir une utilité pédagogique pour tous ceux qui ne sont pas capables de spéculations philosophiques difficiles et donc notamment pour le peuple. Il préconise donc de remplacer les mythes déformés des poètes, par des mythes philosophiques. Dans sa *Défense d'Aristote (Contre les difficultés de Pléthon au sujet d'Aristote)*⁴³, Georges Scholarios soutient que « l'obscurité d'Aristote convient à un sage, le langage coloré de Platon davantage à un poète, pour ne pas dire à un genre encore inférieur »⁴⁴. Pléthon rétorque alors : « La forme mythique peut avoir quelque fondement. Si les mythes, en effet, n'étaient remplis de bavardage dans la mesure où ils viennent des poètes, ils fournissent à la foule, qui ne peut atteindre la profondeur de la pensée, une compréhension qui soit à sa portée⁴⁵ ; c'est ce à quoi Platon aussi s'appliqua, par philanthropie, à la suite d'autres théologiens. Détournant des mythes pervers des poètes la foule éprise de mythes, lui-même, par d'autres mythes bienfaisants⁴⁶, donna à cette foule aussi de comprendre quelque chose du divin, qui ne lui fût pas trop étranger, afin que les sages et la foule puissent ensemble y accéder quelque peu⁴⁷. De l'obscurité du style, les sages retireront un effort supplémentaire, là où il était possible de penser avec moins de peine, la foule, elle, n'en recueillera pas le moindre avantage »⁴⁸. C'est

σφόδρα ἐχαλέπαινον. Καὶ Ἀναξαγόρας μὲν ἐκινδύνευσεν ἐπὶ ἀσεβείᾳ ἐγκαλούμενος [...] », édition B. Lagarde, p. 421 ; traduction de *huponoia* modifiée. Cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 12-13 ; *Souda*, art. « Anaxagoras » (n°1981 ; Harpocraton et Hésychius) : *Suidae Lexicon*, éd. A. Adler, pars I, Stuttgart, Teubner, 1928, 1971, p. 178, 1-14.

⁴³ Dans Scholarios (Georges Gennade), *Oeuvres complètes*, Paris 1928-1936, éd. L. Petit, X. A. Sidéritès, M. Jugie, I-VIII, Paris 1928-1936, t. IV, p. 1-116.

⁴⁴ Texte cité par Pléthon dans sa *Réplique à Scholarios*, p. 382, éd. B. Lagarde.

⁴⁵ Voir Nicéphore Grégoras, *Florentios*, 965-967.

⁴⁶ Comparer notamment avec les *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, 7, 24-8, 2, p. 11-12 (éd. L. G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1990) ; Proclus, *Commentaire sur la République* (VI^e dissert.), I, 71-86 ; 159-163 (éd. W. Kroll, Leipzig, Teubner, 1899) ; *Théologie platonicienne*, I, 4, p. 21, 1-22, 7 (éd. H.-D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1968) ; Ammonius, *In Aristotelis De interpretatione commentarius*, C.A.G. IV (2), éd. A. Busse, Berlin, 1895, p. 249, 1-25 ; Jean Philopon, *In Aristotelis De anima libros commentaria*, éd. M. Hayduck, C.A.G. XV, Berlin, 1897, p. 69, 30-70, 2 ; 116, 23-26 ; Olympiodore, *In Platonis Gorgiam Commentaria*, éd. L. G. Westerink, Leipzig, Teubner, 1970, p. 237, 24-239, 30 ; 242, 18-243, 15.

⁴⁷ Voir L. Couloubaritsis, « La métaphysique de Pléthon. Ontologie, théologie et pratique du mythe », p. 135-140.

⁴⁸ « Τὸ μὲν γὰρ μυθῶδες ἔχει ἄν τινα λόγον. Ἐ γὰρ μὴ οἱ μῦθοι κατὰ τοὺς τῶν ποιητῶν φλυαρίας εἶεν ἀνάμεστοι, παρέχουσί τι τοῖς πολλοῖς καὶ βάθους νοημάτων οὐ δυναμένοις ἐφικέσθαι νοεῖν πρόχειρον· ὃ καὶ Πλάτων πρὸς καὶ ἄλλοις θεολόγοις ἐπετίδευεν ὑπὸ φιλανθρωπίας. Ἀπάγων γὰρ τὸ τῶν πολλῶν φιλόμυθον τῆς τῶν ποιητικῶν μύθων μοχθηρίας, αὐτὸς ἑτέροις μύθοις εὐαγέει πῶς ἔδωκε τι ἐννοεῖν καὶ τοῦτοις τῶν θεῶν οὐ πάνυ τοι ἀλλότριον, ἴν' οἱ τε σοφοὶ ὁμοῦ καὶ οἱ πολλοὶ ἀπόναιντό τι αὐτοῦ. Ἐκ δὲ τοῦ τῆς λέξεως ἀσαφοῦς οἱ μὲν σοφοὶ καὶ τόνον προσλήψονται, ἐφ' οἷσπερ ἄπρονώτερον νοεῖν ἐνῆν, οἱ δὲ πολλοὶ οὐδὲ σμικρὸν ὠφελήσονται », *Réplique à Scholarios*, p. 382-385, éd. B. Lagarde.

ainsi que Pléthon restaure et transforme, par exemple, le mythe des Courètes⁴⁹, des Géants⁵⁰, ou encore d'Héraclès, des Héraclides, ou de Dionysos⁵¹.

Conserver les noms divins même souillés par les poètes

Dans la préface du *Traité des lois*, Pléthon indique que « Cet ouvrage contient la théologie d'après Zoroastre et aussi d'après Platon, en désignant les dieux reconnus par la philosophie par des noms traditionnels propres aux Grecs, et en ramenant chacun d'eux, du sens moins conforme à la philosophie, pris à cause des distorsions (διαστροφάς) accomplies par les poètes, au sens qui est le plus conforme à la philosophie »⁵².

Dans un chapitre conservé « Sur les noms des dieux »⁵³, il justifie à nouveau l'utilisation des noms traditionnels grecs des dieux⁵⁴ : ils ont été transmis par les philosophes, mais détournés par les poètes. On peut néanmoins les utiliser après les avoir débarrassés des souillures ajoutés par les poètes. Ainsi, il s'agit de procéder à un nettoyage, comme pour les *Oracles chaldaïques* : « Cependant, pourrait-on dire, ces noms ont été complètement salis par les poètes qui ont fabriqué les mythes discordants à partir des discours philosophiques sur les dieux, et il ne fallait donc plus les utiliser. Mais en réalité, la nature des noms des dieux n'est pas telle que même si un nom est complètement sali, il le demeure à jamais [...], mais si quelqu'un d'autre emploie le même nom dans une acception saine et sainte, le nom lui aussi devient alors pur pour lui »⁵⁵. En réalité, il ne s'agit pas tant de corriger les noms divins, que les attributs des dieux.

