

Citations de Porphyre chez Augustin

(A PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT)

Le livre récent de M. O' Meara : « *La philosophie des Oracles* de Porphyre, chez saint Augustin »¹ soulève des problèmes extrêmement importants, qui ne peuvent laisser indifférents ni les augustinisants, ni les historiens de la philosophie néoplatonicienne.

On sait que dans le livre X de la *Cité de Dieu*, saint Augustin cite des extraits d'un livre de Porphyre qui, nous dit-il, a pour titre : *de regressu animae*. Certaines des expressions caractéristiques citées par Augustin se retrouvent dans ses ouvrages de jeunesse. Il faut donc en conclure, à la suite de la démonstration de M. Courcelle², que le *de regressu* faisait partie de ces fameux *libri platoniorum* qui jouèrent un rôle important dans la conversion d'Augustin.

D'autre part, dans le livre XIX de la *Cité de Dieu*, Augustin nous rapporte des extraits d'un autre ouvrage de Porphyre : la *Philosophie tirée des Oracles*. M. O' Meara veut identifier les deux ouvrages de Porphyre, celui qu'Augustin cite sous un titre, dans le livre X et sous un autre, dans le livre XIX. Il ne faut pas voir dans cette identification, une simple modification du catalogue des livres de Porphyre ou une petite précision dans l'étude des sources des livres X et XIX de la *Cité de Dieu*. L'identification, si elle est acceptée, a des conséquences extrêmement importantes³. En premier lieu, elle oblige à remanier, de fond en comble, le schéma classique de l'évolution religieuse de Porphyre. Jusqu'ici la *Philosophie des Oracles* était considérée comme un ouvrage de jeunesse, écrit par Porphyre avant qu'il fasse la connaissance de Plotin, « un manuel de magie » rempli des « superstitions les plus arriérées »⁴. Ce Porphyre, féru de démonologie et de théurgie, avait ensuite rencontré Plotin, avait découvert la vraie vie spirituelle. Après la mort de Plotin, il serait en partie retombé dans sa première attitude et le *de regressu animae* serait

1. John J. O'MEARA, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris, Études augustiniennes, 1959, 11-184 pp.

2. P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, p. 167.

3. Cf. O'MEARA, *op. cit.*, p. 1-2.

4. J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913, p. 17-18.

le fruit de ce retour aux pratiques théurgiques. Exactement, Porphyre aurait admis dans le *de regressu* que ces pratiques pouvaient purifier la partie inférieure de l'âme, mais que seule la philosophie était capable de ramener l'âme intellectuelle vers Dieu. D'autre part, le *de regressu* utilisait des *oracles*, comme la *Philosophie des Oracles* elle-même ; nous savons cela par le témoignage d'Augustin. Mais les oracles du *de regressu* étaient ces fameux *Oracles Chaldaïques* qui ont joué un rôle si important dans la formation du néoplatonisme postérieur et qui véhiculaient de nombreuses idées philosophiques. En somme, on distinguait trois phases dans la vie de Porphyre : la phase préplotinienne, dans laquelle Porphyre aurait été encore curieux de révélation et de merveilleux ; ensuite, la phase plotinienne, caractérisée par une attitude critique vis-à-vis de toutes les révélations et une recherche du salut de l'âme dans la seule extase mystique ; enfin une attitude postplotinienne qui annonçait le néoplatonisme postérieur : fusion entre la mystique plotinienne et la théurgie « chaldéenne »⁵. Pour M. O'Meara, la *Philosophie des Oracles*, identifiée au *de regressu*, est postplotinienne. Pas de traces d'une évolution religieuse chez Porphyre : ses différents ouvrages nous donnent une synthèse constante entre l'intellectualisme de Plotin et la foi dans les *Oracles*. Si l'on pense à l'importance de Porphyre dans la formation de la pensée occidentale, ce renouvellement du schéma classique est extrêmement intéressant. Autre résultat « porphyrien » : l'identification entre la *Philosophie des Oracles* et le *de regressu* permettrait de compléter d'une manière appréciable les fragments du premier ouvrage, que Wolf avait rassemblés en 1856. Résultats « augustiniens » : l'aspect apologétique de la *Cité de Dieu* comme « réponse à Porphyre » se révèle plus clairement ; les problèmes concernant la conversion d'Augustin sont résolus : c'est Porphyre, plus que Plotin, qui joue le rôle décisif, avec sa *Philosophie des Oracles*.

A vrai dire, le problème posé par le catalogue des œuvres de Porphyre est beaucoup plus complexe qu'il n'apparaît dans la présentation que nous en donne M. O'Meara. Le livre récent, et malheureusement posthume, de Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*⁶, ouvrage paru sans doute après la première rédaction du livre de M. O'Meara, mais que ce dernier a eu le temps de connaître et d'utiliser, apporte des nouveautés appréciables dans notre connaissance des ouvrages de Porphyre consacrés à l'exégèse des *Oracles*.

M. O'Meara aurait dû parler de trois ouvrages de Porphyre, et pas simplement de deux, s'il avait voulu exposer clairement les problèmes concernant le rapport entre Porphyre et les *Oracles*. Si nous prenons le

5. Cf. E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, University of California, p. 287, cité par O'MEARA, *op. cit.*, p. 33-35.

6. HANS LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the later Roman empire*, (Recherches d'Archéologie, de Philosophie et d'Histoire, t. XIII), le Caire, 1956.

catalogue des ouvrages de Porphyre, que nous donne R. Beutler, dans son excellent article *Porphyrios* du Pauly-Wissowa, nous avons au n° 43, le *de regressu animae* (titre attesté par Augustin, au livre X de la *Cité de Dieu*), au n° 44, la *Philosophie des Oracles* (titre attesté par Eusèbe de Césarée et Augustin lui-même), enfin aux n°s 48 et 48a, deux titres qui recouvrent probablement le même ouvrage : « Sur les écrits de Julien le Chaldéen » (titre attesté par Suidas) et « Commentaire sur les *Logia* » (titre attesté, semble-t-il, par Lydus). Que l'on admette ou non que ces titres désignent des ouvrages différents, on doit préciser leur rapport exact ou démontrer qu'ils ne correspondent à rien. Cela est d'autant plus nécessaire que, si M. O'Meara pense pouvoir identifier le n° 43 et le n° 44, Hans Lewy⁷, pour sa part, proposait une identification entre le n° 43 et le n° 48 (= 48 a). Le *de regressu* n'était pour lui qu'une partie d'un ouvrage plus vaste qui s'intitulait : « Sur les *logia* de Julien le Chaldéen, au sujet de la descente et du retour des âmes ». Chose curieuse, M. O'Meara, qui fait allusion⁸ aux arguments philologiques par lesquels Hans Lewy établissait sa thèse, ne nous dit rien du dessein dans lequel ils étaient proposés. Le résultat de ce silence, c'est que des lecteurs pressés — j'en ai déjà rencontrés plusieurs — pensent que Hans Lewy et M. O'Meara ont fait tous deux la même identification, et, en somme, que M. O'Meara s'est contenté de développer une thèse qui lui était antérieure. Répétons-le, il n'en est rien ; M. O'Meara identifie le n° 43 et le n° 44 de la classification Beutler (classification dont il ne nous parle d'ailleurs, nulle part), tandis que Hans Lewy identifie les n°s 43 et 48. A propos de ces identifications, signalons également que dans les *Mélanges Cumont* (1936), G. Heuten⁹ avait proposé une identification entre le traité du *Soleil* attribué à Porphyre par Servius et la *Philosophie des Oracles*. Il pensait que Firmicus Maternus et Macrobe avaient puisé dans ce livre, la théorie des différents noms du Soleil, attribuée à Porphyre ; pour lui, l'adaptateur de la théorie porphyrienne avait été Cornelius Labéon dans son ouvrage : *De oraculo Apollinis Clarii*.

Revenons donc aux trois ouvrages, ou du moins aux trois titres, que nous venons de distinguer, et essayons de les caractériser.

1° *La Philosophie des Oracles*. La plus grande partie des fragments de cet ouvrage nous sont parvenus par la *praeparatio evangelica* d'Eusèbe de Césarée. Autres témoins explicites : Augustin, Firmicus Maternus, Philopon. Le livre s'inscrit dans une tradition assez bien établie dans le moyen-platonisme, si l'on en juge par l'œuvre de Plutarque. En rassem-

7. H. LEWY, *op. cit.*, p. 449-452.

8. O'MEARA, *op. cit.*, p. 41, n. 7.

9. G. HEUTEN, *Le soleil de Porphyre*, dans *Mélanges Cumont*, Bruxelles, 1936, p. 253-260.

blant les fragments, Wolff¹⁰ a reconstitué le plan probable de l'œuvre. Un premier livre traitait des *Dieux* ; après une préface, Porphyre traitait successivement les sujets suivants : la piété et le culte envers les Dieux ; l'ordre politique qui règne entre les dieux (πολιτεία) ; à quoi ils se plaisent ; leurs statues ; les formes sous lesquelles ils apparaissent ; quels lieux ils fréquentent ; les sacrifices ; les jours où il faut invoquer les divinités ; quelles nations sont les plus savantes dans les choses divines. Le second livre avait pour objet les *Démons* : les bons et les mauvais démons ; la théosophie pratique ; l'astrologie ; le destin. Dans le troisième livre, il était question des *Héros*, et notamment du Christ et des chrétiens ; dans ce livre était également traitée la question : comment les oracles peuvent mentir ?

Évidemment ce schéma n'est qu'une reconstitution de Wolff qui s'est appuyé sur les fragments qu'il avait pu rassembler et l'on peut d'ailleurs hésiter sur certains de ces choix¹¹. Dans son livre récent, Hans Lewy étend considérablement notre connaissance de l'ouvrage de Porphyre. Avant Hans Lewy, on pensait que, si la *Philosophie des Oracles* rapportait de nombreux oracles de dieux comme Apollon, Hécate, etc..., elle n'utilisait jamais la collection des *Oracles chaldaïques*, réunie sous Marc-Aurèle par Julien le Théurge, et qui allait devenir la Bible du néoplatonisme postérieur. Porphyre n'aurait découvert cette collection que plus tard, et il l'aurait utilisée pour la première fois dans le *de regressu animae*¹². Hans Lewy a montré deux choses : 1^o certains oracles conservés dans les fragments de Wolff sont des oracles chaldaïques ; cela se reconnaît au vocabulaire, si caractéristique, et aux idées exprimées¹³ ; 2^o certains oracles conservés dans la collection chrétienne publiée par Buresch sous le titre *Prophéties des dieux païens*, proviennent eux aussi de la *Philosophie des Oracles* de Porphyre et sont des oracles chaldaïques¹⁴. La découverte est importante. Elle ouvre une voie pour une reconstitution plus intégrale de la *Philosophie des Oracles*. Hans Lewy souligne en effet le fait qu'il existait un ou des florilèges chrétiens d'oracles, dont on retrouve la trace, non seulement dans la collection publiée par Buresch, mais aussi dans le *de trinitate* attribué à Didyme : « Une étude minutieuse de la *Théosophie*, conclut-il, devrait être une introduction indispensable à une réédition de l'œuvre de Porphyre¹⁵ ». Il semble bien en effet, que ces

10. G. WOLFF, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda*, Berlin, 1856, p. 42 = O'MEARA, *op. cit.*, p. 97-99. Voir également l'excellente analyse de A. R. SODANO, *Porfirio, Lettera ad Anebo*, Naples, 1958, p. 11-20.

11. Cf. plus bas, n. 94.

12. E. R. DODDS, *op. cit.*, p. 287 ; cf. O'MEARA, *op. cit.*, p. 35 et 44.

13. H. LEWY, *op. cit.*, p. 43 n. 136 ; p. 48, n. 152 ; p. 53, n. 165 ; p. 59, n. 186.

14. H. LEWY, *op. cit.*, p. 10-32, citant des oracles tirés de *Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν*, *Theosophia Tubingensis*, éditée par K. BURESCH, dans Klaros, Leipzig, 1889, p. 95-126.

15. H. LEWY, *op. cit.*, p. 16, n. 41. Pour comprendre l'utilisation de la *Philosophie des Oracles* par Augustin, il faudrait peut-être examiner aussi ces florilèges chrétiens d'Oracles, utilisés dans un *ut apologetique*.

florilèges, qui cherchaient à donner un sens chrétien aux oracles païens, avaient puisé leur matériel dans le livre de Porphyre. D'autre part, s'il est établi que la *Philosophie des Oracles* utilisait la collection des *Oracles chaldaïques*, il en résulte que cet ouvrage a, en partie au moins, le même contenu que le *de regressu animae* dans lequel, selon le témoignage d'Augustin, il était fait un abondant usage des mêmes *Oracles*. Seule, l'attitude de Porphyre vis-à-vis de ces *Oracles* permettra de distinguer, les deux ouvrages. Elle est beaucoup plus critique dans le *de regressu*.

Le livre de M. O'Meara a le grand mérite d'utiliser Augustin pour compléter encore notre connaissance du livre de Porphyre. Non seulement, il analyse avec profondeur les fragments qu'Augustin rapportait explicitement à la *Philosophie des Oracles*, mais il décèle, dans de nombreux autres développements augustinien, l'influence du même ouvrage. C'est l'objet de la seconde partie du livre.

M. O'Meara insiste à juste titre¹⁶ sur l'importance que devait tenir dans l'ouvrage la recommandation du culte spirituel, en soulignant ce texte de Porphyre cité par Augustin :

« Les sages des Hébreux (et Jésus fut l'un d'entre eux, comme tu l'as entendu dire à l'oracle d'Apollon, cité plus haut), les Hébreux donc mettaient en garde contre (ces mauvais démons) les hommes religieux et leur interdisaient de s'en occuper ; ils conseillaient au contraire de prier surtout les dieux célestes, plus encore le Dieu Père. Voilà, nous dit-il, ce que les dieux nous ordonnent et nous avons montré plus haut, comment ils nous avertissent de tourner notre âme vers Dieu et de l'honorer partout. Mais les insensés et les impies, ceux auxquels le destin n'a pas fait la grâce de recevoir les dons des dieux et d'avoir la notion de Jupiter immortel, n'écoutant ni les dieux, ni les hommes divins, ces insensés, dis-je, ont rejeté tous les dieux, mais loin de haïr les démons interdits, ils les ont honorés et respectés. Faisant semblant d'adorer Dieu, ils ne font pas les seules choses par lesquelles Dieu est adoré. Car Dieu, étant Père de toutes choses, n'a besoin de rien ; mais c'est un bien pour nous, lorsque nous l'adorons par la justice, la chasteté et les autres vertus, lorsque nous faisons de notre vie même une prière qui s'adresse à lui et qui consiste en l'imitation et la recherche de Dieu. En effet, cette recherche de Dieu nous purifie ; quant à l'imitation de Dieu, elle nous déifie, en tournant notre amour vers lui¹⁷ ».

Il y avait donc dans la *Philosophie des Oracles* des développements consacrés au culte spirituel, que Porphyre dans le texte cité par Augustin, se contente de résumer.

16. O'MEARA, *op. cit.*, p. 29-31, et p. 55-61. Mais il exagère beaucoup la portée du texte en prétendant (p. 29-31), qu'il montre que le but de l'ouvrage, la *Philosophie des Oracles*, était identique à celui de *de regressu*. Il est exact que les deux ouvrages parlent du salut de l'âme. C'est la préoccupation constante de Porphyre, tout au long de sa vie, et de tous ses ouvrages. Cela ne suffit pas à caractériser un ouvrage déterminé, ou à confondre deux ouvrages ayant la même préoccupation. D'autre part, la voie du salut est différente, dans la *Philosophie des Oracles* et dans le *de regressu*. Si la première propose peut-être le culte spirituel, la seconde propose plus nettement, la philosophie platonicienne, comme connaissance des *Principes*.

17. AUGUSTIN, *civ. dei*, XIX 23.

Résultat excellent : M. O'Meara¹⁸ parvient, à l'aide de ce texte, à reconnaître que l'exposé de « Théologie hellénique » rapporté dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe¹⁹, provient lui aussi de la *Philosophie des Oracles*. Démonstration d'autant plus intéressante que, par des voies toutes différentes, Hans Lewy parvenait à la même conclusion²⁰. Le passage de Porphyre, cité par Augustin et traduit plus haut, se rapporte à la polémique contre les chrétiens, paradoxalement accusés d'honorer les démons. Sur ce point encore, M. O'Meara étend de façon appréciable notre connaissance de la *Philosophie des Oracles*, en reconnaissant dans plusieurs autres passages de la *Cité de Dieu*, la trace des polémiques antichrétiennes, caractéristiques de cet ouvrage qui opposait le Christ, sage et héros, aux chrétiens : saint Pierre aurait réalisé des maléfices qui lui auraient permis d'entraîner les chrétiens à adorer le nom du Christ. Le christianisme aurait été voué à disparaître au bout de 365 ans. La *Philosophie des Oracles* critiquait spécialement la résurrection du Christ²¹.

De ce point de vue, la *Philosophie des Oracles* apparaît comme une préparation, prochaine, ou lointaine, à l'ouvrage polémique de Porphyre, intitulé « *Contre les Chrétiens* ». On remarquera combien Porphyre est proche de Celse, dont la *Parole de Vérité* dirigée elle aussi contre les Chrétiens, recommandait également le culte spirituel : « Il ne faut jamais se détacher de Dieu, ni le jour, ni la nuit, ni en public, ni en privé, dans aucune de nos paroles et dans aucun de nos actes ; mais quoique l'on fasse, l'âme doit toujours être tendue vers Dieu²² ». On retrouve également chez Celse, le mélange de respect et de défiance vis-à-vis de la démonologie et de la magie dont semble faire preuve la *Philosophie des Oracles*²³.

