

L'époux des âmes.  
Porphyre, Ambroise et Augustin :  
*De bono mortis* 14-20 ; *De ordine* I, 8, 24

Durant son séjour à Cassiciacum, l'activité d'Augustin semble marquée par une double démarche. D'une part, continuer la formation intellectuelle de ses élèves à travers des échanges gradués dont nous conservons la trace en des dialogues comme : le *Contra academicos*, *De beata uita* ou encore *De ordine* ; d'autre part perfectionner sa propre réflexion qu'il consigne en des œuvres comme les *Soliloques* ou encore le *De immortalitate animae* et en partie le *De quantitate animae*. Le premier groupe des dialogues cités est parfois considéré comme plus scolaire et par la même reflétant de manière moindre le cœur des préoccupations du maître. Cependant, les travaux effectués sur ces ouvrages montrent que les lectures d'Augustin y transparaissent comme en ses œuvres plus personnelles.

Ainsi les recherches de A. Solignac<sup>1</sup> sur les premiers paragraphes du premier livre de *De ordine* ont montré l'influence néoplatonicienne, plotinienne et porphyrienne, non seulement quant à la question traitée mais surtout dans la manière d'y répondre. De même l'étude de I. Hadot<sup>2</sup> sur le second livre signale combien la méditation d'Augustin se nourrit de lectures porphyriennes. Ainsi, et allant plus loin qu'A. Solignac elle n'hésite pas à proposer comme hypothèse une influence directe du *De regressu animae* de Porphyre sur cette partie du dialogue augustinien. De son côté J. Doignon<sup>3</sup>, toujours attentif aux sources classiques dans les œuvres d'Augustin, note que

1. A. SOLIGNAC, «Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du *De ordine* de saint Augustin», *Archives de philosophie*, 20, 1957, p. 446-465, (= «Réminiscences plotiniennes...»).

2. I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, en particulier, p. 101-136, (= *Arts libéraux...*)

3. J. DOIGNON, «Le *De ordine*, son déroulement, ses thèmes», *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*, Palerme, 1987, p. 113-150, (= «Le *De ordine...*»).

l'influence néoplatonicienne traverse cette œuvre, même si elle s'exprime à travers des images issues de Cicéron et parfois de Sénèque. Bien que, sur la question des lectures plotiniennes et/ou porphyriennes d'Augustin à cette époque, les conclusions des chercheurs se réduisent à des conjectures<sup>4</sup>, ce n'est que par une enquête minutieuse, constamment reprise, que ces hypothèses pourront peu à peu acquérir une solidité plus grande. C'est à cette édification que nous voudrions apporter ici quelques éléments.

Le début du premier livre du *De ordine* (jusqu'à 8, 24) dresse d'une part l'ampleur de la question posée à travers un fait concret<sup>5</sup> et une remise en question poétique du rôle de la providence<sup>6</sup> ; il présente d'autre part, une conversion : celle de Licentius qui semble vouloir abandonner les Muses pour se jeter dans les bras de la philosophie. Cet itinéraire de la poésie vers la philosophie qui permet à Augustin d'introduire sa réflexion sur l'ordre des disciplines libérales, dessine en même temps l'esquisse de l'ordre ontologique qui le soutient. Ainsi Augustin se livre à une évocation de la voie salutaire que doit suivre une âme en recherche de la sagesse (I, 8, 21 à I, 8, 24). Il le fait en des termes qui entrecroisent plusieurs thèmes : celui du médecin, de la beauté, de la vérité<sup>7</sup> et de l'époux, c'est sur ce dernier point qu'il semble nécessaire de s'attarder quelque peu.

#### I. – *DE ORDINE* I, 8, 24

Tel qu'il est présenté dans les premières pages du *De ordine*, Licentius semble être un cœur ardent, un tantinet brouillon. Non seulement il s'enflamme dans les discussions (I, 10, 29), ou encore claironne sans pudeur un passage du *Psaume 79*, 8 dans un lieu qui, au goût de Monique, réclamerait plus de retenue déclamatoire (I, 8, 22) ; mais surtout, épris de poésie, il s'efforce de construire un poème chantant les amours de Thysbé et Pyrame (I, 3, 8). Cependant la célébration des amours héroïques ne semble pas le satisfaire totalement et ce qu'il poursuit en soupirant (I, 8, 21) lui apparaît en une "autre

4. C'est le titre d'un récent article de G. MADEC, «Augustin et Porphyre. Ébauche d'un bilan des recherches et des conjectures», *Sophiès Maiètores, "Chercheurs de Sagesse"*, Hommage à Jean Pépin, Paris, 1992, p. 367-382.

5. *De ord.* I, 3, 6, Bibliothèque Augustinienne (= BA) 4, trad. R. JOLIVET : «J'étais éveillé, lorsque le bruit des eaux qui coulaient derrière les bains me frappa les oreilles et me rendit plus attentif qu'à l'ordinaire. il me sembla tout à fait étonnant que la même eau en se précipitant sur les cailloux, fit un bruit tantôt clair, tantôt sourd. Je me mis à en chercher la cause.»

6. *De ord.* I, 7, 20 : «Notre ami Zenobius a souvent et abondamment discuté avec moi sur l'ordre des choses et je n'ai jamais pu répondre d'une façon satisfaisante à ses profondes questions, soit à cause de l'obscurité du sujet, soit par manque de temps. Or il a été si impatienté de mes continuels délais que, pour me forcer à répondre plus soigneusement et plus longuement, il a été jusqu'à me provoquer par un poème, et un bon poème.»

7. D. DOUCET, «Le thème du médecin dans les premiers dialogues philosophiques de saint Augustin», *Augustiniana*, 39, 1989, p. 447-461.

lumière". Il a commencé à se lever, dirigeant ses pas vers la demeure véritable : la philosophie<sup>8</sup>. Quittant alors les rives incertaines de la nouvelle académie<sup>9</sup>, il veut se diriger vers le caractère divin qu'il commence à entrevoir en la Vérité, passant ainsi de la lumière de l'Apollon mythique à celle d'un "autre Apollon" à propos duquel J. Doignon se demande s'il ne faut pas y voir une figure du Christ teintée de néoplatonisme<sup>10</sup>.

En face d'aussi bonnes dispositions, Augustin trace un programme de travail, qui soucieux de l'Ordre dont il veut faire l'éloge en ce dialogue, ne néglige pas l'activité poétique déjà accomplie, et la fait servir à la célébration de l'amour véritable. Il s'exprime alors en ces termes :

«Si tu as le souci de l'ordre, dis-je, il te faut revenir à tes vers. Car l'étude des belles-lettres, pourvu qu'elle reste modérée et discrète prépare à la vérité des amis plus alertes et plus persévérand à l'embrasser, plus ardents à la désirer, plus constants à s'y conformer et trouvant enfin plus de douceur à s'y attacher : voilà, Licentius, ce qu'on appelle le bonheur. A ce mot, tous se redressent et semblent regarder nos mains, pour voir si l'on a quelque chose à donner aux malheureux et aux victimes de tant de maladies. Mais ceux-ci, dès que la sagesse leur enjoint de supporter le médecin et de se laisser soigner avec un peu de patience, ils retombent sur leurs guenilles. Empoisonnés par la chaleur qu'elles leur donnent, ils sont trop portés à irriter la démangeaison de leurs déplorables voluptés pour tolérer et exécuter les prescriptions du médecin, dès qu'elles sont un peu dures et pénibles pour leur état, et pour retrouver ainsi la santé et la lumière. Voilà pourquoi ils vivent misérablement, satisfaits à peu de frais du nom et de l'idée du Dieu tout-puissant. Ils vivent cependant. Mais il est d'autres hommes, ou pour parler plus exactement, d'autres âmes, que recherche, dès leur vie terrestre, comme digne de sa couche, le grand et magnifique époux des âmes; pour elles vivre ne suffit pas, elles veulent vivre heureuses. Va donc en attendant, retrouver tes Muses. Cependant, sais-tu ce que je voudrais que tu fisses ?