En fait, si les noms des dieux corrompus par les poètes grecs méritent d'être conservés, c'est parce qu'ils témoignent d'un lien des Grecs avec le sol de l'Hellade. Le projet sous-jacent est politique : il faut rappeler aux Grecs qu'ils sont « Hellènes de *genos* » (Ἕλληνες τὸ γένος), le

⁴⁹ Sur l'utilisation du mythe des Courètes chez Pléthon, voir B. Tambrun, *Pléthon. Le retour de Platon*, p. 86-87 ; 109 ; 149 ; 188.

⁵⁰ Sur l'utilisation du mythe des Géants chez Pléthon, voir B. Tambrun, *Pléthon. Le retour de Platon*, p. 87-88.

⁵¹ *Traité des lois*, p. 30-32 et 252-256. Sur Héraclès, les Héraclides et Dionysos, on peut se reporter à l'index dans B. Tambrun, *Pléthon. Le retour de Platon*, p. 294-295.

⁵² « Ἡ βίβλος ἥδε περιέχει, θεολογίαν μὲν τὴν κατὰ Ζωροάστρην τε καὶ Πλάτωνα, ὀνομαζομένων τῶν διὰ φιλοσοφίας ἀναγνωριζομένων θεῶν τοῖς πατρίοις τοῖς Ἑλλήσι θεῶν ὀνόμασιν, ἐλκομένοις ἐκάστοις ἐκ τοῦ οὐ πάνυ τοι συνωδοῦ φιλοσοφία, διὰ τὰς ὑπὸ τῶν ποιητῶν διαστροφάς, ἐπὶ τὸ ὡς μάλιστα δὴ φιλοσοφία συνωδόν », p. 2, édition Alexandre, traduction L. Couloubaritsis, dans « La métaphysique de Pléthon. Ontologie, théologie et pratique du mythe », p. 139.

⁵³ « Περὶ τῶν τῶν θεῶν ὀνομάτων », *Traité des lois*, p. 130-133.

⁵⁴ Sur les noms et les attributions des dieux dans le panthéon de Pléthon, voir *Pléthon. Le retour de Platon*, p. 146-153.

⁵⁵ « Ἀλλὰ φαίη ἂν τις, ὡς κατακέχρανται ταῦτα τὰ ὀνόματα ὑπὸ τῶν τοῦς μύθους τῶν ἐκ φιλοσοφίας περὶ θεῶν λόγων ἀπωδοῦς πλασαμένων ποιητῶν, καὶ οὐκέτι δὴ ἐχρῆν αὐτοῖς κεχρῆσθαι. Ἀλλὰ μὴ οὐ τοιαύτη ἡ τῶν ὀνομάτων φύσις ἦ, οἷα δὴ, ἦν καὶ ἅπαν ὀτιοῦν ὄνομα χρανθῆ, καὶ κεχραμμένον αὐτὸ μένειν ἐς αἰεὶ [...] ἦν δ' ἕτερος τῷ αὐτῷ ἐφ' ὑγιουῖς τε καὶ εὐαγοῦς χρῆσθαι δόξης, ἄχραντον τούτῳ ἦδη καὶ τοῦνομα γίγνεσθαι. », *Traité des lois*, p. 130-132.

genos ayant un sens généalogique et non générique : il associe la lignée au sol, c'est à dire à la patrie⁵⁶. Les noms des dieux sont des noms patriotiques⁵⁷.

Emploi pédagogique de citations de textes en vers

Pour terminer sur ce point, il faut faire mention de deux citations de textes en vers, qui se trouvent dans la *Réplique à Scholarios*. Elles sont toutes les deux employées dans un but pédagogique : la courte citation d'un texte en vers est ici utilisée comme une maxime ou un aphorisme qui fait autorité et dont on doit suivre le mot d'ordre ou l'exemple, lorsque l'on n'est pas encore capable de raisonner philosophiquement et que l'on s'entête dans des préjugés. Cet usage pédagogique de la citation, qui nous montre l'un des aspects de l'enseignement littéraire à Byzance, est d'ailleurs déjà recommandé par Plutarque dans le cadre d'un enseignement préparatoire à la philosophie⁵⁸. Dans la *Réplique à Scholarios*, la première citation est constituée de trois *Vers d'or pythagoriciens*⁵⁹. La seconde, à la fin de l'ouvrage, est une citation d'Euripide⁶⁰ : il s'agit de montrer que l'homme qui se plaît en mauvaise compagnie est

⁵⁶ Voir Porphyre, *Isagoge*, I, 2, traduction par A. de Libera et A. -Ph. Segonds, Paris, Vrin, 1998, p. 2 : « καὶ γὰρ ἡ πατρις ἀρχὴ τίς ἐστι τῆς ἐκάστου γενέσεως, ὡς περ καὶ ὁ πατήρ » (« et de fait, la patrie est une sorte de principe de la naissance de chacun, tout comme le père »). Sur la différence entre le *genos* au sens générique et au sens généalogique, voir B. Tambrun, *Pléthon. Le retour de Platon*, p. 175-185.

⁵⁷ Ainsi, Pléthon écrit à l'empereur Manuel II Paléologue : « [...] nous, que vous gouvernez et dont vous êtes l'empereur nous sommes Hellènes de *genos*, comme l'attestent notre langue et la culture de nos pères. Et pour les Grecs il n'est pas possible de trouver un pays qui leur soit plus propre et qui leur convienne mieux que le Péloponnèse et toute la partie de l'Europe qui lui est contiguë ainsi que les îles adjacentes. En effet, c'est manifestement le pays que les Grecs eux-mêmes ont toujours habité, du moins d'après les souvenirs que les hommes ont conservés ; personne d'autre ne l'avait habité avant eux et aucun étranger ne l'a occupé » (« Ἔσμεν γὰρ οὖν ὧν ἠγεῖσθέ τε καὶ βασιλεύετε Ἕλληνας τὸ γένος, ὡς ἡ τε φωνὴ καὶ ἡ πατριος παιδεία μαρτυρεῖ · Ἕλλησι δὲ οὐκ ἔστιν εὐρεῖν ἥτις ἄλλη οἰκειότερα χώρα οὐδὲν μᾶλλον προσήκουσα ἢ Πελοπόννησός τε καὶ ὅσα δὴ ταῦτη τῆς Ἑρώπης προσεχῆς τῶν τε αὐτῶν νήσων αἰ ἐπικείμενα. Ταύτην γὰρ δὴ φαίνονται τὴν χώραν Ἕλληνας ἀεὶ οἰκοῦντες οἱ αὐτοὶ ἐξ ὅτου περ ἄνθρωποι διαμνημονεύουσιν, οὐδένων ἄλλων προενωκηκότων οὐδὲ ἐπὶ λυδῆς κατασχόντες [...] », éd. S. Lambros, *op. cit.*, t. III, p. 247,14-248,5).

