



HAL
open science

Métamorphoses du thème du retour de l'âme du De Regressu de Porphyre au livre X du De civitate Dei

Pauline Rates

► **To cite this version:**

Pauline Rates. Métamorphoses du thème du retour de l'âme du De Regressu de Porphyre au livre X du De civitate Dei. *Etudes platoniciennes*, 2022, 17, 10.4000/etudesplatoniciennes.2299 . hal-04915788

HAL Id: hal-04915788

<https://hal.science/hal-04915788v1>

Submitted on 28 Jan 2025

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Métamorphoses du thème du retour de l'âme du *De Regressu* de Porphyre au livre X du *De civitate Dei*

Metamorphoses of the theme of the return of the soul from Porphyry's *De regressu* to book 10 of the *De civitate Dei*

Pauline Rates – ENS de Lyon

Résumé : Le livre X de la *Cité de Dieu* est la principale source d'information sur le *De Regressu* de Porphyre. Mais il peut être également lu comme un *De Regressu* augustinien, dans lequel la discussion avec Porphyre est l'occasion de se ressaisir du motif platonicien du retour de l'âme pour en donner une nouvelle conception, élargie et compatible avec la pensée chrétienne.

Summary : Book 10 of the *City of God* is the main source about Porphyry's *On the return of the soul*, but it can also be read as an Augustinian treatise *On the return of the soul* in which discussing with Porphyry gives Augustine the opportunity to take hold on the Platonic pattern of the return of the soul to give of it a new conception, enlarged and compatible with Christian thought.

Mots-clefs : platonisme et christianisme – retour de l'âme – Porphyre – théurgie – sacrifice

Key-words: Platonism and Christianity – return of the soul – Porphyry – theurgy - sacrifice

Principal témoignage du *De regressu animae* de Porphyre, le livre X de la *Cité de Dieu* de saint Augustin est consacré à la question du culte qu'il convient de rendre pour assurer le retour de l'âme à Dieu : l'hommage dû au Dieu suprême, auteur et principe de tout ce qui existe, est-il compatible avec le culte de multiples divinités et êtres célestes ? En particulier, quel rôle peut-on accorder à ces créatures supérieures dans la préparation de l'âme à son retour et à son destin après la mort ? Sur le fond de cette discussion avec la théologie platonicienne, l'évêque d'Hippone fait évoluer la perspective de ce retour et de l'« âme » qui en est le centre. Notre propos est d'examiner cette relecture chrétienne des réflexions platoniciennes sur le devenir eschatologique de l'âme : les thèses porphyriennes y sont mobilisées dans une intention polémique évidente, et il conviendra de confronter le Porphyre qu'Augustin se donne comme interlocuteur dans ce livre à d'autres témoignages de la pensée porphyrienne. Cependant, c'est essentiellement l'usage augustinien du traité de Porphyre qui nous intéresse : la référence au *De regressu* permet à l'évêque d'Hippone d'élargir progressivement le champ du « retour de l'âme » à l'aide d'arguments qu'il emprunte à la pensée platonicienne elle-même.

I) Âmes porphyriennes, âme augustinienne

1. Les deux retours selon Porphyre

Porphyre lui-même nous promet une sorte de purification de l'âme par la théurgie, mais avec hésitation et dans une dissertation honteuse pour ainsi dire d'elle-même ; mais que le retour vers Dieu s'obtienne

par cet art, il le nie. Aussi le voit-on soutenir des thèses opposées, flotter entre une curiosité coupable et sacrilège et les principes d'une doctrine philosophique¹.

Poursuivant la critique des cultes polythéistes, qu'ils soient officiels, populaires ou savants, Augustin oppose dans ce livre X la haute valeur de vérité de la théologie naturelle des platoniciens, qui leur a permis de s'approcher de la conception d'un Dieu unique², et l'intérêt qu'ils portent à des pratiques cultuelles qu'ils chercheraient à intellectualiser sans pouvoir les concilier pleinement avec leur doctrine. Augustin choisit ici d'en traiter à partir du *De regressu animae* de Porphyre, où cette tension semble s'être manifestée de façon plus consciente.

Pour accéder à la béatitude qui est l'objet de ses aspirations, l'âme doit passer par une purification. La voie cherchée par Porphyre doit donc garantir « *qu'une fois purifiée de tous les maux et établie avec le Père, l'âme ne subi[sse] plus jamais les maux de ce monde* »³. Or, selon Porphyre, elle dispose de plusieurs moyens pour y parvenir. À l'instar de son maître Plotin, il envisage d'abord la remontée de l'âme vers Dieu comme un processus intellectuel que la philosophie permet de réaliser⁴. Si le principe divin est le modèle par excellence et le terme de la béatitude, l'âme rationnelle de l'homme introduit en lui une parenté ou une proximité avec le divin⁵ ; inversement, la dignité

¹ *De civitate Dei*, X, 9, 2 ; p. 457. (Toutes les citations de ce livre sont prises dans *Oeuvres de saint Augustin. 34, La cité de Dieu. Livres VI-X, Impuissance spirituelle du paganisme*, G. Combès (trad.), Paris, Desclée De Brouwer, 1981).

² L'expression pourrait prêter à confusion : elle renvoie plus proprement au vocabulaire de la foi judéo-chrétienne qu'à la théologie néo-platonicienne. Les platoniciens reconnaissent l'existence d'une pluralité de dieux ; leur conception d'un principe simple et premier, source de tout ce qui existe, appelé Un, Bien, ou encore Principe se distingue de la foi chrétienne en un Dieu absolument unique et personnel. Dans ce dernier cas, dire que Dieu est unique, c'est dire qu'il n'y a pas d'autre dieu, qu'il est le seul ; pour les platoniciens dire que le Principe divin est unique, c'est dire qu'il est sans équivalent parmi les êtres divins, qu'il occupe une position suprême et sans égale. Augustin cependant, à partir du livre VIII du *De civitate*, assimile volontiers l'une et l'autre conceptions, pour les besoins de son argumentation : il s'emploie à montrer (livres VIII à X) que si les platoniciens sont allés assez loin dans la compréhension de la nature du Dieu unique, ils n'ont pas su en tirer les conséquences du point de vue du culte, qui demeure essentiellement polythéiste. Cf. *De civitate Dei*, X, 1, 1 : « *Nous avons choisi les platoniciens, les plus illustres des philosophes assurément, parce qu'ils ont su reconnaître que l'âme humaine, bien qu'immortelle et raisonnable ou intellectuelle, ne peut être bienheureuse sans la participation à la lumière de ce Dieu par qui elle-même et le monde ont été faits. Ce que désirent tous les hommes, affirment-ils, c'est-à-dire la vie bienheureuse, nul ne peut l'atteindre s'il ne s'unit à la pureté d'un chaste amour à cet Être unique et excellent qui est le Dieu immuable. Mais eux aussi, cédant aux vaines erreurs des peuples ou se perdant, comme dit l'Apôtre, dans le néant de leur pensée (Col. 1, 16), ils ont cru ou voulu faire croire qu'il fallait rendre un culte à une multitude de dieux* » p. 423-425.

³ *Id.*, X, 27 ; p. 521.

⁴ Il y a débat au sujet de l'évolution de Porphyre sur ces questions : la rencontre avec Plotin a-t-elle marqué un tournant intellectualiste pour Porphyre ou bien l'influence plotinienne a-t-elle ensuite été nuancée par la réflexion sur d'autres conceptions de la purification ? Cf. R. GOULET, « Porphyre de Tyr », dans *Dictionnaires des philosophes antiques*, Paris, 2012, vol. V, « L'évolution intellectuelle de Porphyre » p. 1311-1312 : « Selon Bidez, il faudrait distinguer chez Porphyre une phase religieuse, marquée par la superstition, une phase « polymathe » liée à son séjour chez Longin, une phase rationnelle inaugurée par son séjour dans l'école de Plotin et enfin une phase plus tardive où l'intérêt pour la religion et les pratiques traditionnelles aurait à nouveau pris de l'importance au détriment du rationalisme. On dispose de quelques éléments sûrs, comme le témoignage de Porphyre lui-même sur son activité littéraire à Rome [...] ou bien l'adoption de points de vue doctrinaux caractéristiques de l'enseignement de Plotin. Mais les spécialistes ne s'entendent pas toujours sur la datation relative de nombreux traités. Prendre comme critère de datation le plus ou moins grand degré de rationalité (notamment à l'égard de la théurgie et de la magie) ou encore une opposition entre l'influence du 'philologue' Longin et celle du philosophe Plotin, peut être trompeur, car on n'a pour des traités importants comme le *De regressu animae* que des témoignages généralement fournis par des sources qui citaient Porphyre dans une intention polémique ». Nous pouvons toutefois affirmer que Porphyre est assez constant dans l'affirmation de la supériorité de la démarche intellectuelle d'élévation de l'âme sur toute autre pratique

⁵ Cf. X, 29 : « *Vous avez de l'âme intellectuelle qui sans nul doute est humaine, une si haute idée qu'elle peut, selon vous, devenir consubstantielle (consubstantialem) à cette Intelligence paternelle dans laquelle vous*

supérieure accordée à la dimension intellectuelle de l'homme conduit à lier fortement la conception de Dieu et celle d'une Intelligence supérieure⁶. La philosophie, comme quête intellectuelle de la sagesse, est donc la voie toute désignée pour opérer la conversion de l'âme et favoriser son retour. Pour autant, Porphyre ne s'en tient pas là, parce qu'il reconnaît que, si tous les hommes ont l'usage de la raison, tous ne sont pas capables des activités intellectuelles susceptibles de leur apporter une purification.

Par ta vie intellectuelle, tu te mets au-dessus de ces choses divines, ne doutant pas qu'en ta qualité de philosophe, tu n'aies nul besoin des purifications de l'art théurgique. Pourtant, tu les introduis chez les autres comme pour t'acquitter d'une dette envers tes maîtres en gagnant les gens, incapables de philosophie, à ces pratiques – bien inutiles pour toi, doué, crois-tu, de plus hautes capacités. Ainsi, tous ceux qui répugnent à acquérir la vertu philosophique, idéal trop ardu et réservé à une élite, vont, à ton instigation, recourir aux théurges pour se faire purifier, non en leur âme intellectuelle, du moins en leur âme spirituelle⁷.

Porphyre cherche donc une autre manière d'assurer le salut de l'âme après la mort par une forme de culte dans laquelle l'homme se concilie le concours de puissances célestes pour s'élever après la mort : la théurgie. Augustin introduit ce terme en l'assimilant aux pratiques magiques par lesquelles les hommes cherchent à obtenir des bienfaits en rendant un culte à des démons⁸. Cet art (*disciplina*), d'origine chaldéenne, se fonde sur des oracles dans lesquels les platoniciens voyaient la

reconnaissez le Fils de Dieu » p. 533. D'autres textes de Porphyre viennent confirmer le témoignage d'Augustin selon lequel la partie intellectuelle est ce qui permet à l'homme de s'unir au divin, même s'ils ne vont pas aussi loin que l'affirmation d'une « consubstantialité » possible – terme d'ailleurs paradoxal, signifiant le partage d'une même nature par des êtres distincts, et forgé par les penseurs chrétiens de langue latine, pour traduire, dans la théologie trinitaire, le grec ὁμοούσιος. Il est donc probable qu'il ne soit pas présent chez Porphyre lui-même, mais vienne de la reformulation augustinienne des thèses de Porphyre. Dans la *Sentence 32* par exemple, Porphyre distingue ainsi les vertus contemplatives, propres à l'intellect : « la disposition caractéristique des vertus contemplatives se manifeste dans l'impassibilité qui a pour fin l'assimilation à Dieu (πρός θεὸν ὁμοίωσις) », (cité dans PORPHYRE, *Sentences: études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire par l'Unité propre de recherche n° 76 du Centre national de la recherche scientifique*, L. Brisson (éd.), Paris, J. Vrin, 2005, vol. 1, p. 336-337). La *Lettre à Marcella* atteste également de cette proximité en faisant du sage le temple de la divinité dont l'intelligence du sage est comme la statue, l'image vivante : « L'hommage convenable est rendu à Dieu par qui a le mieux appris à le connaître ; et celui-là, naturellement, c'est seulement le sage, qui par la sagesse doit honorer la divinité, par la sagesse lui préparer dans son esprit (γνώμη) un sanctuaire, en l'ornant d'une statue vivante, l'intellect (νοῦς) où le Dieu a imprimé son image », (§11 cité dans PORPHYRE, *Vie de Pythagore ; Lettre à Marcella*, É. Des Places (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 112).