Commande, dit-il, ce qu'il te plaira.

Dès que Pyrame se sera donné la mort et que son amante se sera tuée sur son corps inanimé (comme dira ton poème), tu trouveras dans la douleur dont tes vers doivent traduire la puissante émotion une excellente occasion de me satisfaire. Montre-moi l'horreur de cette honteuse passion et des jeux empoisonnés qui produisent ces malheurs; puis, de toute ton âme, chante la louange de l'amour pur et vrai par quoi les âmes enrichies par les sciences et embellies par la vertu s'unissent à l'intelligence par le moyen de la philosophie, et non seulement évitent la mort, mais encore jouissent du plus grand bonheur. A ces mots, il resta silencieux et réfléchit longuement, indécis, puis il fit un mouvement de tête et sortit<sup>11</sup>.»

8. *De ord.* I, 3, 9 : «Car c'est la philosophie - je commence maintenant à croire les preuves quotidiennes que tu en donnes - qui est notre véritable et inébranlable demeure».

9. *De ord.* I, 4, 10 : «Laisse seulement cela de côté, je t'en prie, dit Licencius, de peur que quelque séduisante subtilité ne vienne m'arracher brusquement à ce je ne sais quoi de divin qui a commencé de se révéler à moi et auquel je m'attache avidement».

10. Voir la mise au point de J. DOIGNON, «Le *De ordine...*», p. 119.

11. I, 8, 24, trad. R. JOLIVET, «Si ordinem, inquam, curas, redeundum tibi est ad illos uersus. Nam eruditio disciplinarum liberalium modesta sane atque succincta, et alacriores et perseverantiores et comptiores exhibet amatores amplectendae ueritati, ut et ardentius appetant,

Ce texte relativement court se révèle en revanche extrêmement riche en thèmes importants. Tout d'abord Augustin y annonce le point central du second livre du *De ordine* : les disciplines libérales<sup>12</sup>, en les situant immédiatement dans leur ordre. Aucune science (*disciplina*) n'est inutile à la recherche de la vérité qui conduit au bonheur. Les disciplines se présentent, donc, comme la réalisation pédagogique d'une ascension morale et ontologique, sous-jacente, qui possède une triple dimension. Chacune d'elles ne trouve son sens que dans sa relation à la mesure suprême, en particulier la poésie qui doit rester *modesta atque succinta*. Cette mesure suprême, Augustin en avait entretenu ses élèves peu de jours auparavant, en célébrant son anniversaire, par une méditation sur la vie heureuse<sup>13</sup>. Elle est donc la norme qui guide la découverte de la vérité et la réalisation du bonheur. De la sorte la réflexion sur les disciplines libérales et leur ordre semble retrouver les trois parties de la philosophie. La mesure suprême qui situe chaque science en son rang est comme la *causa subsistendi* qui appartient à la partie *physique* de la philosophie<sup>14</sup>, la vérité recherchée

---

et constantius insequantur, et inhaereant postremo dulcius, quae uocatur, Licenti, beata uita. Qua nominata, omnes sese erigunt, et quasi attendunt in manus, utrum habeas quod dare possis egentibus uariisque morbis impeditis. Quibus sapientia cum praecipere coeperit ut medicum perferant, seque cum aliqua patientia curari sinant, in pannos suos recidunt. Quorum concialefactione tabificati, scabiem uoluptatum aerumnosarum scalpunt libentius, quam ut monita medici paululum dura et morbis onerosa perpetiendo atque subeundo, ualeitudini sanorum lucique reddantur. Itaque illo summi Dei nomine ac sensu tanquam stipe contenti uiuunt miseri, uiuunt tamen. Alios autem uiros, uel, ut uerius loquamur, alias animas, dum hoc corpus agunt, iam thalamo suo dignas coniux ille optimus ac pulcherrimus quaerit, quibus non uiuere, sed beate uiuere satis sit. Vade ergo interim ad illas Musas. Verumtamen, scis quid te facere uelim? Jube, ait, quod placet. Ubi se, inquam, Pyramus et illa eius supra seminecem, ut cantaturus es, interemerint, in dolore ipso, quo tuum carmen uehementius inflammari decet, habes commodissimam opportunitatem. Arripe illius foedae libidinis et incendorum venenatorum execrationem, quibus miseranda illa contingunt : deinde totus attollere in laudem puri et sinceri amoris, quo animae dotatae disciplinis et uirtute formosae copulantur intellectu per philosophiam, et non solum mortem fugiunt, uerum etiam uita beatissima perfruuntur. Hic ille tacitus ac diu consideratione nutans, motato capite abscessit».

12. Voir note 2.

13. Voir *De beat. uit.* 34-35, BA. 4/1, pour la chronologie, voir J. DOIGNON, «Le *De ordine...*», p. 114.

14. Voir *De ciu. Dei*, VIII, 4, Nouvelle Bibliothèque Augustinienne (= NBA) 3, p. 457 : «Peut-être en effet, ceux qui ont compris ce Platon, philosophe si supérieur à tous les autres parmi les Géntils, avec le plus de pénétration et de vérité et qui se sont acquis une gloire plus grande en se faisant ses disciples, ont-ils de Dieu cette conception, qu'on trouve en lui la cause de l'existence (*causa subsistendi*), le principe de l'intelligence (*ratio intelligendi*) et la règle de la vie (*ordo uiuendi*). Trois aspects dont le premier se rapporte à la partie naturelle de la philosophie, le second à la partie rationnelle, le troisième à la partie morale.» (Trad. G. COMBÈS, revue et corrigée par G. MADEC). Pour les néoplatoniciens, la physique étudie les êtres véritables, c'est-à-dire les intelligibles. En ce qui concerne la tripartition philosophique, voir entre autres, P. HADOT, «Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin», *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l'Antiquité Classique T. V), Vandoeuvres-Genève, 1960, p. 108-157, en particulier, p. 122-124 ; O. DU ROY, *L'intelligence de la Foi en la Trinité selon saint Augustin*,

vientacheverl'œuvre de la *ratio intelligendi* qui anime la recherche de la *logique*, et le bonheur est le couronnement de l'*ordo vivendi* qui accomplit l'activité de la *morale*. Cette tripartition : une mesure qui n'a de sens que grâce à une norme suprême, une vérité recherchée, un bonheur désiré, trace en quelque sorte l'esquisse de cette philosophie dont Augustin parle à la fin de ce texte et qui permettra à l'âme de s'unir à l'intellect. Ainsi la hiérarchie des *disciplines* n'est pas seulement un programme scolaire, mais elle s'inscrit dans une démarche plus profonde : un salut individuel à réaliser, une connaissance de l'ordre du monde à méditer. Augustin annonce en quelque sorte ce qui fera le centre des *Soliloques* : connaître Dieu et l'âme, sujet d'une réflexion qu'il avait déjà présenté dans les premiers chapitres de son dialogue<sup>15</sup>.