⁵⁸ Voir par exemple C. Brechet, « Vers une philosophie de la citation poétique : écrit, oral et mémoire chez Plutarque », dans *Plutarch's Philosophical Tactics* (Dublin, Trinity College, juillet 2005), *Hermathena* 182, p. 101-134.

⁵⁹ *Réplique à Scholarios*, éd. et trad. B. Lagarde, p. 422-423, *Vers d'or pythagoriciens*, 40-42, éd. A. Farina, « Collana di studi greci » 35, Naples, 1962, p. 23 :

“Μὴ δ'ὑπνον μαλακοῖσιν ἐπ'ὄμμασι προσδέξασθαι,
πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων τρεῖς ἕκαστον ἐπελθεῖν
τῇ παρέβην; τί δ'ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη;”
« N'accueillez pas le sommeil sur vos yeux assoupis,
avant d'avoir parcouru trois fois chacune des actions de la journée.

En quoi ai-je transgressé ? Qu'ai-je fait ? Que n'ai-je pas accompli ce qui devait l'être ? »

⁶⁰ P. 498-499, éd. B. Lagarde ; Euripide, *Phoenix*, dans *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, rec. A. Nauck, Hildesheim, 1964, fr. 812, 7-9, p. 623 :

“Ὅστις δ'ὀμιλῶν ἥδεται κακοῖς ἀνὴρ,

semblable à ceux qu'il fréquente⁶¹ ; Pléthon veut faire comprendre à Scholarios qui s'entête dans l'aristotélisme et le thomisme, qu'en compagnie d'Aristote, il se trouve en fort mauvaise compagnie. C'est le coup de bâton final d'un vieux maître agacé, à l'arrogant borné qui aurait pu être son élève !

Composition d'Hymnes aux dieux

Pléthon compose pour sa part des *Hymnes aux dieux* strictement philosophiques. Il sont au nombre de 27 (soit 3 X 3 X 3). Chacun comporte neuf vers, que l'on doit scander « dans le ton de l'hexamètre »⁶², le mètre héroïque étant selon lui « le plus beau des rythmes »⁶³. La justification est rythmique : le mètre héroïque ne comporte que deux pieds : le dactyle (une longue pour le temps frappé, deux brèves pour le temps levé) et le spondée (une longue pour le frappé, une longue pour le levé) : « Ainsi ces deux pieds commençant tous deux par une longue et se terminant au temps levé, étant de plus égaux pour la mesure, donnent à ce rythme un caractère de noblesse dont nul autre n'approche »⁶⁴. Le temps fort se situe donc sur la première syllabe de chaque mètre.

A la suite de ces *Hymnes* en vers, Pléthon donne dans le *Traité des lois*, des « Instructions pour l'usage des allocutions et des hymnes »⁶⁵ (les « Allocutions aux dieux » ne sont pas en vers). Il donne pour l'année entière un emploi du temps extrêmement précis et très contraignant qui varie en fonction de l'heure de la journée, des jours ordinaires et des jours consacrés (ιερομνηαί). De ce long exposé très détaillé, nous retiendrons que les *Hymnes* sont tantôt seulement scandés, tantôt chantés. Lorsqu'ils sont chantés, ils le sont selon les harmonies musicales définies par Platon dans la *République* (III, 398-399). Ces « harmonies » ont comme chez Platon un caractère éthique : elles sont propres à favoriser un comportement vertueux. Il faut comprendre qu'en accordant les parties de l'âme comme les cordes d'une lyre, elles accordent la cité humaine au monde et à la communauté des dieux. Il est clair pour Pléthon qu'elles n'ont aucune efficacité sur les dieux qui sont parfaitement immuables : elles nous accordent aux dieux.

Οὐ πώποτ' ἠρώτησα γιγνώσκων ὅτι
 τοιοῦτός ἐστιν οἷσπερ ἤδεται ξυών
 « Un homme qui se plaît en mauvaise compagnie,
 Je ne me suis jamais enquis de lui, sachant
 qu'il est tel que ceux qu'il se plaît à fréquenter »

⁶¹ P. 499, n. 306, éd. B. Lagarde (dans « Georges Gémiste Pléthon : *Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote (Réplique)* », *Byzantion* 59 (1989), p. 354-507).

⁶² « [...] ἐν ἑξαμέτρῳ ᾄδόμενοι τόνῳ », *Traité des lois*, p. 228.

⁶³ *Traité des lois*, p. 228 ; cf. par exemple, Aristide Quintilien, *De musica*, éd. Winington-Ingram, p. 47, trad. Duysinx, p. 106 (références complètes ci-dessus, note 75).

⁶⁴ « [...] ἡ ἐκ μὲν μακρᾶς ἀμφοῖν τοῖν ποδοῖν τούτοις ἀρχή, ἐς δὲ ἄρσιν τελευτή, καὶ ἅμα ἀλλήλοισιν ἰσότης, γενναϊότης τι τούτῳ ὃν μᾶλλον ἢ ἄλλῳ ὄψου ῥυθμῷ περιποιεῖ », *Traité des lois*, p. 228-229, éd. Alexandre, traduction légèrement modifiée. Sur la vertu de « noblesse » (γενναϊότης) qui est l'une des parties du courage, voir le traité *Des vertus* de Pléthon (*Georges Gémiste Pléthon, Traité des vertus*. Édition critique avec introduction, traduction et commentaire, Corpus Philosophorum Medii Aevi, Philosophi Byzantini 3, Athens-The Academy of Athens, E. J. Brill, Leiden, 1987), p. 4, 7, 15, 21, 23, 28. Pléthon semble ici suivre l'*Essai sur la vie et la poésie d'Homère* (VII) du Pseudo-Plutarque.

⁶⁵ « Προσρήσεων τε καὶ ὕμνων χρήσεως διάταξις », p. 228-241. Le chapitre ne nous est pas parvenu en entier.