Évidemment, M. O'Meara pense étendre encore la *Philosophie des*

18. O'MEARA, *op. cit.*, p. 60-61.

19. EUSÈBE, *praep. ev.* IV 5 ; 1-2 ; Mras, t. I, p. 174 sq.

20. H. LEWY, *op. cit.*, p. 509-512, qui donne ici un intéressant commentaire : la division que l'on trouve dans cette « Théologie hellénique » entre Dieu suprême, dieux astraux, bons démons et héros est tirée d'une différenciation usuelle chez les Platoniciens ; mais plus particulière est l'opposition entre la *lumière* qui caractérise la substance du bien (Dieu, dieux, bons démons, héros) et les *ténèbres* qui caractérise la substance du mal (mauvais démons). Selon H. LEWY, cette opposition entre bonnes puissances du ciel *lumineux* et mauvaises puissances du monde inférieur et *ténébreux*, n'est pas pythagoricienne, mais probablement iranienne, et que nous sommes là devant une tentative syncrétique. Porphyre aura d'ailleurs, toute sa vie, cette conception « orientale » des mauvais démons.

Ajoutons que citant ce fragment d'Eusèbe, M. O'MEARA ne nous explique pas pourquoi il souligne les deux dernières lignes de sa citation, qu'il semble rattacher à la « Théologie hellénique », et qui sont en fait d'Eusèbe. Veut-il dire qu'Eusèbe accusait les païens d'adorer les mauvais démons, comme Porphyre, dans les textes augustiniens, accusait les chrétiens de le faire, ou bien croit-il que ces deux lignes sont aussi de Porphyre, et y reconnaît-il l'accusation signalée par Augustin, qui attribuait aux chrétiens, le culte des mauvais démons ?

21. Sur tout ceci, cf. O'MEARA, *op. cit.*, p. 63-72.

22. CELSE, ap. ORIGÈNE, *contra Celsum*, VIII 63 ; j'utilise ici la traduction et les remarques de P. de LABRIOLLE, *La réaction païenne*, Paris, 1942, p. 132-133.

23. Cf. *contra Celsum* VIII 62, et LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 133.

Oracles, en lui annexant tout ce qu'Augustin semblait rapporter à un *de regressu animae*. Mais cette extension est moins sûre. Si l'on s'en tient aux nouveaux fragments repérés par Hans Lewy et par M. O'Meara dans certains livres de la *Cité de Dieu*, la *Philosophie des Oracles* nous apparaîtra comme une sorte de traité de théologie païenne, utilisant d'une part, les ressources de la philosophie du moyen-platonisme, d'autre part, les oracles de différents dieux, et notamment la collection d'oracles recueillis par Julien le Théurge, sous le nom d'*Oracles chaldaïques*²⁴. En tout ceci, nulle trace de l'influence de Plotin. Par contre, l'ouvrage avait probablement l'allure d'une défense du paganisme contre le christianisme ; si le culte du Dieu suprême y était recommandé, des pages entières étaient aussi consacrées à la manière de sacrifier, ou aux statues des dieux. Si cet ouvrage avait contenu de longs développements concernant le Dieu suprême, Eusèbe, qui le fait pour Plotin et Numénios, n'aurait pas manqué de les utiliser.

2° Le *de regressu* n'est cité explicitement que par Augustin. Toutefois, il faut signaler que Macrobe emploie la formule suivante : « Nam in arcanis *de animae reditu* disputationibus²⁵ ». Les fragments que l'on peut reconnaître chez Augustin ont été édités par J. Bidez en appendice à la *Vie de Porphyre*²⁶. Par opposition à la *Philosophie des Oracles*, le *de regressu* a les caractéristiques suivantes : 1° il n'utilise que les seuls *Oracles chaldaïques* ; 2° il les critique ; 3° il trahit l'influence de Plotin. Impossible de s'exprimer mieux sur ces points que Hans Lewy dont on me permettra de traduire le texte : « Porphyre compose cet ouvrage, après avoir été l'élève de Plotin. Cela se révèle dans la différenciation qu'il introduit entre le premier et le second principes intelligibles (le Père et l'Intelligence)²⁷, distinction contestée par Porphyre, lorsqu'il était disciple de Longin. Porphyre expose également dans cette œuvre d'autres enseignements de Plotin. Il déclare que seule, la saisie intellectuelle du divin permet à l'âme d'être libérée, après sa séparation du corps, du cycle

24. Est-il utile de rappeler au lecteur, que ces *Oracles chaldaïques* ne sont pas des oracles comme les autres. Ils constituent un corps de doctrine, dans lequel, comme le signale le titre du livre de Hans Lewy, mysticisme, magie et platonisme sont intimement mêlés. On est en présence d'un véritable système philosophique, proche de celui de Numénios. Ils véhiculent donc de nombreuses notions philosophiques antérieures à Plotin et assurent la permanence de ces notions, dans les exégèses que donneront des Oracles, les néoplatoniciens postérieurs. D'autre part, ils sont liés à des *rites*, qui seront chers aux néoplatoniciens et constitueront la forme dernière de la religion païenne. Il nous est d'autant plus difficile de comprendre ces oracles, qu'ils ne nous sont connus qu'au travers des citations des néoplatoniciens comme Proclus ou Damascius, qui les ont interprétés selon leur propre système. L'ouvrage de Hans Lewy qui essaie de comprendre leur teneur originelle est absolument capital.

25. MACROBE, in *Somm. Scip.* I, 13, 15 ; EYSENHARDT, p. 526 ; cf. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques*, p. 26.

26. J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, p. 27-44 de l'appendice.

27. Dans les *Oracles chaldaïques*, le Père a trois facultés, trois puissances qui émanent de lui : sa puissance, son intelligence et sa volonté, cf. Hans LEWY, p. 78-83, citant notamment Proclus, *Theol. Plat.*, Portus, p. 365,3.

des naissances, et de retourner à son origine intelligible. En même temps, il refuse d'admettre la prétention chaldéenne à atteindre par la consécration théurgique le plus haut degré d'immortalité. Puisque cette initiation ne purifie que la partie irrationnelle de l'âme humaine²⁸, elle ne réalise que la remontée de l'âme vers les dieux astraux, mais non jusqu'à l'être suprême qui se tient dans l'intelligible. Puisque le séjour de l'âme dans le domaine des dieux astraux (en tant que compagnons temporaires des anges assignés à ces dieux) ne constitue qu'un interlude avant une nouvelle réincarnation, le sacrement chaldéen ne conduit pas au but suprême. Donc la théurgie n'est utile qu'à ceux qui sont incapables de mener une vie philosophique. Ils sont invités à chercher une initiation dans le sacrement chaldéen. Ce résumé prouve que dans le *de regressu animae*, Porphyre prend une attitude critique vis-à-vis des Chaldéens (différente de ce qui se révèle dans la *Philosophie des Oracles*). Il ne considère pas leurs sacrements comme valides pour lui-même, c'est-à-dire pour ceux de sa sorte, les Platoniciens, et n'admet leur importance que pour les non-philosophes. En même temps, pourtant, il est conscient du fait que la purification philosophique n'est accessible qu'à un petit groupe de privilégiés (en conformité avec la formule platonicienne : φιλόσοφον πλήθος ἀδύνατον εἶναι) et il conclut donc le premier livre avec l'affirmation que ni les mystères Chaldéens de l'élévation de l'âme (ἀναγωγὴ) ni aucune autre doctrine (il donne comme exemple : la « vraie philosophie » (le platonisme) et la doctrine des Indiens) n'ont trouvé une voie universelle de libération. Il conclut donc sur une note de perplexité qui constitue la note dominante de toute sa pensée religieuse. Ce que nous avons dit montre que l'œuvre de Porphyre sur la psychologie des Chaldéens appartient au groupe de traités polémiques, par lesquels Plotin et ses disciples s'efforçaient de défendre la suprématie de la « vraie philosophie » de Platon, contre les aspirations des sectes religieuses, en particulier des chrétiens et des Gnostiques (cf. *Vita Plotini* 16). Il semble probable que c'est pour des raisons d'actualité que Porphyre composa cet ouvrage, mais la tradition ne nous renseigne pas sur le côté personnel de son activité. En tout cas, le fait que Porphyre recommande la purification chaldéenne pour les non-philosophes et l'intérêt qu'il lui porte, peuvent être considérés comme une preuve indirecte de l'existence à cette époque d'une communauté de mystères Chaldéens »²⁹.

Nous devons aux travaux de M. Courcelle, une importante extension de nos connaissances concernant le *de regressu*³⁰. Il a montré successive-

28. Hans LEWY souligne en note le caractère plotinien de cette doctrine du *de regressu*, en citant PLOTIN, *Enn.* IV 4, 43-44 : la magie n'affecte que l'âme irrationnelle, mais seule la contemplation échappe au sortilège (ἀνοήτευρος).

29. H. LEWY, *op. cit.*, p. 433-454.

30. P. COURCELLE, *Les lettres grecques*, p. 26 et p. 226-235, pages fondamentales ; *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, p. 133-136 ; *Les Sages de Porphyre et les viri novi d'Arnobé*, dans *Revue des Etudes latines*, t. XXXI, p. 257-271.

ment qu'Augustin avait lu cet ouvrage au moment de sa conversion, qu'Ambroise l'avait lu également, que Claudianus Mamertus nous permettait de reconstituer le plan du premier livre de cet ouvrage. Il apparaissait ainsi que le *de regressu* devait contenir de nombreuses citations de Platon et de Plotin, et que le thème principal, au moins du premier livre, était la fuite du corps. Je me suis posé personnellement le problème du contenu de ce *de regressu*, à propos de deux sermons de saint Ambroise³¹, le *de Isaac* et le *de bono mortis*, dans lesquels j'ai retrouvé un grand nombre de citations de Plotin (*Enn.* I 6 ; I 7 ; I 8 ; IV 8) liées à un grand nombre de citations de Platon, tirées en majeure partie du *Phédon* (64-65-66-79-84). M. Courcelle a d'ailleurs montré depuis, comment certaines expressions d'Ambroise dans ces deux sermons, semblent bien liées à l'utilisation du *Phédon*, dans le *de regressu* de Porphyre. Il a ainsi donné un commencement de preuve à l'hypothèse que j'envisageais, et surtout, il a indiqué un champ d'investigation nouveau dans la recherche des fragments du *de regressu* : il apparaît en effet, à la suite de ses travaux, que les Pères Grecs aussi semblent avoir utilisé le *de regressu*³². D'autre

31. P. HADOT, *Platon et Plotin dans trois sermons de saint Ambroise*, dans *Revue des Etudes latines*, t. XXXIV, p. 202-220.

32. P. COURCELLE, *Nouveaux aspects du platonisme chez Saint Ambroise* dans *Revue des Etudes latines*, t. XXXIV, p. 220-239 ; *La colle et le clou de l'âme dans la tradition néoplatonicienne et chrétienne*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. XXXVI (1958), p. 72-95, à propos des termes *clauus*, *viscus*, *laqueus*, qui proviennent probablement du *de regressu*.

Il faut d'ailleurs reconnaître les souvenirs cicéroniens qui accompagnent ce vocabulaire porphyrien. Par exemple, AMBROISE, *de Isaac* VII 61 : « *escae enim malorum sunt voluptates corporeae* » qui cite *Timée* 69 c : ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, utilise la formule même de l'*Hortensius* de Cicéron : « *voluptates corporis... quae uere et grauiter a Platone dictae sunt illecebrae esse atque escae malorum* » (cf. Augustin, *contra Julianum* 4, 72 ; cf. RUCH, *L'Hortensius* de Cicéron, Paris, 1958, n. 77, p. 147, qui ne cite pas notre texte d'Ambroise). Le pluriel *malorum* pour traduire *κακοῦ* trahit l'influence de l'*Hortensius*. De même, l'image de la mauvaise auberge (*gurgustium*, AMBROISE, *de bono mortis* II 5 ; *de Jacob* II 9 ; in *Psalms*, II 8, 15, II ; II 8, 4, 6 ; *epist.* 30, 10 ; *epist.* 34, 1) que l'on retrouve chez Porphyre, *ad Marcellam* 6 ; NAUCK, p. 277, 17 (ξενὴς καταγωγῆς) et de *abstin.* I 28 ; p. 105 (διατριβή, moins net) se trouve déjà chez Cicéron, *Tusc.*, I 22, 51 (*alienae domi*) ; le mot *gurgustium* se trouve aussi chez Cicéron, de *nat. deor.* I 22, mais dans un usage différent.

Puisqu'il est ici question des vestiges éventuels du *de regressu*, je signalerais également le parallèle porphyrien suivant :

Porphyre, <i>ad Marcellam</i> 8 ; Nauck, p. 279, 15	Arnobe, <i>adv. nat.</i> II 15 : <i>animas immortales esse neque ulla corporis attrac- tatione contiguas</i>	Ambroise, <i>epist.</i> , <i>ad Horon- tianum</i> , XXXIV, 3 ; 1074 c : <i>animae enim neque tactu aliquo comprehenduntur neque visu corporeo videntur.</i>
---	---	---

Chez Porphyre, il s'agit du « vrai moi ». On remarquera d'ailleurs la communauté de thème entre l'épître d'Ambroise à Horontien et le *de regressu* tel que nous pouvons le deviner au travers d'Arnobe et d'Augustin : doxographie sur l'âme (1) ; transcendance de l'âme (3) ; l'âme est enfermée dans la mauvaise auberge du corps (4) ; envoi des âmes par la volonté de Dieu, dans les corps (5).

Sur l'invisibilité de l'homme réel exprimée par Porphyre, Arnobe et Ambroise, cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris, 1954, p. 225-226.

part, c'est un fait remarquable que les sermons d'Ambroise faisaient un ample usage d'*Enn.* 18. Or, nous verrons plus loin qu'on peut se demander si un rapport spécial n'existe pas entre ce traité de Plotin et le *de regressu*³³.

Ainsi, de l'ensemble de ces recherches, il résulte que, vraisemblablement, le *de regressu animae* était un livre d'inspiration platonicienne et plotinienne, proposant avant tout une ascèse destinée à conduire l'âme à la contemplation, et ne signalant les prétentions des *Oracles Chaldaïques*, que pour les critiquer et en souligner l'efficacité très limitée. On y sent un ton différent de celui de la *Philosophie des Oracles*.

3° Sur les écrits de Julien le Chaldéen (n° 48 de Beutler). Dans la liste des ouvrages de Porphyre, rapportée par le lexique dit « de Suidas », on trouve un tel titre³⁴. Il ne peut désigner qu'un ouvrage écrit sur ou contre les *Oracles Chaldaïques*. En fait, il y avait deux Juliens, le père, surnommé le Chaldéen, contemporain de Trajan ; le fils : Julien le Théurge, contemporain de Marc-Aurèle et auteur probable de la collection des *Oracles Chaldaïques*. Mais les néoplatoniciens ne les distinguaient pas et les appelaient tantôt Chaldéen, tantôt Théurge. Si ce titre est exact, et on ne voit pas pourquoi Suidas l'aurait inventé, Porphyre aurait composé un volume de commentaires sur les *Oracles Chaldaïques*³⁵.

A ce sujet, deux textes font difficulté. En premier lieu, un texte de Lydus emploie à propos de Porphyre, la formule : ἐν τῷ ὑπομνήματι τῶν λογίων³⁶. H. Lewy³⁷, à la suite de Wuensch, identifie cet ouvrage avec la

33. Cf. plus bas, note 46.

34. « Suidas », éd. Adler, t. IV, p. 178, 22 qui donne le texte des manuscrits, mais il faut admettre la correction de Valesius : εἰς τὰ (mss. : τὴν) Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου et distinguer ainsi cet ouvrage du suivant : Φιλοσόφον ἱστορίαν ἐν βιβλίοις 8', qui est l'« histoire philosophique », Cf. A. NAUCK, *Porphyrius. Opuscula*, Leipzig, 1886, p. 3.