⁶ Cf. X, 23 « Quels sont [l]es principes pour un platonicien comme Porphyre ? Nous le savons, il parle en effet de Dieu le Père et de Dieu le Fils, qu'il appelle en grec Intelligence ou Esprit paternel. Quant au Saint-Esprit, il n'en parle pas ou ce qu'il en dit n'est pas clair, je ne comprends pas quel est cet autre qu'il met entre les deux » p. 505. L'intention d'Augustin dans ce passage est de rapprocher la triade des principes porphyriens avec la Trinité chrétienne ; c'est pourquoi, il s'efforce de montrer que Porphyre ne met pas autant d'écart entre les principes qu'il n'y en a entre l'Un, l'Intellect et l'Âme chez Plotin. « S'il voulait faire entendre comme Plotin dans le traité des Trois principales substances, qu'en troisième lieu il s'agit de la nature de l'âme, il ne dirait pas qu'il tient le milieu entre le Père et le Fils. Car Plotin met la nature de l'âme après l'intelligence paternelle, mais Porphyre, parlant d'un milieu, ne la met pas après, mais entre les deux » p. 505-507. Sur cette référence à l'« Intellect paternel » cf. R. GOULET, « Augustin et le De regressu animae de Porphyre », dans I. Bochet (éd.), *Augustin philosophe et prédicateur: hommage à Goulven Madec: actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2012, p. 92-95. Sans entrer dans cette distinction entre les principes, le *De Abstinencia* qualifie la divinité de « νοερὸν καὶ λογικὸν », intelligente et raisonnable (III, 11).

⁷ *De civitate Dei*, X, 27 ; p. 521.

⁸ *Id.* X, 9, 1. En raison de l'intention polémique qui guide la lecture de Porphyre par Augustin, il n'est pas toujours facile de savoir si les pratiques rituelles qu'il associe à la théurgie sont celles de ce courant spirituel tel qu'il le trouve évoqué par Porphyre, ou s'il lui assimile d'autres pratiques païennes d'invocations aux esprits. Cf. C. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie: des oracles chaldaïques à Proclus*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 1999, p.187-190.

confirmation du caractère divin et inspiré de la pensée de Platon⁹. Il ne s'agit donc pas de rendre n'importe quel culte, mais un culte qui a des liens profonds avec la philosophie et la quête de la purification de l'âme. Cependant, ces pratiques rituelles et ces invocations sont pour Porphyre incapables d'opérer une purification complète et satisfaisante¹⁰.

Cette limite de la théurgie est introduite dans notre citation par la mention des deux types d'âme, l'âme *intellectuelle* et l'âme *spirituelle*. L'adjectif « *spiritalis* » est ici pris dans un sens spécifique à la pensée de Porphyre : il renvoie à un statut intermédiaire entre l'âme intellectuelle, parente du divin et incorporelle, et le corps matériel¹¹. Selon Porphyre, lorsque l'âme, envoyée par le Père ou attirée par la terre, commence sa descente, elle s'enveloppe en traversant le ciel d'une forme très éthérée de matérialité : ce « véhicule » de l'âme¹² lui permet d'interagir avec le corps qu'elle

⁹ H. LEWY, *Chaldaean oracles and theurgy: mysticism, magic and platonism in the later Roman empire*, M. Tardieu (éd.), Paris, Études augustiniennes, 1978, p. 312-398.

¹⁰ Ici encore le témoignage d'Augustin, malgré sa tournure polémique, concorde avec celui d'autres traités porphyriens. S'il n'est pas question de la théurgie dans la *Sentence 32*, le rôle attribué à ces pratiques dans le *De regressu*, c'est-à-dire le détachement à l'égard du corps et des réalités sensibles y est dévolu aux vertus purificatrices. Or celles-ci n'occupent que le deuxième des quatre degrés de vertus par lesquelles l'âme réalise sa nature et se perfectionne. La purification de l'emprise du corps et du sensible sur l'âme n'est qu'un moyen, mais pas ce qui lui donne le bien. « *Puisque le processus de purification et l'état de pureté sont, on l'a vu, la suppression de tout ce qui est étranger, le bien sera autre chose que ce qui est purifié. De la sorte, si effectivement ce qui est purifié était bon avant de perdre sa pureté, la purification suffirait. Supposons qu'elle suffise, ce qui subsistera sera le bien, non la purification. Mais en sa nature, l'âme n'est pas le bien, mais une chose capable de participer au bien et d'en présenter l'aspect. [...] Il faut donc qu'une fois purifiée, l'âme s'unisse à ce qui l'a engendrée, et par conséquent la vertu qui est la sienne après sa conversion est celle qui consiste en un savoir, c'est-à-dire en une connaissance de l'être* » (*Sentence 32, op. cit.*, p. 337-339). Dans la *Lettre à Marcella*, Porphyre insiste sur l'idée que la conception intérieure que l'on se fait de Dieu a plus d'importance que les rites extérieurs : « *Ni larmes ni supplications ne retournent Dieu, ni sacrifices ne l'honorent, et ce n'est pas l'abondance des offrandes qui le grandit ; une pensée pleine de Dieu, solidement établie, voilà ce qui nous attache à Dieu. Car le semblable nécessairement se porte vers le semblable. [...] Que pour toi je le répète : le temple de Dieu soit l'intellect qui est en toi* » (*Lettre à Marcella*, §19 ; *op. cit.*, p.117). Il semble de ce point de vue inutile de recourir à la médiation de créatures intermédiaires par des invocations ou des sacrifices pour atteindre l'union au principe divin.

¹¹ Sur cette distinction du *De regressu animae* entre une âme intellectuelle qui perçoit les vérités intelligibles et une âme spirituelle qui saisit les informations sensibles ou images : cf. R. GOULET, « Augustin et le *De regressu animae* de Porphyre », *op. cit.*, p. 78-82 ; F.J. THONNARD (« Le *De regressu animae* de Porphyre », in *Oeuvres de saint Augustin. 34, La cité de Dieu. Livres VI-X, Impuissance spirituelle du paganisme, op. cit.*, p. 620) donne cet aperçu de la psychologie du *De regressu animae* : « L'âme [est] formée de deux parties distinctes : 1. La partie inférieure est appelée ici *spiritus* ; elle correspond à ce que nous appelons l'âme non seulement végétative et sensitive, mais aussi celle qui raisonne selon la méthode abstractive d'Aristote en restant prisonnière des images sensibles : elle est avant tout « celle qui saisit les images des choses corporelles » ; et si « les têtes lui permettent de voir les dieux, elles ne la rendent pas immortelle ». 2. La partie supérieure est au contraire dégagée de toute influence corporelle ou matérielle : elle est non seulement spirituelle, mais incorporelle : elle est par essence immortelle et même éternelle comme Dieu. C'est le *Noûs* que saint Augustin traduit d'ordinaire par *mens* ; sa fonction propre est l'intelligence au sens de connaissance intuitive portant sur les objets incorporels, éternels et divins ». Il faut toutefois noter que l'adjectif grec *πνευματικός* qui correspondrait au latin *spiritalis* demeure relativement rare dans les textes authentifiés comme porphyriens. Dans la *Sentence 32*, par exemple, la distinction ne passe pas entre une « âme intellectuelle » et une « âme spirituelle », mais entre l'intellect (*νοῦς*) et l'âme (*ψυχή*) entendue comme principe d'animation du corps et de la vie du composé humain. L'intellect pur est séparé de l'âme, il en est ontologiquement distinct (« *ὁ νοῦς καὶ ἀπὸ ψυχῆς καθαρὸς* » *op. cit.* p. 334, l. 4-5).

¹² Sur le développement de cette notion de véhicule de l'âme (*ὄχημα*) dans le néo-platonisme, l'importante thèse de S. Toulouse n'est à ce jour pas encore publiée, mais ces recherches ont été réinvesties dans plusieurs articles, notamment : S. TOULOUSE, « Le véhicule de l'âme chez Plotin : de la réception d'une hypothèse cosmologique à l'usage dialectique de la notion », *Études platoniciennes*, n° 3, 2006, p. 103-128. Elle repose sur une conception dualiste de l'âme (*Id.* p. 119 et sq.) : « Cette question suppose que l'on distingue deux âmes, l'une appelée « plus divine », qui n'est autre que « nous », l'autre venant de l'univers. [...] Cette distinction n'est pas vécue comme telle par l'homme vivant. En lui, qui ignore cette dualité, ces deux âmes sont unies, et l'une est véhiculée par l'autre. Ainsi apparaît, chez Plotin, non l'idée d'un corps-véhicule de l'âme, mais de l'âme inférieure, considérée

anime parce qu'en raison de sa matérialité, il saisit les informations sensibles. C'est cette âme de type inférieur, centre de l'imagination, qui pourrait éventuellement – Porphyre ne semble pas toujours l'admettre¹³ – être purifiée par la théurgie¹⁴. Les effets de cet art seraient donc limités.

Il suffit que tu declares la théurgie incapable de purifier notre âme intellectuelle, c'est-à-dire l'intelligence ; quant à la partie spirituelle inférieure à l'intelligence, si cet art, comme tu l'affirmes, peut la purifier, il ne peut, tu l'avoues, la rendre immortelle et éternelle¹⁵.

La théurgie ne peut pas conduire l'âme à une véritable béatitude, elle pourrait au mieux, de l'aveu de ses adeptes et de Porphyre lui-même, lui permettre d'être élevée au-dessus de la terre après la mort par les puissances qui auront été invoquées¹⁶. De même, elle ne rend pas possible l'union intellectuelle à Dieu, mais seulement la contemplation des divinités à travers des « images » (*phantasmata*), certes merveilleuses, mais encore de l'ordre de la dimension sensible et non rationnelle¹⁷. La théurgie est donc une voie moins élevée, puisqu'elle n'a d'effet que sur une partie de l'âme inférieure à l'intelligence ; une voie imparfaite et inachevée, puisqu'elle permet seulement un retour un peu au-dessus de la terre, et non pas vers Dieu ; une voie peu sûre, puisqu'elle n'atteint pas toujours le but, même limité, qui lui est assigné.

2. Âme spirituelle et âme intellectuelle chez Saint Augustin

Les premiers paragraphes du livre X semblent inscrire l'auteur de la *Cité de Dieu* dans la même démarche que Porphyre : la recherche d'une union au principe divin¹⁸ qui concernerait essentiellement la partie intellectuelle de l'être humain.

Nous avons choisi les platoniciens, les plus illustres des philosophes assurément, parce qu'ils ont su reconnaître que l'âme humaine, bien qu'immortelle et raisonnable ou intellectuelle, ne peut être bienheureuse sans la participation à la lumière de Dieu¹⁹.

Deux hypothèses peuvent être envisagées : soit il s'agit de présenter le problème dans les termes de ses interlocuteurs platoniciens, soit pour Augustin, la question de la béatitude et de la fin ultime de l'homme concerne plus particulièrement une « âme intellectuelle », la dimension intellectuelle de la nature humaine. Dans ce livre X, il ne se prononce pas personnellement sur la distinction entre « intellectuel » et « spirituel », qu'il présente comme des catégories porphyriennes²⁰. Il en fait un usage plus développé au livre du XII du *De Genesi ad litteram* où il est question de trois types de

comme le véhicule de l'âme supérieure incorporée. Cette âme inférieure, c'est l'irrationnelle, partie passible et susceptible d'être émue quand elle se souvient, c'est aussi bien l'εἶδωλον de l'âme, mais non l'âme constitutive de notre « soi » authentique (αὐτον) ». p.119-120. Il montre cependant que c'est avec Porphyre que la notion de véhicule de l'âme devient véritablement technique et opératoire.

¹³ *De civitate Dei*, X, 28 ; p. 527.

¹⁴ *Id.* X, 9, 2.

¹⁵ *Id.* X, 27 ; p. 525.

¹⁶ *Id.* X, 9, 2.