Immédiatement ce thème se structure autour de deux images essentielles : celles de l'indigence (*egentibus*) et de la maladie (*variisque morbis impeditis*), auxquelles répondent celles du médecin (*medicus*) et de l'époux (*sponsus*). En ce qui concerne la comparaison du médecin nous avons déjà tenté d'en montrer les racines et le sens<sup>16</sup> ; c'est à l'articulation *indigence/époux* que nous voudrions, en ce travail, porter une attention supplémentaire.

Le thème de l'indigence ne se manifeste pas seulement en I, 8, 24, Augustin l'a déjà évoqué antérieurement dans son livre. Il apparaît juste avant l'exhortation à Zenobius en liaison avec des thèmes néoplatoniciens :

«De cette erreur (la méconnaissance de l'ordre) la cause principale est que l'homme est un inconnu pour lui-même. Pour se connaître, il faut avoir une grande habitude de se retirer des sens, de faire rentrer l'âme en elle-même et de l'y retenir. Ceux-là seuls y parviennent qui cautérisent par la solitude ou guérissent par les disciplines libérales les plaies causées par les opinions humaines et que nous inflige le cours de la vie quotidienne.

II. C'est lorsque l'âme est ainsi rendue à elle-même qu'elle comprend en quoi consiste la beauté de l'univers, dont le nom vient évidemment du mot "un". C'est pourquoi cette beauté n'est pas accessible à l'âme qui se répand sur beaucoup d'objets et qui veut remédier à son indigence (*pauperiem*) par l'avidité sensible, ne sachant pas qu'elle ne peut éviter l'indigence qu'en se séparant de la multitude. (Je ne parle pas ici de la multitude des hommes, mais de celle des choses que les sens atteignent.) Et il ne faut pas s'étonner que l'âme souffre d'autant plus de l'indigence (*egestatem*) qu'elle désire embrasser plus de choses. En effet, dans un cercle, si grand soit-il, il y a un point vers lequel tout converge - les géomètres le nomment centre - et, bien qu'on puisse diviser à l'infini la circonférence, il n'y a cependant que ce point central qui serve à mesurer le reste en parties égales et qui régne sur ces parties par une sorte de droit d'égalité : de là vient que, si l'on veut quitter ce point pour une partie quelconque, on perd tout, dans la mesure où l'on s'écarte davantage du centre. Ainsi l'âme, répandue hors d'elle-même, se divise pour ainsi dire à l'infini et se trouve réduite à une véritable mendicité (*et uera mendicitate conteritur*),

Paris, 1966, p. 299-301 ; et D. DOUCET, «Recherche de Dieu, Incarnation et philosophie : *Sol.* I, 1, 2-6», *RÉAug.* 36, 1990, p. 91-119.

15. Pour les *Soliloques*, voir I, 2, 7 ; et en *De ord.*, voir I, 1, 4 et I, 7, 18.

16. Voir note 7.

en tant que sa nature la force à chercher partout l'unité, que la multitude ne lui permet pas de trouver<sup>17</sup>.»

Ce texte est riche en réminiscences néoplatoniciennes<sup>18</sup> : l'ignorance de l'homme par lui-même<sup>19</sup>, la nécessité pour l'âme de rentrer et demeurer en elle-même<sup>20</sup>, le fait de fuir le sensible<sup>21</sup>, la solitude et l'exercice des disciplines libérales<sup>22</sup>, la beauté de l'univers qui vient de l'un<sup>23</sup>, l'âme qui se perd dans la multiplicité sensible<sup>24</sup>, l'exemple du cercle<sup>25</sup>, la mesure suprême identifiée à l'un par l'intermédiaire de l'image du cercle et de son centre, l'âme répandue hors d'elle-même. Dès lors, insérée dans un tel ensemble, la référence à l'indigence et à la mendicité dont l'âme souffre en s'éparpillant dans le sensible ne peut que faire allusion à la thématique de *Poros* et de *Pénia* ainsi que l'a déjà suggéré A. Solignac<sup>26</sup>. Déjà à cette époque Augustin connaît ce thème. Il y fait peut-être une allusion dans le *De beata uita* selon la suggestion de W. Theiler<sup>27</sup> et en parle dans sa *Lettre III*, 2 à Nebridius<sup>28</sup>. La mention des indigents quelques paragraphes plus loin, dans un contexte qui fait aussi l'éloge de l'ordre des disciplines libérales et du salut de l'âme en marche vers l'intellect, peut aussi faire allusion au thème de *Poros* et *Pénia* et à celui de la naissance de l'amour. En outre, Augustin en I, 8, 24 envisage l'opposition entre les amours sensuelles et l'amour pur que l'âme trouve dans son union avec l'intellect. Dès lors la liaison entre le thème de l'indigence et celui de l'époux peut manifester l'entrecroisement de plusieurs réminiscences : l'une néoplatonicienne liée au mythe de la naissance de l'amour et aux commentaires qui ont pu en être faits, l'autre chrétienne qui associe le thème de l'amour à celui de l'époux que l'on rencontre à la fois dans l'Ancien et le Nouveau Testament.

17. I, 1, 3-I, 2, 3, trad. R. JOLIVET.

18. Les principales ont déjà été signalées par A. SOLIGNAC, «Réminiscences plotiniennes...», p. 455-465.

19. Voir P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris, 1968, T. I., p. 289 et sq., (= *Porphyre et...*)

20. Voir aussi H. DÖRRIE, «Die Lehre von der Seele», *Porphyre*, (Entretiens sur l'Antiquité classique, T. XII), Vandoeuvres-Genève, 1966, p. 167-191, (= «Die Lehre...»).

21. Voir *Sol.* I, 14, 24, et *Retract.* I, 4, 3 ; *De regressu animae*, Bidez, *Frag.* 10, p. 38\*.

22. Voir note 2.

23. Voir *Ad marc.* 10, éd. E. DES PLACES, p. 111.

24. Voir H. DÖRRIE, «Die Lehre...», p. 180 sq.

25. Voir A. SOLIGNAC, «Réminiscences plotiniennes...», p. 463, et aussi PORPHYRE, *Sent.* 30 (éd. LAMBERZ, p. 20, 9-12).

26. Dans «Réminiscences plotiniennes...», p. 460 qui renvoie explicitement aux sentences 40 et 37 de Porphyre.

27. Dans son compte rendu du livre de P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, *Gnomon*, 25, 1953, p. 118.

28. Cette lettre est, elle aussi, riche en souvenirs plotiniens et porphyriens, voir P. HADOT, «*Numerus intelligibilis infinite crescit* Augustin, *Epistula 3, 2*», *Miscellanea André Combes*, T. I, Roma, 1967, p. 181-191.