35. H. LEWY, *op. cit.*, p. 3-6 et la note 8.

36. J. LYDUS, *de mensibus* IV 53 ; WUENSCH, p. 110, 18. Il est dommage que M. O'MEARA ne nous ait pas donné son avis sur ce texte. Il y est question en effet de l'identification entre l'entité divine des *Oracles Chaldaïques* appelée δὲς ἐπέκρυα et le Dieu des Juifs, identifié avec le démiurge. Comme H. LEWY le remarque (*op. cit.*, p. 9, n. 23) on pourrait rapprocher cette interprétation, d'un oracle cité par la *Philosophie des oracles* (EUSÈBE, *praep. ev.* IX 10, 4 cf. O'MEARA, *op. cit.*, p. 11) qui parle des Hébreux qui « honorent purement le Dieu-Roi auto-engendré ». Je vois deux objections à l'attribution à la *Philosophie des Oracles* de ce texte de Lydus : 1° d'après Lydus, Porphyre identifie le « Deux-fois au-delà » au Dieu des Hébreux, en tant qu'il serait le démiurge, c'est-à-dire le second Dieu ; or, l'oracle concernant le culte des Hébreux (*praep. ev.* IX, 10, 1) semble bien considérer que les Hébreux rendent ce culte au premier Dieu. Il en est de même de l'oracle cité par Augustin (*civ. dei* XIX 23) : « C'est le Dieu générateur, le Roi suprême, devant qui tremblent et le ciel et la terre et la mer et les mystérieux abîmes de l'enfer ; devant lui les divinités mêmes frémissent d'épouvante : ce Père, les saints Hébreux, dont il est la Loi, l'honorent grandement ». En tout ceci, il s'agit du premier Dieu ; 2° H. LEWY lui-même remarque qu'en interprétant « le Deux-fois au-delà » comme signifiant : le second Dieu, issu du premier, c'est-à-dire du Bien, Porphyre donne, en ce texte cité par Lydus, une interprétation plotinienne (cf. H. LEWY, *op. cit.*, p. 77, n. 43 où l'on trouvera d'ailleurs d'excellentes explications sur les notions chaldaïques d'Une-fois et de Deux-fois au-delà). Évidemment, mon deuxième argument suppose que l'on considère toujours la *Philosophie des Oracles* comme préplotinienne. En tout cas, en rapprochant les textes de la *Philosophie des Oracles*, connus par Augustin et concernant le Dieu des Hébreux, de ce texte du « commentaire sur les Oracles » cité par Lydus, je crois devoir conclure à une évolution de Porphyre vis-à-vis

Philosophie des Oracles. Le sens d'ὑπόμνημα chez Porphyre³⁸, nous oblige, me semble-t-il, à admettre qu'il s'agit d'un *commentaire* sur les *Oracles Chaldaïques*. J'identifierais donc cet ouvrage (n° 48 a de Beutler) avec l'autre ouvrage intitulé : « Sur les écrits de Julien le Chaldéen » (n° 48 de Beutler). Il s'agit, en tout cas, dans le contexte de Lydus, d'un oracle chaldaïque, puisque Porphyre y fait l'exégèse du *dis épέκεινα*, du « deux fois au-delà », terme spécifiquement chaldaïque. Deuxième texte difficile : celui d'Enée de Gaza, que, cette fois, M. O'Meara étudie³⁹. Enée de Gaza cite un livre de Porphyre « qui produit en public les Oracles des Chaldéens »⁴⁰. Malheureusement le texte est corrompu. M. O'Meara s'en tient à la leçon des manuscrits : καθόλου, et traduit la phrase : « Porphyre donne un titre général au livre qui cite les oracles des Chaldéens », et il identifie cet ouvrage à la *Philosophie des Oracles*. H. Lewy⁴¹, que M. O'Meara cite ici, mais d'une manière incomplète, propose de restituer περὶ καθόδου et traduit : « Porphyre intitule « De la descente (de l'âme) » le livre dans lequel il cite les Oracles des Chaldéens ». Hans Lewy identifie cet ouvrage avec le livre « Sur les écrits de Julien le Chaldéen » (n° 48 de Beutler), et pense que le livre s'intitulait complètement : « Sur les *logia* de Julien le Chaldéen, au sujet de la descente et de la remontée des âmes » et que le *de regressu* de Porphyre (n° 43 de Beutler), cité par Augustin, n'était que la deuxième partie de cet ouvrage. Enée de Gaza nous dit que, dans cet ouvrage, Porphyre, comme les Chaldéens, niait que la matière fût inengendrée et sans principe. Effectivement on retrouve une telle doctrine dans les *Oracles Chaldaïques*⁴². Mais, cela ne nous permet pas de savoir si Porphyre rapportait ces oracles dans la *Philosophie des Oracles* ou dans le *de regressu*, puisque tous deux utilisent, nous l'avons vu, les *Oracles Chaldaïques*. On trouve effectivement une telle affirmation

du Dieu des Hébreux. Dans la *Philosophie des Oracles*, il n'éprouve pas de difficulté à admettre que le Dieu des Hébreux est le premier Dieu parce qu'il n'éprouve pas de difficultés, n'étant pas encore plotinien, à identifier, comme Origène le païen (*vit. Plot.* 3), le premier Dieu avec le démiurge (cf. les textes rassemblés par H. LEWY, *op. cit.*, p. 323, n. 38, notamment le texte tiré du traité de Porphyre *sur les statues* (BIDEZ, p. 7*, 1), traité lui aussi antérieur à la rencontre avec Plotin). Dans le « commentaire sur les Oracles » que nous cite J. LYDUS, le Dieu des Hébreux descend au second degré, en vertu de l'exigence plotinienne de transcendance. Remarque que, chez les Gnostiques, le démiurge est identifié traditionnellement avec le Dieu des Juifs (cf. Clément d'Alexandrie, *Excerpti. ex Theod.*, 47, 2 ; 48, 1).

37. H. LEWY, *op. cit.*, p. 9, n. 23.

38. Cf. Porphyre, *vita Plotini* 26, à propos des commentaires des *Ennéades*.

39. O'MEARA, *op. cit.*, p. 41-43.

40. ENÉE DE GAZA, *Theophrastus*, éd. Boissonade, Paris, 1836, p. 51 ; P. G. 85, col. 961 : οὐ γὰρ ἀγέννητος οὐδὲ ἀναρχος ἡ ὕλη. Τοῦτό σε καὶ Χαλδαῖοι διδάσκουσι καὶ ὁ Πορφύριος. Ἐπιγράφει δὲ καθόλου τὸ βιβλίον ὁ εἰς μέσον προάγει τῶν Χαλδαίων τὰ λόγια, ἐν οἷς γεγονέναι τὴν ὕλην ἱσχυρίζεται.

41. H. LEWY, *op. cit.*, p. 450-452. W. THEILER, *Porphyrios und Augustin*, Halle, 1933, p. 16, propose de lire au lieu de δὲ καθόλου : δὲ αὐτὸς οὗτος et conclut qu'il s'agit du *Commentaire* sur les *Oracles Chaldaïques*.

42. Cf. H. LEWY, *op. cit.*, p. 117, n. 198, notamment LYDUS, *de mens.* IV 159, p. 175, 5 : la matière est πατρογενῆ.

dans un oracle cité par la *Philosophie des Oracles*⁴³. Mais, nous n'avons là aucune trace d'un développement de Porphyre sur la question. Par contre, on doit, semble-t-il, rapporter au *de regressu*⁴⁴, un texte cité par saint Augustin⁴⁵ et qui semble concerner ce problème : il s'agit de l'empreinte éternelle d'un pied, exemple destiné à illustrer la notion d'une matière à la fois *éternelle* et *engendrée*, ce qui permettrait de concilier les *Oracles* et le platonisme. Dans la suite de son texte, Enée de Gaza⁴⁶ précise que Porphyre, expliquant le traité de Plotin *De l'origine des maux* (*Enn.* I, 8) affirme qu'il faut considérer comme une opinion athée, celle qui admet que la matière est inengendrée et qu'elle doit être posée parmi les principes. Ici encore, beaucoup d'incertitudes. Est-ce dans le même livre, que Porphyre commentait *Enn.* I 8 ?⁴⁷ Nous penserions alors à notre hypothèse de tout à l'heure concernant le *de regressu* chez Ambroise. Est-ce dans un commentaire spécial consacré à *Enn.* I 8 ?⁴⁸

En tout cas, que l'on identifie ou non, avec Hans Lewy, le *de regressu*, avec un commentaire sur les *Logia de Julien le Chaldéen*, il reste qu'il a dû exister un commentaire de Porphyre sur les *Oracles Chaldaïques*, différent de la *Philosophie des Oracles*, sinon du *de regressu*. Le livre de M. Theiler, sur les *Oracles Chaldaïques* et les *Hymnes* de Synésius⁴⁹ montre justement qu'un tel ouvrage est la seule explication possible du caractère « chaldaïque » des Hymnes de Synésius. Et les extraits de la *Philosophie des Oracles*, que nous possédons, ne nous fournissent aucun échantillon de l'exégèse néoplatonicienne des Oracles Chaldaïques, et

43. Cf. O'MEARA, *op. cit.*, p. 158, citant WOLFF, p. 146, (cf. H. LEWY, *op. cit.*, p. 10, n. 26, et p. 118) : *ἡς γένεσις δεδόκηται*.

44. Cf. P. COURCELLE, *Les lettres grecques*, p. 174, n. 3.

45. AUGUSTIN, *de civ. dei*, X 31.

46. Enée de GAZA, *ibid.* : *καὶ τὸ Πλωτίνου διανοίγων βιβλίον* « Ὅθεν τὰ κακά.

47. C'est ce que semble comprendre O'MEARA, *op. cit.*, p. 42 et n. 7. Il signale des échos de PLOTIN, *Enn.* I 8, dans les fragments de la *Philosophie des Oracles* conservés par Augustin. A vrai dire, quand on les analyse de près, ses rapprochements sont inexistants. Selon lui, Porphyre (ap. Augustin, *civ. dei* XIX 23) emprunterait la formule *nullius indiget* à Plotin, *Enn.* I 8, 2, 4 : *ἀνευδής*. Mais les contextes des deux formules sont absolument différents ; Porphyre : « Dieu, étant Père de toutes choses n'a besoin de rien ; mais c'est un bien pour nous, quand nous l'adorons par la justice ». Plotin : « Lui, n'ayant besoin de rien et se suffisant à lui-même, il est la mesure et la limite de toutes choses ; de lui viennent l'Intelligence et l'Être, l'Ame et la Vie ». Pas de notion plus commune dans la tradition philosophique grecque, que le Dieu sans besoin (cf. E. R. DODDS, *Proclus*, p. 197 qui cite Platon, Aristote, Philon, Plutarque, *Corpus Hermeticum*). Quant à la citation du *Timée* 41 a (texte, bien répété lui aussi, dans la tradition grecque), que l'on retrouverait dans *Enn.* I 8, 7, 9 et dans de nombreux textes augustiniens et non-augustiniens, influencés par la *Philosophie des Oracles* (Augustin, *civ. dei* XXII 26 ; X 29 ; Enée de GAZA, col. 952 ; Arnobe, *adv. nat.* II 36), il faut préciser tout de suite que tous les textes en question supposent le *de regressu*, et ne sont annexés à la *Philosophie des Oracles*, que parce que M. O'MEARA croit avoir identifié les deux ouvrages. D'ailleurs, dans *Enn.* I 8, 7, 9, cette citation du *Timée* sert à l'exégèse de *Théétète* 176 a : les maux ne périront pas. L'utilisation de cette citation est différente dans les textes énumérés par M. O'MEARA.

48. C'est ce que pense Paul HENRY, *Les états du texte de Plotin*, Paris, 1938, p. 8 et W. THEILER, *Porphyrios und Augustin*, p. 17.

49. W. THEILER, *Die Chaldaische Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle, 1942.

consacrée *uniquement* aux Oracles Chaldaïques, que Porphyre a inaugurée dans le *de regressu*, et dans son ouvrage *Sur les écrits de Julien le Chaldéen*, dans la mesure où on doit distinguer ce dernier ouvrage du précédent.

Je pense que l'examen de ces trois « titres » aura permis au lecteur de reconnaître les différences que l'on peut déceler entre la *Philosophie des Oracles* et le *de regressu* ; peut-être aura-t-il reconnu également qu'il y avait un troisième *x*, difficile à situer sans doute, mais non négligeable. A cette complexité du catalogue porphyrien, s'ajoute une autre source de confusion possible : la constance avec laquelle Porphyre répète des expressions analogues dans ses différents ouvrages et revient sur les mêmes problèmes. Autant il est souvent facile de reconnaître le caractère porphyrien d'une expression ou d'une notion, autant il est difficile de préciser à quelle œuvre (perdue ou incomplète), cette expression ou cette notion appartiennent. Certaines formules⁵⁰, certaines images⁵¹ reviennent dans divers ouvrages de Porphyre, assez éloignés les uns des autres. Et Porphyre semble avoir été hanté toute sa vie par certaines préoccupations, par exemple, celle du culte spirituel, que nous rencontrons, nous l'avons vu, dans la *Philosophie des Oracles*, mais que l'on rencontre aussi bien dans le traité *Sur le Connais toi toi-même*, dans le *de abstinencia*, ou dans la lettre à *Marcella* ; celle des sacrifices aux démons, que l'on rencontre dans la *Philosophie des Oracles*, mais aussi dans la lettre à *Anébon* ; celle de la lutte contre le christianisme, que l'on trouve aussi bien dans la *Philosophie des Oracles*, que dans son livre *Contre les Chrétiens*. D'autre part, nous avons vu que la *Philosophie des Oracles* citait des *Oracles Chaldaïques* parmi d'autres, et que le *de regressu* ne citait que des *Oracles Chaldaïques*. Si les deux ouvrages sont distincts, ils peuvent néanmoins citer des *oracles identiques*. Ce qui compte, ce sont moins les oracles, que les paraphrases ou les commentaires de Porphyre.

Autre difficulté, propre à Augustin, cette fois. Augustin, lui aussi, se répète beaucoup. Plus exactement, il emploie avec constance les mêmes schémas, appuyés sur les mêmes textes scripturaux. Mais il n'est pas sûr que, devant un seul schéma augustinien, par exemple, le fameux *ibi legi... ibi non legi* des *Confessions*⁵², ou le récit de ses premières expériences spirituelles, si bien analysé par M. Courcelle⁵³, on soit nécessairement en présence d'une seule source à laquelle correspondrait le schéma. M. O'Meara met en relief plusieurs de ces schémas augustinien, qui se retrouvent par exemple, presque identiques dans le livre X et dans le livre XXII de la *Cité de Dieu*, avec les mêmes textes d'Écriture, les mêmes allusions à Porphyre. C'est là un des plus grands mérites du livre de M. O'Meara

50. Par exemple *ὁ ἐνὶ πατρὶ θεός* (cf. H. LEWY, *op. cit.*, p. 510, 5).

51. Cf. les images étudiées par M. COURCELLE et rapportées plus haut, n. 32.

52. *Conf.* VII 9, 13.

53. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions*, p. 160.

d'avoir ainsi révélé ces structures littéraires augustinienne. Mais, si derrière ces structures augustinienne, on peut supposer des structures porphyrienne, rien ne prouve que ces structures porphyrienne proviennent d'un seul livre : Augustin a construit un *digest* porphyrien. Il a pu très bien emprunter des traits essentiels à plusieurs ouvrages, pour mieux mettre Porphyre en contradiction avec lui-même. Nous verrons plus bas⁵⁴ que M. O'Meara croit parfois rencontrer la *Philosophie des Oracles* alors qu'il s'agit en fait d'un autre ouvrage, parce qu'il se fie trop aveuglément à l'unité du « schéma » augustinien. A le lire, du moins, on ne peut s'empêcher de penser à la nécessité d'une étude historique et génétique de ces schémas augustinien. Ce serait une contribution importante à l'histoire de la pensée augustinienne.

C'est sur la constance de ces schémas, que M. O'Meara se fonde pour affirmer l'identité entre la *Philosophie des Oracles* et le *de regressu*. Retrouvant les fragments de ces deux œuvres, enchâssés dans les mêmes contextes, il conclut à leur identité. Son argumentation est subtile et habile : il insiste sur les moindres nuances. Elle aurait besoin toutefois d'être appuyée par des schémas récapitulatifs soulignant la structure des livres de la *Cité de Dieu*, qu'il analyse. Le lecteur s'y perd, ne sachant jamais exactement si M. O'Meara souligne des répétitions d'idées purement augustinienne ou des répétitions de citations porphyrienne. L'argument principal que nous examinerons, en premier lieu, c'est l'existence d'un schéma augustinien, liant d'une manière constante, le problème de la résurrection des corps, reconnu comme caractéristique de la polémique antichrétienne de la *Philosophie des Oracles*, avec la formule : il faut fuir le corps, reconnue comme caractéristique essentielle du *de regressu* (*civ. dei* XXII 25-28 = *civ. dei* X 29-30). Je traduis ici le texte fondamental, tiré par M. O'Meara⁵⁵, de *civ. dei* XXII 25-28.