¹⁷ *Id.* X, 10 ; p. 463.

¹⁸ Il n'entre pas dans le cadre de l'argumentation d'Augustin de considérer la distinction entre union à l'Un, au principe divin, et union à l'Intellect, première hypostase pour les néo-platoniciens. Il utilise plutôt Porphyre pour résorber l'écart entre le Père ou Principe et le Fils ou Intellect Paternel, afin de rapprocher le schéma porphyrien des processions divines de la Trinité chrétienne (cf. note 5). Nous pourrions dire que l'un comme l'autre accepterait la formule « union au Père », entendu comme principe divin, mais que pour Augustin l'union au Père est sans distinction union au Fils, (et à l'Esprit-Saint) ; il est en revanche probable que pour Porphyre, l'union à l'Intellect-Fils est le *moyen* de l'union au Père. Dans le *Traité 9* [VI, 9], Plotin fait une nette distinction entre l'Intellect et l'Un (§2 ; 3 ; 5 ; 8) ; c'est en s'assimilant à l'Intellect, le plus haut degré de ce qui procède du principe, que l'âme peut s'unir à l'Un (§3). Cette distinction garantit l'absolue transcendance du Premier Principe.

¹⁹ *Id.* X, 1, 1 ; p. 423-425 ; cf. X, 2 et 3, 2.

²⁰ Cf. *Id.* X, 28 : « *ipsi, quam spiritalem vocas* » ; X, 32, 2 : « *parti (...) quam vocat intellectualem Porphyrius* » ; « *ei quam vocat spiritalem* ».

vision : corporelle, spirituelle et intellectuelle. Cette distinction d'origine porphyrienne²¹ n'est pas appliquée directement à l'âme, mais à ses activités.

Sans doute est-ce dans la même âme que se produisent toutes ces visions : celles qui sont perçues par les corps, comme ce ciel corporel et la terre et tout ce qui peut y être contenu, autant que cela peut l'être ; celles qui sont vues par l'esprit (*spiritum*), c'est-à-dire les images des corps dont nous avons longuement parlé ; celles qui sont saisies par l'âme intellectuelle (*mens*) et qui ne sont ni corps, ni images des corps. Mais ces visions s'ordonnent selon une hiérarchie et les unes sont plus excellentes que les autres.²²

S'il y a une hiérarchie à faire au sein de l'âme, elle ne discrimine pas entre des réalités ontologiquement différentes, puisque l'âme est pour Augustin un principe unique, mais elle concerne des fonctions ou des activités. Comme chez Porphyre, la dimension « spirituelle » est ici celle qui permet à l'âme raisonnable d'agir sur le monde des corps, à commencer par son propre corps, en mettant à disposition les informations données par les sens. Même lorsqu'il introduit une dualité entre la fonction d'animation du corps et la fonction de contemplation des vérités éternelles, Augustin insiste d'abord sur leur solidarité, dans un type d'union qui s'apparente au mariage.

Quant à cette part de nous-mêmes qui, toute tournée qu'elle soit vers l'action sur le corporel et le temporel, ne nous est pas commune avec les animaux, elle relève bien de la raison ; mais si elle dérive de cette substance rationnelle de l'âme qui nous subordonne et nous relie à la vérité intelligible et immuable, elle en est comme détachée, comme déléguée pour le maniement et le gouvernement des choses inférieures. De même que parmi tous les animaux, il ne s'est pas trouvé pour l'homme d'aide semblable à lui, mais qu'a été tirée de lui celle qui lui a été donnée pour épouse, de même notre âme raisonnable (*mens*), grâce à laquelle au-dessus et à l'intime de nous-mêmes nous prenons conseil de la vérité, ne trouve pas, en ces zones de l'âme qui nous sont communes avec les animaux, d'aide qui lui soit semblable, pour régler l'usage des biens corporels autant que le demande la nature humaine. Voilà pourquoi une part de notre âme rationnelle – non pas séparée au point de rompre l'unité, mais en quelque sorte déléguée pour collaborer au bien de l'ensemble – reçoit en partage une fonction qui lui est propre. Et de même que les deux corps de l'homme et de la femme ne sont qu'une seule chair, de même l'intelligence et l'action, le conseil et l'exécution, la raison et l'appétit rationnel (ou toutes autres expressions qui désigneraient les mêmes réalités de façon plus significative) sont enveloppées dans l'unité d'une même nature spirituelle. Et de même qu'il a été dit du premier couple : « Ils seront deux en une seule chair »²³ de même on pourrait dire de ces deux fonctions : elles sont deux en une seule âme²⁴.

Dans toutes les activités qui dépassent le simple mouvement physiologique commun avec les animaux, l'homme fait usage de facultés rationnelles (en particulier la mémoire, l'intelligence et la volonté) qui le distinguent des autres créatures terrestres. C'est donc la même et unique âme qui agit, mais pour des tâches moins nobles que la contemplation et l'union à Dieu. Pour l'évêque d'Hippone, ce n'est pas tant le retour d'une « âme intellectuelle » séparée qu'il s'agit de penser, que celui d'une âme-principe de la nature humaine. La voie théurgique envisagée par Porphyre pêche par l'incertitude et l'infériorité de ses résultats, la voie philosophique par la limitation du bonheur qu'elle promet : aspiration de l'homme²⁵, la béatitude n'y est promise qu'à une partie de l'âme abstraitement isolée. Si Porphyre est soucieux de trouver une « voie universelle »²⁶ de purification accessible à tous les hommes, il reconnaît lui-même ne l'avoir trouvée ni dans la théurgie, ni dans la démarche philosophique. Augustin retourne ce constat en argument apologétique en faveur du christianisme :

²¹ « “ Spiritus ” dans le livre XII du *De Genesi* » in *Oeuvres de Saint-Augustin. 49, La genèse au sens littéral en douze livres. VIII-XII = De Genesi ad litteram libri duodecim*, A. Solignac (éd.), P. Agaësse (éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1972, note complémentaire n° 49, p. 559-568.

²² *De Genesi ad litteram*, XII, 24, 51. Cité dans : *Ibid.*, p. 415.

²³ *Gn* 2, 24.

²⁴ *De Trinitate*, XII, 3, 3 ; *op. cit.*, p. 215-217, traduction légèrement modifiée.

²⁵ *De civitate Dei*, X, 1, 1.

²⁶ *Id.* X, 32, 1-3.

Porphyre n'a pas vu qu'une voie universelle pour la délivrance de *tous les hommes* devrait être une voie universelle au sens où elle libère *l'homme tout entier*.

II) Retour de l'âme, retour de l'homme

Cette voie [le christianisme] purifie l'homme tout entier et le prépare, mortel à l'immortalité en toutes les parties qui le constituent. Et pour qu'il n'y ait point à chercher une purification pour la partie de l'âme que Porphyre appelle intellectuelle, une autre pour celle qu'il appelle spirituelle, et une autre pour le corps, le Purificateur et le Sauveur très véritable et très puissant a assumé l'homme tout entier²⁷.

S'ouvre ici un second élargissement de l'objet du retour et de la purification : ce n'est plus l'âme, mais l'homme, ce qui inclut à la fois l'âme et le corps. Augustin entre ici en contradiction avec toute une veine de la pensée platonicienne qui, depuis Platon, envisage le corps comme une « prison » de l'âme et la philosophie comme le travail par lequel l'âme apprend à mourir au corps, et prépare sa séparation libératrice²⁸. Il manifeste ainsi sa propre prise de distance avec les positions sur le corps qu'il avait au moment de sa conversion, sous l'influence des « *libri platoniorum* »²⁹ et de la fréquentation du cercle platonicien de Milan.

1. Porphyre : « *Omne corpus esse fugiendum* »

Sans doute avez-vous les yeux sur Porphyre en ces livres *Sur le Retour de l'âme* dont j'ai cité de nombreux passages, où il répète si souvent : Il faut fuir tout corps ! pour que l'âme puisse demeurer bienheureuse avec Dieu³⁰.

La béatitude n'est pas seulement présentée par Porphyre sous l'angle positif de l'union à Dieu, mais aussi sous celui, négatif, de la fuite de ce qui fait obstacle au bonheur en cette vie. L'âme doit fuir ce qui relève de sa condition terrestre, passible, mortelle, corruptible, caractéristiques qui ne lui appartiennent pas par nature, mais qu'elle acquiert en s'unissant au corps. En effet, pour Porphyre, le corps est donné à l'âme, sinon comme une punition, au moins comme une épreuve.

Selon lui encore, Dieu a donné une âme au monde afin que connaissant les maux qui viennent de la matière, elle retournât au Père et fût désormais affranchie des souillures d'un semblable contact³¹.

La présence de l'âme au corps ne résout pas la distance radicale entre ces deux réalités³² ; ce n'est donc pas dans l'union, mais dans la séparation avec le reste du composé humain que l'âme va pouvoir s'accomplir pleinement et atteindre la béatitude. La formule « *il faut fuir tout corps* » reste cependant assez vague sur l'extension à donner au terme de « corps ». Il s'agit bien sûr en premier lieu de l'enveloppe charnelle de chaque individu ; à partir de cette « prison » l'âme est à la merci des sollicitations sensibles venant des réalités terrestres, qui la détournent de sa vocation divine et intellectuelle. Plus que le corps en lui-même, c'est la relation à la matière qui est à l'origine des vices³³

²⁷ *De civitate Dei*, X, 32, 2 ; p. 555.

²⁸ Cf. Platon, *Phédon*, 67e.

²⁹ *Confessionum*, IX, 2, 3.

³⁰ *De civitate Dei*, X, 29, 2.

³¹ *Id.*, X, 30 ; p. 539.

³² Selon Jeannie Carlier, il faut moins parler d'union que de relation (*schesis*) entre l'âme et le corps chez Porphyre. Il faut selon elle distinguer ce type de relation provisoire (*kata schesin*) d'un rapport naturel ou essentiel (*kat'ousian*) – qui existe par exemple entre l'âme intellectuelle et l'intelligible – ou d'un rapport d'identité (*kata heauten*). Cf. « L'après mort selon Porphyre », dans A. Charles-Saget (éd.), *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris, J. Vrin, 1998, p. 157-158.

³³ Cf. *De abstinentia*, I, 30 ; 56-57 ; III, 27. La frugalité est présentée comme indispensable au développement de la vertu ; c'est en se dégageant de l'empire de la matière, notamment de la consommation de viande ou de nourriture trop riche, que le philosophe peut s'élever à la contemplation. Porphyre hérite de ce point de vue des conceptions développées par Plotin (cf. *Traité 51* [I, 8], 4) et dont Augustin lui-même a été tributaire pendant un temps. Pour Plotin la matière ὕλη n'est pas un principe positif du mal, mais elle est l'origine par sa négativité, de

qui affectent l'âme et dont elle doit se purifier. Porphyre envisage d'ailleurs que l'attraction de l'âme pour ces réalités inférieures et matérielles soit à l'origine de sa chute du monde terrestre au monde des corps³⁴. Or, l'âme spirituelle est aussi dans une certaine mesure corporelle, et sa fonction propre réside dans le gouvernement du corps. Elle semble donc relever également de ces corps que l'âme intellectuelle doit « tous » fuir. Reste la question, litigieuse, des corps plus parfaits que les corps terrestres : dans la cosmologie platonicienne inspirée par le *Timée*, l'âme du monde, celles des dieux et des astres reçoivent également en partage un corps. La position de Porphyre sur ce point n'est pas clairement rapportée, mais l'idéal d'un « retour au Père », et l'insatisfaction à l'égard du retour dans les sphères célestes que promet la théurgie, semblent impliquer que la béatitude parfaite se situe au-delà de ces corps, auprès du Dieu incorporel, éternel et immuable.

L'impératif de « fuir tout corps » conduit également Porphyre à prendre ses distances avec la théorie de la métempsychose que l'on trouve chez Platon ou Plotin³⁵. L'un comme l'autre pense que l'âme est prise dans un cycle perpétuel de réincarnations ; en fonction de la bonté de chaque existence terrestre, elle est amenée à se réincarner dans des êtres meilleurs ou pires, dans des corps humains ou animaux. Mais dans ce cadre, le bonheur de l'âme du philosophe qui s'est affranchie de son corps et s'élève pour un temps restera passager et illusoire ; il repose sur le double oubli des maux passés et du caractère éphémère de son bonheur présent, qu'elle doit quitter pour se réincarner. Porphyre cherche donc à penser un retour définitif par lequel l'âme sortirait de ces cycles. Pour qu'une telle fuite procure une béatitude qui assimile l'âme au divin et l'unisse à Dieu, « fuir tout corps », au sens fort, c'est échapper définitivement au monde des corps.