Le traité de musique de Pléthon intitulé *Sur quelques points des rapports musicaux*, se trouve à la fin de l'édition du *Traité des lois*⁶⁶. C'est ce traité de musique qui a d'ailleurs donné à A. J.-H. Vincent qui menait des recherches sur la musique grecque antique, de s'intéresser aux fragments du *Traité des lois* qui se trouvaient dans les mêmes manuscrits⁶⁷. Il comporte classiquement des éléments d'harmonique (commençant par la phonologie), de rythmique et de métrique. Il s'agit comme le petit traité *Sur Homère et l'Illiade*⁶⁸ d'un ouvrage de Pléthon destiné à l'enseignement⁶⁹.

Pour l'harmonique, Pléthon définit les intervalles selon une approche strictement pythagoricienne, par des rapports mathématiques de proportion se rapportant à la longueur des cordes⁷⁰. Rappelons qu'un rapport harmonique est un rapport superpartiel (ou épimore) : le numérateur y est supérieur d'une unité au dénominateur : $(n+1)/n$. L'intervalle fondamental (κυριώτατον) est, rappelle Pléthon, le ton (τόνος) de rapport (λόγος) $9/8$ (epogde ou « au dessus du huit »). Pléthon définit ensuite dans l'ordre : le système épitríte $4/3$ (la quarte), composé de deux tons et d'un intervalle inférieur à un demi-ton – ce qui montre à nouveau que Pléthon s'inscrit dans le courant pythagoricien et non aristoxénien. Il définit le plus petit intervalle perceptible, la *diesis* (δίεσις), par le rapport $33/32$ (ou $34/35$ selon d'autres manuscrits)⁷¹. Il considère l'épitríte $4/3$ (quarte), comme le « système » (intervallique) premier (πρώτον). Tout système (intervallique) se résout en épitríte $4/3$ (quarte) et hémiole $3/2$ (quinte), l'hémiole surpassant l'épitríte d'un ton. Pour la composition de l'octave qui est, explique Pléthon, de six tons, ou mieux de cinq tons et deux demi-tons, et de rapport 2, il existe deux possibilités : soit l'épitríte et l'hémiole (quarte et quinte), soit deux épitrítes et un ton (deux quartes et un ton). Le ton est classiquement considéré comme la différence entre la quarte et la quinte ; il est donc, conformément à l'enseignement des pythagoriciens, le pivot central du système que constitue

⁶⁶ « Κεφαλαί' ἄπτα λόγων μουσικῶν », p. 459-465 de l'édition de 1858 ; il ne se trouve pas dans la réimpression de 1982 (Paris, Vrin).

⁶⁷ Voir la notice préliminaire au *Traité des lois*, p. I-IV.

⁶⁸ Voir ci-dessus, note 62.

⁶⁹ Sur l'enseignement universitaire à Byzance voir en général F. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel*, Stuttgart, 1926, réimpr. Amsterdam, 1964 ; pour le XIII^e et XIV^e siècles, voir la préface (notamment p. XVII-XXXIII) de V. Laurent à l'édition du *Quadrivium de Georges Pachymère*, Σύσταγμα τῶν τεσσάρων μαθημάτων, par P. Tannery, Texte révisé et établi par le R.P.E. Stéphanou, « Studi e testi » 94, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1940 ; pour le XV^e siècle, on peut se reporter aux travaux de M. Cacouros, notamment : « Un manuel de logique organisé par Jean Chortasménos et destiné à l'enseignement », *Revue des Études Byzantines*, 54 (1996), p. 67-106 ; « Jean Chortasménos *Katholikos didaskalos* », *Synodia*, a cura di U. Criscuolo e Riccardo Maisano, Naples, M. d'Auria editore, 1997, p. 83-107.

⁷⁰ Sur les deux principaux courants, pythagoricien (s'intéressant exclusivement aux rapports mathématiques) et aristoxénien (priviliégiant l'approche par l'écoute), et la tentative de conciliation effectuée par Claude Ptolémée, voir la synthèse de A. Bélis, « Harmonique », dans J. Brunschwig, G. Lloyd (dir.), *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, p. 352-367. Les traités de musique les plus importants dans la dernière période de Byzance sont ceux de Georges Pachymère (deuxième partie du *Quadrivium*, voir ci-dessus, note 69) et de Manuel Bryennios (*The Harmonics of Manuel Bryennius*, éd. et trad. anglaise par G.H. Jonker, Groningen, Wolters-Noordhoff, 1970) ; voir aussi Théodore Métochite, éd. Ioannis Polemis, *Peri tou mathêmatikou eidous tês philosophias kai malista peri tou harmonikou*, « Classical and Byzantine monographs » 61, Amsterdam, A.M. Hakkert, 2007.

⁷¹ Voir *Traité des lois*, n. f, p. 465-466.

l'octave composé de deux quarts et d'un ton central⁷². Notons ici que les intervalles définis par ces rapports mathématiques, ne sont pas ceux du tempérament égalisé du piano (la quarte juste $4/3$ dont parle Pléthon est un peu plus basse que celle du piano et la quinte juste $3/2$, un peu plus haute ; le ton $9/8$ est plus haut également)⁷³.

Malheureusement, Pléthon ne donne pas de précisions techniques sur les « harmonies » qu'il préconise pour leur caractère éthique (hypodorique et dorienne, hypophrygienne et phrygienne) et dans lesquelles il demande de chanter les *Hymnes* aux dieux. Comme Platon, il emploie des adverbes signifiant « en dorien » (δωρισί), « en phrygien » (φρυγισί), etc., et non des noms en -ov ou des adjectifs en -ος, d'un usage plus tardif ; de plus, il emploie le terme d'« harmonie » (ἁρμονία) utilisé à l'époque de Platon ou par les auteurs archaïsants, et non celui de « ton » (tonos), d'« aspect (d'octave) » (eidos) ou encore de « lieu de la voix » (topos phônês), c'est-à-dire de clef, utilisés par la suite. On peut donc se demander si Pléthon cherche simplement à employer un vocabulaire d'aspect platonicien, ou bien s'il parle véritablement des « harmonies » telles qu'elles étaient définies à l'époque de Platon.

