

NOTES

AUGUSTIN, DISCIPLE ET ADVERSAIRE DE PORPHYRE

Henrich Dörrie a publié récemment une conférence¹ dans laquelle il a présenté Porphyre comme l'homme qui a assuré la transmission de l'héritage néoplatonicien au moyen âge occidental, surtout par l'intermédiaire de saint Augustin. L'éminent spécialiste de Porphyre fait ainsi la synthèse des recherches récentes sur les rapports d'Augustin avec le néoplatonisme et présente une sorte de bilan qui ne manque pas d'aspects remarquables. Mais quelques assertions me paraissent sujettes à caution, et je voudrais montrer brièvement qu'elles relèvent d'une certaine erreur de perspective qui fausse l'appréciation de l'influence de Porphyre et même l'interprétation du christianisme d'Augustin.

La thèse de Dörrie se laisse résumer aisément. Porphyre est le premier scolastique (cf. p. 29), le premier penseur qui ait fait de la philosophie la servante de la théologie (p. 28), en ordonnant tout son savoir à la théologie néoplatonicienne. Or il a vécu avant que la rupture de l'Empire romain ne soit consommée et il est le dernier homme antique qui ait exercé une égale influence sur l'Orient et sur l'Occident (p. 29). Mais en Orient, le néoplatonisme porphyrien évolua de telle façon qu'il ne pouvait être comparé ni harmonieusement uni au christianisme ; du reste Porphyre y était connu comme l'auteur du *Katà xριστιανῶν* (p. 31). En Occident au contraire, aucune école néoplatonicienne ne rappelait que le néoplatonisme et le christianisme étaient inconciliables ; les néoplatoniciens y étaient tous chrétiens ou du moins très proches du christianisme. L'union était possible et elle fut l'œuvre d'Augustin surtout. La théologie chrétienne est redevable à Porphyre sur deux points fondamentaux : elle lui a emprunté la logique, comme fondement de la théologie, et la base d'une *theologia practica* (p. 32).

A propos de la logique dans la théologie, H. Dörrie insiste moins sur l'*Εἰσαγωγή*, qui devait devenir le manuel de logique du moyen âge (p. 33), que sur la théologie de l'esprit (p. 34) que Plotin dut élaborer pour mettre en évidence l'absolue transcendance de l'Un (p. 34-37). Sans doute est-ce au nom de cette transcendance, (« Axiom der Ausschliesslichkeit » p. 37), que le néoplatonisme ne peut reconnaître la révélation comme source de connaissance, mais il n'en reste pas moins que le monothéisme chrétien trouvait dans cette même notion de l'Absolu un point d'appui pour se faire comprendre des grecs et des romains (p. 38). Porphyre a encore été ici l'interprète de Plotin, et les Pères, grecs et latins, se sont volontiers mis à

1. Heinrich DÖRRIE, *Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin*, dans *Antike und Orient im Mittelalter*, Vorträge der Kölner Mediaevistentatungen 1956-1959. *Miscellanea Mediaevalia*. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts an der Universität Köln, hrsg. von Paul Wilpert unter Mitarbeit von W.P. Eckert, I, Berlin, De Gruyter, 1962, XIII-274 p. p. 26-47.

son école pour construire une théologie « qui au fond s'appuyait davantage sur l'*intellectus* que sur la *fides* » (p. 38). H. Dörrie intercale ensuite, p. 39-41, une longue note qui fait le point sur la question de savoir si c'est Plotin qu'a lu et utilisé Augustin. Pour lui, Augustin n'a vraisemblablement lu de Plotin que le traité 6 de l'Ennéade I ; pour le reste c'est l'influence de Porphyre qui règne, et la valeur de l'« Arbeitssatz » de W. Theiler a été renforcée par « quelques petites découvertes de P. Courcelle » (p. 41).

H. Dörrie se sert donc ensuite du travail de Theiler pour montrer à quel point Augustin est tributaire de la *Theologia practica* que Porphyre a élaboré à côté de la *Theologia theoretica* de Plotin et dont le principe fondamental est la nécessité de la purification de l'âme et de la fuite vers la patrie céleste auprès du Père. Le *De vera religione* d'Augustin transpose cette doctrine de salut dans le registre chrétien (p. 42-43) : Augustin, pour autant, n'est nullement un penseur sans personnalité propre : H. Dörrie se défend de revenir à la thèse d'Alfaric ; si l'on veut parler d'un néoplatonisme d'Augustin, c'est au sens large, car la personnalité et la toute-puissance de Dieu (et non l'Un impersonnel), l'incarnation du Christ et le don de la grâce divine à l'homme (et non l'apathie du Principe Suprême) y jouent un rôle évident. De plus Augustin ouvre des domaines qui sont restés inconnus du Platonisme : la grâce, la foi, la dimension sociale du salut, l'histoire (p. 47-46). Mais tout en assurant ces corrections évidentes, Augustin ne craint pas de suivre la voie tracée par Porphyre (p. 45) ; il ne cesse de revenir à la lecture de Porphyre, parce qu'il trouve là de pressants problèmes à résoudre, et il témoigne sans cesse que lui est absolument nécessaire une étroite liaison à la pensée de Porphyre (p. 46).