L'étrangeté du corps à l'égard du retour de l'âme semble donc, au moins tel qu'Augustin le présente, contribuer aux doutes de Porphyre sur la théurgie. Ces pratiques rituelles sont, d'une part, fondamentalement liées au monde des corps : elles consistent en actes, paroles, ou manipulations d'objets sensibles³⁶ et suscitent en retour dans l'âme des images³⁷ qui la séduisent. Aucune de ces opérations ne semble solliciter la partie intellectuelle de l'âme. D'autre part, ceux qui sont invoqués, dieux, anges ou démons³⁸, ne sont pas dépourvus d'une dimension corporelle³⁹. L'évêque d'Hippone

la défektivité de la forme et de l'intelligibilité dans les êtres créés. Plus la déficience de la matière l'emporte sur l'efficiencie de la forme, moins la bonté du principe se manifeste dans l'être : c'est en particulier le cas pour le corps et les choses matérielles. Bien que l'âme soit plus spirituelle et capable de se tourner vers le Bien par la contemplation, son union au corps est un obstacle en ce qu'il détourne son attention de l'intelligible vers ce qui est sensible et matériel, et ainsi vers le vice.

³⁴ *De civitate Dei*, X, 30.

³⁵ Platon, *Phèdre*, 249 ; *Phédon*, 81e ; *Timée*, 42c ; *République*, X, 618 ; Plotin, *Traité* 27 [IV, 3], 12) (Nous prenons ces références dans *Œuvres de saint Augustin. 34, La cité de Dieu. Livres VI-X, Impuissance spirituelle du paganisme, op. cit.*, n. 1. p.538).

³⁶ *De civitate Dei*, X, 11, 2.

³⁷ *Id.* X, 10.

³⁸ À partir du livre VIII, Augustin prend en considération les catégories d'êtres supérieurs de la théologie néoplatonicienne. Sans entrer dans toutes les subtilités de la démonologie de ses interlocuteurs, il évoque la distinction essentielle entre trois grandes classes d'êtres raisonnables inférieurs au Principe : les dieux, les hommes, et les démons (cf. VIII, 14, 1 : ce témoignage concorde assez avec les fragments 3, 8, 9 de la *Lettre à Anébon* rapportés par Jamblique dans le *De mysteriis* (I, 4 ; 5 ; 8). Pour la numérotation des fragments, nous nous référons à PORPHYRE, *Lettre à Anébon l'Égyptien*, H.-D. Saffrey et A. P. Segonds (éd.), Paris, les Belles lettres, 2012). Cette hiérarchie se traduit d'une part au moyen d'une géographie céleste particulière (les dieux résident dans les cieux supérieurs ; les démons dans l'éther, partie intermédiaire entre les cieux et la terre ; enfin les âmes humaines sont liées à des corps terrestres (cf. *De civitate Dei*, VIII, 14, 1 et X, 9, 2 ; fragment 9 de la *Lettre à Anébon* (*De mysteriis*, I, 8)) ; elle est fondée d'autre part sur des degrés de perfection distincts : parmi ces créatures raisonnables, les dieux et les démons jouissent de l'immortalité ; cependant les dieux ont sur les démons le privilège de l'impassibilité et d'une plus grande intelligibilité (VIII, 14, 1 ; fragment 12 de la *Lettre à Anébon* = *De mysteriis*, I, 10)). Les démons au contraire sont davantage liés au monde matériel et sont accessibles aux passions (X, 9, 2). Le terme « *daemon*/δαίμων » n'a pas d'emblée, chez les platoniciens, le sens négatif qu'Augustin cherche à mettre en avant. Chez Platon ou Plotin, le démon est un être supérieur qui assiste l'âme dans son ascension spirituelle (Platon, *Phédon*, 107d ; Plotin, *Traité* 15 [III, 4]). Porphyre signale toutefois

souligne la contradiction qu'il y a à dénigrer « tout corps » lorsque l'on se réclame de Platon, lui qui a attribué aux êtres célestes des corps immortels dont les âmes n'auront pas à souffrir la séparation.

Sur l'autorité de Platon, vous dites en effet que le monde est un être animé, un vivant très heureux⁴⁰, vous ajoutez même éternel. Comment donc admettre que cette âme ne puisse jamais cesser d'être détachée de son corps, ni cesser jamais d'être heureuse, si pour être heureuse il lui faut fuir tout corps ? Et le soleil et les autres astres, vous reconnaissez aussi dans vos livres qu'ils sont des corps, et tout le monde le constate et le dit avec vous sans hésiter. Mais vous ajoutez au nom d'une science plus profonde, vous semble-t-il, qu'ils sont des vivants très heureux, et avec ces corps éternels⁴¹.

La béatitude des dieux et des puissances célestes, qui implique leur permanence dans le corps, serait ainsi autre que celle des hommes, qui réclame leur fuite. Ce n'est donc pas par un culte visible, rendu aux puissances visibles, que l'on atteint la purification la plus parfaite, mais par un culte invisible, adapté à la nature intellectuelle de l'âme que l'on veut purifier⁴² et à la nature incorporelle du Dieu auquel on veut s'unir. Dans l'esprit d'Augustin, la thèse de la fuite du corps achève donc de poser l'étrangeté des deux formes de purification : les deux voies ne se cumulent pas et la théurgie n'apporte même pas à l'âme une assistance pour s'élever dans la voie philosophique.

l'existence de démons trompeurs et mauvais dans la *Lettre à Anébon* (fragments 65= *De civitate Dei*, X, 11, 1-2) ; fragment 90 = *De mysteriis*, IX, 7) ou le *De Abstinencia* (II, 42) : attirés par le caractère matériel des rites (les fumées du sacrifice, l'odeur du sang), ils veulent se l'approprier ; ils sont donc atteints par la négativité de la matière. Cependant, l'auteur de la *Cité de Dieu* ne se contente pas de mentionner ces catégories, il les relit à la lumière de son propre vocabulaire. Pour lui, les « dieux » n'existent pas puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu. Il sait que pour les platoniciens, les astres sont des êtres vivants, intelligents et divins (Platon, *Timée*, 40e-41e ; Plotin, *Traité 33* [II, 9], 8 ; *Traité 50* [III, 5], 6) ; mais s'il hésite à écarter totalement cette possibilité, il reste très circonspect sur l'idée d'accorder une âme aux astres (*De Genesi ad litteram*, II, 18, 38 ; *Contra priscillianistas et origénistas*, 9, 12). Dans la *Cité de Dieu*, il s'efforce de montrer que l'existence des dieux est une fiction entretenue par les démons pour détourner du Dieu unique ses adorateurs (VIII, 24, 2-3). S'il faut entendre par « dieux » des êtres bons plus parfaits que les hommes, ils correspondent alors aux bons anges dans le vocabulaire de l'Écriture. Les « anges » sont des créatures spirituelles qui servent Dieu et dans le cadre de ce service, viennent apporter aux hommes un message ou une assistance particulière (X, 15). Les « démons » enfin sont des esprits mauvais et trompeurs, qui veulent se faire honorer comme Dieu et conduire les hommes à leur perte (X, 19) en leur promettant des avantages temporels voire même des bienfaits spirituels contre cet hommage. Augustin opère donc un déplacement de catégories platoniciennes vers des catégories bibliques (IX, 19).

³⁹ Augustin s'appuie ici sur l'ontologie platonicienne : dans le *Timée*, les premiers dieux sont dotés d'un corps (38c et sq). L'exégèse néoplatonicienne développera l'idée d'une corporéité très subtile des êtres célestes inférieurs au Principe (cf. par exemple : *De mysteriis*, I, 8 : Jamblique y refuse la distinction que Porphyre introduit entre les êtres divins selon les propriétés de leur corps). Ainsi, souligne Augustin, c'est essentiellement par le corps incorruptible que leurs démons sont supérieurs aux hommes, et non par la bonté de leur âme (*De civitate*, VIII, 15, 1). Lui-même semble admettre pour les anges une forme très éthérée de corporéité cf. *De Trinitate*, III, 1 et *Œuvres de saint Augustin. Ire série, Opuscules. 10, Mélanges doctrinaux*, G. Bardy (éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1952, note 46 « Le corps des anges », p. 728.

⁴⁰ Cf. Platon, *Timée*, 30b. Augustin a connaissance de ce texte par la traduction de Cicéron.

⁴¹ *Id.* X, 29 ; cf. *De civitate Dei*, XIII, 16, 1 et XXII, 26 ; *Sermon 241*, 8. Dans ces textes, Augustin fait mention d'un passage du *Timée* (41b) dans lequel le démiurge promet, aux dieux qu'il vient de créer, l'immortalité, c'est-à-dire, souligne Augustin, que leur âme reçoit comme *privilege*, et non comme peine, de demeurer dans leur corps. Cela signifie pour lui que ce n'est pas la nature corporelle en soi que Platon déconsidère, mais certaines de ses propriétés inhérentes à l'expérience humaine et terrestre comme la corruptibilité. Il est donc possible, en restant platonicien, de concevoir une béatitude éternelle dans l'union à un corps doté de propriétés plus parfaites et affranchi de ses infirmités présentes.

⁴² *Id.* X, 19. Augustin ne rapporte pas explicitement cette thèse à Porphyre, mais elle s'insère dans la démonstration centrale de ce livre X, qui est qu'il ne convient pas de rendre un culte à d'autres êtres qu'au Dieu unique, même à des êtres dont la nature est supérieure à l'homme. Jamblique (*De mysteriis*, I, 15) confirme les doutes de Porphyre sur la pratique du culte extérieur pour s'adresser à un être incorporel. L'idée de culte intérieur et philosophique apparaît en revanche très nettement dans la *Lettre à Marcella*, §11 ; 17 et 19. Porphyre n'est pas réfractaire au culte extérieur rendu aux puissances célestes, mais ce n'est pas par là que l'âme réalise sa vocation à la béatitude.

Il déclare enfin que l'âme raisonnable ou, comme il aime mieux le dire, intellectuelle, peut se réfugier en sa vie propre sans que sa partie « spirituelle » ait été purifiée par aucun artifice théurgique⁴³.

Du point de vue de la véritable béatitude, la théurgie serait donc, au mieux inutile, au pire elle lui ferait obstacle en assujettissant l'âme à des illusions sensibles ou à l'attachement à des réalités matérielles qu'elle cherche à obtenir par des invocations, et qui la détournent du Dieu intelligible.

2. Augustin et le retour du corps

Augustin a d'abord manifesté une certaine inclination pour l'appel à la fuite du corps.

Il faut absolument fuir ces choses sensibles et prendre le plus grand soin de ce que, tant que nous nous chargeons de ce corps-ci, nos ailes ne soient pas immobilisées par leur glu ; nous en avons besoin dans leur intégrité et leur perfection pour nous envoler des ténèbres vers la lumière ; ceux qui sont enfermés dans cette prison ne sont pas dignes de la voir, s'ils ne deviennent pas capables de fracturer ou de délier les chaînes dans les airs qui sont siens⁴⁴.