On se souvient que de toutes les harmonies antiques, Platon n'en retient que deux qui seraient propres à conduire les gardiens de la cité, respectivement au courage dans les combats, et à la sagesse en temps de paix : l'harmonie dorienne et la phrygienne. Par le pythagoricien Aristide Quintilien qui a vécu entre le I^{er} et le III^e siècle de notre ère, et qui commente le fameux passage de la *République* (III, 398-399)⁷⁴, nous connaissons ces modes très anciens et leur structure⁷⁵. Le dorien des « très anciens » possède la structure suivante (du grave à l'aigu) : ton-diésis-diésis-diton-ton-diésis-diésis-diton (dépassant ainsi l'un ton l'intervalle d'octave) ; leur phrygien possède la structure suivante : ton-diésis-diésis-diton-ton-diésis-diésis-ton (octave parfaite). Mais Pléthon parle de deux harmonies supplémentaires qui ne se trouvent pas chez Platon : l'hypodorien et l'hypophrygien, ainsi que de leur *ethos*. On suppose que les deux modes nommés à la fin du V^e siècle ou au début du IV^e, « hypodorien » et « hypophrygien », étaient obtenus par des modulations introduites dans le dorien et le phrygien, en remplaçant les tétracordes disjoints par des tétracordes conjoints ; mais leur structure ne nous est pas connue avec précision⁷⁶. Comme Aristide Quintilien ne parle pas de ces deux modulations, Pléthon doit plutôt se référer aux dorien, phrygien, hypophrygien et hypodorien, tels qu'ils ont été définis ultérieurement par Aristoxène de Tarente, par divers théoriciens de l'époque hellénistique et par Claude Ptolémée. Ils sont alors considérés comme des « aspects d'octave » de forme régulière et

⁷² Sur l'origine de ce système musical, voir A.G. Wersinger, *La sphère et l'intervalle. Le schème de l'Harmonie dans la pensée des anciens Grecs d'Homère à Platon*, Grenoble, Jérôme Millon, 2008, p. 130-131 et 294-296.

⁷³ Je renvoie aux travaux de Iegor Reznikof, notamment : « L'intonation juste et l'interprétation de la musique ancienne », dans *Meslanges pour le X^e anniversaire du Centre de musique ancienne de Genève (1975-1985)*, Genève, 1988, p. 35-45 ; « Pour une écologie de la musique » dans *CoEvolution*, n° 6, Paris, (automne) 1981 (ces deux articles sont en ligne sur le site de *Ecoledelouange*).

⁷⁴ Voir aussi Platon, *Lachès* 188d, 193d.

⁷⁵ L'ouvrage d'Aristide Quintilien a été édité par R.-P. Winnington-Ingram (Aristides Quintilianus, *De musica*, Leipzig, Teubner, 1963), puis traduit en français et commenté par F. Duysinx (Aristide Quintilien, *La Musique*, « Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège », Liège, Droz, 1999). Le texte se trouve, avec la structure des échelles p. 18-19, éd. Winnington-Ingram p. 51-54, trad. Duysinx. Voir aussi M.L. West, *Ancient Greek Music*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 174-175 ; J. Chailley, *La musique grecque antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 108-115 et p. 188-189.

⁷⁶ Voir M.L. West, *Ancient Greek Music*, p. 183.

compatibles avec le « système parfait », mais en fait dénaturés⁷⁷, surtout lorsqu'ils en viennent à être employés simplement comme « tons » ou comme clefs (*topoi phônês*) permettant les transpositions – et c'est encore en ce sens qu'ils sont employés dans les traités de musique de l'époque byzantine. Aristide Quintilien explique comment ils sont engendrés⁷⁸. Dans le genre diatonique, le dorien est constitué de deux tétracordes doriens (« demi-ton »-ton-ton)⁷⁹ séparés par un ton entier disjonctif, et l'hypodorien est constitué de deux tétracordes doriens conjoints, avec un ton entier au grave ; de même, le phrygien est constitué de deux tétracordes phrygiens (ton-« demi-ton »-ton) séparés par un ton entier disjonctif, et l'hypophrygien est constitué de deux tétracordes phrygiens conjoints, avec un ton entier au grave.

S'appuyant sur cette conception de l'« harmonie » en fait définie comme « aspect d'octave », Pléthon propose son propre système de valeurs éthiques⁸⁰. Ainsi, on chante, explique-t-il, en hypodorien (ὑποδωρισί) lorsqu'on s'adresse à Zeus et à tous les dieux ensemble : cette harmonie (ἁρμονία) est la plus importante par la grandeur et elle est d'un *ethos* (ἦθος) confiant et héroïque (θαρράλέω τε καὶ ἠρωϊκῶ)⁸¹. Les *Hymnes* à la louange des dieux de l'Olympe seront chantés en hypophrygien (ὑποφρυγισί), harmonie qui tient le second rang pour la grandeur et dont l'*ethos* convient à l'admiration des belles choses. Les *Hymnes* aux dieux inférieurs à ceux de l'Olympe seront chantés en phrygien (φρυγισί), harmonie de rang « pour ainsi dire intermédiaire » (διὰ τὸ μέγεθος τε μέσως πως ἔχειν) et d'un *ethos* propre à donner du courage (εὐθυμουμένω [...] ἦθει). Le cinquième *Hymne* (à Héra) et tous les *Hymnes* quotidiens se chanteront en dorien (δωρισί), harmonie (ἁρμονία) qui est assignée aux hommes, et à la divinité qui préside aux destinées humaines ; elle est d'un *ethos* particulièrement combatif (ἐναγωνίω [...] ἦθει) et adapté aux combats que la faible et fragile nature humaine doit toujours livrer⁸².

Pléthon définit donc l'*ethos* des harmonies en fonction du panthéon qu'il établit dans le *Traité des lois*, tout en conservant au dorien (harmonie présidant à l'humain), l'*ethos* reconnu par Platon ; le dorien présente d'ailleurs un caractère patriotique : rappelons que Platon le considère dans le *Lachès* (188d cf. *Lettre VII*, 336c), comme l'harmonie typiquement grecque ! Le phrygien est bien une harmonie « intermédiaire », mais traditionnellement plutôt parmi les trois harmonies primitives, c'est-à-dire entre le dorien (grave) et le lydien (aigu)⁸³. Pour des raisons théologiques, chez Pléthon, l'hypodorien et le dorien encadrent, d'un point de vue éthique, l'hypophrygien et le phrygien qui forment un groupe intermédiaire entre les deux extrêmes.

⁷⁷ Comme le montre M.L. West, *Ancient Greek Music*, p. 185 : « It became difficult to speak of mode except in terms of key. But in being interpreted as a function key, the modes were denatured. They lost all idiosyncrasy ».

⁷⁸ P. 17, éd. Winington-Ingram, p. 44-46, trad. Duysinx.

⁷⁹ Du grave à l'aigu. Comme nous l'avons vu, pour Pléthon, comme pour les pythagoriciens, l'intervalle qui complète le diton pour former la quarte, est inférieur à la moitié d'un ton.