« Mais ce n'est pas au sujet des biens de l'âme dont jouira le bienheureux après la vie, que ces nobles philosophes sont en désaccord avec nous : ce qu'ils discutent, c'est la *résurrection de la chair* ; c'est elle qu'ils nient autant qu'ils peuvent. Mais les croyants en foule ont déserté cette poignée de négateurs et se sont convertis au Christ, qu'ils soient savants ou illettrés, sages de ce monde ou ignorants de cette sagesse, au Christ, qui a montré dans sa résurrection cela même qui semblait absurde à ces négateurs ! Ce que le monde entier a cru, c'est ce que Dieu avait prédit, et Dieu avait aussi prédit, que le monde entier croirait cela ; Dieu n'a pas été contraint par les *maléfices de Pierre* à annoncer à l'avance cette résurrection et la louange universelle qu'en feraient les croyants. C'est en effet, ce Dieu-là que, de l'aveu de Porphyre, qui désire confirmer la chose par les oracles de ses dieux, les divinités elles-mêmes *révèrent avec terreur*, ce Dieu qu'il a loué en l'appelant *Père* et *Roi*. A Dieu ne plaise, que nous dûssions comprendre

54. Cf. note 93.

55. O'MEARA, *op. cit.*, p. 72-83.

les prédictions divines, comme le veulent ceux qui n'ont pas voulu croire avec le monde entier ce que Dieu a prédit que le monde entier croirait. Car pourquoi ne croirait-il pas plutôt selon la manière même dont il a été prédit que le monde croirait et non selon la manière que cette poignée d'hommes propose dans ses bavardages : ils n'ont pas voulu croire avec le monde entier ce qu'il avait été prédit que le monde croirait. Car s'ils disent qu'il faut croire ces choses d'une autre manière, pour ne pas dire qu'elles ont été écrites en vain, qu'ils fassent donc injure à ce Dieu, auquel pourtant ils rendent un si grand témoignage... (26) *Mais, disent-ils⁵⁶, Porphyre dit qu'il faut fuir tout corps pour que l'âme soit heureuse. Il ne sert donc de rien de dire que notre corps sera incorruptible, si notre âme ne doit être heureuse que si elle a fui le corps.* Mais... leur maître à tous, Platon... détruit ce qu'ils disent, à savoir qu'il ne faut pas croire à la résurrection des corps, parce qu'elle est impossible. Car d'une manière éclatante selon ce philosophe, Dieu a dit qu'il ferait l'impossible, lorsqu'il a promis, lui inengendré, aux dieux engendrés par lui, de leur donner l'immortalité. Car Platon raconte qu'il s'est exprimé ainsi : « Parce que vous avez été engendrés, vous ne pouvez être immortels et indissolubles ; pourtant vous ne serez jamais dissous et les destins de mort ne vous feront jamais périr, et ils ne seront pas plus forts que mon vouloir parce que mon vouloir est pour vous un lien de perpétuité plus fort que ceux dont vous avez été liés ». Ce Dieu donc fera ressusciter la chair incorruptible, immortelle, spirituelle, lui qui selon Platon, a promis de faire ce qui est impossible... *Pour que les âmes soient heureuses, il ne faut donc pas fuir tout corps*, mais il faut recevoir un corps incorruptible... Car les âmes n'auront plus le désir de revenir à des corps, lorsqu'elles auront avec elles les corps vers lesquels elles désirent revenir et qu'elles les posséderont de telle sorte qu'elles ne puissent plus ne pas les posséder... (27) Platon et Porphyre ont dit chacun des choses qui leur sont propres ; mais s'ils avaient pu se les communiquer, ils seraient peut-être devenus Chrétiens. Platon a dit que les âmes ne pouvaient subsister éternellement sans corps,... donc qu'elles devaient revenir à des corps. Porphyre a dit par contre que *l'âme complètement purifiée, lorsqu'elle retournerait au Père, ne reviendrait jamais aux maux de ce monde.* Et (si Platon et Porphyre avaient pu réunir ces deux vérités)... je crois qu'ils auraient vu la conséquence : les âmes retourneraient à des corps ; mais elles recevraient des corps tels, qu'elles puissent vivre bienheureusement et immortellement en eux... Ces choses ne seront donc rien d'autre que ce que Dieu a promis, à savoir qu'il rendrait les âmes heureuses pour l'éternité avec leur chair, éternelle elle aussi. Cela, autant que je peux le penser, tous deux, Platon et Porphyre réunis, nous le concéderaient : confessant avec nous que les âmes des saints reviennent à des corps immortels, ils ils admettraient aussi que ces âmes reviennent à ces corps dans lesquels ils ont supporté les maux de ce siècle, et dans lesquels ils ont rendu pieusement et fidèlement un culte à Dieu, afin d'être libérées de ces maux... (28) A vrai dire Varron a dit quelque chose qui, bien que faux, détruit et anéantit pourtant ces arguments d'impossibilité qu'ils nous opposent dans leurs bavardages. Car ceux qui admettent ces théories-là n'ont pas jugé impossible que des cadavres dispersés dans les airs,

56. Cf. plus bas, p. 223.

réduits en poussière, en cendres, en liquide, absorbés par les corps des hommes ou des bêtes qui les ont dévorés, puissent revenir à l'état où ils étaient auparavant. C'est pourquoi, que Platon et Porphyre, ou plutôt tous leurs sectateurs contemporains ... reçoivent donc aussi cet enseignement de Varron, qu'ils admettent donc que les corps peuvent revenir à leur état antérieur et ainsi toute la question de la résurrection de la chair sera résolue pour eux ! »

J'ai souligné les citations de Porphyre. Celles du chapitre 25 (les malédictions de Pierre ; le Dieu des Hébreux, Père et Roi, craint par toutes les divinités) proviennent de la *Philosophie des Oracles*. M. O'Meara l'a très bien montré, dans la 2^e partie de son livre. Les citations du chapitre 26 proviennent du *de regressu animae* ; Augustin nous le dit expressément dans la *Cité de Dieu* X 29. Dans le chapitre 27, nous retrouvons également une citation de Porphyre, attestée par *Cité de Dieu* X 30 qui provient du *de regressu* également. M. O'Meara nous propose d'admettre que, derrière les chapitres 25-26-27, il y a une seule source : la *Philosophie des Oracles*. Le *de regressu*, cité nommément au livre X, chap. 29-30, et, anonymement ici, au livre XXII, chap. 26-28, ne serait alors qu'un autre nom, purement descriptif, de la *Philosophie des Oracles*. Voici l'argumentation de M. O'Meara. L'ensemble du passage, comme d'ailleurs le passage parallèle de *Cité de Dieu* X 29-30, a pour unique objet, la résurrection de la chair ; dans ce passage parallèle, c'était la résurrection du Christ qui servait d'introduction à l'objection porphyrienne *omne corpus fugiendum*, il en est de même ici. Or la résurrection du Christ était un des problèmes soulevés par la *Philosophie des Oracles*. Donc, conclut M. O'Meara, l'axiome *omne corpus fugiendum* vient lui aussi de la *Philosophie des Oracles*. S'il vient de la *Philosophie des Oracles*, voici, selon M. O'Meara, la signification qu'il a : Porphyre se serait attaqué à la résurrection du Christ et aurait voulu nier que le corps du Christ se trouvât dans les ciels avec son âme : pour être heureuse, l'âme du Christ aurait dû fuir tout corps. D'ailleurs, M. O'Meara pense retrouver des traces de cette argumentation, dans les oracles mêmes concernant le Christ, qui étaient cités par Porphyre. Voici ces oracles.

« Ce que je vais dire, observe Porphyre, paraîtra sans doute paradoxal à quelques-uns. Eh bien ! les dieux ont proclamé que le Christ était très pieux et qu'il est devenu immortel ; ils font mention de lui avec des éloges. Quant aux chrétiens, ils les déclarent souillés, impurs, tombés dans les filets de l'erreur, et ils usent à leur égard de beaucoup d'autres termes méprisants. » Porphyre cite ensuite de prétendus oracles divins, insultants pour les chrétiens. Il ajoute : « Interrogée sur la divinité du Christ, Hécate a répondu : « Que l'âme immortelle continue sa course, une fois séparée du corps, cela tu le sais. A-t-elle rompu avec la sagesse, elle erre à jamais. Celle dont tu me parles est l'âme d'un homme très éminent par sa piété ; mais à ceux qui l'honorent, la vérité demeure étrangère »... A ceux qui lui demandaient, pourquoi donc fut-il condamné ?, la déesse répondit par cet oracle : « Le corps est

toujours exposé aux exténuantes tortures ; mais l'âme des justes repose dans la céleste demeure. Il était lui-même un juste, et comme les justes, il a été mis dans le ciel »⁵⁷.

M. O'Meara pense que les expressions « devenu immortel », « l'âme immortelle continue sa course, une fois séparée du corps », « l'âme des justes repose dans la céleste demeure », « il était lui-même un juste, et comme les justes, il a été admis dans le ciel », parce qu'elles affirment que le corps du Christ n'a pas accompagné son âme au ciel, sont des parallèles suffisants à l'axiome : *omne corpus fugiendum*. Mais ces expressions n'ont rien de caractéristique. Wolff, l'éditeur des fragments de la *Philosophie des Oracles*, cite deux pages entières de parallèles, tirés de la tradition grecque, concernant les oracles sur l'immortalité de l'âme⁵⁸. Nulle trace dans ces oracles d'Hécate, d'un *précepte* : il faut fuir le corps. Par contre, dans le contexte du *de regressu animae* autonome, tel qu'il nous apparaît au travers des citations du livre X, c. 29-30 de la *Cité de Dieu*, ce *précepte* revêt un sens particulier : le sacrement chaldéen ne parvenait pas à séparer définitivement l'âme du corps, puisque, purifiant seulement la partie inférieure de l'âme, il ne l'élevait que, pour un temps, dans le domaine des dieux astraux ; l'âme retrouvait ensuite un corps. Ce qu'il fallait, c'était, *dès cette vie*, se séparer si radicalement du corps, que l'on ne revienne plus au corps dans l'autre vie, et ainsi, totalement purifié, par la contemplation des réalités véritables, retourner définitivement auprès du Père. Il ne s'agit pas dans le *de regressu*, d'une objection à la résurrection du Christ. Il s'agit d'un conseil moral et métaphysique, répété fréquemment : *tam crebro praecipere*⁵⁹. Augustin, plus jeune, a lui-même essayé de suivre ce conseil, en ne voyant que sa valeur spirituelle et ascétique⁶⁰. Mais il a découvert ensuite le venin antichrétien que cette maxime renfermait⁶¹. Il a compris que c'était là le grand obstacle qui empêchait les néoplatoniciens de croire à la résurrection.

La phrase centrale (*civ. dei* XXII 26) traduite plus haut exprime au mieux cette découverte d'Augustin : « Sed Porphyrius ait, *inquiunt*, ut beata sit anima omne corpus esse fugiendum ». Trois hypothèses sont possibles, pour expliquer cet *inquiunt*.

1^o *Inquiunt* rhétorique ; sujet : des païens indéterminés.

a) Hypothèse de M. O'Meara : Augustin a lu, en toutes lettres ou

57. AUGUSTIN, *civ. dei* XIX 23 ; j'utilise la traduction de P. de LABRIOLLE, *La réaction païenne*, p. 225.

58. G. WOLFF, *Porphyrii philosophia ex oraculis*, p. 178-180.

59. AUGUSTIN, *civ. dei* X 29 : « Intuentes Porphyrium in his ipsis libris ex quibus multa posui quos de regressu animae scripsit, tam crebro praecipere omne corpus esse fugiendum.

60. *Soliloques* I 14, 24 : « Je n'ai qu'un principe à te donner, (*praecipere*), je n'en connais pas d'autre, c'est de fuir absolument toutes les choses sensibles ; c'est de bien prendre garde, tant que nous portons ce corps terrestre, que leur glu ne paralyse pas nos ailes ». En plus du précepte du *de regressu*, on reconnaît l'image porphyrienne de la glu, cf. plus haut, n.32.

61. C'est le sens de *civ. dei* XXII 26 et de *Retract.* I 4, 3.

presque, dans Porphyre : *inutile de croire à la résurrection de la chair, que propose le Christ, puisqu'il faut fuir tout corps*. Avouons alors la bizarrerie de cet *inquiunt*, dans cette hypothèse. Pourquoi ne pas dire : Porphyrius ait ut beata sit anima omne corpus esse fugiendum.

b) Augustin fait lui-même le rapprochement entre la *Philosophie des Oracles* et le *de regressu*, c'est-à-dire entre la polémique antichrétienne de Porphyre et ses conseils ascétiques. Cherchant à s'expliquer ce refus de la résurrection de la chair, il en découvre la raison profonde : les trompeuses aspirations spirituelles du néoplatonisme. Il se met alors à la place des païens philosophes ses contemporains, et il suppose : « Mais, me dira-t-on, pourquoi croire à la résurrection de la chair, puisque Porphyre a dit : il faut fuir tout corps pour que l'âme soit heureuse ». Il comprend d'autant mieux l'objection qu'il a autrefois essayé de pratiquer cette maxime. Je pense qu'Augustin était suffisamment intelligent pour faire ce rapprochement entre deux affirmations essentielles de Porphyre. Le *inquiunt* sert alors à mettre cette liaison *logique*, dans la bouche des païens contemporains d'Augustin, visés d'ailleurs par tout le contexte.

2° *Inquiunt* historique ; sujet : des contemporains réels d'Augustin.

Hypothèse qui ne doit pas être écartée *a priori*. Des polémistes païens contemporains pouvaient bien utiliser en même temps la *Philosophie des Oracles* de Porphyre et son *de regressu*. En tout cas, cette hypothèse ne présente pas de difficultés « grammaticales ».

En tout cas, si la maxime : *omne corpus fugiendum* avait été enchâssée dans un contexte antichrétien, Ambroise n'aurait pas été spécialement l'extraire pour en faire le sujet de ces sermons, en reprenant consciemment les expressions porphyriennes. Ou alors, il aurait dit expressément : ce principe qu'on oppose à notre foi, tournons-le à notre avantage spirituel. Nulle trace de ces mises au point, dans les premiers dialogues augustinien ou dans les sermons d'Ambroise. Sans hésitations, Ambroise dit au peuple de Milan : « Sequestremus nos... a corpore... si salui esse uolumus »⁶² ; il reprend aussi les expressions porphyriennes concernant la purification parfaite que nous pouvons espérer après la vie d'ici bas⁶³. Qu'est-ce cela signifie concrètement ? Cela veut dire qu'à Milan, vers 386, la découverte du *de regressu* a provoqué un enthousiasme spirituel, non seulement dans l'âme d'Augustin, mais dans le milieu chrétien. Et si le *de regressu* a provoqué cet enthousiasme, ce n'est certainement pas parce qu'on y lisait une argumentation antichrétienne ! Ce qu'Ambroise, ce qu'Augustin y ont aimé, c'est cette prédication ardente en faveur de la vie spirituelle, dont Augustin n'a découvert qu'ensuite les dangers. Nous avons justement

62. AMBROISE, dans Claudianus Mamertus, *de statu animae* II 9 ; dans C.S.E.L., t. XI, p. 131, II, cité par P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions*, p. 133, n. 1.

63. Cf. les parallèles textuels, dans P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions*, p. 134, qui montre d'ailleurs que l'idée porphyrienne était inspirée par Phédon 66 b.

un texte de Celse, qui peut nous faire imaginer ce qu'aurait pu être l'argumentation antichrétienne de Porphyre, telle que l'imagine M. O'Meara : « Comment ne pas reconnaître que vous avez une conduite absurde, dit Celse aux chrétiens, vous *désirez le corps*, vous espérez qu'il ressuscitera, comme si pour vous, rien n'était meilleur, ni plus honorable ; et en même temps, vous le livrez à toutes sortes de châtements, comme une chose indigne ! » (*Contra Celsum* VIII 49). Comment supposer qu'une maxime spirituelle exprimée dans un contexte de hargne, perdue au milieu d'oracles de dieux païens, ait pu séduire Ambroise et Augustin. Il faut bien plutôt imaginer que le *de regressu* avait un ton analogue à cette lettre à *Marcella* exempte de polémique, dont on a pu écrire : « A l'heure où le christianisme va triompher..., voici qu'un païen exprime la moelle de la piété antique en un langage si noble que des lecteurs modernes ont pu s'y tromper... Il n'est pas indifférent de voir que la raison humaine, par ses seules lumières s'était fait de Dieu, de l'homme et de la vie, une idée si haute et si pure, que l'existence et la providence divines, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, l'obligation du culte et de la prière, l'éminente dignité des valeurs spirituelles, se proposent, dans cet écrit, comme le seul objet qu'il vaille la peine de méditer »⁶⁴. L'hypothèse de M. O'Meara me semble peu vraisemblable et d'ailleurs inutile. Ce qu'il met en relief d'une manière extrêmement intéressante, c'est la constance d'un schéma augustinien, d'une argumentation en faveur de la résurrection de la chair, qui essaie de neutraliser l'apport que pourrait fournir le *de regressu* à la *Philosophie des Oracles*. Mais il faut choisir entre les contextes : ou bien le *corpus omne fugiendum* est introduit dans la *Philosophie des Oracles* à propos de la résurrection du Christ, ou bien il est introduit dans le *de regressu*, à propos de la purification dernière de l'âme. Dans la première hypothèse, tout ce que nous savons du *de regressu* grâce à Augustin et à Ambroise, devient incompréhensible.

Se fondant sur l'analogie de structure entre *civ. dei* X 29-30 et *civ. dei* XXII 25-28 que nous avons étudiée plus haut, M. O'Meara⁶⁵ tire la conclusion : le livre X de la *Cité de Dieu* est écrit d'un bout à l'autre (sauf le chapitre XI qui cite explicitement la lettre à *Anébon*), en pensant à la *Philosophie des Oracles*. En effet, on pense depuis J. Bidez, que ce livre X est dominé par le souvenir du *de regressu*. Or M. O'Meara considère grâce à son étude de *civ. dei* XXII 25-28, que le *de regressu* est identique à la *Philosophie des Oracles*. Il divise donc tout ce livre X, en trois parties qu'il pense inspirées par trois thèmes de la *Philosophie des Oracles*⁶⁵. *Daemonia* (c. 1-22) : Augustin, s'appuyant sur le thème du culte des démons et de Dieu, qui se trouve dans la *Philosophie des Oracles*, montre que les anges nous ont enseigné par les miracles et les prophéties de l'Ancien

64. A. J. FESTUGIÈRE, *Porphyre, Lettre à Marcella*, Paris 1944, p. 16-17.

65. O'MEARA, *op. cit.*, p. 95-148.

Testament, à ne pas leur rendre un culte, mais à rendre un culte à Dieu seul. *Principia* (c. 23-28) : s'appuyant sur l'oracle, cité par Porphyre : « Seuls les Principes purifient », Augustin montre que le Christ est le seul Principe purifiant. *Christus via universalis* (c. 29-32) : si Porphyre dit à la fin de son premier livre, qu'il n'a pas trouvé la voie universelle du salut, c'est qu'il a volontairement ignoré le Christ, voie universelle de salut.

Refusant les conclusions tirées par M. O'Meara de son analyse de *civ. dei* XXII 25-28, on devine que je refuse cette théorie sur les sources du livres X de la *Cité de Dieu*. Je vais donc essayer de montrer sur plusieurs points particuliers et importants comment les rapprochements que M. O'Meara nous propose de faire entre la *Philosophie des Oracles* et la citation de Porphyre dans le livre X de la *Cité de Dieu* sont ou peu convaincants ou même inexacts.