Ce passage des *Soliloques* s'inscrit à première vue dans la mouvance du *Phédon* ou de la conception porphyrienne du retour : le corps et le monde des corps représentent pour l'âme un carcan, une prison, qui entrave son ascension vers la lumière divine. Le détachement se joue d'abord dans l'ordre éthique et ascétique⁴⁵ ; mais le corps est aussi la cause de maux sur lesquels la volonté n'a pas de prise, comme la maladie ou la faiblesse physique, qui empêchent le progrès intellectuel⁴⁶. Pourtant, deux facteurs vont rapidement conduire Augustin à développer une compréhension plus positive des corps : la controverse avec les manichéens, où il s'efforce de montrer que le corps est une créature de Dieu et tire ainsi sa bonté de son auteur, et la méditation des articles de la foi chrétienne, en particulier l'Incarnation et la résurrection des corps. Bien plus tard, dans les *Retractationes*, Augustin aura soin d'apporter des nuances et éclaircissements sur ce passage des *Soliloques* :

Dans ce qui a été dit ici : « Ces réalités sensibles doivent être fuies absolument », il fallait faire attention à que l'on ne pense pas que nous soutenons l'assertion du faux philosophe Porphyre, dans laquelle il dit qu'il faut fuir tout corps. Or, je n'ai pas dit « toutes les réalités sensibles », mais « celles-ci », c'est-à-dire celles qui sont corruptibles. Mais il aurait peut-être fallu le formuler ainsi ; en effet, ce n'est pas de cette sorte que seront les réalités sensibles dans le siècle futur, dans le ciel nouveau et la terre nouvelle⁴⁷.

Cette rectification met l'accent sur un point essentiel de la pensée augustinienne de la maturité : le mal ne réside pas dans le corps, ni même dans sa matérialité qui elle aussi est œuvre de Dieu⁴⁸, mais dans la corruption qui est la sienne en conséquence du péché. Ce n'est pas l'union à un corps, mais la désunion avec son corps, qui est pour l'âme une peine⁴⁹. La corruptibilité, la mortalité, ne sont pas des propriétés essentielles du corps en tant que tel, mais celles du corps déchu. Si dans ce texte, l'évêque d'Hippone se présente comme un adversaire de Porphyre auquel il dénie le statut de philosophe, cette évolution est présentée ailleurs comme une relecture de Porphyre, qui serait même plus fidèle au platonisme de ce dernier. Porphyre confond la déféctuosité présente du corps, que tout

⁴³ *De civitate Dei*, X, 9, 2 ; p. 459.

⁴⁴ *Soliloques*, I, 14, 24. Cité dans AUGUSTIN, *Œuvres précédées de Dialogues philosophiques. I. Les Confessions*, Paris, Gallimard, 1998, p. 211.

⁴⁵ *Soliloques*, I, 10, 17.

⁴⁶ *Soliloques* I, 13, 23.

⁴⁷ *Retractationes*, I, 4, 3 (nous traduisons).

⁴⁸ *Confessionum* XIII, 33, 48 : « *Laudant te opera tua [...] de nihilo enim a te, non de te facta sunt, non de aliqua non tua vel quae antea fuerit, sed de concreata, id est simul a te creata materia, quia eius informitatem sine ulla temporis interpositione formasti* » ; *De Genesi ad litteram*, I, 15, 29 : « *Non itaque dubitandum est ita esse utcumque istam informem materiam prope nihil, ut non sit facta nisi a Deo* ».

⁴⁹ *De civitate Dei*, XIV, 15.

homme expérimente, avec sa nature ; mais si l'on admet que cette corruptibilité ne lui est que temporairement attribuée, jusqu'à ce que l'âme ait achevé sa purification, et pour être l'instrument même de cette purification, il n'y a plus lieu de rejeter absolument le corps. C'est pourquoi pour Platon, les êtres divins et bienheureux reçoivent du démiurge le don de demeurer éternellement dans leur corps incorruptible. C'est encore à propos de la maxime « *omne corpus fugiendum* » qu'Augustin déclare :

Puisque d'après Platon, les âmes saintes elles-mêmes doivent retourner en des corps humains, et, d'après Porphyre, ces mêmes âmes ne doivent plus retourner aux maux de ce monde, que Porphyre dise donc avec Platon : elles retourneront en des corps ! Et Platon avec Porphyre : elles ne retourneront plus au mal ! Or, ces corps ne seront rien d'autre que ce dont parle la promesse de Dieu : que les âmes bienheureuses vivront pour toujours dans leur propre chair éternelle⁵⁰.

Ce n'est donc pas la séparation, mais l'union au corps⁵¹ qui est pour l'âme humaine l'état le plus naturel, qui correspond pleinement à son essence et à sa place dans l'ordre de la création.

Le corps est uni à l'âme pour former l'homme total et complet (*homo totus et plenus*) ; nous le savons par le témoignage de notre nature ; si ce n'était un fait d'expérience, ce serait sans doute assez difficile à croire⁵².

L'acteur du retour n'est donc ni une partie de l'âme, ni même toute l'âme, mais bien l'homme ; créé avec une âme et un corps, sa chute a affecté son âme et son corps, et sa restauration dans la grâce concerne l'unité formée par son âme et son corps. Cette attention à l'homme dans son ensemble apparaît dans les derniers chapitres du livre X avec la scansion du pronom *totus* ou de l'adverbe *totum*. Le véritable Médiateur libère « *tout (totum) ce qui doit être libéré* »⁵³, ce qui concerne toutes les dimensions de l'homme. Les chrétiens trouvent en lui : « *la purification de l'intelligence, celle de l'esprit*⁵⁴ *et celle du corps. Car s'il a assumé l'homme tout entier (totum hominem), c'est pour guérir de la peste des péchés tout ce qui constitue l'homme (totum quo constat homo)* »⁵⁵.

⁵⁰ *De civitate Dei*, XXII, 27, *op. cit.*, p. 685.

⁵¹ Cette évolution est notamment perceptible dans la réflexion d'Augustin sur la mort. Dans les premières années qui suivent la conversion, la séparation du corps et de l'âme est présentée comme libératrice pour cette dernière (*Confessionum*, IX, 11, 28). Le sage ne craint pas la mort parce que la vie véritable est celle de l'âme, dont l'immortalité est garantie par le pouvoir de s'unir à la vérité immuable (*De Beata vita*, 25 ; *De ordine*, I, 31-32 ; *Soliloquiorum* II, 36 ; *De immortalitate animae*). Vivre au sens fort, c'est vivre selon la raison. Au contraire dans les écrits de la maturité, la mort apparaît comme un mal (*De civitate Dei*, XIII, 6), une rupture qu'il est naturel de craindre (*Id.* XIII, 6 ; XIX, 24). Si le corps « appesantit l'âme » (*Sap* 9, 15), c'est un châtement dû au péché de l'âme elle-même, non à la nature propre du corps (*De civitate Dei*, XIV, 15). L'idée plotinienne que c'est par la direction qu'elle donne à son attention que l'âme se corrompt (*Traité 51*, [I, 8], 4), et qu'ainsi, malgré son séjour dans le monde matériel, elle reste responsable et douée de libre-arbitre (*Traité 3* [III, 1], 8-9), est déterminante dans l'abandon par Augustin des positions manichéennes sur le corps (*Confessionum*, VII, 11, 17-16, 22). Il va cependant plus loin, puisque la foi en la création *ex nihilo* lui permet d'affirmer la bonté intrinsèque de la matière et des corps, et de faire reposer le mal sur un principe entièrement psychologique (la volonté et l'attention des créatures raisonnables, anges ou âmes) et non ontologique (le non-être de la matière chez Plotin). La place du corps dans le composé humain est ainsi réévaluée positivement, bien que cette union n'implique pas l'égalité des deux éléments. Toute union harmonieuse suppose un ordre : l'âme, qui est meilleure, est supérieure au corps, qui lui est naturellement subordonné (*De civitate Dei*, XIX, 13-14).

⁵² *De civitate Dei*, X, 29, 2 ; p. 533.

⁵³ *Id.* X, 25 ; p. 515.

⁵⁴ Augustin s'adapte ici aux catégories de son interlocuteur, et désigne par « esprit » la puissance de l'âme tournée vers la réception et l'usage des informations sensibles, en vue de l'animation du corps. Il s'agit donc d'une dimension intermédiaire de l'être entre l'âme rationnelle et le corps. Ce sens de « *spiritus* » n'est cependant pas le plus fréquent chez lui : « le mot *spiritus* cependant a aussi chez saint Augustin le sens biblique de « partie spirituelle de l'âme humaine » qui correspond chez saint Paul à πνεῦμα opposé à ψυχή (*anima*) » c'est-à-dire la fonction supérieure de l'âme par opposition à sa fonction d'animation. Cf *Œuvres de saint Augustin. 34, La cité de Dieu. Livres VI-X, Impuissance spirituelle du paganisme, op. cit.*, p. 620. Conscient des

Le christianisme est donc pour Augustin la voie qui permet d'opérer le retour de l'homme :

Cette voie purifie l'homme tout entier (*totum hominem*) et le prépare, mortel à l'immortalité, en toutes les parties qui le constituent. Et pour qu'il n'y ait point à chercher une purification pour la partie de l'âme que Porphyre appelle « intellectuelle », une autre pour celle qu'il appelle « spirituelle », et une autre pour le corps, le Purificateur et le Sauveur très véritable et très puissant a assumé l'homme tout entier (*totum*)⁵⁶.

Ainsi, Augustin élargit l'enquête porphyrienne sur les moyens d'assurer le retour de l'âme : ce n'est pas seulement la puissance intellectuelle qui est appelée à revenir au Père, mais toute l'âme, et au-delà le composé humain que cette âme rationnelle anime et gouverne. Cette ouverture du domaine du retour de l'âme a une importance fondamentale pour le problème posé dans ce livre X, celui de la forme de culte appropriée pour assurer ce retour. Dans la mesure où ce n'est plus le seul intellect qui est concerné, la démarche de purification s'effectue dans d'autres domaines de la réalité humaine que la seule pensée spéculative.

III) Retour de l'âme, retour de la Cité

Le sacrifice visible est donc le sacrement, c'est-à-dire le signe sacré du sacrifice invisible [...]. Car ce que tous appellent sacrifice est le signe du vrai sacrifice. Or, c'est la miséricorde qui est le vrai sacrifice⁵⁷.

Contrairement à la voie philosophique et à la voie théurgique chez Porphyre, sacrifice visible et sacrifice invisible ne sont pas pour Augustin deux voies étrangères, mais sont au contraire associés par un lien fondamental et intrinsèque qui prend la forme de la signification.

1. Culte, communication et communion

Qu'est-ce qu'un signe ? Le *De doctrina christiana* établit une distinction fondamentale entre signe (*signum*) et chose (*res*).

Un signe, en effet, est une chose qui, outre l'impression qu'elle produit sur le sens, fait qu'à partir d'elle quelque chose d'autre vient à la pensée⁵⁸.

Dans notre texte, le sacrifice invisible appelé aussi « miséricorde » est la *res* signifiée par le sacrifice visible. Un signe est un instrument dont on use pour se rapporter à autre chose. Or, si la béatitude, qui est union à Dieu, est le terme ultime de nos aspirations, Dieu est le terme ultime de toutes les réalités et de toutes les potentialités de signification : toutes les réalités créées sont données à l'homme pour en user (*uti*) en vue de celle-là seule dont ils sont appelés à jouir (*frui*). Dieu est donc la *res* par excellence : tout fait, d'une façon ou d'une autre, signe vers lui. Le sacrifice invisible même, à l'instar du sacrifice visible, a de fait une dimension signifiante : il manifeste que l'être à qui il est offert est reconnu comme Dieu⁵⁹.

C'est sur cette base qu'Augustin réfute l'argument selon lequel à Dieu serait dû un culte invisible, aux créatures célestes un culte visible. Puisque le lien entre figure et réalité signifiée n'est

difficultés posées par ce terme, l'évêque d'Hippone en expose les différents sens au livre XII du *De Genesi ad litteram* (VII, 18-VIII, 19).

⁵⁵ *Id.* X, 27 ; p. 523.

⁵⁶ *Id.* X, 32, 2 ; p. 555.

⁵⁷ *Id.* X, 5 ; p. 441-445.

⁵⁸ *De doctrina christiana*, II, 1, 1. Cité dans : AUGUSTIN, *La Doctrine chrétienne = De doctrina christiana*. 11. 2, I. Bochet et G. Madec (éd.), M. Moreau (trad.), Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997, p. 137.

⁵⁹ *De civitate Dei*, X, 4 ; p. 439. Cf. VIII, 27, 1 et 2.

pas qu'adventice, même les marques extérieures d'hommage ne sont dues qu'à Dieu⁶⁰. Telle est la valeur que les démons eux-mêmes attribuent au culte lorsqu'ils cherchent à se l'approprier :

Les démons sont attirés à demeurer parmi les créatures, qui sont l'œuvre de Dieu, non la leur, par des appâts différents adaptés à la diversité de chacun : non par les nourritures, comme les êtres animés, mais par des signes comme les esprits, signes conformes au plaisir de chacun, telles que les différentes espèces de pierre, d'herbes, de bois et de bêtes, d'enchantements et de rites⁶¹.