Dans la suite de I, 8, 24, reprenant la thématique de la maladie et du médecin, Augustin évoque les passions issues d'un attachement trop vif aux réalités sensibles, retrouvant sans doute le thème central du poème de Licentius : les amours de Thysbé et Pyrame. Il est alors à remarquer que ceux qui s'abandonnent aux voluptés sensibles sont incapables de concevoir correctement ce que Dieu peut être et se contentent de vivre. Augustin souligne ainsi le lien qu'il y a entre les différentes parties de la philosophie. L'attachement aux réalités sensibles empêche non seulement l'élaboration d'une conception correcte de la *causa subsistendi*, mais encore une énonciation satisfaisante de sa réalité, c'est-à-dire l'incapacité de rendre raison (*ratio intelligendi*) de l'identité divine. Il y a ici une insuffisance à la fois au plan ontologique, mais aussi au plan logique qui s'achève dans une carence morale : *ils se contentent de vivre sans plus*. L'état de ces êtres, semble dire Augustin, ne manifeste qu'un caractère humain ou rationnel très frustre. Ainsi les indigents semblent ne pas avoir conscience de cette rationalité et de ces *logoi* qui assureraient à leur existence une plus grande plénitude. N'étant pas présents à eux-mêmes, ils ne peuvent l'être à Dieu dont ils se sont éloignés<sup>29</sup>. Ils sont les représentants des amours sensuelles qui s'attachent plus à la beauté des corps qu'à celle des âmes ou des idées.

Ayant caractérisé cette catégorie d'êtres, Augustin passe ensuite à une autre sorte d'hommes. Ceux-ci sont immédiatement identifiés à leur âme, ce qui est un thème néoplatonicien et même porphyrien constant<sup>30</sup>, que l'on retrouve dans le premier livre des *Soliloques* (I, 2, 7). Ce genre d'hommes ou plutôt d'âmes est l'objet de la recherche de l'époux qu'Augustin qualifie de *optimus ac pulcherrimus*. Celui-ci semble donc réaliser à la fois la plénitude de la bonté et de la beauté. Le thème de la nuptialité, s'il peut reprendre des comparaisons vétéro-testamentaires (*Cantique des Cantiques*) ou néotestamentaires (*Mt.* 9, 15 ; 22, 10 ; 25, 1-10 ; *Jn.* 3, 39) pourrait se retrouver chez Porphyre<sup>31</sup>. Enfin

29. De nouveau se retrouve ici un thème porphyrien classique, voir P. HADOT, *Porphyre et...*, I, p. 90-91.

30. P. HADOT, *Porphyre et ...*, I, p. 91.

31. *Ad marc.* 26 (éd. E. DES PLACES, p. 121) n'emploie pas le terme d'époux mais développe un certain nombre d'expressions équivalentes pour la mentalité de l'antiquité : maître, sauveur, nourricier, gardien, guide, l'ensemble se trouvant associé à des thèmes proches de ceux qu'Augustin reprend dans le passage étudié, ou même dans d'autres textes du *De ordine*. Voici ce qu'écrit Porphyre : «En effet, il faut tenir que le corps de l'Intellect est l'âme raisonnable ; c'est elle qu'il nourrit, en lui faisant reconnaître, grâce à la lumière qui est en lui, les notions qui sont dans l'âme et que l'intellect a inspirées et gravées en elle par la vérité de la loi divine; devenant ainsi pour elle un maître, un sauveur, un nourricier, un gardien, un guide qui l'élève, il profère silencieusement la vérité et lui permet d'expliquer la loi divine qui la gouverne, en tournant son regard vers l'Intellect par les coups d'œil qu'elle jette sur lui ; il reconnaît ainsi que depuis toujours cette loi était imprimée dans l'âme.» En outre, la relation âme rationnelle = corps de l'intellect, peut retrouver les échos d'une comparaison paulinienne (*Eph.* 5, 21-6, 9) dans laquelle expliquant les relations du Christ et de l'Église, Paul précise que la femme est vis-à-vis de son mari comme son corps. On aurait ainsi chez Porphyre corps/âme = âme rationnelle/intellect et chez saint Paul corps/tête = femme/mari ; Église/Christ. Augustin qui

la remarque d'Augustin : *dum hoc corpus agunt* laisse sous-entendre deux points importants. D'une part l'homme heureux est celui qui vit essentiellement au niveau de son âme et supporte son corps en cette vie terrestre, d'autre part il dresse implicitement la frontière entre la période qui se situe durant la vie et une autre qui viendrait après la vie quand l'âme aurait fini de diriger ou de supporter son corps. Le corps assimilé à un fardeau, l'allusion à une distinction entre la vie terrestre et ce qui vient après elle, se trouvent déjà chez Porphyre dans la distinction, *in hac uita/post hanc uitam*, en particulier dans le *De regressu animae* tel qu'Augustin l'évoque dans le *De civitate dei*<sup>32</sup>. Cette seconde catégorie d'êtres ne se contente donc pas de vivre, mais elle accède à une vie heureuse. Les âmes que recherche le "magnifique époux" représentent donc un second niveau de l'amour, celui qui permet d'atteindre la vie heureuse.

Ayant ainsi évoqué une destinée plus haute, Augustin peut se permettre de renvoyer son élève à son travail tout en lui donnant des directives pour réaliser sa conversion. Il peutachever son poème en guise d'exercice préparatoire, mais il doit surtout en tirer un plus grand profit : montrer par la suite la vacuité d'un tel amour au profit de l'amour pur et vrai (*in laudem puri et sinceri amoris*). Celui-ci ne vient pas caractériser les hommes qui s'identifient seulement à leur âme, c'est-à-dire à la partie rationnelle en l'homme, mais est l'apanage des âmes ayant déjà accompli le cursus des disciplines libérales et leur purification morale. Celles-ci deviennent alors dignes d'une union avec l'intellect par l'intermédiaire de la philosophie. Elles ne sont pas seulement heureuses dans leur attitude qui consiste à éviter la mort, c'est-à-dire l'enlisement dans le sensible, mais encore elles se préparent à jouir d'une vie parfaiteme nt heureuse (*animae dotatae disciplinis et uirtute formosae copulantur intellectui per philosophiam, et non solum mortem fugiunt, uerum etiam uita beatissima perfruuntur*). Ainsi Augustin présente une troisième sorte d'amour, celui des âmes aptes à s'unir à l'intellect et qui ont ainsi totalement réalisé le programme de la philosophie. En quelque sorte, elles ont assuré un plénier développement à ces raisons, à ces *logoi* inscrits en elles et qu'il célèbre à plusieurs reprises du *De ordine* comme étant la marque de la loi divine inscrite en l'homme<sup>33</sup>. Ainsi la philosophie en réalisant son programme, auquel participent les disciplines libérales, permet de s'unir au *patricos nous*<sup>34</sup>, gage pour l'âme de son immortalité et de sa bénédiction. Alors les étapes décrites ici par Augustin semblent bien rejoindre l'intention générale du *De regressu*

---

connaissait à cette époque les épîtres de saint Paul peut avoir été sensible à ce rapprochement, s'il a trouvé dans les *libri Platonicorum* qu'il connaissait, une comparaison similaire.

32. Voir BIDEZ, *Frag.* 10 (= *De civ. Dei*, X, 29), p. 37\*, et *Sol.* I, 7, 14.

33. *De ord.* I, 1, 4 : «Tu y parviendras, crois-moi, lorsque tu t'appliqueras à la science, qui purifie et orne l'âme, absolument incapable jusque là de se voir confier les divines semences» ; II, 8, 25 et les renvois à Porphyre (*Ad marc.* 25 et 26) faits par I. HADOT, *Arts libéraux...*, p. 131, on pourrait rajouter, *Ad marc.* 32.

34. Voir *De regressu animae*, *frag.* 7 (= *De civ. dei*, X, 27), *frag.* 8 (= *De civ. dei* X, 23), *frag.* 10 (= *De civ. dei* X, 29), Bidez, p. 35\*-37\*.