⁸⁰ Voir l'exposé comparatif de F. Duysinx dans Aristide Quintilien, *La musique*, p. 46, n. 2. Les grands traités de musique de l'époque byzantine, celui de Georges Pachymère (*Quadriuvium*, II^e partie), et celui de Manuel Bryennios (*Manouêl Bruenniou Harmonika*, *The Harmonics of Manuel Bryennius*) ne parlent plus de l'*ethos* du dorien du phrygien, etc., car ce ne sont plus que des clefs, mais seulement de l'*ethos* des mélodies.

⁸¹ *Traité des lois*, p. 234.

⁸² *Traité des lois*, p. 234.

⁸³ Voir *Die Harmonielehre des Klaudios Ptolemaios*, éd. Ingmar Düring, Göteborg, 1930, p. 62,19 ; Pachymère, *Quadriuvium*, éd. P. Tannery, p. 198, 19 ; Manuel Bryennios, *Harmonika : The Harmonics of Manuel Bryennius*, éd. C.H. Jonker, p. 118, 23-120,1.

Proclus⁸⁴ dans la *Chrestomathie* groupait lui aussi l'hypophrygien et le phrygien pour en faire des harmonies propres au dithyrambe chanté en l'honneur du dieu Dionysos et inspirant l'enthousiasme divin⁸⁵. Selon Pléthon, la première harmonie (l'hypodorien) est dédiée au dieu suprême, père de tous les dieux et (par différents intermédiaires) des hommes, la quatrième (le dorien), se rapporte à l'humain.

Les indications de Pléthon sur la métrique comme sur l'harmonique sont seulement élémentaires. En effet, s'il accorde une grande importance à toute la diversité de la *paideia*, donc au *Trivium* et au *Quadrivium*, il n'est pas question de perdre de vue le but qui est politique : il ne s'agit pas de former des musiciens ou des poètes professionnels, mais plutôt des citoyens vertueux et courageux.

Rappelons que les byzantins ont redécouvert la métrique au début du XIV^e siècle. C'est Démétrius Triclinius⁸⁶ qui fut le premier byzantin à comprendre l'intérêt de la métrique pour l'étude de la poésie ancienne⁸⁷ et il l'appliqua aux œuvres théâtrales en corrigeant les vers iambiques (on lui doit la découverte d'un manuscrit contenant neuf tragédies d'Euripide qui était auparavant peu connu des Byzantins). Le travail de correction métrique que Triclinius avait engagé pour le théâtre, Pléthon le continue en l'appliquant aux *Oracles chaldaïques* pour retrouver derrière cette collection les *Oracles magiques des mages disciples de Zoroastre*.

Pour conclure sur ce point, nous dirons que Pléthon refuse de voir dans la poésie une source fiable pour la théologie qu'il restaure. La poésie n'est qu'un divertissement. Néanmoins, comme Pléthon veut rappeler à ses contemporains leur lien au sol de l'Hellade, leur demandant de le défendre et de le reconquérir, il attache finalement de l'importance aux noms divins transmis en langue grecque par les poètes. Il conserve donc ces noms mais rectifie les attributs des dieux déformés par les poètes. Ceux-ci à partir d'une théologie originelle juste au départ, auraient forgé des fables dans le but de plaire à leur public ; les « sophistes » ou théologiens chrétiens leur sont associés. Néanmoins, dans un but pédagogique, lorsque l'on s'adresse à une foule non érudite, le genre du mythe ou de la fable peut être utilisé, mais il doit toujours s'agir comme chez Platon, de mythes philosophiques, non de mythes poétiques.

Mais il faut souligner que la dissociation entre poésie et versification est facilitée par le fait que la métrique fait partie des disciplines musicales, à l'instar de l'harmonique, et donc des disciplines scientifiques (du *Quadrivium* ou *Σύνταγμα τῶν τεσσάρων μαθημάτων*) qui labellisent le philosophe ou le savant de bon aloi⁸⁸. La poésie quant à elle relève que des disciplines littéraires (du *Trivium*).

Enfin, il est clair que si Pléthon attache tant d'importance à la musique qui comporte la métrique, la rythmique et l'harmonique, c'est parce qu'il se soucie de ses effets éthiques, c'est-à-dire des mouvements qu'elle produit sur le pneuma éthéré. Ce pneuma est le corps très subtil auquel l'âme est toujours unie ; il est le siège des perceptions et de l'imagination, et il sert à l'âme de

⁸⁴ Il s'agit probablement de Proclus de Sicca, le grammairien du II^e siècle.

⁸⁵ Tandis que le lydien était propre au nome, dédié au dieu Apollon et inspirant l'ordre et la magnificence. Mais le lydien est exclu par Platon pour l'éducation des gardiens ; en bon platonicien, Pléthon ne peut donc pas l'utiliser. Le texte se trouve dans Photius, *Bibliothèque*, cod. 239, éd. R. Henry, t. V (cod. 230-241), Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 161.

⁸⁶ Il enseigna à Thessalonique d'environ 1305 à 1320.

⁸⁷ L.D. Reynolds et N.G. Wilson, *D'Homère à Erasme. La transmission des classiques grecs et latins*, Paris, CNRS, 1984, 1988², 1991³, p. 51-52 (traduction française de *Scribes and Scholars : A guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1968, 1974²).

⁸⁸ Voir la préface de V. Laurent, dans Pachymère, *Quadrivium*, éd. P. Tannery, p. XVIII.

véhicule dans sa descente dans le corps mortel et dans sa remontée vers sa patrie céleste. La musique doit disposer à la vertu et à la mise en harmonie de la société humaine avec la communauté de dieux.

Les réactions des contemporains de Pléthon

Les réactions des contemporains de Pléthon ont été très contrastées. Du côté des Grecs, quelques années après la mort de Pléthon, Georges Scholarios devenu patriarche de Constantinople, a brûlé le manuscrit autographe de Pléthon, tout en conservant, comme preuve à charge, les *Hymnes* et les *Oracles* ! Il a interdit d'en prendre copie, ce qui a eu pour effet d'intriguer la cour ottomane qui a fait traduire les restes du manuscrit en arabe. C'est ainsi que possédons une traduction arabe des *Oracles* et du reste du *Traité des lois*⁸⁹.