Augustin souligne bien que ce n'est pas tant la réalité matérielle de l'offrande qui les intéresse, que le signe qu'elle porte, ce qui est plus conforme à leur nature spirituelle. Ils réclament des sacrifices, parce que recevoir un sacrifice *signifie* être Dieu ou être honoré comme tel.

Si les esprits trompeurs l'exigent pour eux-mêmes, c'est uniquement parce qu'ils le savent dû au vrai Dieu. Car, en vérité, ce n'est pas de l'odeur des cadavres qu'ils se réjouissent, comme plusieurs le pensent et le dit Porphyre, mais des honneurs divins. D'ailleurs, ils ont partout en abondance de ces odeurs et s'ils en voulaient davantage, ils pourraient eux-mêmes se les procurer. Aussi bien, ces esprits qui s'arrogent la divinité trouvent leur délectation non dans la fumée des corps, mais dans l'âme du suppliant, sur lequel ils domineront après l'avoir trompé et asservi⁶².

Ainsi le culte, qui trouve son expression la plus importante dans le sacrifice, n'est ni un acte purement matériel incapable de faire accéder l'âme au Dieu invisible et immuable, ni un acte magique opérant mécaniquement des effets en-dehors des lois de la nature. Il dit quelque chose de la relation de l'homme au divin, et s'inscrit dans la chaîne des réalités créées qui l'orientent vers leur auteur. Pour évoquer le fonctionnement sémantique du culte⁶³, Augustin se réfère à ce qui constitue pour lui l'archétype de la signification⁶⁴ : le langage ou le signe verbal.

Les sacrifices visibles sont les signes des invisibles comme les mots prononcés sont les signes des choses. Voilà pourquoi, de même qu'en adressant nos prières et nos louanges, nous adressons les signes de nos paroles à celui auquel nous offrons dans notre cœur les réalités mêmes que nous signifions, sachons de même, quand nous l'offrons, que le sacrifice visible ne doit pas être offert à un autre qu'à celui dont nous devons être dans notre cœur le sacrifice invisible⁶⁵.

Ce parallèle entre mots et signes culturels, redoublé par un parallèle entre prière et sacrifice, nous permet de repérer certaines caractéristiques de ce type de signes. Il s'agit d'abord de ce qu'Augustin appelle des *signa data*, signes adressés et volontaires, par opposition aux *signa naturalia*, phénomènes ordinaires qui deviennent pour nous des signes par l'expérience que nous en avons (comme la fumée que nous associons au feu). En tant que signes, ils unissent une dimension sensible (le son pour la prière, les actes, objets, acteurs du sacrifices) et une dimension intelligible (l'intention portée, l'hommage à l'être qui est destinataire du culte). Le signe est donc un bon élément pour comprendre l'intégration de tout l'être humain dans la démarche de retour, de conversion vers Dieu. Pour autant, n'importe quel élément sensible ne renvoie pas adéquatement à ce qu'il signifie ; ambiguïtés et obscurités ne sont pas seulement le fait de tromperies, mais se produisent aussi quand la *res* dépasse de beaucoup les moyens dont nous disposons pour la signifier ; on en trouve en particulier dans l'Écriture. Dans cette situation on peut seulement multiplier des signes qui ne feront qu'approcher la réalité.

⁶⁰ *Id.* X, 26.

⁶¹ *Id.* XXI, 6, 1. Cité dans *op. cit.* p. 399.

⁶² *Id.* X, 19 ; p. 497. Cf. Porphyre, *De Abstinencia*, II, 42.

⁶³ Il nous a été suggéré par l'article de R. A. MARKUS, « Augustine on magic: a neglected semiotic theory », *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, vol. 40, n° 2, 1^{er} janvier 1994, p. 375-388.

⁶⁴ Cf. *De doctrina christiana*, II, 3, 4.

⁶⁵ *De civitate Dei*, X, 19 ; p. 495.

De ce vrai sacrifice, les anciens sacrifices des saints étaient les signes multiples et variés, le figurant lui seul sous des formes nombreuses, de même qu'une seule chose se dit en beaucoup de mots pour la faire valoir au maximum et sans ennui⁶⁶.

Toutefois, la relation du signe à ce qu'il signifie n'est pas purement extérieure ou adventice, il y a un principe de ressemblance⁶⁷ qui guide la bonne interprétation ou la bonne constitution du signe. Si Augustin parle dans le livre X d'un unique vrai sacrifice, il en donne pourtant plusieurs figures⁶⁸ : les sacrifices de l'Ancien Testament, la miséricorde, le sacrifice du Christ, le sacrifice de l'Église. Le nom est donné analogiquement à partir de la similitude de tous ces actes qui impliquent hommage et offrande de soi à Dieu. La relation interne entre tous ces sacrifices, chacun doté d'un degré de vérité, constitue une économie des signes. Certains avaient une validité seulement temporaire, de sorte qu'ils ne sont plus à pratiquer dès lors que leur *res* a été accomplie dans le temps : c'est le cas des rites de l'Ancien Testament⁶⁹. Au contraire, le sacrifice du « cœur contrit et humilié » s'applique à tous les hommes quel que soit le temps où ils vivent. Le sacrifice du Christ a une dimension unique, en tant qu'il accomplit au plus haut degré, matériellement et spirituellement, le sens du culte comme acte de médiation et de purification. Enfin, le sacrifice de l'Église est « *le sacrement quotidien de cette réalité* »⁷⁰ qu'est le sacrifice du Christ et se produit à partir de sa venue. Les signes du culte font donc sens ensemble vers l'expression la plus parfaite de ce qu'ils signifient : un sacrifice qui convient à Dieu parce qu'il n'est pas seulement humain, mais divin, celui du Christ.

Dans le cadre de la communication, le signe est rarement isolé ; il est plutôt intégré à un système employé par une communauté donnée sur la base de conventions. Celles-ci établissent des liens particuliers entre les individus qui les maîtrisent et dont elles rendent possible la communication. C'est pourquoi saint Augustin souligne que rendre un culte, c'est-à-dire adresser des signes, aux démons n'est pas seulement une démarche inutile pour atteindre la purification de l'âme, mais qu'elle est de plus dangereuse parce qu'elle nous lie à eux de façon particulière.

Toute cette science n'a de pouvoir qu'autant que, par le préjugé des esprits, elle est liée comme par un langage commun avec les démons. Elle n'en est pas moins toute chargée d'une curiosité funeste, d'une inquiétude torturante, d'une servitude mortelle. Ce n'est pas en effet parce qu'elle avait du pouvoir qu'on y a appliqué l'esprit, mais c'est à force de remarques et de notations à son sujet qu'elle a acquis du pouvoir. Aussi réussit-elle diversement à la diversité des gens, selon leurs pensées et leurs préjugés. Car les esprits mauvais qui veulent tromper procurent à chacun les éléments grâce auxquels, ils le voient bien, il sera pris au filet de ses conjectures et de ses adhésions⁷¹.

Accepter de communiquer, c'est déjà se placer sur une base commune, un socle minimal d'accord pour qu'un échange soit possible. C'est même au moyen de l'attention que l'âme porte à ces signes que les démons acquièrent sur elle leur pouvoir. Inversement, si le culte est adéquatement référé à Dieu, on peut dire qu'il parlera le langage même de Dieu. Le théurge, comme le fidèle chrétien ou le patriarche, n'est donc pas pleinement inventeur du langage rituel qu'il met en œuvre. La distribution des types de signes rituels dans l'histoire du salut obéit à un plan divin sur l'humanité. Dieu en instruit l'homme par des messagers, les bons anges : Porphyre lui-même fait cette distinction entre des esprits qui instruisent les théurges de choses divines et des messagers divins qui viennent annoncer la volonté

⁶⁶ *Id.* X, 20 ; p. 499.

⁶⁷ Cf. *Epistola* 98, 9 sur le lien entre *sacramentum* et *similitudo*.

⁶⁸ Sur ce rapport entre différentes figures de sacrifices et sacrifice véritable, cf. S. TOULOUSE, « Que le vrai sacrifice est celui d'un cœur pur. À propos d'un oracle 'porphyrien' (?) dans le Liber XXI sententiarum édité parmi les œuvres d'Augustin », *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, vol. 32, 1^{er} janvier 2001, p. 169-223.

⁶⁹ *De civitate Dei*, X, 20.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *De doctrina christiana*, II, 24, 37 ; cité dans AUGUSTIN, *La Doctrine chrétienne = De doctrina christiana*. 11. 2, *op. cit.*, p. 197. Cf. *Id.* II, 20, 30 et II, 22, 34.

du Père.⁷² Pour être reçue, cette instruction prend une forme concrète et adaptée à la sensibilité humaine, même lorsque le Dieu incorporel décide de parler directement à sa créature humaine.

Il a plu à la divine providence d'ordonner le cours des temps de manière que la Loi prescrivant le culte de l'unique vrai Dieu fût promulguée, comme je l'ai dit et comme on le lit dans les *Actes des Apôtres* par le ministère des anges. Alors apparut visiblement la personne de Dieu lui-même, non par sa propre substance qui demeure toujours invisible aux yeux corruptibles, mais par des signes révélateurs, par l'entremise d'une créature soumise au Créateur. Syllabe par syllabe, à travers les durées successives des temps de ces syllabes, elle parlait au moyen des mots du langage humain, elle qui non corporellement, mais spirituellement, non sensiblement, mais intelligiblement, non temporellement, mais pour ainsi dire éternellement parle un langage qui ne commence ni ne finit. C'est elle qu'entendent plus purement auprès de lui ses ministres et ses messagers qui jouissent de sa vérité immuable dans une immortalité bienheureuse⁷³.

Ainsi le culte n'est pas seulement un acte signifiant et adressé à Dieu pour l'honorer, il est le lieu d'une communication. Là s'arrête le parallèle possible entre culte théurgique et culte véritable selon Augustin. En effet, dans le culte divin la parole, le Verbe, devient efficace, purifiant, ce qui n'est pas le cas de la théurgie. Ni les mauvais ni mêmes les bons esprits ne purifient ; seul Dieu a ce pouvoir. Si les anges qui font la volonté de Dieu et la communiquent aux hommes sont les *ministres* de Dieu, c'est-à-dire qu'ils assurent son service, ils ne sont pas des *médiateurs*, au sens où ils obtiendraient eux-mêmes pour nous leurs fidèles les bienfaits attendus. Or, les démons invoqués par les théurges se présentent fallacieusement comme des médiateurs entre Dieu et les hommes. Face à l'écart irréductible qui sépare les hommes pécheurs de la pureté, de l'incorporité, de l'immutabilité divine, le médiateur est celui qui, solidaire avec les hommes par la condition humaine qu'il partage, mais égal à Dieu par sa nature, peut fléchir la volonté de Dieu en leur faveur⁷⁴. L'Incarnation du Verbe est donc le principal moyen de purification, dans lequel la chair n'est plus obstacle, mais instrument du retour. Mais les démons, qui ont un corps plus parfait que les hommes, mais une âme plus mauvaise, ne peuvent leur assurer une telle médiation⁷⁵. C'est pourquoi le sacrifice du Christ est le sacrifice par excellence, auxquels les autres sacrifices (antérieurs et postérieurs) du culte véritable sont liés. En s'offrant lui-même visiblement en sacrifice, le Christ permet aux hommes de purifier l'offrande qu'ils font d'eux-mêmes.

Le culte extérieur, opéré par le Médiateur divin et sacramentellement renouvelé par l'Église, est donc la condition de possibilité du culte intérieur. Or, de même que notre maniement du langage n'est pas l'application formelle de conventions, mais qu'il est toujours intériorisé, approprié de façon spécifique, le sacrifice, extérieur ou intérieur n'est donc pas seulement un acte impersonnel imposé de façon formelle, il est sacrifice de soi.