*animae* qui enseignait à l'âme le moyen de revenir vers sa patrie en purifiant sa partie rationnelle par la pratique de la philosophie<sup>35</sup>.

Il est nécessaire de regrouper l'ensemble des thèmes inscrits dans ce passage afin de mieux en apprécier la richesse. En quelques lignes Augustin évoque et résume pour ses élèves l'essentiel du programme néoplatonicien de la libération de l'âme en l'associant à des thèmes et des images issues de sa culture classique<sup>36</sup> et de ses connaissances chrétiennes. L'évocation des trois parties de la philosophie, de la recherche de la vérité, du bonheur, la purification des passions et de l'indigence où se tient l'âme attirée par le sensible reprennent non seulement les images des maladies et du médecin, mais aussi le couple indigence/époux. Le thème de la nuptialité lui permet d'évoquer trois degrés possibles dans l'amour, d'une part l'amour sensuel représenté par Thysbé et Pyrame, puis celui choisi par les âmes qui optent pour la partie rationnelle de leur être, enfin celui pur et vrai des âmes achevant leur progression intellectuelle et morale. Ces dernières accèdent à l'union avec l'intellect. Celui-ci est identique à l'époux très bon et magnifique cité antérieurement et assure à l'âme la certitude de son immortalité et de la beatitude. Les âmes qui vivaient selon la raison étaient déjà heureuses en cette vie, elles en jouiront totalement et de manière stable (*perfruuntur*) une fois achevé leur itinéraire<sup>37</sup>.

## II. – *DE BONO MORTIS* 19-20

Dans son article : «Le *De ordine*, son déroulement ses thèmes», à propos de I, 8, 24, J. Doignon, fait la remarque suivante :

«Du point de vue doctrinal, les thèmes abordés par Augustin dans sa dialectique de la conversion (mépris du corps, aspiration à la pureté, embrasement pour Dieu) ont une saveur platonisante, qui s'exprime dans des images héritées de Cicéron et replacées dans un ensemble dont le cours rappelle le passage du *De Isaac*, 8, 78 - 79 d'Ambrôse sur la fuite du sensible vers Dieu» (p. 122).

Il est possible de compléter cette remarque en indiquant que ce passage n'emprunterait pas seulement des thèmes communs à ceux du *De Isaac*, mais peut aussi être rapproché de manière plus féconde du *De bono mortis*<sup>38</sup>.

35. Sur le contenu du *De regressu animae*, voir J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, Gand-Leipzig, 1913, p. 88-97 ; P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948, p. 226-235, (= *Lettres grecques...*) ; P. HADOT, «Citations de Porphyre chez Augustin», *RÉAug.*, 6, 1960, p. 211-214, (= «Citations de...»).

36. A propos de Licentius et même d'Augustin, voir entre autres, J. DOIGNON, «Du bonheur humain à la beatitude divine. Un centon cicéronien dans la bouche d'un disciple d'Augustin», *Augustinus, Charisteria Augustiniana*, Josepho Oroz Reta dicata, Madrid, 1994, p. 131-137.

37. Ce passage présente comme le résumé de *Sol. I*, 6, 12-14, qu'Augustin reprend pour lui de manière plus développée.

38. *De bono mortis*, C.S.E.L. XXXII,1. Voir P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 106-138, (= *Recherches sur...*) ; P. HADOT,

Dans cet ouvrage Ambroise s'efforce de montrer en quoi la mort est un Bien, essentiellement à partir d'une problématique qui s'inscrit dans une argumentation tirée des contraires et, sans doute, inspirée du *Phédon* (I). Si la vie est un bien, en quoi la mort qui est son contraire peut-elle en être un ? Pour cela, il faudrait que la vie soit un mal, mais comment ce qui est un don de Dieu peut-il être considéré comme tel ? Ambroise envisage alors, plusieurs sens possibles de la mort (II) : la mort au péché, la mort "mystique" qu'il compare au baptême, et une troisième sorte de mort : la séparation entre l'âme et le corps. Cette dernière peut être un bien, mais est aussi crainte par le plus grand nombre. S'intéressant ensuite à la mort comme la séparation du corps et de l'âme, il en vient à évoquer le bien que représente cette dernière en tant qu'elle permet à l'âme de se libérer des liens du corps et ceci en des termes qui reprennent des éléments du *Phédon* et des arguments plotiniens<sup>39</sup>. Evoquant cette libération et ses bienfaits, Ambroise, tout en citant l'Ecriture, associe un passage du *Cantique des Cantiques* (8, 13-14) avec une réminiscence du thème du *Banquet* à travers le commentaire qu'en fit Plotin en son *Enn. III, 5*, (50) 8, 9 :

«Le jardin du cantique des cantiques est l'origine du jardin que Platon a imaginé, qu'il a appelé quelque part jardin de Jupiter, ailleurs jardin de l'intelligence, car il a nommé Jupiter une fois : dieu, et une fois intelligence de l'univers; dans ce jardin, dit-il, est entrée l'âme, qu'il nomme Vénus, de sorte qu'elle se repût de l'abondance et des richesses du jardin. Là gisait, gorgé de boisson, Poros, qui répandait le nectar. Platon a imaginé ce mythe d'après le livre des Cantiques, en ce que l'âme qui adhère à Dieu est entrée dans le jardin de l'intelligence, où se trouvaient en abondance les diverses vertus et les fleurs de l'éloquence<sup>40</sup>.»

Puis continuant son explication sur le *Cantique des Cantiques* dont Platon, selon l'affirmation habituelle d'Ambroise, aurait tiré son inspiration, il développe une comparaison entre le Verbe et l'époux mentionné par le *Cantique* et il ajoute comme en annexe :

«sponsus autem animae Dei verbum est, qui anima legitimo quadam connubii foedere copulatur».

Enfin il achève son analyse en ces termes :

«L'origine de ces convives du Banquet de Platon, de ce nectar composé de vin et de miel prophétiques, de cette vie perpétuelle dont Platon a dit que ses dieux faisaient festin, c'est que le Christ est vie<sup>41</sup>».

Bien qu'écrits en des contextes différents, un nombre notable de thèmes sont communs entre le texte d'Augustin et celui d'Ambroise. D'une part tous deux font une allusion à la poésie et à l'éloquence, Augustin à propos du poème que

«Platon et Plotin dans trois sermons de saint Ambroise», *REL*, 34, 1956, p. 202-220, (= «Trois sermons...») ; G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris, 1974, p. 109-132, (= *Saint Ambroise...*).

39. Voir note 38.

40. Trad. P. COURCELLE, *Recherches sur...*, p. 121.

41. Trad. P. COURCELLE, *Recherches sur...*, p. 121.

compose Licentius, Ambroise en ce qui concerne les biens que l'on trouve dans le jardin de Jupiter : *in quo esset abundantia diuersarum uirtutum floresque sermonum*. Ensuite la même importance est accordée à la pratique des vertus. Ambroise insiste plus dans ce passage sur le fait qu'elles sont des dons octroyés par l'époux du *Cantique*, mais dans les chapitres antérieurs il a largement décrit la nécessité de la purification morale. Le même caractère se retrouve dans le texte d'Augustin. En outre l'opposition entre la mort et la vie est le thème central du sermon d'Ambroise et se trouve rapidement évoqué aussi par Augustin à propos des âmes purifiées : *non solum mortem fugiunt, verum etiam uita beatissima perfruuntur*. Même si Ambroise ne parle pas directement de la beatitude, le caractère paradisiaque du jardin qu'il décrit laisse supposer que l'on y jouira d'un éternel bonheur en compagnie du Verbe. Enfin le point commun le plus fort entre ces deux textes est une même identification du verbe avec l'époux. Si Ambroise désirant ramener les œuvres des philosophes à l'Écriture cite l'époux du *Cantique des Cantiques*, Augustin de son côté fait seulement allusion à un magnifique époux des âmes ; Ambroise l'identifie au Verbe, et Augustin à l'intellect<sup>42</sup>. Ambroise écrit :

«sponsus autem animae Dei verbum est, qui anima legitimo quodam connubii foedere copulatur».