D'une manière plus générale, j'essaierai de montrer que l'on peut distinguer trois moments dans l'utilisation de Porphyre par Augustin. Les chapitres 9-10 utilisent le *de regressu*. Les chapitres 11 à 22 sont sous l'influence de la lettre à *Anébon*. Les chapitres 23 à 32 reviennent au *de regressu* sans que le souvenir de la lettre à *Anébon* soit complètement effacé.

En 1928, E. Winter⁶⁶, dans son étude sur les traces du néoplatonisme dans la *Cité de Dieu*, avait déjà été frappé de l'influence de la lettre à *Anébon* qui, non seulement, est citée abondamment et explicitement au c. 11, mais aussi se reconnaît dans certaines allusions du c. 19 et du c. 32, comme nous aurons à le souligner plus loin. Se fondant sur ces points, qui me semblent fixes et indiscutables, E. Winter tendait à expliquer certaines allusions au culte spirituel et aux sacrifices, contenues dans les chapitres 1 à 8, par le fait qu'Augustin pense déjà à cette lettre à *Anébon*, qui est une suite d'apories concernant le culte et la divination. Sur ce point, je serais moins affirmatif que Winter. M. O'Meara⁶⁷ a bien souligné, dans son livre, combien la topique de ces chapitres 1 à 8 annonçait celle de *civ. dei* XIX 23, c'est-à-dire des développements évidemment inspirés par la *Philosophie des Oracles*. Mais par contre, je développerais abondamment l'hypothèse de Winter, et verrais cette fois dans les chapitres 11 à 22, l'influence prédominante, sinon exclusive de la lettre à *Anébon*, qui, me semble-t-il, explique le contenu de ces chapitres. Pour résumer à l'avance ma position, je dirais ceci. Les chapitres 1 à 7 se résument assez bien par le titre du c. 3 : « Du vrai culte de Dieu dont se sont écartés les platoniciens, parce, que, tout en ayant connu le Créateur de l'univers, ils ont rendu les honneurs divins aux bons et aux mauvais

66. E. WINTER, *De doctrinae neoplatonicae in Augustini civitate Dei uestigiis*, diss. Fribourg en Brisgau, 1928, p. 35-40. M. O'MEARA ne cite pas cet ouvrage.

67. O'MEARA, *op. cit.*, p. 99-103. Il ne faut pas oublier avant tout que tous ces thèmes sont éminemment bibliques et chrétiens.

anges ». C'est le premier aspect de la doctrine porphyrienne, telle qu'Augustin se la représente, et elle correspond à la *Philosophie des Oracles*. Le chapitre 7 concernant les miracles des bons anges constitue une transition à une seconde partie du livre, dans laquelle Augustin oppose deux attitudes de Porphyre : l'attitude du *de regressu*, l'attitude de la lettre à *Anébon*. Ces deux attitudes seront sans cesse rapprochées, opposées, mélangées même dans certaines phrases.

La fin du chapitre 27 exprime excellemment cette opposition :

« Eh quoi ! Porphyre, tu n'as pu nier les erreurs où s'égarèrent les hommes férus de science théurgique, tu n'as pu nier qu'avec leur doctrine ténébreuse et absurde, ils abusaient beaucoup de personnes (ceci, c'est l'attitude de la lettre à *Anébon*)... mais à quoi bon ces aveux puisque d'autre part, comme pour empêcher qu'on pût croire que tu avais perdu ta peine à apprendre tout cela, tu envoies les hommes aux théurges afin qu'ils purifient l'âme spirituelle de ceux qui ne vivent pas selon l'âme intellectuelle (ceci, c'est l'attitude du *de regressu*) ».

Autrement dit, Augustin va utiliser contre Porphyre, les deux attitudes contradictoires qu'il a décelées chez son adversaire. Tantôt Porphyre rejette tout miracle, toute prophétie, tout sacrifice visible : c'est la lettre à *Anébon*. Il a raison, en ce sens que tous les miracles, prophéties et sacrifices païens sont produits ou exigés par les mauvais démons, mais il a tort, s'il ne reconnaît pas que les bons anges peuvent faire de tels prodiges, afin de nous conduire au culte du vrai Dieu. Tantôt Porphyre admet certaines pratiques, qui font intervenir bons et mauvais démons, mais il ne leur reconnaît qu'une valeur toute relative, elles ne peuvent nous purifier : seule la contemplation des réalités intelligibles peut nous sauver. C'est le *de regressu*. Mais il aurait dû comprendre que cet Intellect paternel dont il dit qu'il peut seul nous purifier, c'est le Verbe qui s'est incarné. Le refus de la divinité du Christ, exprimé dans la *Philosophie des Oracles*, empêche le *de regressu* d'atteindre la vérité dont il est pourtant si proche.

Ainsi la lettre à *Anébon*, le *de regressu* et la *Philosophie des Oracles* sont les trois ouvrages, dans lesquels Augustin, en ce livre X, puise son information. Souvent il est difficile de distinguer nettement à quel ouvrage Augustin fait allusion. Mais souvent aussi, l'allusion augustinienne est si caractéristique qu'aucun doute n'est possible.

Les chapitres 9 et 10 citent pour la première fois dans le livre X, le nom de Porphyre, et utilisent nettement le *de regressu*, si on les compare aux chapitres 26 à 28 où l'ouvrage est désigné nommément par Augustin :

Voici en effet que Porphyre nous permet une sorte de *purification de l'âme par la théurgie*, non sans hésitation, il est vrai, et dans une dissertation comme *rougissante de timidité* ; d'autre part, il nie que cet art puisse ouvrir à personne la voie du retour à Dieu... tantôt

il nous met en garde contre cet art, alléguant qu'il est perfide, dangereux dans la pratique et défendu par les lois ; tantôt, comme s'il cédait à ses panégyristes, il le déclare utile pour purifier une partie de l'âme, sinon cette partie intellectuelle où elle perçoit la vérité de ces réalités intelligibles qui n'ont aucune ressemblance avec les corps, mais cette partie spirituelle où elle saisit les images des choses corporelles »⁶⁸.

Nous avons reconnu dans cette « dissertation », le contenu du *de regressu* résumé plus haut par Hans Lewy. M. O'Meara⁶⁹ qui, évidemment reconnaît ici la *Philosophie des Oracles*, ne nous explique pas l'adjectif *pudibunda*, rougissante de timidité, qui caractérise cette « dissertation ». Nulle trace de cette timidité, dans la *Philosophie des Oracles*, arrogante contre les chrétiens, et sûre d'elle dans ses commentaires des oracles divins. Au contraire, ce que nous savons du *de regressu* trahit une hésitation, une perplexité, qui correspond assez bien à l'adjectif *pudibunda*. M. O'Meara n'a pas de peine à trouver dans la *Philosophie des Oracles*, des allusions à des consécérations théurgiques destinées à permettre de « recevoir » des dieux⁷⁰. C'était chose courante, évidemment. Mais, ce qu'il ne peut trouver, c'est une distinction entre l'âme intellectuelle et l'âme spirituelle⁷¹. C'est une distinction technique⁷² précise : l'âme spirituelle correspond à l'âme irrationnelle, plus exactement à une sorte de corps astral que l'âme intellectuelle revêt dans sa descente, qui lui permet la connaissance sensible, et qu'elle doit abandonner dans son retour définitif au Père⁷³. Or nous trouvons aucune trace de ce vocabulaire dans la *Philosophie des Oracles*.

Autrement dit, M. O'Meara n'a aucune peine à signaler les pratiques qui, étant liées à la magie ou à la théurgie chaldaïque⁷⁴, pouvaient être évoquées aussi bien dans la *Philosophie des Oracles* que dans le *de regressu*.

68. Je cite ici et en général la traduction de J. Perret (Collection Garnier) que j'utilisais depuis longtemps. Je signalerais mes emprunts à la nouvelle traduction de G. Combès (*Bibliothèque augustinienne, Œuvres de saint Augustin*, t. XXXIV, 1959). Je renvoie aux pages de cette dernière édition pour le texte latin.

69. *Op. cit.*, p. 104.

70. Cf. aussi H. LEWY, *op. cit.*, p. 55, n. 172.

71. Il ne suffit pas de dire que, pour la *Philosophie des Oracles*, rien de matériel ne peut aspirer à l'immortalité (*op. cit.*, p. 106).

72. *Anima rationalis sive intellectualis* (civ. dei X 1 ; X 2 ; X 9 ; X 27 ; X 28 ; X 32) = ψυχὴ νοερά καὶ λογικὴ (Lydus, *de mens.* IV 22 ; WUENSCH, p. 80, 20 ; cf. H. LEWY, *op. cit.*, p. 182, n. 26 ; PORPHYRE, *Sententiae* 32 ; MOMMERT, p. 24, 14) ; *anima spiritalis* (civ. dei X 9 ; X 27 ; X 28 ; X 32) = ψυχὴ πνευματικὴ, cf. SYNESIUS, témoin important concernant la psychologie porphyrienne, *de insomniis*, P. G. 66, 1293 a : τὸ πνεῦμα τὸ ψυχικόν, δ καὶ πνευματικὴν ψυχὴν προσηγόρευσαν οἱ εὐδαίμονες. Voir l'intéressante note dans l'édition de la *Bibliothèque augustinienne*, p. 619-621.

73. Cf. E. R. DODDS, *Proclus*, p. 313 sq. MACROBE in *Somn. Scip.* I. 11-12 nous décrit l'alourdissement progressif de l'âme dans sa descente vers le monde sensible.

74. On peut rapprocher civ. dei X 9 : « utendum alicuius daemonis amicitia, quo subvectante vel paululum a terra possit elevari quisque post mortem », de Psellus, *Hypotyp.* 22 ; éd. KROLL, p. 75, 14 : « Les anges assistent les âmes, dans leur remontée, jusqu'à un certain point, mais pas jusqu'au delà du monde », comparaison proposée par H. LEWY, *op. cit.*, p. 236, n. 36 et 37.

Mais, il ne peut fournir un seul texte de la *Philosophie des Oracles* qui puisse ressembler de près ou de loin, à cette distinction caractéristique du *de regressu* qu'est l'opposition entre âme intellectuelle et âme spirituelle.

Pour illustrer les dangers de la théurgie, Porphyre, nous dit Augustin, racontait l'histoire d'un sage Chaldéen qui avait échoué dans un rite de purification, parce qu'un envieux avait lié les puissances conjurées par le premier. M. O'Meara⁷⁵ signale à ce sujet, que la *Philosophie des Oracles*, parlait de démons si puissants qu'ils pouvaient forcer un dieu à faire leur volonté. En fait, cette historiette pouvait être aussi bien racontée dans le *de regressu*, à propos des rites « chaldaïques ». En effet, l'historiette en question semble bien concerner Julien le Chaldéen comme l'a montré H. Lewy⁷⁶, à la suite de Bidez et de Lobeck. Ce pourrait être une preuve de l'identité supposée par H. Lewy entre le *de regressu* et le livre de Porphyre : « Sur les écrits de Julien le Chaldéen »⁷⁷.

Au chapitre II, Augustin cite la lettre de Porphyre à *Anébon* :

« Ce Porphyre a été mieux inspiré quand il a écrit à l'Égyptien Anébon une lettre où, sous couleur de le consulter et de l'interroger, il démasque cet art sacrilège et le ruine ».

M. O'Meara⁷⁸ nous dit que cette lettre à *Anébon* recouvre de près une grande partie de la topique de la *Philosophie des Oracles* ; néanmoins, ajoute-t-il, c'est une œuvre distincte de cette *Philosophie des Oracles*, puisque nous la connaissons par Eusèbe et d'autres témoignages. C'est tout ce qu'il nous dira de cette lettre à *Anébon*. En affirmant que la topique de cette lettre recouvre celle de la *Philosophie des Oracles*, M. O'Meara trahit une certaine tendance de tout son livre. Évidemment la *Philosophie des Oracles* et la lettre à *Anébon* parlent tous deux des démons, des sacrifices, des prédictions. De ce point de vue, les deux ouvrages ont le même sujet. Mais, l'attitude de Porphyre est tout à fait différente, de même qu'est différente l'attitude de Porphyre, dans le *de regressu* et dans la *Philosophie des Oracles*. Wolff, le premier éditeur de la *Philosophie des Oracles*, avait admirablement bien exprimé la différence entre ce dernier ouvrage et la lettre à *Anébon* : « Illic praecipit... hic quaerit ; illic docet... hic interrogat ; illic affirmat... hic sciscitatur »⁷⁹. La lettre à *Anébon* est une suite d'apories. Et si cette suite d'apories, de questions assez sceptiques, concernant la divination, les sacrifices, etc..., avait

75. O'MEARA, *op. cit.*, p. 107.

76. H. LEWY, *op. cit.*, p. 286, qui, par inadvertance, attribue l'histoire à la *Philosophie des Oracles* dans le texte et au *de regressu* dans les notes, cf. notes 106 à 109.

77. Remarquer une histoire analogue dans la *vita Plotini* 10, où un prêtre égyptien découvre que Plotin avait pour démon, un de ceux qui se rapprochent des dieux, donc plus puissant.

78. O'MEARA, *op. cit.*, p. 108.

79. G. WOLFF, *Porphyrii Philosophia de oraculis*, p. 31, cité par A. R. SODANO, *Porfirio, Lettera ad Anebo*, p. 16.

été identique à la *Philosophie des Oracles*, elle n'aurait pas scandalisé Jamblique et provoqué la rédaction de son *de mysteriis*.

Pourquoi Augustin introduit-il ici la lettre à *Anébon* ? Pour le comprendre, il suffit de comparer la fin des chapitres 10 et 11. La fin du chapitre 10 annonce en effet la lettre à *Anébon*. La fin du chapitre 11, qui correspond d'ailleurs probablement à la fin réelle de la lettre à *Anébon* chez Porphyre, constitue un aveu de Porphyre. Celui-ci avoue en effet que les démons qu'évoquent la théurgie et la mantique, sont des démons trompeurs, *fallaces*, le mot reviendra comme un leit-motiv dans tous ces chapitres :

« Quant à ceux dont les rapports avec les dieux (c'est Porphyre qui parle) consistent à importuner l'intelligence divine à propos d'un esclave fugitif à retrouver, d'une propriété à acheter, ou d'un mariage, ou d'un marché, ou de telle autre affaire semblable, ceux-là, dit-il, semblent avoir en vain cultivé la sagesse ; et ces puissances, avec lesquelles ils sont en rapport, feraient-elles sur tout le reste des révélations véritables, ne sont pourtant, puisqu'elles ne donnent aucun avis prudent et utile qui intéresse le bonheur, ni des dieux, ni même des bons démons, mais ou bien celui qu'on appelle le Trompeur (*illum qui dicitur fallax*) ou les effets d'une invention totalement humaine »⁸⁰.

C'est ce texte de Porphyre qu'Augustin voulait avant tout citer en nous donnant son intéressant résumé de la lettre à *Anébon*. Et la fin du chapitre 10, qui est le chapitre précédent, marque bien son intention :

« C'est Satan qui envoie ces fantômes (aux âmes prétendument purifiées par la théurgie), lui qui désireux d'attirer les âmes malheureuses dans les mystères trompeurs des dieux faux et multiples, désireux de les détourner du vrai culte du vrai Dieu qui seul les purifie et les guérit, *revêt*, comme on l'a dit de Protée, *toutes sortes de formes*, persécuteur acharné ou habile auxiliaire, mais toujours habile à nuire »⁸¹.

Augustin évidemment identifie Satan et le *Fallax* dont parle Porphyre. Il pense donc à la lettre à *Anébon*, dès la fin du chapitre 10, et la mention de Protée est significative. En effet, une des hardiesses de la lettre à *Anébon*, c'est son explication de la magie et de la mantique païenne par une influence des mauvais démons (serait-ce un emprunt au christianisme, comme semble le laisser entendre Jamblique⁸² ?). Or la description donnée par Porphyre de cette influence des mauvais démons fait allusion au caractère protéiforme de la puissance démoniaque :

80. Cité de Dieu X 11 ; *Bibl. august., Œuvres de saint Augustin*, t. 34, p. 470. Pour le texte grec correspondant, cf. A. R. SODANO, *Lettera ad Anebo*, p. 29, 19 à 31, 2. *Illum qui dicitur fallax* traduit *ὁ λεγόμενος πλάνος*, notion très étrange chez Porphyre.

81. Cité de Dieu X 10 ; *éd. cit.*, p. 462. *Formas se vertit in omnes* (Virgile, *Georg.* IV 411) correspond à *omniforme*, dans le texte de Porphyre que nous allons citer (= *παντομόρφον*).

82. JAMBLIQUE, *de mysteriis* III 31 ; PARTHEY, p. 179, 12-14 = A. R. SODANO, *Lettera ad Anebo*, p. 12 : « C'est donc en vain que tu introduis l'opinion des *athées*, pour qui toute la mantie est l'œuvre du mauvais démon ».

« C'est, dit Porphyre⁸³, ce qui a induit plusieurs personnes (Jamblique considérera qu'il s'agit des « athées », donc probablement des chrétiens) à penser qu'il existe un genre d'êtres dont le propre est d'être attentif aux vœux des hommes, trompeur par nature⁸⁴, capable de toutes formes et de modes innombrables, prenant tour à tour l'apparence des dieux, des démons, des âmes des morts ; ce sont ces êtres qui accompliraient toutes ces œuvres extraordinaires qui tantôt nous paraissent bonnes, tantôt mauvaises ».