2. L'Église-corps

⁷² *Id.* X, 26 : « D'après lui en effet, certains anges descendent pour apprendre aux théurges les choses divines ; les autres sont sur la terre les messagers du Père annonçant sa hauteur et sa profondeur » p. 517. Augustin utilise cette distinction pour montrer que les anges qui s'adressent aux théurges ne sont pas selon Porphyre des messagers du Père et ne viennent pas faire connaître sa volonté, mais seulement la leur. Ils ne sont donc pas de véritables intermédiaires entre Dieu et les hommes, des « anges » à proprement parler (ἄγγελος : le messager), mais des démons au sens biblique du terme, des esprits mauvais qui cherchent à détourner l'homme de Dieu.

⁷³ *Id.* X, 15 ; p. 479-481.

⁷⁴ *Id.* IX, 15, 1-2 ; X, 24 et 29.

⁷⁵ *Id.* IX, 13, 2-3.

Le sacrifice dans sa totalité, c'est nous-mêmes [...] et ce sacrifice, l'Église ne cesse de le reproduire dans le sacrement de l'autel bien connu des fidèles où il est montré que dans ce qu'elle offre, elle est elle-même offerte⁷⁶.

D'après ce qu'Augustin restitue de Porphyre, la démarche du théurge semble rester plutôt isolée, personnelle. Le théurge, en tout cas tel qu'il apparaît dans le livre X de la *Cité de Dieu*, n'est pas un prêtre invoquant les divinités pour la purification d'une communauté de fidèles, mais tout homme qui tente de purifier la partie spirituelle de son âme par la pratique d'un art, d'une procédure d'invocations, et de s'attirer ainsi la bienveillance de divinités. La seule fois où il est mentionné qu'un homme puisse avoir une influence sur la purification de l'âme d'un autre au moyen de la théurgie, c'est au sujet d'un théurge jaloux qui par ses invocations aurait mis en échec les efforts d'un autre homme pour se purifier⁷⁷. Si dans la culture païenne, le caractère collectif du culte civique importe beaucoup pour obtenir des bienfaits temporels (une victoire ou une récolte par exemple) la purification et le retour de l'âme dans le culte savant relèvent d'une démarche plus intérieure et privée⁷⁸.

Au contraire, la pensée chrétienne, s'appuyant sur l'héritage vétéro-testamentaire, conçoit le retour comme celui d'une entité collective. De même que la Terre Promise a été annoncée à un peuple, le peuple hébreu, qui traverse collectivement maintes épreuves (exode et traversée du désert, luttes, exils successifs), la pensée eschatologique du retour se fait pour les Chrétiens dans le cadre collectif de l'Église. Aussi l'une des figures de l'Église, particulièrement développée dans la *Cité de Dieu*, est-elle l'arche de Noé⁷⁹ : le voyage de « retour » à travers les dangers se fait dans une commune – et unique – embarcation. L'illustre patriarche n'y entre pas seul, mais avec sa famille, hommes et femmes qui signifient à la fois la diversité et la fécondité de la cité de Dieu. Cette autre conception du salut répond à un autre modèle de la chute de l'âme. La venue de l'âme, non dans un corps, mais dans un corps corruptible, mortel, n'est pas rapportée à un péché propre de chaque âme incarnée, mais à une histoire collective. En tant que père de l'humanité, Adam entraîne avec lui dans son péché toute sa descendance. À cette chute collective dont l'humanité pécheresse porte la trace correspond un retour collectif, qui a été figuré dans une portion du genre humain, le peuple hébreu de l'Ancien Testament, mais qui concerne tous les hommes. L'Église a pour Augustin une vocation universelle, et c'est dans son sein seulement que Porphyre aurait pu trouver la voie universelle du salut.

La voilà donc, cette voie universelle du salut, c'est-à-dire, accordée à toutes les nations par la miséricorde divine [...]. Ce n'est donc pas la voie d'un seul peuple, mais de toutes les nations ; la loi du Seigneur et sa parole ne sont pas demeurées à Sion et à Jérusalem, elles en sont sorties pour se répandre dans tout l'univers⁸⁰.

⁷⁶ *Id.* X, 6 ; p. 449.

⁷⁷ *Id.* X, 10.

⁷⁸ Il faudrait dans cette hypothèse distinguer l'initiation à la théurgie, qui implique la médiation d'hommes déjà instruits de ces pratiques (tel serait le sens de l'expression « *recourir aux théurges* » en X, 27) de la purification proprement dite. Stéphane Toulouse (« Que le vrai sacrifice est celui d'un cœur pur. À propos d'un oracle 'porphyrien' (?) », *op. cit.*, n. 32 p.178) suggère que le terme « théurge » ne désignait pas une caste particulière mais avait une compréhension plus large : « *il ne s'agit pas seulement des deux Julien donnés par la tradition pour les rédacteurs des Oracles, mais de toute personne qui adopte le rite chaldaïque de communication avec le divin* ». Deux éléments favorisent cette impression d'une conception personnelle de la théurgie chez Porphyre : d'une part, les bienfaits recherchés par cet art peuvent également être obtenu par la démarche ascétique (*De civitate* X, 28), d'autre part, il s'agit de confronter les effets de la théurgie avec ceux de la purification philosophique et de l'ascension intellectuelle de l'âme, qui est indiscutablement une expérience intérieure et personnelle du sage.

⁷⁹ *Id.* XV, 26-27.

⁸⁰ *Id.* X, 32, 2 ; p. 551.

La revalorisation de l'idée de corps nourrit cette nouvelle figure du retour. L'Église n'est pas seulement un groupe d'hommes, elle est le *corps* du Christ, dont il est la *tête*⁸¹. L'union à Dieu n'est donc pas fusion au principe, idée que l'on trouve par exemple chez Plotin⁸², mais une association susceptible d'intégrer la singularité de chacun. Les caractéristiques distinctives des êtres ne sont pas dues à une carence de la forme, à la difficulté pour l'information intelligible de pénétrer la matière⁸³ : Dieu lui-même a voulu ces propriétés distinctives, qui entrent dans le plan de sa création et de sa providence⁸⁴. Ainsi les membres d'un corps ne sont ni indépendants par rapport à la tête, ni indistincts ou homogènes par leur fonction ; outre les liens qu'ils entretiennent avec la tête, ils sont entre eux en relation en fonction de leur proximité et de l'aide mutuelle qu'ils se portent. Pour l'Église-corps, le culte est l'actualisation de cette unité.

Cette Cité rachetée toute entière, c'est-à-dire l'assemblée et la société des saints, est offerte à Dieu comme un sacrifice universel par le Grand-Prêtre, qui sous la forme d'esclave, est allé jusqu'à s'offrir sur nous dans sa passion pour faire de nous le Corps d'une si grande Tête. C'est en effet cette forme qu'il a offerte, c'est en elle qu'il s'est offert, parce que c'est grâce à elle qu'il est Médiateur, en elle qu'il est prêtre, en elle qu'il est sacrifice. Voilà pourquoi, après nous avoir exhorté à offrir nos corps en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu, comme notre hommage raisonnable ; à ne point nous modeler sur ce siècle mais à nous réformer dans la nouveauté de notre esprit, pour éprouver quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait, parce que le sacrifice en sa totalité, c'est nous-mêmes, l'Apôtre poursuit : *En vertu de la grâce qui m'a été donnée, je vous recommande de ne pas avoir plus de science qu'il n'en faut, mais de savoir avec modération, chacun selon la mesure de foi qui lui a été donnée. De même qu'en un seul corps, nous avons des membres nombreux et que tous n'ont pas les mêmes actes, de même, nous qui sommes nombreux, nous sommes un seul corps dans le Christ et chacun en particulier, nous sommes membres les uns des autres, possédant des dons différents, selon la grâce qui nous a été donnée*⁸⁵. Tel est le sacrifice des chrétiens : à plusieurs n'être qu'un seul corps dans le Christ⁸⁶.

L'idée de « corps » revêt ici de multiples sens. Tout d'abord les chrétiens, unis au Christ, constituent son « corps » : il est la tête, le chef de membres ayant chacun leurs fonctions, mais qui trouvent leur ordre et le principe de leur vie en relation à la tête et au bien du reste du corps. Outre ce sens symbolique, il est aussi question du corps de chaque chrétien, la dimension physique et matérielle de son être, qui doit être intégrée au processus de purification pour accomplir sa vocation dans le Corps collectif. Cette offrande de soi n'est pas seulement un effort personnel de purification, mais elle s'intègre à l'offrande de la communauté, le Christ total, qui s'offre dans et par cet unique Médiateur. C'est au sujet du Christ qu'une troisième conception du corps apparaît, celle de la « forme d'esclave » assumée par Dieu pour sauver les hommes pécheurs ; afin de les configurer à lui, de les re-former à son image, il prend leur forme présente. Ici le corps est certes à prendre au sens concret, l'enveloppe charnelle, mais il signifie en outre la condition, le mode de vie. Dieu assume tout ce qu'il y a dans l'homme (corps, âme, et condition mortelle) et que l'idée de corps synthétise, et il l'offre en sacrifice. C'est donc par l'offrande de soi que l'Église participe à la démarche purificatrice du Christ, qu'elle se révèle être son corps ; ainsi le culte extérieur et public actualise l'unité de ce corps, de cette communauté, non seulement à l'imitation de son principe, de son chef, mais aussi à travers lui.

⁸¹ *1 Cor* 12, 12 ; cf. : *De diversis quaestionibus LXXXIII*, 69, 10 ; *De Genesi ad litteram*, XI, 24, 31 ; *De peccatorum meritis et remissione* I, 60 ; *De continentia*, X, 24 ; *Ennarationes in Psalmos*, 30, 2, 1, 4 et 142, 3 ; *Sermons* 138, 5 et 249, 10 ; *Sermon Mai* 98 (263 A), 2.

⁸² Plotin, *Traité* 9 [VI, 9], 7-11.

⁸³ Plotin, *Traité* 51 [I, 8], 9.

⁸⁴ *1 Cor*, 12, 12-30 ; cf. : *Contra Faustum manichaeum*, XXI, 8-10 ; *De natura Boni*, 30 ; *Sermon* 130, 6 ; *De sancta virginitate* 26, 26.

⁸⁵ *Rom* 12, 3-6.

⁸⁶ *De civitate Dei*, X, 6 ; p. 447-449.

Nous devons être le sacrifice. Et ce sacrifice, nous devons l'offrir par le Prêtre qui dans l'homme assumé par lui, en lequel aussi il voulut être prêtre, daigna devenir sacrifice pour nous, même jusqu'à la mort⁸⁷.

Le pronom « nous » signifie en puissance le genre humain, en acte l'Église dans son extension actuelle. Par ailleurs, il peut désigner l'Église-corps par distinction d'avec le Christ-Tête ou le Christ-Total par distinction d'avec Dieu d'une part et d'autre part avec ceux qui n'adhèrent pas à cette union par ignorance, mauvaise volonté ou schisme, séparation volontaire. La transcendance absolue de Dieu est donc toujours sauvegardée, il n'y a jamais fusion et disparition de l'individualité de l'âme dans la totalité divine, il y a relation d'union dans la distinction. La *forma Dei* du Christ, dans laquelle il reçoit le sacrifice en tant que Fils, deuxième personne de la Trinité divine, n'est pas sa *forma servi*⁸⁸, dans laquelle il l'offre. Avec la première personne du pluriel la relation à Dieu se montre collective et unitaire: aux propositions individuelles des démons, en fonction de leur propre appétit, s'oppose l'unique médiation du Christ pour toute l'humanité. Ainsi, le retour vers Dieu et la béatitude s'obtiennent par une unique voie, bien que celle-ci se soit manifestée diversement en fonction des âges de l'histoire humaine. L'union particulière de Dieu avec l'humanité permet de résoudre le problème principal du livre X : il n'est pas nécessaire, ni même bon de rendre un culte aux puissances célestes. Cependant, certaines d'entre elles sont bonnes, et ne cherchent que la volonté de Dieu. Puisqu'elles n'ont pas besoin de la purification et de la Médiation du Christ pour demeurer unies à Dieu, leur béatitude est-elle étrangère et indifférente à celle des hommes, ou leur sort est-il lié à celui de l'humanité en marche pour opérer son retour ?