Augustin note en *De ordine* I, 8, 24 :

«alias animas, dum hoc corpus agunt, iam thalamo suo dignas coniux ille optimus ac pulcherrimus quaerit»

et un peu plus loin :

«deinde totus attolere in laudem puri et sinceri amoris, quo animae dotatae disciplinis et uirtute formosae copulantur intellectui per philosophiam».

Il semble donc qu'Augustin soit plus précis en ce qui concerne le type d'union entre les âmes et l'époux.

De telles similitudes entre ces deux textes pourraient laisser penser qu'Augustin s'inspire d'Ambroise et lui emprunte une information que ce dernier tiendrait soit de sa lecture de Plotin, soit tout au moins de ses lectures néoplatoniciennes. P. Courcelle dans l'étude qu'il consacre à ce passage pense à une lecture directe de Plotin<sup>43</sup>, W. Theiler insiste sur les rapprochements que l'on peut faire avec Porphyre<sup>44</sup>, G. Madec retient pour sa part la probabilité de ces deux hypothèses<sup>45</sup>. P. Hadot propose de considérer le *De regressu animae* comme une source possible des réminiscences inscrites dans le *De bono mortis*<sup>46</sup>. L'étude de ces deux textes ne pourrait-elle pas apporter sur ce point

42. En *De civ. Dei*, X, 23 (frag. 8, Bidez, p. 36\*) Augustin fait le lien entre le *Patricos nous* de Porphyre et le Verbe, seconde personne de la Trinité.

43. *Recherches sur...*, p. 122.

44. Dans son compte rendu du livre de P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, *Gnomon*, 25, 1953, p. 115-118.

45. *Saint Ambroise...*, p. 116 en ce qui concerne Plotin, mais nuancé par les remarques des pages 118, 120, 129.

46. «Trois sermons...», p. 202 et 220.

quelques précisions, par une attention plus particulière portée à ce qui les différencie ?

### III. – DIFFÉRENCES ENTRE AMBROISE ET AUGUSTIN

La première différence importante est qu'Augustin semble apporter plus de précisions qu'Ambroise en ce qui concerne la nature du lien entre les âmes et le magnifique époux qui les recherche. Celles-ci peuvent sans doute s'expliquer par le contexte. Ambroise s'efforce de montrer combien les auteurs platoniciens sont redevables à la Bible<sup>47</sup> de leur inspiration et réflexion, et donne cette précision sans s'y attarder. Augustin en fait, au contraire, le centre de sa recherche, il est donc normal qu'il aille plus loin. Cependant cette explication peut facilement se retourner. En effet, elle pourrait être l'indice d'une allusion qui aurait échappé au constant souci d'Ambroise de tout référer à l'Ecriture. Quoi qu'il en soit du traitement que l'on peut donner à cette précision supplémentaire, il reste d'autres différences plus fécondes par les conclusions qu'elles peuvent permettre.

La première tient aux divers degrés d'amour évoqués par Augustin. Ambroise ne parle pas de l'amour, il évite de citer Eros ; de même Augustin s'il ne mentionne pas le fils de Poros et de Pénia, parle cependant de trois degrés différents d'amour : celui représenté par Thysbé et Pyrame qu'il condamne comme n'étant qu'un piège pour l'âme, celui des âmes qui ont choisi de vivre selon la partie rationnelle de leur être et enfin celui des âmes purifiées aptes à s'unir à l'intellect par le lien de la philosophie. Cet amour est même qualifié de *purus* et *sincerus*. En ce qui concerne le texte d'Ambroise aucune allusion n'est faite à ces trois degrés.

En étudiant le *De bono mortis*, P. Courcelle a montré qu'il reprenait l'analyse plotinienne du *Banquet* faite dans l'*Enn. III, 5* (50), 8-9, de Plotin. Il se trouve que dans ce traité, Plotin fait non seulement un commentaire de l'épisode du *Banquet*, mais pour harmoniser les différentes citations platoniciennes sur les relations entre Eros et Aphrodite<sup>48</sup>, il fait aussi une distinction entre trois sortes d'amours qui sont présentés de deux manières différentes<sup>49</sup>. D'une part, le plus bas degré, l'*amour dévié* «dont les fins sont

47. G. MADEC, *Saint Ambroise...*, p. 109-110, par exemple dans le *De bono mortis*, X, 43 et les remarques de P. HADOT, «*Trois sermons...*», p. 217.

48. «Comme un très grand nombre d'autres écrits de Plotin, notre traité se présente comme la discussion des difficultés soulevées par les incohérences ou les contradictions qui paraissent exister entre différents textes de Platon et qui, bien entendu, aux yeux des platoniciens, disparaissent, lorsqu'on sait convenablement interpréter les écrits du maître. Dans le *Phèdre* (242 d 9), Platon dit que l'Amour est un dieu, dans le *Banquet* (202 d 13), qu'il est un démon, dans le *Phèdre* (252 b 2) enfin, qu'il est un état de l'âme (*pathos*)». P. HADOT, *Plotin, Traité 50*, Paris, 1990, p. 15-16.

49. P. HADOT, *Plotin, Traité 50*, Paris, 1990, p. 131-135 et p. 222-235.

contraires à la nature de l'âme»<sup>50</sup>, se présente aussi comme l'*amour des hommes vicieux* «qui ont enchaîné par les mauvais désirs les amours de l'âme». Vient ensuite un degré intermédiaire, l'*amour mixte*. Il «ajoute à la contemplation de la beauté le désir de la perpétuité dans la génération», il est aussi l'*amour des hommes voués à des démons autres que l'amour*, «et il se dirige vers des biens particuliers». Enfin l'on arrive au degré le plus haut, l'*amour pur* «qui a pour fin la contemplation de la seule beauté des corps» et qui est aussi l'*amour des hommes de bien*, «qui se dirige vers le bien absolu et qui est inspiré par l'Amour». Ce qu'il faut remarquer ici, c'est que non seulement ces trois degrés se retrouvent chez Augustin mais encore qu'ils sont associés à la qualité de la vie, fruit de l'activité vertueuse : vivre, vivre heureux, vivre la beatitude. En ce qui concerne la vie du malade, de l'indigent enchaîné par ses passions et y retombant sans cesse, une même tonalité, sous des images différentes, se retrouve dans l'évocation que fait Plotin et celle d'Augustin. Plotin écrit :

«Seul se rassasie véritablement ce qui s'est déjà rassasié par sa propre nature, mais ce qui désire à cause de l'indigence qui lui est inhérente, même s'il est rempli un moment ne peut pourtant rien retenir<sup>51</sup>» (trad. P. Hadot).