Du côté occidental, on assiste aussi à quelques réactions passionnées. Rappelons que Sigismond Pandolfe Malatesta était un admirateur de Pléthon au point qu'à la suite d'une campagne militaire vénitienne contre les Turcs dans le Péloponnèse, en 1464-1465, il a rapporté le corps de Pléthon et l'a fait déposer dans un sarcophage qui se trouve toujours sur un mur extérieur du « Tempio Malatestiano ». (Le pape Pie II disait que c'était non un temple de chrétiens, mais d'infidèles adorant des démons⁹⁰.) Georges de Trébizonde, un autre grand ennemi de Pléthon lie la mort de Sigismond Malatesta à la présence dans le « Tempio », du corps de Pléthon et de l'Apollon qui vit dedans⁹¹ !

Cosme de Médicis et les mages

Mais revenons un peu en arrière, au concile de Ferrare-Florence sur l'union des Eglises (1438-1439). Pléthon qui y a participé à titre de conseiller laïque, a été amené à s'exprimer en marge du concile, sur un sujet à la mode en Italie, la supériorité de Platon sur Aristote (ou d'Aristote sur Platon)⁹². Cosme de Médicis, selon Marsile Ficin, allait écouter Pléthon et en aurait conçu le

⁸⁹ Voir J. Nicolet et M. Tardieu, « Pletho arabicus. Identification et contenu du manuscrit arabe d'Istanbul », *Topkapi Serai, Ahmet III 1896, Journal Asiatique*, tome CCLXVIII (1980), p. 35-57. L'édition critique de la traduction arabe des oracles (*La recension arabe des Magika logia*) par M. Tardieu, se trouve dans B. Tambrun-Krasker (éd.), *Magika logia*, p. 157-171.

⁹⁰ Enea Silvio Piccolomini (Pie II), *I, Commentarii*, a cura di L. Totaro, Milan, Adelphi, 1984 (= *Commentarium rerum memorabilium*, Francfort, 1614, p. 51-52, texte cité par F. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, Les Belles Lettres 1956, p. 365, n. 1) ; voir M. Bertozzi, « Segni, simboli, visioni : il Tempio Malatestiano e i suoi enigmi », *Templum Mirabile* (Atti del Convegno sul Tempio Malatestiano, Rimini, 21-22 settembre 2001) a cura di Marco Musmeci, Rimini, Fondazione Cassa di Risparmio di Rimini, 2003, p. 151-165, notamment n. 41, p. 164.

⁹¹ Voir le texte et les références dans J. Monfasani, *George of Trebizond : A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, Leiden, 1976, p. 214 et n. 85 ; voir aussi E. Garin, *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Roma, Editori Riuniti, 1989, p. 10 ; M. Bertozzi, « George Gemistos Plethon and the Myth of Ancient Paganism : From the Council of Ferrara to the Tempio Malatestiano in Rimini », *Proceedings of the International Congress on Plethon and his Time* (Mystras 26-29 June 2002), Athens-Mystras 2003, p. 177-185, notamment p. 184-185.

⁹² Voir M. Bertozzi, « George Gemistos Plethon and the Myth of Ancient Paganism », p. 180-181.

projet « d'une sorte d'Académie »⁹³. Or, Pléthon a nécessairement rencontré Ambrogio Traversari au concile. Le camaldule avait traduit en latin les *Vies et sentences des philosophes illustres* de Diogène Laërce pour faire plaisir à Cosme et à Niccoli, et pour montrer comme l'avaient déjà souligné les Pères apologistes, que les philosophes se contredisaient, et qu'ils n'étaient donc pas capables d'atteindre à la vérité qui était nécessairement unique. L'un des critères de la vérité étant son unicité, celle-ci se serait nécessairement trouvée du côté du christianisme, latin évidemment ! Mais Pléthon ne parle pas de Traversari. Il mentionne seulement Ugo [Benzi] et Pierre de Calabre (Pietro Vitali, abbé de Grottaferrata)⁹⁴.

Qu'est-ce qui a pu intéresser Cosme qui ne parlait pas le grec et qui n'était pas un philosophe professionnel, dans ce que disait Pléthon, et qui était d'une grande technicité philosophique ? Ce qui est certain c'est qu'ils avaient un intérêt commun pour les mages. Le Platon dont parle Pléthon est, comme Pythagore, l'héritier de la tradition des mages disciples de Zoroastre. Cosme de Médicis, pour sa part, avait trouvé chez les mages un modèle permettant de justifier aux yeux des Florentins, son activité de banquier international et la magie bancaire que constitue le prêt à intérêt. Il patronnait une confraternité, la *Compagnia de' Magi* qui organisait des processions pour la fête de l'Épiphanie (et de la Saint-Jean) au cours desquelles Cosme défilait habillé en mage. Il avait fait représenter les mages dans sa cellule du couvent de San Marco où il faisait périodiquement des retraites. Il commanda à Benozzo Gozzoli la fresque du *Voyage des mages* pour décorer la chapelle de son palais de la Via Larga, voulant sans doute montrer que les Médicis assumaient l'héritage de la sagesse ancienne des mages, transmise aux Grecs, puis aux Médicis. Comme je l'ai montré dans *Pléthon. Le retour de Platon*⁹⁵ et dans « Pourquoi Cosme de Médicis a fait traduire Platon »⁹⁶, c'est sans doute cet intérêt bancaire pour les mages, et pour sa propre image, qui explique que Cosme de Médicis ait demandé à Marsile Ficin de traduire Platon, l'héritier des mages, en latin. De même, c'est pour les marchands, que Tommaso Benci traduisit en 1463 Hermès Trismégiste (le *Pimander*) en italien, à partir de la traduction latine de Ficin terminée quelques mois auparavant⁹⁷.

Les *Oracles magiques des mages disciples de Zoroastre* ont eu du succès en Occident, puisque ce texte a été traduit plusieurs fois en latin avant d'être imprimé en grec⁹⁸. Il existe en effet une

⁹³ « *Magnus Cosmus, senatus consulto patrie pater, quo tempore concilium inter Graecos atque Latinos sub Eugenio Pontifice Florentiae tractabatur, philosophum graecum, nomine Gemistum cognomine Plethonem, quasi Platonem alterum de mysteriis Platonis disputantem frequenter audivit, e cuius ore ferventi sic afflatus est protinus, sic animatus, ut inde academiam quandam alta mente conceperit, hanc oportuno primum tempore pariturus* ». Marsilius Ficinus, *Opera omnia*, Bâle, 1576, repr. Turin 1962, p. 1537. Je cite le texte latin collationné par J. Hankins avec le manuscrit Plut. LXXXII, 10, conservé à la Biblioteca Laurenziana de Florence : voir J. Hankins, « Cosimo de' Medici and the 'Platonic Academy' », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 33 (1970), p. 144-162, Appendix II, p. 160.