3. Cité-céleste et cité-pélerine

Quels que soient ces êtres immortels et bienheureux qui siègent dans les demeures célestes, s'ils ne nous aiment ni ne veulent notre bonheur, nous n'avons pas à les honorer ; mais s'ils nous aiment et nous veulent heureux, ils désirent évidemment que nous le soyons comme ils le sont eux-mêmes : notre bonheur aurait-il une autre source que le leur ?⁸⁹.

Au début du livre X, Augustin n'exclut pas que les créatures célestes puissent être indifférentes au bonheur humain. Puisqu'ils n'ont pas péché, les anges pourraient jouir de leur béatitude dans la parfaite contemplation de Dieu, sans se préoccuper des sollicitations des hommes⁹⁰. Mais pour l'auteur de la *Cité de Dieu*, la bonté d'une attention ou d'un amour est moins déterminée par son *objet* que par sa *fin*. Il distingue ainsi l'amour d'usage (*uti*) et l'amour de jouissance (*frui*) : il faut aimer Dieu absolument et aimer les autres réalités, qui sont ses œuvres, en vue de Dieu⁹¹. L'amour est source de relation en vue de Dieu avec d'autres êtres qui ne sont ni Dieu ni soi. Puisque Dieu est unique et que l'union à Dieu est l'unique source de bonheur, les créatures intelligentes appelées à ce bonheur partageant quelque chose de commun, et sont liées par ce but.

Du livre X à la célèbre affirmation du livre XIV « *Deux amours ont donc faits deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu la cité terrestre, l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi la cité céleste* »⁹², Augustin s'emploie à montrer qu'il n'y a pas une destinée promise aux êtres terrestres et une autre aux êtres célestes, ni un mode purement humain d'union ou de séparation avec Dieu, qui se distinguerait d'un mode angélique. Il n'y a que deux cités, qui ne tirent pas leur nom du lieu de leur résidence, mais de l'objet de leur amour : les réalités célestes et divines, ou les réalités terrestres et créées. Faire société avec Dieu n'est donc pas autre chose que de faire société avec les bons anges qui

⁸⁷ *Id.* X, 32 ; p.545-547.

⁸⁸ *Id.* X, 20. Sur cette distinction (*Phil* 2, 6-7) : cf. A. VERWILGHEN, « Le Christ médiateur selon Ph. 2, 6-7 dans l'œuvre de Saint Augustin », *Augustiniana*, vol. 41, 1/4, 1991, p. 469-482.

⁸⁹ *Id.* X, 1, 3 ; p. 431.

⁹⁰ *Id.*

⁹¹ *De doctrina christiana*, I, 3, 3-4, 4.

⁹² *De civitate Dei*, XIV, 28. (cité dans : *Oeuvres de saint Augustin. 35, La cité de Dieu. Livres XI-XIV, Formation des deux cités*, G. Combès (trad.), Paris, Desclée De Brouwer, 1959, p. 465).

font la volonté divine ; inversement, l'amitié avec les démons est nécessairement détournement de la marche vers Dieu⁹³. Puisque le culte est une manière de faire société, d'actualiser l'unité d'une communauté, il y a donc une forme de culte qui introduit l'homme dans la société (*societas*) des démons, leur amitié (*amicitia*), une autre par laquelle nous formons une communauté (*consortia*) avec les anges⁹⁴.

C'est avec raison que ces êtres immortels et bienheureux établis dans les demeures célestes se réjouissent de participer à leur Créateur, tenant leur stabilité de son éternité, leur certitude de sa vérité, leur sainteté de sa faveur. Et comme ils nous portent un amour plein de miséricorde, à nous mortels et malheureux pour que nous soyons heureux et immortels, ils ne veulent pas que nos sacrifices s'adressent à eux, mais à celui dont ils savent qu'ils sont avec nous le sacrifice. Car nous formons avec eux l'unique Cité de Dieu, celle dont parle le psaume : Les choses les plus glorieuses ont été dites de toi, Cité de Dieu !⁹⁵ Celle dont une partie en nous pérégrine (*peregrinatur*), en eux vient en aide (*opitulatur*)⁹⁶.

À l'amour de Dieu et l'amour du prochain s'ajoute l'amour de ce prochain un peu particulier qu'est l'ange ; cela se conçoit à partir du principe de l'unicité de l'objet ultime de leur amour. Mais en quoi peut-on parler de sacrifice du point de vue des anges ? Cette affirmation est pourtant assez récurrente dans le livre, ce qui n'échappe pas à Augustin lui-même : « *Ils ne nous ordonnent d'offrir des sacrifices qu'à celui dont nous aussi avec eux, comme je l'ai dit souvent et comme on ne saurait trop le redire, nous sommes le sacrifice* »⁹⁷. Concernant le culte extérieur, les anges n'ont fait qu'inciter les hommes à honorer le Dieu unique à l'exclusion de tout autre culte ; ils ont promulgué la loi divine et l'ont confirmée par des phénomènes miraculeux. Ils ne participent pas à ce culte au même sens que les hommes et n'ont pas besoin de purification au même titre que les hommes. Si l'on envisage maintenant la signification de l'acte cultuel, en particulier celle du sacrifice : reconnaître que celui que l'on honore est Dieu, cette attitude convient aux anges comme aux hommes. Leur « sacrifice » est à l'image de la simplicité de leur nature : ils offrent à Dieu ce qu'ils ont reçu de lui, c'est-à-dire leur être-même, de même que les hommes offrent ce qu'ils ont reçu, dans un premier temps les biens matériels permettant d'assurer la subsistance, puis leurs propres personnes et la personne même du Christ qui s'est livré pour eux.

La voici la très glorieuse Cité de Dieu, celle qui connaît et adore un seul Dieu, celle que nous ont annoncée les saints anges en nous invitant à en faire partie et en souhaitant que nous soyons en elle leurs concitoyens. Ils ne veulent pas que nous les honorions comme nos dieux, mais que nous adorions avec eux leur Dieu et le nôtre ; ils ne veulent pas que nous leur offrions des sacrifices, mais que nous soyons avec eux un sacrifice offert à Dieu⁹⁸.

Unis dans la même démarche d'hommage rendu à Dieu, unis sous la même impulsion de l'amour de Dieu ; appelés à partager la même béatitude avec Dieu, anges et hommes constituent donc ensemble un unique sacrifice ; cependant il a déjà atteint chez les premiers sa signification pleine et définitive, alors que chez les hommes, il n'est parfait que comme sacrifice du Christ, pas encore en chacun. La condition temporelle et mortelle de l'humanité n'est pas niée, elle est soulignée par la distinction entre ceux qui sont « déjà là » et ceux qui sont sur le chemin du retour, les premiers aidant les seconds, leurs concitoyens (*cives*).

⁹³ *De diversis quaestionibus*, LXXXIII, 69, 10.

⁹⁴ *De civitate Dei*, X, 9, 2.

⁹⁵ *Ps.* 86, 3.

⁹⁶ *De civitate Dei*, X, 7 ; p. 449-451.

⁹⁷ *Id.* X, 31 ; p. 545.

⁹⁸ *Id.* X, 25 ; p. 517.

Conclusion

Universelle, la voie de salut préconisée par Augustin l'est donc à plus d'un titre : ce n'est pas seulement, comme le cherche Porphyre, une voie purifiant l'âme de tous les hommes, même s'ils n'ont pas l'esprit porté à la spéculation philosophique, mais elle purifie « *tout ce qu'il y a à purifier* » dans l'homme individuel, être corporel, sensible, doué d'intelligence, et dans l'humanité, intégrant les relations de chaque individu à Dieu et aux autres hommes, qui ne sont pas exclusives l'une de l'autre puisque Dieu fait corps avec les hommes pour les porter vers lui comme un seul corps. Elle intègre enfin le concours des êtres angéliques dans un unique élan des créatures intelligentes vers l'union divine. Dans cet ordonnancement unitaire, le reste des créatures apparaît comme un moyen donné par Dieu à la créature intellectuelle pour vivre et le connaître. Prendre ces créatures comme des fins dont on veut jouir, c'est se désolidariser de cet unique mouvement d'amour et se disperser dans de multiples quêtes ; le zèle devient curiosité ; il n'y a plus une communauté unie par l'amour et le partage d'un même bien, la béatitude divine, mais de multiples relations de subordination à des démons ou des hommes qui veulent détourner à leur seul profit les honneurs divins. Dans cette question du retour, la direction est donnée par l'affection. C'est lorsque l'unité est oubliée (par égoïsme et oubli d'autrui, par mépris de la raison à l'égard du reste de l'homme, ou au contraire par oubli de la raison au profit des biens matériels et sensibles) que l'âme se perd et perd l'homme avec elle. Lorsque l'unité est trouvée et réalisée, elle atteint à la fois sa source et sa fin dans celui qui est Un, le Dieu unique.

Bibliographie

1. Traductions des textes de Porphyre et de saint Augustin

AUGUSTIN, *Œuvres précédées de Dialogues philosophiques. I. Les Confessions*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade 448 », 1998.

AUGUSTIN, *La Doctrine chrétienne = De doctrina christiana. 11. 2*, Isabelle Bochet et Goulven Madec (éd.), Madeleine Moreau (trad.), Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997.

AUGUSTIN, *Oeuvres de saint Augustin. 34, La cité de Dieu. Livres VI-X, Impuissance spirituelle du paganisme*, Gustave Combès (trad.), Paris, Desclée De Brouwer, 1981.

AUGUSTIN, *Oeuvres de Saint-Augustin. 49, La genèse au sens littéral en douze livres. VIII-XII = De Genesi ad litteram libri duodecim*, Paul Agaësse et Aimé Solignac (éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1972.

AUGUSTIN, *Oeuvres de saint Augustin. 35, La cité de Dieu. Livres XI-XIV, Formation des deux cités*, Gustave Combès (trad.), Paris, Desclée De Brouwer, 1959.

AUGUSTIN, *Oeuvres de saint Augustin. Ire série, Opuscules. 10, Mélanges doctrinaux*, Gustave Bardy (éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1952.

PORPHYRE, *Lettre à Anébon l'Égyptien*, Henri-Dominique Saffrey et Alain Philippe Segonds (éd.), Paris, les Belles lettres, 2012.

PORPHYRE, *Sentences: études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire par l'Unité propre de recherche n° 76 du Centre national de la recherche scientifique*, Luc Brisson (éd.), Paris, J. Vrin, 2005, vol. 1.

PORPHYRE, *Vie de Pythagore ; Lettre à Marcella*, Édouard Des Places (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1982.

2. Études mentionnées

CARLIER Jeannie, « L'après mort selon Porphyre », dans Annick Charles-Saget (éd.), *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris, J. Vrin, 1998, p. 133-160.

GOULET Richard, « Porphyre de Tyr », dans *Dictionnaires des philosophes antiques*, Paris, 2012, vol. V, p. 1289-1324.

GOULET Richard, « Augustin et le *De regressu animae* de Porphyre », dans Isabelle Bochet (éd.), *Augustin philosophe et prédicateur : hommage à Goulven Madec : actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2012, p. 67-109.

LEWY Hans, *Chaldaean oracles and theurgy: mysticism, magic and platonism in the later Roman empire*, Michel Tardieu (éd.), Paris, Études augustiniennes, 1978.

MARKUS R. A., « Augustine on magic: a neglected semiotic theory », *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, vol. 40, n° 2, 1^{er} janvier 1994, p. 375-388.

TOULOUSE Stéphane, « Le véhicule de l'âme chez Plotin : de la réception d'une hypothèse cosmologique à l'usage dialectique de la notion », *Études platoniciennes*, n° 3, 2006, p. 103-128.

TOULOUSE Stéphane, « Que le vrai sacrifice est celui d'un cœur pur. À propos d'un oracle 'porphyrien' (?) dans le Liber XXI sententiarum édité parmi les œuvres d'Augustin », *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, vol. 32, 1^{er} janvier 2001, p. 169-223.

VAN LIEFFERINGE Carine, *La Théurgie : des oracles chaldaïques à Proclus*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 1999.

VERWILGHEN Allbert, « Le Christ médiateur selon Ph. 2, 6-7 dans l'œuvre de Saint Augustin », *Augustiniana*, vol. 41, 1/4, 1991, p. 469-482.