Ce thème des « démons trompeurs » est important dans le livre X. Il s'agit de montrer aux païens philosophes que l'un des leurs a bien reconnu que les mauvais démons pouvaient contrefaire l'apparence des dieux et des bons démons, donc, que tout le paganisme pouvait n'être qu'une immense fantasmagorie. D'où les allusions d'Augustin, au *chapitre 12* : « Ces merveilles qui semblent divinement prédites ou accomplies, mais sans rapport avec le culte du Dieu unique — n'est-il pas sage de les considérer comme jeux folâtres et pièges séducteurs des malins démons, dont se défie la vraie piété⁸⁵ » ou au *chapitre 16* : « Et si comme l'indique plutôt leur orgueilleuse fourberie, (*fallacia* : Augustin pense toujours au *Fallax* de Porphyre), nous ne devons reconnaître ni de bons anges, ni des anges de dieux bons, mais de mauvais démons en ces êtres qui veulent que l'hommage des sacrifices ne s'adresse pas exclusivement au Dieu unique et très haut, mais aussi à eux-mêmes... »⁸⁶ ou encore au *chapitre 19* : « Si ces trompeurs exigent orgueilleusement des hommages... »⁸⁷.

Ces allusions à la lettre à *Anébon* sont trop nettes pour qu'il faille, avec M. O'Meara, citer des textes de la *Philosophie des Oracles* où l'on peut sans doute reconnaître une réprobation vis-à-vis des mauvais démons, mais dans lesquels la notion si caractéristique de *démon trompeur* est absente.

Et non seulement, ce leit-motiv du démon trompeur donne une certaine unité aux chapitres 10 à 22, mais d'autres détails trahissent le souvenir permanent de la lettre à *Anébon*.

En effet, Augustin est provisoirement ici l'allié de Porphyre, qui lui fournit un aussi excellent argument. Mais c'est un allié dangereux, et discrètement, dans les chapitres 12 à 15, Augustin corrige les effets de la mauvaise lecture qu'il vient de permettre à ses propres lecteurs. En effet, à la fin du chapitre 11, c'est-à-dire à la fin de la lettre à *Anébon*

83. Toujours dans *Cité de Dieu* X 11 ; p. 464.

84. A la différence des traductions Perret et Combès, je pense qu'il faut comprendre *natura fallax*, en considérant *natura* comme un ablatif (*fallax*, comme *omniforme*, qui le suit, se rapporte à *genus*). On a en effet, un parallèle dans le même chapitre 11 (p. 468) : « non *natura*, sed *vizio fallaces* », formule par laquelle Augustin oppose la théorie chrétienne du mal, effet de la volonté mauvaise, à la théorie quasi manichéenne de Porphyre.

85. Trad. COMBÈS, p. 471.

86. *Cité de Dieu*, X 16 ; p. 486.

87. *Cité de Dieu*, X 19 ; p. 496.

qui a été citée plus haut, la preuve de la *Tromperie* du malin démon était à rechercher dans le caractère *égoïste et terre à terre* des pratiques théurgiques et mantiques. Cela revenait à dire que toute prophétie ou tout miracle qui se rapportaient à des biens *sensibles et visibles* était suspect. Or Augustin se rend compte qu'une telle affirmation risque de ruiner toute sa démonstration, puisque les prophéties et les miracles de l'Ancien Testament ont souvent de tels objets. C'est pourquoi, c'est à la lettre à *Anébon* qu'Augustin fait très probablement allusion dans le *chapitre 12* : « Nous n'écouterons point ceux qui disent qu'un Dieu invisible n'opère pas de miracles *visibles* ». La lettre à *Anébon* insistait fortement sur l'invisibilité divine ; à propos du soleil et de la lune, par exemple, Porphyre⁸⁸ demandait comment on pouvait penser qu'ils étaient des dieux, puisqu'ils étaient visibles. D'autre part, il doutait des apparitions de dieux. Il demandait⁸⁹ à Anébon, ce qui distingue l'apparition d'un Dieu, d'un archange, d'un ange, d'un archonte ou d'une âme et il ajoutait qu'en fait, dieux, démons et toutes espèces supérieures avaient ceci de commun qu'ils produisaient des images fantasmagoriques et qu'ils parlaient sans cesse d'eux-mêmes (*περιαυτολογεῖν*), qu'ils faisaient sans cesse leur propre apologie. Il fallait donc expliquer aussi — et c'est le but du *chapitre 13* — que le Dieu invisible ne dédaignait pas de se rendre *visible*, non selon ce qu'il est, mais selon la capacité de ceux qui le voyaient. Et l'on verra également un souvenir de la lettre à *Anébon* dans le *chapitre suivant* qui montre que Dieu ne dédaigne pas non plus d'accorder des biens matériels. C'est la réponse directe à la fin de la lettre à *Anébon* (citée à la fin du chapitre 11), qui, nous l'avons vu, s'attaquait aux prières concernant la vie temporelle. Ici Augustin, d'une manière extrêmement profonde, oppose Plotin à Porphyre, en citant le traité de Plotin *Sur la Providence*, dans lequel ce dernier « prouve, par la beauté des moindres fleurs et feuilles que la Providence descend du Dieu très haut dont la beauté est intelligible et ineffable, pour s'étendre jusqu'aux plus bas objets qui soient sur la terre ». Et Augustin ne peut s'empêcher d'évoquer l'inoubliable parole évangélique sur les lis des champs. Ce chapitre est donc une mise au point de la lettre à *Anébon* : on peut souhaiter des biens inférieurs et terrestres à condition de ne les attendre que de Dieu seul (et non d'intermédiaires auxquels on rendrait un culte). Le *chapitre 15* représente un résumé de ces idées. Le *chapitre 16* continue toujours à commenter, pour ainsi dire, la dernière phrase de la lettre à *Anébon* citée à la fin du chapitre 11. Porphyre y disait : « Ces puissances ...ne donnent aucun avis prudent et utile qui intéresse le bonheur » (de beatitudine nihil cautum nec satis idoneum monerent). C'est justement pourquoi il les considérait comme identiques au « Trompeur ». Et le chapitre 16

88. *Lettre à Anébon*, éd. SODANO, p. 6, 11.

89. *Lettre à Anébon*, éd. SODANO, p. 7, 10.

répond : « Quels anges faut-il donc en croire sur la vie éternelle et bienheureuse ? Ceux qui veulent recevoir l'hommage de rites religieux... ou ceux qui disent que ce culte est dû à un seul Dieu créateur de l'univers ? » Les premiers nous donnent ce que demande Porphyre puisqu'ils nous recommandent le culte du vrai Dieu dont la contemplation les rend bienheureux et nous rendra nous aussi bienheureux, selon qu'ils nous le promettent. La fin du chapitre 16 et les chapitres 17 et 18 continuent à développer le thème des miracles.

Nous retrouverons la lettre à *Anébon* au chapitre 19. De même qu'Augustin a dû prouver contre Porphyre, son allié temporaire, que miracles et prophéties, même se rapportant à des choses sensibles, pouvaient provenir de bons anges, et que ces bons anges pouvaient donc être crus lorsqu'ils nous recommandaient le culte du Dieu unique, de même, il doit prouver ici, toujours contre Porphyre, que l'on peut offrir à Dieu un sacrifice visible. Dans la lettre à *Anébon*, en un passage qu'Augustin ne nous a pas rapporté, mais que nous connaissons par Jamblique⁹⁰, Porphyre doutait qu'il fallût offrir des prières aux intelligences pures que sont les dieux. « On se sert, disait-il, pour les dieux invisibles, d'offrandes telles que l'on emploierait vis-à-vis d'êtres sensibles et psychiques ! » Augustin répond à l'aporie de Porphyre : « Quant à ceux qui pensent que ces sacrifices visibles conviennent aux autres dieux, mais qu'au Dieu suprême, invisible, plus grand et meilleur que tous les dieux, conviennent des sacrifices invisibles, plus grands et meilleurs, comme sont les hommages d'une intelligence droite et d'une bonne volonté, ils ignorent évidemment que les sacrifices visibles sont les signes des autres »⁹¹.

Et c'est encore à la lettre à *Anébon* que revient Augustin, dans ce même chapitre 19, en citant textuellement Porphyre :

« Et si ces trompeurs (*fallaces* souvenir du *Fallax* de Porphyre) exigent orgueilleusement ces hommages, la seule raison en est qu'ils les savent dûs au vrai Dieu. Car ce n'est pas vraiment comme le dit Porphyre, et, comme plusieurs le pensent, l'odeur des cadavres qu'ils aiment, mais les honneurs divins »⁹².

M. O'Meara⁹³ ne manque pas de citer ici plusieurs textes de la *Philosophie des Oracles* sur le plaisir que les démons éprouvent à respirer l'odeur des viandes des sacrifices. Malheureusement, pour son hypothèse, l'allu-

90. JAMBLIQUE, *de mysteriis* 1 15 ; PARTHEY, p. 48, 13 = SODANO, p. 6, 1-4. WINTER, *op. cit.*, p. 39-40 reconnaît lui aussi l'influence de la lettre à *Anébon* sur ce problème des sacrifices visibles posé par Augustin.

91. *Cité de Dieu* X 19 ; p. 494.

92. *Cité de Dieu* X 19 ; p. 496. E. WINTER, *op. cit.* p. 35-36, reconnaît lui aussi ce parallèle. La note de G. BARDY, dans l'édition de la *Cité de Dieu*, que nous citons, p. 497, n. 3, le signale également.

93. O'MEARA, *op. cit.*, p. 113.

sion à la lettre à *Anébon* que le terme *fallaces* pourrait déjà laisser supposer, ne fait aucun doute :

C. 11 = lettre à *Anébon* :

unde dicit *alios opinari* esse quoddam genus... natura fallax,... ceterum... *gaudere nidoribus*... non tamquam sibi persuasa confirmat, sed tam tenuiter suspicatur aut dubitat, ut haec *alios* asserat *opinari*.

C. 19 :

non enim re vera, ut ait Porphyrius et *nonnulli putant* cada-verinis *nidoribus*, sed divinis honoribus *gaudent*.

Ce n'est pas seulement le vocabulaire qui est caractéristique, mais l'allusion au fait que Porphyre prétend rapporter l'opinion d'autres que lui.

Dans la ligne de tous ces chapitres inspirés par la lettre à *Anébon*, le chapitre 21 prend peut-être une signification particulière. Sans doute l'argumentation de M. O'Meara⁹⁴ en faveur d'une utilisation de la *Philosophie des Oracles*, en ce chapitre 21, est-elle très forte et je serai prêt à m'y rallier d'autant plus que la pluralité des sources porphyriennes du livre X me semble un fait assuré. Je verrais donc volontiers avec M. O'Meara, des souvenirs de la *Philosophie des Oracles* dans la dénomination de héros accordée au martyr (pour cet ouvrage, en effet, le Christ est un héros), mais aussi dans l'étymologie du mot héros, tiré de Héra, et du mot Héra, tiré de *aer*, dans l'allusion à Héra persécutrice des héros, enfin dans l'allusion aux sacrifices destinés, en apaisant un mauvais démon, à permettre la venue d'un dieu ou bon génie, dans l'homme. On peut trouver des textes parallèles à tous ces thèmes dans la *Philosophie des Oracles*.

Pourtant, l'importance de l'influence exercée jusqu'au chapitre 19 par la lettre à *Anébon* me fait hésiter. En tout cas le thème des démons persécuteurs des hommes de bien se retrouve dans la lettre à *Anébon*, citée par Augustin : « male conciliare et insimulare atque *impedire* nonnumquam *virtutis sedulos sectatores* »⁹⁵. A vrai dire, nous n'avons aucune trace d'une

94. O'MEARA, *op. cit.*, p. 114-115. Pourtant on peut faire quelques objections. 1° On sait que l'étymologie *Héra* = *aer* se trouvait aussi dans le traité de Porphyre *Sur les statues*, cf. J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie*, Paris, 1958, p. 321, et P. COURCELLE, *Les lettres grecques*, p. 172, n. 3. Étant presque un lieu commun, cette étymologie pouvait être répétée dans plusieurs ouvrages de Porphyre. 2° L'habitation des héros dans l'air est une théorie ancienne qui remonte à Varron et à Xénocrate, comme l'a montré J. PÉPIN, *op. cit.*, p. 320-321. L'ensemble pourrait venir de Varron, utilisé abondamment dans les premiers livres de la *Cité de Dieu*. 3° Le texte décisif, en faveur de l'attribution à la *Philosophie des Oracles* est un texte d'Enée de GAZA, *Théophraste*, P. G. 85, 940 a : « Les mauvais démons peuvent tendre des embûches aux hommes de bien et les attaquer brusquement comme Héra le fit à Dionysos et Hercule ». Mais son attribution à la *Philosophie des Oracles* n'est pas explicite ; elle est une conjecture de WOLFF, p. 177. On peut donc rester hésitant.

95. *Cité de Dieu* X 11 ; p. 464 = CYRILLE, *contra Julianum* IV 125 ; col. 692 = SODANO, p. 17, 4-5.

allusion à Héra dans ce qui nous reste de la lettre à *Anébon*. Mais je me demande si Porphyre ne mettait pas sur le compte de la puissance ennemie des justes dont il nous dit, dans la lettre à *Anébon*, qu'elle était capable de prendre des formes de dieux ou de bons démons, les persécutions dont Héra semblait poursuivre Dionysos et Héraclès. Ce serait cette puissance protéiforme qui aurait revêtu la forme d'Héra pour nuire à ceux qui recherchent la vertu. De même, l'allusion à la conjuration du mauvais démon, comme prélude indispensable à toute venue de dieu, peut se comprendre dans le cadre de la lettre à *Anébon*, même si elle est attestée très clairement dans la *Philosophie des Oracles*. Jamblique⁹⁶ nous dit en effet que Porphyre, dans la lettre à *Anébon*, à propos du démon qui nous est propre, faisait allusion à une distinction entre bons et mauvais démons et parlait également d'une pratique qui consistait à adresser un culte à deux, et même à trois démons. Je signale ces possibilités pour montrer que même en ce chapitre 21, la question des sources peut être discutée.

Du chapitre 22, qui emploie déjà certaines expressions du « *de regressu* », jusqu'à la fin du livre X, nous laissons en partie la lettre à *Anébon*, pour retrouver le *de regressu*. Les chapitres 26, 27 et 28 reprennent en partie le contenu des citations déjà rencontrées au chapitre 9 et 10. Mais, les chapitres 23 et 26 à 32 nous font connaître d'autres fragments du *de regressu* non cités aux chapitres 9 et 10. Avant d'examiner certains points, propres au *de regressu*, on me permettra de continuer à marquer l'influence de la lettre à *Anébon* dans cette partie du livre X.

En citant la lettre à *Anébon*, Augustin reprochait à Porphyre de ne pas déclarer franchement que tous les démons dont il parle sont de mauvais démons. Au chapitre 26, Augustin n'a pas oublié ce reproche « : Est-ce que tu doutes encore qu'il ne s'agisse de malins démons ? »⁹⁷

Et il y a probablement un souvenir de la puissance maligne et protéiforme de la lettre à *Anébon*, dans les lignes qui suivent sur la puissance « envieuse », plus « pestilence » que « puissance », plus « esclave »⁹⁸ que « maîtresse » des envieux. Cette puissance est esclave, parce que, sans doute, comme le dit à la lettre à *Anébon*, elle a pour propre d'exaucer les vœux des hommes.

De même, Augustin oppose à la fin de ce chapitre 27, deux attitudes de Porphyre⁹⁹, vis-à-vis de la théurgie : dans l'une, Porphyre admet que les théurges puissent purifier la partie inférieure de l'âme, c'est l'attitude du *de regressu* ; dans l'autre, Porphyre affirme que « les théurges,

96. JAMBLIQUE, *de mysteriis* IX 9 ; PARTHEY, p. 283, 1-3 = SODANO, p. 28, 6-8.

97. *Cité de Dieu* X 26 ; p. 518.

98. *Ancillam*, qui fait penser à ὑπὸκλον (SODANO, p. 16, 7), traduit par « cui exaudire sit proprium », dans la version d'Augustin de la lettre à *Anébon*. (*Cité de Dieu*, X 11 ; p. 464).

99. Texte cité plus haut, p. 225.

par leur doctrine aveugle et insensée, trompent beaucoup de gens¹⁰⁰, et que la plus certaine des erreurs consiste à recourir aux archontes (probablement visés par *principes*) et aux anges, avec des actions culturelles et des supplications ». N'est-ce pas l'attitude de la lettre à *Anébon* ?

Au chapitre 29, la formule : « ut verbis utar quae in usu habetis, incorporeum incorporeo, quam corpus incorporeo cohaerere »¹⁰¹, employée par Augustin à propos de l'Incarnation, est évidemment très commune dans le néoplatonisme, mais elle peut correspondre aussi à une aporie de Porphyre, dans la lettre à *Anébon*, citée au chapitre 11 : « Et quo modo incorporalibus, cum sint corporei (sc. dei), coniungantur »¹⁰².

Nous aurons également à remarquer, plus bas, à propos du chapitre 32, et du thème de la voie universelle du salut, qu'Augustin introduit à la suite de Porphyre, certaines expressions de la lettre à *Anébon*, très proches de celles du *de regressu*.

Enfin, il est presque sûr que les allusions de ce même chapitre 32 au mépris témoigné par Porphyre « à la divination et aux prophéties, en tant qu'elles se rapportent aux choses terrestres et à celles qui concernent notre vie mortelle »¹⁰³, sont une allusion précise à la fin de la lettre à *Anébon*, citée à la fin du chapitre 11 que nous avons traduite plus haut.

On pourra d'ailleurs comparer le texte d'Augustin avec celui de Jamblique, qui est rempli d'allusions à Porphyre :

Jamblique, *de mysteriis* X 3 ; Augustin, *civ. dei* X 32.
Parthey, p. 287, 15 sq.