Augustin de manière plus descriptive :

«A ce mot (bonheur), tous se redressent et semblent regarder nos mains, pour voir si l'on a quelque chose à donner aux malheureux (*egentibus*) et aux victimes de tant de maladies. Mais ceux-ci dès que la sagesse leur enjoint de supporter le médecin et de se laisser soigner avec un peu de patience, ils retombent sur leur guenilles» (*De ord.* I, 8, 24).

Il retrouve, de même, l'indigence et l'incapacité de se retenir soi-même, en les liant au thème du médecin et à celui de la thérapie des passions qui proviennent de ses souvenirs classiques. En outre, Augustin emploie lui aussi le qualificatif de *pur* pour désigner ce troisième amour, ce qui rejoint les termes utilisés par Plotin<sup>52</sup>.

Enfin, il faut aussi signaler la différence entre ces deux hiérarchies. Augustin ne reprend pas directement celle de Plotin, mais il l'inscrit dans une progression, tout au moins en ce qui concerne les deux derniers degrés. Le second degré est celui des êtres qui ont choisi de vivre selon la partie rationnelle de leur âme, et le troisième caractérise ceux qui ont achevé leur progression intellectuelle et leur purification morale. L'insistance mise par Augustin sur la vertu peut nous donner le sens de cette différence.

En ce qui concerne le degré le plus bas, il n'y a pas de différence. Mais pour le second degré Plotin précise qu'il s'agit des hommes qui sont voués à (ou dirigés par) un démon. Quant à la dernière catégorie il s'agit de ceux qui

50. P. HADOT, *Plotin, Traité 50*, Paris, 1990, p. 227 donne un tableau comparatif que nous reprenons ici.

51. *Enn.* III, 5, (50), 7, 20-25, trad. P. HADOT, p. 130-131.

52. En *Enn.* III, 5, (50), 2, 26-27, l'Esprit est qualifié de pur. Plotin ne parle pas de l'amour pur à proprement parler, mais nomme impur l'amour le plus bas, III, 5, (50) 7, 13. Il semble donc logique de considérer l'amour le plus haut comme étant pur, ce que fait P. Hadot dans son commentaire.

cherchent le bien pur, absolu. Ce n'est plus un démon, mais le divin qu'ils recherchent, ils sont guidés par Dieu lui-même.

L'importance des vertus chez Augustin et cette différence peuvent nous aider à mieux situer l'intermédiaire qu'il peut y avoir entre lui et Plotin. Dans la *Sentence* 32<sup>53</sup> à propos de la hiérarchie des vertus, Porphyre précise que celui qui agit selon les vertus purificatrices, est un homme démoniaque ou un bon démon et que celui qui agit selon les vertus consistant à se tourner vers l'intellect est un dieu. Ainsi les différences peuvent se comprendre. Il est possible qu'Augustin s'inspire d'un commentaire de Porphyre reprenant les thèmes déjà traités par Plotin. L'amour mixte correspond alors au second degré des vertus, les purificatrices, guidées par une puissance démonique, et l'amour pur correspond soit à l'accomplissement du second degré: la purification achevée, soit au troisième degré : à la vertu de celui qui «exerce l'activité intellectuelle»<sup>54</sup>. Comme Augustin ne peut retenir l'hypothèse du démon, il attribue directement à l'époux des âmes la recherche de celles qui ont opté pour leur partie rationnelle. Enfin l'amour pur dont parlait Plotin se trouve bien chez Augustin associé cette fois à la perfection des vertus et à l'union avec l'intellect dont parle la *Sentence* 32.

Voici l'hypothèse qui peut être retenue : d'une part Augustin ne s'inspire pas d'Ambroise, mais d'autre part, il emploie de manière plus précise et profonde, une même source que lui. Ainsi nous pourrions être renseignés à la fois sur la source d'Ambroise et sur celle utilisée plus sérieusement par Augustin.

Un second point peut venir confirmer cette première idée. Augustin, en *De ordine* I, 8, 24, signale que c'est par l'intermédiaire de la *philosophie* que les âmes ayant reçu en dote les sciences et embellies par les vertus s'unissent à l'intellect. La philosophie dans sa réalisation est l'accomplissement des disciplines libérales ainsi que le signale I. Hadot dans l'étude qu'elle donne d'une partie du second livre du *De ordine*<sup>55</sup>. Il y aurait ainsi la possibilité d'une

53. *Sent.* 32, éd. LAMBERZ, p. 31, 4-8.

54. La *Sent.* 32, éd LAMBERZ, p. 25-27, décrit deux états des vertus purificatrices. Elles accompagnent à la fois le processus de purification et aussi l'état de "purifié". Ainsi le plus haut degré des vertus purificatrices touche celui des vertus de l'âme qui exerce l'activité intellectuelle. Le dernier degré de l'amour peut représenter soit le plus haut degré des vertus purificatrices, l'état purifié, soit l'état de celui qui exerce l'activité intellectuelle. Les vertus qui accompagnent celui qui exerce l'activité intellectuelle étant plus hautes, en ce qu'elles impliquent une *activité* et pas seulement un état de purification. En tout cas, le paragraphe qui décrit les vertus purificatrices revient constamment sur la purification, et l'union à l'intellect. Ainsi le terme *copulare* pourrait reprendre le verbe *suneinai* particulièrement abondant dans ce paragraphe dont les éléments sont très proches de ceux de *De ord.* I, 8, 24. De son côté, Macrobe dans son *Commentaire du songe de Scipion*, en I, 13, signale que les vertus du second degré appartiennent au domaine de la philosophie. Il les a décrites au début de I, 8 en les rattachant à Platon. En ce même passage, il précise que l'accomplissement de la justice au troisième degré des vertus (*purgati*) est le suivant : «ita cum supera et diuina mente sociari, ut seruet perpetuum cum ea foedus imitando». Sur ce passage voir P. HADOT, *Porphyre et ...*, I, p. 84, note 4.

55. Voir note 2.

influence porphyrienne quant au rôle joué par la philosophie. Cependant, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, Augustin ne parle pas de l'amour, du fils de Poros et Pénia, bien qu'il connaisse cette thématique et l'évoque à propos des différents degrés de l'amour qu'il décrit. Celui-ci pourrait cependant apparaître discrètement à travers la figure de la philosophie. En effet, dans le *Banquet*, Eros est la figure même du philosophe, annonçant ainsi l'éloge final de Socrate par Alcibiade. Après avoir décrit Eros comme un mendiant<sup>56</sup> Platon note :

«D'un autre côté, il est à mi-chemin et du savoir et de l'ignorance. Voici en effet ce qui en est. Il n'y a pas de dieu qui s'occupe à philosopher, ni qui ait envie d'acquérir le savoir (car il le possède), et pas davantage quiconque d'autre possèdera le savoir ne s'occupera à philosopher. Mais, de leur côté, les ignorants ne s'occupent pas non plus à philosopher et ils n'ont pas envie d'acquérir le savoir ; car c'est essentiellement le malheur de l'ignorance, que tel qui n'est ni beau, ni bon, ni intelligent non plus, s'imagine l'être autant qu'il faut. Celui qui ne pense pas être dépourvu n'a donc pas le désir de ce dont il ne croit pas avoir besoin d'être pourvu. Dans ces conditions, quels sont, Diotime, ceux qui s'occupent à philosopher, puisque ce ne sont ni les savants, ni les ignorants ? Voilà qui est clair, répondit-elle, un enfant même à présent le verrait : ce sont les intermédiaires entre l'une et l'autre espèce, et l'Amour est l'un d'eux. Car la science, sans nul doute, est parmi les choses les plus belles ; or l'Amour a le beau pour objet de son amour ; par suite il est nécessaire que l'amour soit philosophe et, en tant que philosophe, intermédiaire entre le savant et l'ignorant<sup>57</sup>.»