H. Dörrie proteste qu'en présentant Augustin comme un disciple de Porphyre, il ne veut diminuer ni son indépendance ni son importance (p. 46) ; je n'en doute pas, mais son exposé demeure constamment ambigu du fait qu'il ne distingue pas les emprunts de formules, de thèmes ou de schémas, de l'influence proprement doctrinale, quand il ne néglige pas simplement de préciser qu'en tel cas Augustin cite Porphyre pour le réfuter.

L'erreur initiale, qui me semble grever la thèse d'H. Dörrie, concerne la situation du néoplatonisme au 4^e siècle en Occident. Il est inexact de dire que le néoplatonisme occidental n'était plus représenté que par des chrétiens ou des hommes proches du christianisme. Macrobie, auquel H. Dörrie fait allusion (p. 41, note 38), n'était pas chrétien, et les aristocrates romains qu'il nous présente dans les *Saturnales*, adversaires décidés du christianisme, étaient imprégnés de religiosité néoplatonicienne². D'ailleurs Franz Cumont nous a enseigné qu'à cette époque « une seule école, le néoplatonisme, règne sur les esprits, et cette école est non seulement respectueuse de la religion positive, comme l'était déjà l'ancien stoïcisme, mais elle la vénère, parce qu'elle y voit l'expression d'une antique révélation, transmise par les générations disparues³ ». Le néoplatonisme n'excluait pas toute autre confession, comme le croit H. Dörrie (p. 38) ; il cautionnait au contraire la mythologie par l'exégèse ; et Augustin le savait bien : en 400, il réfutait longuement par exemple l'interprétation néoplatonicienne de Saturne, dans le premier livre *De consensu euangelistarum*⁴. Ce même livre combattait une thèse païenne sur le Christ, qui refusait de reconnaître en lui le Verbe incarné et le présentait comme un sage

2. Pierre COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, nouvelle édition, Paris, 1948, p. 4-36.

3. Franz CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4^e édition, Paris, 1929, p. 185-186.

4. Jean PÉPIN, *Mythe et Allégorie, Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958, p. 377-387.

magicien, vénérateur des dieux du paganisme⁵. De même Ambroise, dans l'ouvrage perdu *De sacramento regenerationis siue de philosophia*, réfutait *diligentissime et copiosissime* des gens qui prétendaient que le Christ avait tiré profit des livres de Platon⁶. Or on sait que Porphyre se représentait le Christ sous des traits semblables, Augustin en témoigne dans le *De ciuitate Dei*⁷ ; et lui-même, avant de se convertir définitivement au christianisme orthodoxe, professa un photinisme inconscient qui n'était peut-être pas sans rapport avec la thèse de Porphyre⁸.

Tous ces faits rendent invraisemblable l'assertion d'H. Dörrie affirmant qu'en Occident faisait complètement défaut la conscience du profond fossé qui séparait Porphyre du christianisme (p. 39). Sans doute Augustin n'a-t-il jamais lu le *Katà xριστιανῶν*, mais cela ne signifie nullement que cet ouvrage demeurât tout à fait inconnu en Occident : Jérôme songea à le réfuter et Latinius Pacatus Drepanius le fit⁹. Du reste Harnack n'a pas manqué d'utiliser pour son recueil de fragments la réponse d'Augustin au diacre Déogratias, la lettre 102 (*Sex quaestiones contra paganos expositae*) ; et P. Courcelle est persuadé que Volusien, autre correspondant d'Augustin, « tire ses arguments directement ou non du *Katà xριστιανῶν* de Porphyre »¹⁰. Il faut donc reconnaître qu'un néoplatonisme païen continue à vivre tant bien que mal en Occident, que les Pères de l'Église en voient le danger et le combattent. D'ailleurs la règle de foi chrétienne a ses exigences propres qui marquent les frontières entre elle et le néoplatonisme ; elle dicte les corrections qu'il est nécessaire d'apporter à celui-ci avant de l'unir au christianisme¹¹.