⁹⁴ F. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 334-336; 344; 358 ; C.M. Woodhouse, *George Gemistos Plethon, The last of the Hellenes*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 163-164.

⁹⁵ Introduction, p. 9-33.

⁹⁶ Dans M.A. Amir-Moezzi et J.-D. Dubois (éd.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, « Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses » 142, Turnhout, Brepols, 2009, p. 635-649.

⁹⁷ Voir les références dans B. Tambrun, *Pléthon. Le retour de Platon*, p. 30.

⁹⁸ L'*editio princeps* du texte grec faite par Joannes Lodoicus Tiletanus (Jean Loys de Thielt) à Paris, date de 1538.

traduction latine des Oracles que S. Gentile attribue à Giano Lascaris (ca. 1445-1535)⁹⁹. Marsile Ficin possède lui aussi la collection d'*Oracles* de Psellos et celle de Pléthon avec leurs commentaires respectifs, dans un manuscrit contenant plusieurs œuvres de Pléthon, l'actuel *Riccardianus graecus* 76, comme en témoigne l'index grec. Mais ces copies ont été détachées par la suite et on ne sait pas ce qu'elles sont devenues. Ficin traduit les vers en latin et les utilise en tant qu'autorité fondamentale, dans sa *Théologie platonicienne*, en incorporant aussi des morceaux du *Commentaire* de Pléthon et de l'*Exegesis* de Psellos¹⁰⁰. Mais les *Oracles* sont désormais mis sous une autorité qui n'aurait pas du tout plu à Pléthon : les mages, Zoroastre, les Chaldéens et même les magiciens !

Pic de la Mirandole possédait lui aussi la collection des *Oracles magiques des mages disciples de Zoroastre*. Un mythe s'est forgé autour de sa copie, de sorte que lorsque Thomas Stanley redécouvre la collection à la fin du XVII^e siècle, il croit que Pic possédait l'original des *Oracles* en langue chaldéenne, et Jean Le Clerc qui est arminien mais aussi très favorable aux idées néo-ariennes, répète la même information en français et la diffuse en latin à travers l'Europe. Le propos, évidemment, inquiète les milieux « orthodoxes », dans le contexte des querelles trinitaires de la fin du XVII^e siècle, et Pierre-Daniel Huet réplique en affirmant que la collection de Pléthon réimprimée en 1689 à Amsterdam, est un faux ! Bayle enregistre l'information dans son *Dictionnaire* à l'article « Zoroastre ».

Ce qui est intéressant, c'est que cette œuvre de philosophie versifiée que constituent les *Oracles*, est largement diffusée à la Renaissance et que ceux-ci sont considérés comme des *Oracles* « de Zoroastre » qui redevient le maître des Chaldéens (il n'est plus aussi ancien que chez Plutarque bien qu'il fasse partie des *prisci*). Pour suivre la diffusion des *Oracles*, on dispose d'un remarquable instrument de travail : le livre de Michael Stausberg, *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*¹⁰¹. En effet, en suivant les mentions du nom de Zoroastre dans la littérature religieuse ou philosophique de l'époque moderne, répertoriées par M. Stausberg, on retrouve facilement la collection des *Oracles* de Pléthon puisqu'elle continue à être mise sous le nom de Zoroastre. Mais cette collection est aussi évolutive : Francesco Patrizi da Cherso (1529-1597) en organise une nouvelle¹⁰², à partir de celle de Pléthon, de Psellos, et des oracles qui se trouvent dans les œuvres des néoplatoniciens¹⁰³.

Postérité des Hymnes : Michel Marulle

Les *Hymnes* en vers de Pléthon ont été pieusement recueillis et diffusés par ses amis et disciples. Il faut imaginer que l'interdiction, prononcée par le patriarche de Constantinople, de copier le reste du livre de Pléthon, qu'il avait jeté au feu, n'a pas découragé tous les partisans du

⁹⁹ Voir B. Tambrun (éd.), *Magika logia*, Introduction, p. lxxii, n. 9 et M. Stausberg, *Faszination Zarathushtra, Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, 2 vols, Berlin et New York, 1998, p. 127-129.

¹⁰⁰ Voir B. Tambrun, « Marsile Ficin et le *Commentaire* de Pléthon sur les *Oracles chaldaïques* », *Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin*, Premier Numéro (1999), p. 9-42 et « Un exemple d'utilisation du *Commentaire* de Pléthon par Ficin : Le véhicule de l'âme, le pneuma et l'idole », *Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin*, Premier Numéro (1999), p. 43-48.

¹⁰¹ Voir ci-dessus, note 99.

¹⁰² *Magia Philosophica, hoc est Francisci Patricii summi philosophi Zoroaster et eius 320 Oracula Chaldaica*, Hamburg, 1593. Sur l'édition de cette collection, voir M. Stausberg, *Faszination Zarathushtra*, p. 321-324.

¹⁰³ Voir M. Stausberg, *Faszination Zarathushtra*, notamment, p. 291-395.

philosophe, puisque des copies du reste du *Traité des lois*, et donc des *Hymnes* en vers, ont circulé en Italie dès le XV^e siècle.

Michel Marulle (ca. 1453-1500), fils de réfugiés grecs qui a fréquenté le cercle de Ficin et de Pic de la Mirandole, compose des *Hymnes naturels*¹⁰⁴ aux dieux, qui font pour ainsi dire concurrence à ceux de Pléthon. Marulle était un soldat toujours prêt à prendre les armes et à partir en croisade pour délivrer sa patrie de la domination ottomane. Contrairement aux *Hymnes* de Pléthon, ceux de Marulle constituent véritablement une oeuvre de poésie, en très beaux vers latins, qui inspirera d'ailleurs Pierre de Ronsard. La théologie païenne et néo-platonicienne des *Hymnes* de Marulle concorde désormais dans un esprit ficinien, avec le christianisme¹⁰⁵. Ainsi, la poésie méprisée par Pléthon, qui cherchait à restaurer l'hellénisme (et donc les sciences) et à l'ancrer dans son terroir, refusant ainsi de « fuir d'ici-bas »¹⁰⁶, fait retour chez cet hellène émigré qui ne peut plus aspirer qu'à un retour dans une patrie céleste.

¹⁰⁴ Michel Marulle, *Hymnes naturels*, édition critique par Jacques Chomarat, Genève, Droz, 1995.

¹⁰⁵ La théologie de Marulle est ainsi très ambiguë : on ne saurait dire si les trois premiers dieux (Jupiter, Pallas, Amour) sont subordonnés les uns aux autres ou s'ils forment une Trinité.

¹⁰⁶ Cf. Platon, *Théétète* 176 a-b.