Βούλομαι δὴ τὸ μετὰ τοῦτο καὶ τὰ ἄλλα ἐπιδραμεῖν, ὅσα διαβάλλων τὴν θείαν πρόγνωσιν ἄλλας τινὰς μεθόδους αὐτῇ παραβάλλει περὶ τὴν τοῦ μέλλοντος « προμήνυσιν » διατριβοῦσας... οὔτε εἴ τις κατὰ λογισμόν ἀνθρώπινον ἢ τεχνικὴν παρατήρησιν ἀπὸ σημείων τεκμηριοῦται ἐκεῖνα, ὧν ἐστὶ τὰ δηλωτικά, ὡς ἀπὸ συστολῆς ἢ ψήκης τὸν μέλλοντα πυρετὸν « προγινώσκουσι οἱ ἰατροί... »¹⁰⁴

Negant enim haec vel magnorum hominum vel magni esse pendenda, et recte. Nam vel inferiorum fiunt *praesensione* causarum, sicut arte *medicinae* quibusdam antecedentibus signis plurima eventura valetudini *praevidentur*.

Dans la lettre à *Anébon*, Porphyre comparait donc la mantique au pronostic médical. Il émettait, semble-t-il, une autre hypothèse, que nous conserve également Augustin :

« Ou bien alors, les démons impurs annoncent à l'avance les projets

100. Cf. JAMBLIQUE, *de mysteriis* X 2 ; PARTHEY, p. 287, 6 = SODANO, p. 28, 19-29, 2 : 'Ἄλλ' οὐδὲ ὅσα ὡς ἀγύρτας καὶ ἀλαζόνας διασύρουσι τινες τοὺς τῶν θεῶν θεραπευτάς, οἷς καὶ σὺ παραπλήσια εἰρηκας.

101. *Cité de Dieu*, X 29 ; p. 532.

102. *Cité de Dieu* X 11 ; p. 464 = SODANO, p. 6, 9.

103. *Cité de Dieu* X 32 ; p. 556.

104. Cf. SODANO, p. 29, 2-14. Ce rapprochement a déjà été fait par WINTER, *op. cit.*, p. 37-39.

qu'ils ont faits : pour les réaliser, ils revendiquent un droit à diriger les esprits et les passions des impies et la matière la plus basse de la fragilité humaine ».

J'ai insisté sur la constance de cette influence de la lettre à *Anébon*, tout au long du livre X de la *Cité de Dieu*, car il me semble qu'Augustin fait un effort pour réunir tous les aspects de la pensée de son adversaire, et puise donc consciemment dans plusieurs de ses œuvres caractéristiques, le *de regressu*, la lettre à *Anébon* et la *Philosophie des Oracles*.

Revenons maintenant au chapitre 23 et au *de regressu* :

« Porphyre dit encore que des oracles (il s'agit des *Oracles Chaldaïques* fréquemment cités par le *de regressu*) divins ont répondu que *les têtes de la lune et du soleil ne peuvent nous purifier...* Le même oracle, dit-il ensuite, a précisé que *seuls les principes pouvaient purifier...* Pour un platonicien, quels sont ces principes ? Nous le savons. Il veut désigner ainsi le Dieu Père et le Dieu Fils, qu'il appelle en grec, l'intellect ou l'entendement paternel ; de l'Esprit-Saint, il ne dit rien ou du moins rien que d'obscur ; car je ne comprends pas ce qu'est cet être dont il dit qu'il tient le milieu entre les deux autres »¹⁰⁵.

Et après une comparaison avec les trois hypostases de Plotin, Augustin ajoute au chapitre suivant, que Porphyre refuse de reconnaître le Christ comme principe purifiant. Pour illustrer la citation de Porphyre, M. O'Meara¹⁰⁶ nous rapporte un oracle dans lequel effectivement on retrouve les trois notions « chaldaïques », dont les néoplatoniciens postérieurs, à la suite de Porphyre, feront des hypostases ; le Père, la *Puissance*, l'Intelligence (la puissance représentant évidemment ce *medium quid* entre le Père et l'Intelligence qu'Augustin ne peut ramener au schéma plotinien). Mais remarquons en passant que dans cet oracle chaldaïque rapporté par la *Philosophie des Oracles*, on ne trouve pas textuellement l'expression technique *πατρικὸς νοῦς*¹⁰⁷ employée par Augustin. On retrouve cette expression dans d'autres oracles chaldaïques¹⁰⁸, mais qui ne se trouvent pas dans la *Philosophie des Oracles*, telle que nous la connaissons, évidemment. D'autre part, M. O'Meara qui cite deux pages entières de H. Lewy, pour illustrer le texte augustinien, aurait surtout dû citer tout le commentaire que H. Lewy a donné de ce texte, et qui illustre d'une manière éclatante la différence qui existe entre la *Philosophie des Oracles*, ouvrage

105. *Cité de Dieu* X 23 ; p. 504 ; dans la fin du texte que nous citons, l'édition Augustinienne a omis *medium* (deux lignes avant la fin de la page, il faut lire : *horum medium, non intellego*).

106. O'MEARA, *op. cit.*, p. 118-119. Excellent commentaire de cet oracle, dans H. LEWY, *op. cit.*, p. 9-15.

107. Exégèse caractéristique : alors que, dans les *Oracles Chaldaïques*, l'« intellect paternel » = *νοῦς πατρικὸς*, désigne le Père, le premier Dieu, lui-même (cf. H. LEWY, *op. cit.*, p. 79, n. 48 ; p. 106, n. 165 ; p. 110, n. 177 ; p. 127, n. 233 et 232 ; p. 135, n. 260), parce que l'Intelligence est une puissance intérieure au premier Dieu, dans le *de regressu*, l'intellect paternel est identifié à la seconde hypostase plotinienne.

108. Cf. Proclus, in *Tim.* t. II, p. 89, 29 ; PSELLUS, *Hypot.*, KROLL, p. 74, 7.

qui paraphrase simplement les oracles, et le *de regressu*, qui les interprète d'une manière néoplatonicienne, sans reculer devant le contre-sens. Voici donc le commentaire de H. Lewy¹⁰⁹ : « L'oracle (chaldaïque) déclare : « Ce ne sont pas le soleil et la lune, ce sont les trois Gouverneurs qui purifient ». Nous avons montré que, dans la terminologie des oracles, les « trois Gouverneurs » signifient Aïôn, le soleil et la lune. Porphyre, pourtant, explique que les trois *archai* signifient les trois principes : *πατήρ, πατρικός νοῦς* et un *μέσος ἀμφοῖν*. Augustin déclare que la lettre de l'explication porphyrienne ne lui fait pas comprendre la nature de l'hypostase médiane, mais qu'en tout cas, en introduisant cette hypostase, Porphyre contredit la doctrine de Plotin qui connaît cette seule suite de principes intelligibles : le Père, l'Intelligence, l'Âme. Cette aporie d'Augustin peut être résolue, si nous considérons l'exégèse postérieure des *Oracles Chaldaïques* aussi bien que certaines formules plotiniennes qui apparemment étaient inconnues à Augustin. Il semble bien que Porphyre avait fondé sa doctrine des trois principes intelligibles, telle qu'elle nous est citée par Augustin, sur le vers des *Oracles Chaldaïques* : « Le centre d'Hécate se meut au milieu des Pères¹¹⁰ » (vers que Proclus considérera plus tard comme se rapportant aux Pères qui sont sources : le Une-fois au delà, la Vie, et le Deux-fois au-delà), Porphyre identifiait l'hypostase médiane (identifiée plus tard par Proclus, avec Hécate, l'âme du monde), avec la *Vie*. De là la perplexité d'Augustin. Cette exégèse pouvait invoquer l'autorité de Plotin, dans la mesure où il coordonne fréquemment la vie, avec l'être et l'intelligence. Avec une tacite référence à son enseignement, Porphyre introduisait la triade intelligible être-vie-intelligence, dans son commentaire du *Timée*... Il suit de cela que Porphyre ne fut pas seulement le premier néoplatonicien à introduire les *Oracles Chaldaïques*, dans l'école de Plotin, mais qu'il fut aussi le premier à harmoniser les enseignements des Chaldéens, avec les principes majeurs du Néoplatonisme, par une radicale réinterprétation des Oracles ». A la lumière de ces remarques, on peut dire que Porphyre dépasse la théurgie chaldaïque en interprétant ses oracles. En effet, cet oracle : « Ce ne sont pas la lune et le soleil qui purifient, mais les trois Gouverneurs ensemble », signifiait que la purification totale dans le rite chaldaïque, devait être effectuée par le « Gouverneur des ailes du feu », c'est-à-dire l'Aïôn, par le « dominateur de l'âme », c'est-à-dire le Soleil, qui purifie l'éther, enfin par le « Gouverneur de la zone aérienne », c'est-à-dire la lune, qui purifie la matière¹¹¹. Porphyre utilise cet oracle, contre le chaldaïsme en général, justement pour montrer que le sacrement de purification des Chaldéens ne purifie pas vraiment

109. H. LEWY, *op. cit.*, p. 455-456.

110. DAMASCUS, *dubit. et solut.*, éd. Ruelle, t. II, p. 164, 19 : μέσσον τῶν πατέρων Ἐκάτης κέντρον πεφορησθαι.

111. Cf. H. LEWY, *op. cit.*, p. 148-150.

112. Cf. H. LEWY, *op. cit.*, p. 140, n. 275.

l'âme : il comprend *principia*, non plus au sens chaldaïque du Gouverneur¹¹², mais au sens plotinien de Principe. Pour lui l'oracle signifie que les purifications faites par les dieux inférieurs ne peuvent purifier définitivement l'âme, que, seuls les Principes, si l'âme cherche à les contempler en se détachant du corps, peuvent la délivrer définitivement. Cette attitude critique, à laquelle M. O'Meara ne fait aucune allusion, concorde parfaitement avec ce que nous savons du *de regressu*.

Au chapitre 24, quand Augustin nous dit que Porphyre n'a pas voulu comprendre que le Christ était le Principe dont l'incarnation nous purifie, je ne pense pas qu'il vise un ouvrage particulier. Il est possible que certaines notations rappellent la *Philosophie des Oracles*. Mais rien ne nous oblige en tout cas d'affirmer, dans le contexte augustinien, que c'était dans un même ouvrage que Porphyre parlait des principes qui purifient et refusait de reconnaître le Christ comme principe. Autrement dit, selon Augustin, Porphyre a entrevu une grande vérité dans le *de regressu* : seuls les Principes purifient. Mais il n'a pas été au bout de cette vérité. Il n'a pas su reconnaître le Christ.

Au chapitre 26, nouvelle citation de Porphyre :

« Je ne sais, mais autant qu'il me semble, Porphyre se sentait timide devant ses amis les théurges. Car il savait à peu près tout ce que je viens de dire mais il était gêné pour défendre ces thèses contre le culte des dieux multiples. Même il a dit qu'il y avait deux sortes d'anges : ceux qui, descendant vers le bas, annoncent aux hommes théurgiques, les choses divines, et d'autres qui sur la terre révèlent ce qui concerne le Père, sa hauteur et sa profondeur »¹¹³.

M. O'Meara¹¹⁴ rapproche ce texte, d'un Oracle Chaldaïque cité dans la *Philosophie des Oracles*. Il s'agit d'un fragment de cette collection chrétienne de « Prophéties des dieux helléniques » qui a été éditée par Buresch¹¹⁵. Il est question là de trois sortes d'anges, comme explique le commentaire conservé dans cette collection chrétienne, commentaire qui est, ou bien de Porphyre, ou bien, comme d'autres de cette collection, l'œuvre d'un compilateur chrétien¹¹⁶ : « Il y a ceux qui se tiennent perpétuellement devant Dieu ; ceux qui sont séparés de lui et envoyés loin de lui, pour divers messages et ministères ; il y a enfin ceux qui portent éternellement son trône et qui chantent éternellement un hymne ». Ce commentaire résume assez bien le contenu de l'Oracle. Mais l'assimilation proposée par M. O'Meara, n'est pas très évidente. Chez Augustin, nous avons deux sortes d'anges et non trois. La première catégorie d'Augus-

113. *Cité de Dieu*, X 26 ; p. 516.

114. *Op. cit.*, p. 124.

115. K. BURESCH, *Klarios*, p. 102, cf. H. LEWY, *op. cit.*, p. 10, n. 26, et p. 14, n. 31.

116. Exemple de commentaire chrétien, chez H. LEWY, *op. cit.*, p. 26, n. 68 et p. 29, n. 76.

tin s'adresse aux théurges : nulle trace de cela dans l'oracle en question ; la seconde catégorie se trouve sur la terre : nulle trace non plus dans notre oracle. Hans Lewy¹¹⁷ identifie d'ailleurs la deuxième catégorie d'Augustin aux théurges eux-mêmes. En revanche, nulle trace chez Augustin des anges qui se tiennent devant Dieu, ni de ceux qui chantent un hymne. En un mot, le rapport est extrêmement vague.

Comme le chapitre 21, le *chapitre 27* contient probablement à côté des allusions au *de regressu*, une citation de la *Philosophie des Oracles*, concernant le Christ « saint et immortel », ainsi que l'avait déjà reconnu Bidez¹¹⁸, et Winter¹¹⁹.

Pour les *chapitres 29 et 30*, la démonstration de M. O'Meara¹²⁰ suppose sa démonstration concernant *civ. dei XXII 25-28*. Je renvoie le lecteur à notre analyse antérieure.

Au *chapitre 32*, M. O'Meara pense trouver un parallèle presque textuel avec la *Philosophie des Oracles* :

« Or, quand Porphyre, vers la fin de son premier livre du *Retour de l'âme*, dit qu'on n'a pas encore reconnu, en une secte quelconque, ce qui constituerait une voie universelle de la libération de l'âme, qu'il s'agisse d'une certaine philosophie vérisime, qu'il s'agisse de la science morale des Indiens, qu'il s'agisse de l'élévation de l'âme chez les Chaldéens, qu'il s'agisse d'une autre voie quelconque, quand Porphyre dit encore qu'une telle voie n'a pas été portée à sa connaissance par l'histoire, il confesse sans doute que cette voie existe, mais qu'elle n'est pas encore venue à sa connaissance ».

M. O'Meara¹²¹ rapproche ce texte d'un fragment de la *Philosophie des Oracles* qui, selon Eusèbe¹²², se trouvait dans le premier livre. Eusèbe nous rapporte d'ailleurs non seulement l'oracle, mais le commentaire de Porphyre. Porphyre s'y exprimait ainsi en paraphrasant l'oracle qu'il venait de citer :

« La voie vers les dieux est dure comme l'airain, raboteuse et obstruée de rochers : les Barbares ont trouvés de nombreux sentiers qui y mènent ; quant aux Grecs, ils se sont égarés ; certains la possédant déjà se sont corrompus. Mais le Dieu a témoigné par son oracle que la découverte de cette voie revenait aux Égyptiens, aux Chaldéens (ce sont eux les Assyriens de l'Oracle), aux Lydiens et aux Hébreux ».

Mise à part l'image très commune, notamment chez Porphyre, de la

117. H. LEWY, *op. cit.*, p. 223, n. 194.

118. O'MEARA, *op. cit.*, p. 126.

119. E. WINTER, *op. cit.*, p. 30.

120. M. O'MEARA donne aux chapitres 29 à 32 d'Augustin, le titre général : *Christus via universalis* qui résume très bien le rapport entre Augustin et Porphyre.

121. O'MEARA, *op. cit.*, p. 10-11 et 138-145.

122. EUSÈBE, *praep. ev.* IX 10 ; Mras, t. I, p. 495.

voie qui mène aux dieux¹²³, et le lieu encore plus commun de l'excellence de la sagesse barbare¹²⁴, je ne vois qu'opposition entre ces deux textes. Ils pourraient tout au plus servir à illustrer l'évolution de la pensée de Porphyre, de la *Philosophie des Oracles* au *de regressu*. Soulignons les différences : la *Philosophie des Oracles* ne parle ni d'une voie universelle, ni de l'*inductio* des Chaldéens, c'est-à-dire de leur rite d'élévation de l'âme, ni de la science morale des Indiens, ni d'une philosophie « vérisime », qui est la philosophie platonicienne, ni de l'échec de Porphyre, dans la recherche de cette voie. Le texte du *de regressu* veut dire que seule la philosophie de Platon pourrait sauver les âmes : elle est la seule vraie voie (c'est le sens de toute la critique que le *de regressu* a fait de la purification chaldéenne) ; elle seule nous conduirait aux Principes qui délivrent. Mais cette philosophie n'est pas accessible aux masses (Porphyre ici touche à un problème capital de l'histoire de l'humanité).¹²⁵ Les voies religieuses ou les sagesse des nations barbares sont plus accessibles, mais ne sont pas pour autant universelles. Alors que la *Philosophie des Oracles* dit : les Grecs se sont égarés ; suivez les nations qui ont découvert la vraie voie vers les dieux, le *de regressu* dit : le seul salut est dans la vie contemplative qui nous unit aux Principes purifiants ; mais peu nombreux sont ceux qui sont capables d'être platoniciens¹²⁶. Cette voie n'est pas universelle, mais malheureusement je n'ai jamais entendu parler d'une voie universelle de salut. Toutes les techniques de salut et religions particulières sont propres à des nations ou à des sectes ; aucune n'est capable de sauver l'humanité entière. Pessimisme, scepticisme et inquiétude, qui sont assez caractéristiques de Porphyre, et que nous retrouvons dans la lettre à Anébon où Porphyre laisse entendre qu'il pourrait y avoir une voie, inconnue encore, qui mènerait à la béatitude¹²⁷. Cette doctrine du *de regressu* non seulement différente, mais opposée, on le voit, à celle du texte prétendument parallèle de la *Philosophie des Oracles*, est par contre, étonnamment proche, pour le fond, de ces lignes d'Origène :

« Parmi les nombreux législateurs et les nombreux maîtres qui, chez les Grecs et les Barbares, enseignèrent une doctrine prometteuse de

123. En dehors de la *Philosophie des Oracles*, on la retrouve dans la lettre à Anébon (cf. *civ. dei* X 11 : ad beatitudinem via), dans la lettre à Marcella (7 ; NAUCK, p. 278, 21 : Τὴν μακαρίαν εἰς θεοῦς ὁδόν), dans le *de regressu*, s'il existe (*civ. dei* X 32).