Augustin surtout, grâce à son expérience personnelle, avait l'esprit sensibilisé tant aux obstacles qu'aux points favorables de synthèse : le livre VII des *Confessions* précise bien quels sont les uns et les autres : *Ibi legi... non ibi legi*¹². Les *libri platoniorum* seraient-ils exclusivement de Porphyre¹³, il n'en resterait pas moins qu'Augustin a soigneusement distingué ce qu'il approuve et ce qu'il désavoue ;

5. Cf. P. COURCELLE, *Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin*, dans *Recherches augustiniennes*, I, Paris, 1958, p. 154-156. J'ai étudié ce sujet dans un mémoire inédit, écrit sous la direction de M. Jacques Fontaine, professeur à la Sorbonne, intitulé : « Le Christ des païens d'après le *De consensu euangelistarum* de saint Augustin », Paris, 1963.

6. AUGUSTIN, *Epist. ad Paulinum*, XXXI, 8, C.S.E.L. XXXIV, p. 7-8.

7. AUGUSTIN, *De ciuitate Dei*, XIX, 2, Bibliothèque augustiniennne, 37, p. 150 : « Dicit etiam bona philosophus iste de Christo... » ; Cf. P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire, Antécédents et postérité*, Paris, 1963, chapitre III : les « libri platoniorum » et la « Philosophie des oracles », reprise d'un article : *Saint Augustin « Photinien » à Milan ?* (*Conf. VII, 19, 25*), paru dans *Ricerche di storia religiosa*, I, 1954, p. 63-71.

8. Cf. P. COURCELLE, ouvrage et article cités dans la note précédente.

9. Cf. P. COURCELLE, *Les lettres grecques...* p. 211-212.

10. P. COURCELLE, *Date, source et genèse des « Consultationes Zacchaei et Apollonii »*, dans *Revue de l'histoire des religions*, CXLVI, 1954, p. 185.

11. Cf. Ragnar HOLTE, *Béatitude et Sagesse, Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, 1962, Deuxième partie : *Auctoritas Christi et Libri platoniorum*, p. 73 et sv.

12. AUGUSTIN, *Conf. VII, IX, 13 - 15 et 27*.

13. Il est au contraire certain qu'Augustin a lu plusieurs traités plotiniens et non pas seulement *Ennéades*, I, 6. Pour le dernier état de la question, voir A. SOLIGNAC, *Les Confessions*, Bibliothèque augustiniennne, 13, p. 110 sv. ; P. COURCELLE, *Les Confessions... dans la tradition littéraire*, Première partie, Antécédents des « Confessions », I, l'influence des « Libri platoniorum ». R. J. O'CONNELL, *Ennead VI, 4 and 5 in the work of Saint Augustine*, dans *Revue des études augustiniennes*, IX, 1963, p. 1-39.

il n'a cessé d'opposer aux fausses médiations prônées par Porphyre la doctrine de l'unique Médiateur, le Verbe incarné¹⁴, dans les *Confessions*, VII, dans le *De consensu euangelistarum* I, 35, 53, dans le *De Trinitate*, IV, et surtout dans le *De ciuitate Dei*, X, où sont cités d'importants passages de Porphyre, comme le remarque H. Dörrie qui oublie de préciser qu'ils y sont aussi réfutés. C'est le refus du dogme de l'incarnation du Verbe qu'Augustin reproche constamment à Porphyre et aux porphyriens ; mais qui ne voit que ce dogme essentiel du christianisme implique la reconnaissance de la révélation et partant une conception de la transcendance de Dieu autre que celle du néoplatonisme qui, au dire de Dörrie (p. 37), exclut précisément la révélation ? La *vôησις* porphyrienne, comme organe de connaissance supérieure à la raison discursive, est-elle bien plus étroitement apparentée à la foi chrétienne qu'à la *vôησις* de Platon (p. 44) ? Peut-être, mais si l'on considère les importantes « corrections » que la foi chrétienne d'Augustin impose à son néoplatonisme, — H. Dörrie les énumère p. 44-45 : la personnalité et la toute-puissance de Dieu, l'incarnation du Christ, le don de la grâce, le péché originel, — on voit mal comment il serait possible qu'Augustin n'eût fait qu'un pas à peine sensible (« einen kaum merklichen Schritt » p. 44) par rapport à Porphyre, en plaçant la foi au-dessus de la raison et de l'intellect. Encore plus est-il difficile d'admettre que la théologie chrétienne « se fondait au fond plus volontiers sur l'*intellectus* que sur la *fides* » (p. 38) ; elle était un *intellectus fidei* : c'est tout autre chose.

Le *De uera religione* transpose la doctrine porphyrienne, en opposant l'existence misérable loin de Dieu à l'existence supérieure auprès de Dieu dans la foi et la béatitude (p. 43-44) ; mais il faut mesurer la profonde transformation qu'exige cette transposition : l'imitation d'un thème ne signifie pas l'identité des doctrines. La doctrine augustinienne du salut est essentiellement historique et partant spécifiquement chrétienne¹⁵, car, de l'aveu d'H. Dörrie, l'historicité est demeurée étrangère au néoplatonisme (p. 46). Il me semble impossible de comprendre hors de cette perspective, ce que fut la *theologica practica* augustinienne et l'usage qu'elle fait du schéma platonicien de l'ascension spirituelle¹⁶. Le devoir de l'âme est de regagner sa patrie céleste auprès du Père : Augustin en est persuadé tout autant que Porphyre ; mais on n'a pas le droit de laisser penser qu'Augustin prend à son compte, dans le *De ciuitate Dei* X, XXIX, 2, les mots de Porphyre : *omne corpus esse fugiendum ut anima possit beata permanere cum Deo*, alors qu'il les présente comme opposés au dogme de la résurrection des corps¹⁷ ; et il est invraisemblable que cette formule ait pu servir de fondement à la théologie médiévale du monachisme et de l'ascèse (cf. p. 43). Il est vrai que, dans les *Retractationes* I, IV, 3, Augustin s'accuse d'une inadvertance qui lui a fait écrire dans les *Soliloques*, I, XIV, 24 : *penitus ista sensibilia fugienda*. C'est peut-être le signe qu'au moment de sa conversation Augustin n'a pas compris combien le précepte porphyrien était anti-chrétien. G. Folliet soupçonne même qu'en 389 son idéal de vie est « beaucoup plus proche de celui du sage, tel que le présentent les philosophes néo-platoniciens, que de celui de l'Évangile », qu'il « n'a pas encore découvert toute la richesse et la grâce du Christ » et que « la purification, l'assimilation à Dieu par les vertus, sans le secours de la grâce, sont à ses yeux

14. Je me permets de renvoyer sur ce point à mon article : *Connaissance de Dieu et action de grâces, Essai sur les citations de l'Ep. aux Romains I, 18-25, dans l'œuvre de saint Augustin*, dans *Recherches augustinienes*, II, Paris, 1962 aux pages 276-293.

15. AUGUSTIN, *De uera religione*, VII, 13 : « Huius religionis sectandae caput est historia... ». Cf. la note complémentaire 4 : *Rôle de l'histoire*, dans la « Bibliothèque augustinienne », 8, p. 485-486, et p. 471-483 : l'importante analyse du *De uera religione*, intitulée : *Néoplatonisme et Christianisme* et due à A.C. DE VEER.

16. Cf. J. PÉPIN, *Les deux approches du christianisme*, Paris, 1962, et ma note à propos de cet ouvrage : *Sur la vision augustinienne du monde*, dans *Revue des études augustinienes*, IX, 1963, p. 139-146 ; surtout p. 146.

17. De même dans le *Sermon* 241, VII, 7 ; P.L. 38, 1137 ; cf. J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, (Ambroise, Exam. I, 1, 1-4), Paris, 1964, p. 434 sv.

choses possibles pour l'homme¹⁸ ». A vrai dire, je ne vois pas ces nuances dans la rapide description de l'*otium* que fournit Augustin à Nébridius, dans la *Lettre X* qu'étudie G. Folliet. Les formules peuvent rappeler les *Sentences* de Porphyre et même leur être empruntées, elles ne s'opposent nullement à la doctrine chrétienne. Du fait qu'Augustin ne mentionne pas l'aide de Dieu, on ne peut conclure qu'il ne la juge pas nécessaire ; il précise d'ailleurs que Dieu a fait la faveur (*Dedit quidem Deus...*) à quelques hommes, gouverneurs d'église, de n'être point troublés par leurs travaux. Et il suffit de lire le *De moribus ecclesiae*, écrit en 388, pour se rendre compte que la morale d'Augustin est déjà profondément chrétienne. En tout cas, lorsqu'il recueille dans les *Confessions* ses réflexions sur l'expérience de sa conversion, il ne manque pas d'insister sur le fait que les néoplatoniciens n'ont pas trouvé la voie qui mène à la patrie qu'ils ont entrevue de loin¹⁹.

Si Augustin n'a cessé de recourir aux ouvrages de Porphyre, ce n'est pas uniquement pour se mettre à son école, c'est aussi pour s'opposer à sa doctrine du salut, pour insister sur la nécessité de la médiation du Verbe incarné et pour inviter les disciples de Porphyre, ses contemporains, à se convertir du néoplatonisme au christianisme. Cet aspect de l'œuvre augustinienne me paraît devoir être souligné pour équilibrer l'étude d'H. Dörrie.

Goulven MADEC
Études augustinienes, Paris

18. Georges FOLLIET, *Deificari in otio, Augustin, Epistula 10, 2*, dans *Recherches augustinienes*, II, Paris, 1962, p. 225-236 ; les citations que je viens de faire sont p. 226, 235, et 236.

19. Cf. AUGUSTIN, *Conf.* VII, XXI, 27.