124. Voir les textes rassemblés par A. J. FESTUGIÈRE, *L'Astrologie et les sciences occultes* (*Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1) Paris, 1950, p. 19 : Numénios d'Apamée, Diogène Laërce, AUGUSTIN (*civ. dei* VIII 9), Porphyre ; on peut ajouter également, Celse, dans Origène, *contra Celsum* VI 80 ; KOETSCHAU, t. II, p. 151, 21 ; P. G. II, 1420 b.

125. Cf. la vraie philosophie dont parle Porphyre, *lettre à Marcella* 2 et 3, et l'allusion d'Augustin, *contra Academicos* III 19, 42 : « verissima philosophia ».

126. Cf. AUGUSTIN, *de ordine* II 5, 16 : « philosophia vix paucissimos liberat ».

127. Cf. JAMBLIQUE, *de mysteriis* X 1 ; PARTHEY, p. 285, 12 = SODANO, p. 28, 12 : ἐπέστῃ σὰς γὰρ μήποτε ἄλλη τις λαμβάνη οὐδὰ ἢ πρὸς εὐδαιμονίαν ὁδὸς· καὶ τίς ἂν γένοιτο ἑτέρα ἀφισταμένη τῶν θεῶν εὐλογος πρὸς αὐτὴν ἀνοδος ;

vérité, *l'histoire* (ἱστορία) ne nous rapporte pas qu'un seul ait été capable de susciter chez les autres peuples le désir de recevoir sa doctrine... aucun d'eux ne fut capable de susciter chez différents peuples, la vérité qu'il tenait pour bonne, pas même à l'intérieur d'une seule nation, pour un groupe de quelque importance. Et pourtant ces législateurs auraient bien voulu, eux aussi, faire prévaloir si possible dans toute l'espèce humaine les lois qu'ils jugeaient bonnes ; ces maîtres auraient voulu que fût répandu sur toute la terre ce qu'ils avaient imaginé être la vérité. Cependant, ne se jugeant pas capables de conduire les hommes des autres langues et des multiples nations à observer leurs lois ou à recevoir leurs enseignements, ils n'essayèrent même pas de le faire, ayant prudemment réfléchi que réussir une telle entreprise leur eût été impossible »¹²⁸.

Origène insiste plus sur l'aspect politique de ce particularisme, mais la comparaison est néanmoins intéressante. En tout cas, si l'on compare le texte de la *Philosophie des Oracles* à celui du *de regressu*, on constatera une fois de plus que l'on peut percevoir une évolution dans la pensée religieuse de Porphyre. La *Philosophie des Oracles* fait confiance aux révélations des barbares ; la lettre à Anébon évoque la possibilité d'une voie encore inconnue ; le *de regressu* fait confiance à l'enseignement de Plotin : la délivrance par la remontée vers l'Un ; mais le *de regressu* exprime une sorte de désillusion vis-à-vis des révélations orientales. Sur ce point, impossible de confondre la *Philosophie des Oracles* et le *de regressu*. Quant au livre X de la *Cité de Dieu*, je pense en conclusion qu'il utilise probablement, sans que nous puissions toujours les distinguer nettement : la *Philosophie des Oracles*, la lettre à Anébon, et le *de regressu*.

M. O'Meara pense, à l'aide de l'identification qu'il nous a proposée, résoudre le problème des *libri platoniorum* qui jouèrent un rôle important dans la conversion d'Augustin. Puisque le *de regressu*, de l'avis presque unanime, en faisait partie, la *Philosophie des Oracles*, identifiée au *de regressu* qui contenait probablement des extraits de Plotin, devient le seul et unique livre suffisant à expliquer tout ce qu'Augustin nous dit de ses lectures platoniciennes. La *Philosophie des Oracles*, selon M. O'Meara, ce sont ces *libri quidam pleni* qui « dès qu'il eurent répandu vers moi, nous dit Augustin, les parfums de l'Arabie et fait couler sur cette flamme minuscule, en tout petit nombre, des gouttes de leur essence si précieuse, provoquèrent un incendie incroyable »¹²⁹. Les parfums de l'Arabie ? Ne seraient-ce pas les *Oracles Chaldaïques*¹³⁰ ! Les gouttes d'essence si précieuse ? Ne seraient-ce pas les extraits de Plotin¹³¹ enchâssés dans le *de regressu*, identifié à la *Philosophie des Oracles*. Mais, même après les apports

128. J'utilise la traduction de M. HARL, dans son ouvrage, *Le livre IV du de principiis d'Origène, Thèse complémentaire de lettres*, Paris, 1957, p. 1-2 (dactyl.).

129. AUGUSTIN, *contra Academicos* II 2, 5.

130. O'MEARA, *op. cit.*, p. 173.

131. O'MEARA, *op. cit.*, p. 174, n. 3.

et découvertes de M. O'Meara, il est difficile de concevoir psychologiquement comment ce catalogue d'oracles et de recettes sacrificielles a pu incendier¹³² à ce point l'âme d'Augustin ! Et s'il était si brûlant, cet ouvrage, son plaidoyer antichrétien ne l'était-il pas aussi ? Et à ce propos l'interprétation que M. O'Meara¹³³ donne de la célèbre antithèse des *Confessions* (VII 13) : *ibi legi... ibi non legi* est passablement forcée. Augustin nous dit que les livres platoniciens lui ont parlé du Père et du Fils, de l'âme, du rayonnement de la sagesse sur les âmes, mais qu'ils ne lui ont pas parlé de l'Incarnation du Christ, de la crucifixion, de la résurrection et de sa glorification. M. O'Meara en conclut qu'Augustin vise ici la *Philosophie des Oracles* qui est opposée à ces enseignements spécifiquement chrétiens. Mais, il est trop évident qu'Augustin parle d'une absence, comme celle que l'on constate dans les ouvrages de Plotin, et non d'une négation, comme celle que l'on rencontre dans la *Philosophie des Oracles*. M. O'Meara passe ainsi, me semble-t-il, de l'absence à la négation, du *non legi quod* au *legi quod non*.

D'autre part, — et sur ce point — je me séparerais de mon maître, M. Courcelle¹³⁴, qui semble, lui aussi, faire une supposition de ce genre, — il me semble inutile de supposer qu'Augustin ait lu la *Philosophie des Oracles* au moment de sa conversion, pour expliquer qu'il ait parlé du Christ comme d'un homme d'une éminente sagesse, mais qui n'était pas Dieu. Augustin, nous dit-on¹³⁵, prétend qu'il était photinien sans le savoir ; il n'en est rien ; il était sous l'influence de la *Philosophie des Oracles*, lorsqu'il considérait le Christ comme étant seulement homme, un homme d'une exceptionnelle sagesse. Citons les paroles mêmes d'Augustin :

« Je ne voyais dans le Christ, mon Seigneur, qu'un homme d'une éminente sagesse, à qui nul ne pourrait être égalé : en particulier cet homme, né par miracle d'une vierge, me semblait avoir mérité, par l'effet d'une sollicitude divine à notre égard, une autorité exceptionnelle pour enseigner par son exemple, le peu que valent les biens temporels, si on les compare à l'acquisition de l'immortalité. Mais quel mystère était enclos dans ces mots « le Verbe s'est fait chair », je ne pouvais même pas le soupçonner... Je reconnaissais dans le Christ un homme complet — non pas seulement le corps d'un homme, ou bien un corps et une âme sans intelligence, mais un homme réel qui, selon mon estimation, devait être préféré à tous les autres, non pas comme la vérité en personne, mais en vertu d'une excellence singulière de sa nature humaine et d'une plus parfaite participation à sa sagesse.

132. Et je me demande si Augustin, si rhéteur soit-il, était capable d'aller chercher l'image de cet « incroyable incendie » dans la description d'un sacrifice, par un oracle d'Apollon, com me semble le dire M. O'MEARA, *op. cit.*, p. 174.

133. O'MEARA, *op. cit.*, p. 162.

134. P. COURCELLE, *Saint Augustin photinien à Milan*, dans *Ricerche di storia religiosa*, t. I, 1954, p. 63-71.

135. O'MEARA, *op. cit.*, p. 159.

Alypius, lui, supposait que la croyance des catholiques en un Dieu revêtu de chair, impliquait seulement chez le Christ, Dieu et la chair, mais non point l'âme ; et il ne pensait pas qu'ils lui attribuaient une intelligence humaine. Bien persuadé que les faits imputés au Christ par la tradition n'avaient pu être accomplis que par une créature douée de sens et de raison, il ne s'acheminait que fort paresseusement vers la foi chrétienne elle-même. Ce n'est qu'ensuite qu'il reconnut là une erreur des disciples de l'hérétique Apollinaire. Alors il embrassa avec joie la foi de l'Eglise.

J'avoue pour ma part, que je n'appris qu'un peu plus tard comment, dans l'interprétation des mots « le Verbe s'est fait chair », la foi catholique brise avec l'erreur mensongère de Photin »¹³⁶.

Qu'Augustin, dans le texte des *Confessions* qui vient d'être cité, utilise peut-être pour nous raconter ses erreurs, des termes qui ressemblent aux expressions caractéristiques de la *Philosophie des Oracles* qu'il rapportera bientôt dans le *de consensu evangelistarum* : « honorandum enim tamquam sapientissimum uirum putant, colendum autem tamquam deum negant »¹³⁷, c'est tout-à-fait possible. Mais cela ne signifie rien, au sujet des lectures d'Augustin, au moment de sa conversion. L'emploi de ces expressions¹³⁸ est simplement conforme au genre littéraire des *Confessions* : « Seigneur, je n'étais encore qu'un misérable photinien, pis encore, un misérable porphyrien ! » Mais il est peu vraisemblable qu'Augustin ait emprunté à la *Philosophie des Oracles*, l'imprécision de ses idées sur le mystère de l'Incarnation. Il ne faut pas rechercher derrière chaque réminiscence littéraire des *Confessions*, une influence réelle subie *au moment de la conversion*. Pourquoi, par exemple, Augustin, admettait-il alors la naissance virginale du Christ, que Porphyre rejetait ?¹³⁹ Et s'il fallait supposer une lecture de la *Philosophie des Oracles*, pour expliquer le « photinisme » d'Augustin, quelle lecture faudrait-il supposer pour expliquer l'apollinarisme d'Alypius ! La réalité est beaucoup plus simple, me semble-t-il. Attiré au christianisme par la prédication néoplatonicienne chrétienne d'Ambroise, Augustin ne comprend pas encore tous les mystères de la foi chrétienne. Ce n'est pas parce qu'Ambroise disait dans ses sermons que le Logos, c'était le Christ, ou même parce que Monique avait pu parler à l'enfant Augustin, de la divinité de Jésus, que le converti de Milan pouvait formuler sainement le rapport qui existe entre le Logos et l'homme Jésus. Bien des chrétiens contemporains sont encore des photiniens ou des apollinaristes qui s'ignorent.

136. *Conf.* VII 19, 25 ; trad. LABRIOLLE, sauf pour la première phrase, que j'emprunte à P. COURCELLE, *Saint Augustin photinien*, p. 63.

137. *De consensu evangelistarum* I 11.

138. La technicité des expressions, qui caractérise au mieux l'hérésie photinienne, telle qu'Augustin a appris à la connaître après coup, montre bien qu'il s'agit de la reconstitution postérieure d'un état d'esprit.

139. *Civ. dei* X 29 ; p. 532.

Ces incertitudes et ces obscurités, chez Augustin, me semblent tout-à-fait naturelles. Et la comparaison de son état d'esprit avec celui d'Alypius est éclairante : tous deux cherchent à formuler exactement le mystère et n'y parviennent pas. Que, par la suite, Augustin ait rapproché l'hérésie de Photin, de l'attitude de Porphyre vis-à-vis du Christ, dans la *Philosophie des Oracles*, c'est tout-à-fait possible. Ces sortes de rapprochements sont d'ailleurs un thème hérésiologique bien connu. On a aussi bien comparé les Photiniens aux Stoïciens¹⁴⁰. Mais, je crois qu'il n'y a rien d'extraordinaire dans le fait qu'Augustin n'ait découvert son erreur, qu'en entendant les sermons catéchétiques d'Ambroise qui le préparèrent au baptême¹⁴¹.

D'une manière générale, il me semble que le témoignage d'Augustin sur les « livres des Platoniciens » qu'il lut avant sa conversion ne laisse pas de place pour la *Philosophie des Oracles*. Il faut centrer le problème autour de Plotin, au sujet duquel nous avons le témoignage formel d'Augustin. Qu'Augustin ait eu entre les mains, une anthologie de Plotin, ou certains traités commentés par Porphyre, ou à la rigueur, un ouvrage comme le *de regressu* dans lequel, semble-t-il, les extraits plotiniens et platoniciens étaient abondants, cela est plus difficile à préciser. Mais, au travers du témoignage d'Augustin, on entrevoit quelque chose du *ton* de ces ouvrages platoniciens. Et ce *ton* ne correspond guère à celui de la *Philosophie des Oracles* !

Si l'on n'admet pas les conclusions de M. O'Meara, on ne peut s'empêcher de le remercier pour le précieux matériel qu'il met à notre disposition en vue de recherches ultérieures. Les augustinisants lui sauront gré pour ses fines analyses des schémas augustiniens, des « topiques » qui éclairent de longs développements de la *Cité de Dieu*. Si l'on s'intéresse à l'œuvre de Porphyre, on ne manquera pas d'utiliser ses analyses rapides, mais utiles, des œuvres d'Arnobé¹⁴², de Claudianus Mamertus et d'Enée de Gaza, trois auteurs qui utilisèrent le *de regressu*.

140. Pseudo-Athanase, *contra arianos* IV 13 ; STEGEMANN, p. 57, 3.

141. Cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions*, p. 213-216, qui insiste avec raison sur l'importance des homélies *sur saint Luc*.

142. Encore une petite difficulté. M. O'MEARA cite, p. 146, la formule d'Arnobé, *adv. nat.* II 13 : *trabalibus clavis adfixi* et il ajoute : (cf. *γομφωθεῖς σκολόπεσσι*, WOLFF, p. 144). Que signifie ce parallèle ? M. O'MEARA semble affirmer que nous sommes en présence d'une citation textuelle de la *Philosophie des Oracles*, chez Arnobe. Mais voyons les textes. Chez Arnobe, il s'agit des âmes : « Si vous vous abstenez des vices et des passions, dit Arnobe, aux néoplatoniciens, et probablement à Porphyre, n'est-ce pas que la crainte vous tient d'être cloués au corps, comme par des clous ? » M. COURCELLE a montré (*La colle et le clou de l'âme*, p. 88) qu'il s'agit ici très probablement d'une image provenant sans doute du *de regressu*, mais inspirée de Platon, *Phédon*, 83 d, comme le montre de très nombreux parallèles. Dans la *Philosophie des Oracles*, le texte grec cité par M. O'MEARA fait partie d'un oracle concernant le Christ : « Par ses lamentations, elle célèbre un Dieu mort, condamné par d'équitables juges, et qui, dans ses plus belles années, attaché par des clous de fer, a péri du pire des supplices » (trad. LABRIOLLE, *La réaction païenne*, p. 234). On voit qu'une explication de M. O'MEARA n'aurait pas été inutile. Veut-il

En terminant, je dirais que le livre de M. O'Meara me fait souhaiter deux genres d'étude (qu'il est d'ailleurs tout désigné pour entreprendre). En premier lieu, une étude de l'*évolution religieuse de Porphyre* : ce grand adversaire des chrétiens est une des figures les plus énigmatiques de la fin de l'Antiquité, et cette énigme obscurcit notre compréhension, non seulement du néoplatonisme, mais des réactions chrétiennes à son égard. En second lieu, une *étude génétique des schémas augustinien*s, de ces complexes de pensée, dans lesquels souvenirs plotiniens et porphyriens, citations scripturaires et réflexion théologique forment un bloc presque impossible à décomposer. Autrement dit, il faudrait une étude des méthodes de travail d'Augustin. Et mes critiques à M. O'Meara ont presque toujours été inspirées par le sentiment de la puissance de travail de saint Augustin, capable de reconnaître les grandes idées d'un ouvrage, d'en entrevoir les conséquences, de comparer, d'opposer, de systématiser. Cette puissance de travail, que l'on peut appeler aussi une extraordinaire puissance d'assimilation, nous cache trop souvent la diversité du matériel qu'elle a utilisée.

P. HADOT.

dire que, pensant à cet oracle, Arnobe aurait voulu se moquer des sages païens qui craignent eux aussi une crucifixion, la crucifixion des passions ? L'idée serait subtile, mais intéressante. Mais avouons-le, les contextes sont totalement différents, une fois de plus. D'un côté, l'allusion à un fait historique, de l'autre, une métaphore platonicienne. Il n'y a très probablement aucun rapport.