D'autre part, dans sa *Lettre à Marcella*, Porphyre écrit :

«... l'amour d'une philosophie vraie dissipe tout désir qui trouble et fatigue l'âme. Vide est le discours de ce philosophe qui ne guérit aucune des passions humaines : de même, en effet, que la médecine est sans utilité si elle ne guérit les maladies corporelles, de même la philosophie l'est aussi quand elle ne bannit pas la passion de l'âme. Telles sont, avec d'autres semblables les exhortations de la loi naturelle. La loi divine, elle, clame dans le livre immaculé de la conscience : si tu ne prends garde que le corps t'est attaché comme la membrane à l'embryon dans le sein maternel et la tige au blé qui germe, tu ne te connaîtras pas toi-même ; car nul autre non plus, s'il ne pense ainsi, ne se connaît lui-même. De même donc que la membrane se forme (avec l'embryon) et la tige avec le blé mais qu'à la maturité elles sont rejetées l'une et l'autre, de même aussi le corps attaché à l'âme qui lui a été inséminée n'est pas partie intégrante de l'homme ; mais pour que celui-ci se formât dans le sein, une membrane lui a été tissée, et pour qu'il vînt sur la terre, le corps lui a été attelé. Autant on s'est tourné vers le mortel, autant on ôte à son esprit toute proportion avec la grandeur de l'indestructibilité ; mais autant on se dégage de l'attirance du corps, autant on s'approche de la mesure divine<sup>58</sup>» (trad. E. des Places).

Il reprend en utilisant des fragments inspirés d'Épicure<sup>59</sup>, à la fois le thème des passions identifiées aux maladies de l'âme, celui de la philosophie

56. Ce que l'on peut retrouver dans la "mendicité" évoquée en *De ordine* I, 2, 3.

57. *Banquet* 203 e-204 b, trad. L. ROBIN.

58. *Ad Marc.* 31-32, trad. E. DES PLACES.

59. Voir PORPHYRE, *Lettre à Marcella*, texte établi et traduit par E. DES PLACES., Paris, 1982, p. 124.

permettant d'en guérir et conclut que telle est la loi naturelle. Il enchaîne aussitôt en précisant que ce qui est inscrit par la loi divine dans le livre immaculé de la conscience clame que le corps n'est pas partie intégrante de l'homme. Celui-ci doit savoir se détacher du mortel pour accéder à l'incorruptibilité et approcher de la mesure divine. Tous ces thèmes se retrouvent dans les passages du *De ordine* que nous étudions : le fait d'avoir à se connaître soi-même, les maladies, la philosophie, qu'il faut fuir les passions pour accéder à l'immortalité et se rapprocher de la mesure divine. En outre l'allusion à la loi divine inscrite dans la conscience humaine apparaît en plusieurs autres pages du *De ordine*<sup>60</sup>. Dans son ouvrage sur le précepte de Delphes, Porphyre reprendra les mêmes accents :

«En effet, si nous nous appliquons à la philosophie, c'est parce que nous avons de l'inclination pour la sagesse et que nous aimons la spéculation. Or, le zèle que nous mettons à accomplir le précepte *Connais-toi toi-même* nous conduit au véritable bonheur, qui a pour conditions l'amour de la sagesse, la contemplation du Bien, laquelle est le fruit de la sagesse, et la connaissance des êtres véritables. Dans ce cas, le Dieu nous ordonne de nous connaître nous-mêmes, non pour nous livrer à l'étude de la philosophie, mais pour arriver au bonheur par l'acquisition de la sagesse. En effet, trouver notre essence réelle, la connaître véritablement, c'est acquérir la sagesse ; or le propre de la sagesse est d'avoir la science véritable de l'essence réelle des choses, et la possession de la sagesse conduit au véritable bonheur<sup>61</sup>.»

De nouveau des thèmes identiques se retrouvent : la connaissance de soi, la connaissance des intelligibles qui, exigeant une union à l'intellect, conduit au bonheur, et surtout, le rôle joué par la philosophie. Celle-ci n'est pas une fin en elle-même, mais elle dirige vers la sagesse et assure ainsi la possession du bonheur. Ces éléments se retrouvent bien en *De ordine* I, 8, 24.

Ainsi l'ensemble de ces remarques semble indiquer l'importance de thèmes porphyriens qui traversent ce texte. Est-il possible d'apporter quelques précisions sur l'œuvre utilisée ?

#### IV. – L'HYPOTHÈSE DU *DE REGRESSU ANIMAE*

Il est toujours hasardeux en ce domaine de se livrer à des affirmations, nous nous contenterons de venir renforcer une hypothèse déjà proposée par P. Courcelle et reprise par P. Hadot<sup>62</sup>. Ceux-ci ont montré combien les sermons Ambrosiens sont tissés de réminiscences plotiniennes et platoniciennes. Face à une telle abondance et considérant l'intérêt relatif qu'Ambroise manifeste pour la philosophie en tant que telle, P. Hadot propose de voir dans l'ensemble de

60. Voir note 33.

61. Trad. E. LEVÈQUE, in BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin*, Paris, 1857-1861, T. 2, p. 616-617. Une partie de ce texte a déjà été rapprochée de *De ordine* I, I, 3 par A. Solignac, dans «Réminiscences plotiniennes...», p. 456.

62. Voir note 38.

ces citations, une source principale qui serait le *De regressu animae*<sup>63</sup> de Porphyre, dont P. Courcelle a tenté de dégager, en partie, le contenu. En étudiant une allusion d'Augustin à de mystérieux *magni philosophi*<sup>64</sup>, nous nous sommes permis de confirmer cette thèse et de montrer qu'Augustin utilise de manière plus approfondie ses lectures que ne le fait Ambroise. Les parallèles thématiques et les points communs entre *De ordine* I, 8, 24 et *De bono mortis* 19-20 peuvent donc laisser penser que l'on est dans la même situation. Dès lors, le passage relatif au *Banquet* ainsi que le commentaire qu'utilisent différemment Ambroise et Augustin peuvent se trouver dans le *De regressu animae*<sup>65</sup>. En outre les traces porphyriennes dans le *De ordine*, découvertes par A. Solignac, conjecturées par I. Hadot, peuvent laisser penser qu'Augustin en plus de sa culture classique, et en complément de celle-ci, s'inspire aussi dans son ouvrage, du *De regressu animae*. Celui-ci contiendrait donc des développements proches de ceux évoqués par Augustin et Ambroise. D'une part une invitation à se connaître soi-même, à fuir les passions et donc le sensible<sup>66</sup>, tout en proposant une méthode pour assurer la libération de l'âme : la pratique de la philosophie et des disciplines libérales<sup>67</sup>. Cette évocation pouvait donc assumer des éléments issus du *Banquet*, proposer un commentaire du mythe de la naissance de Eros, intégrant des citations de Plotin, orientées vers la progression des vertus associées à celle des sciences. Cette progression qui s'achève dans l'union à l'intellect assure ainsi la vie heureuse. Augustin proposerait donc à Licentius comme thème pour son poème un résumé rapide mais substantiel du contenu du *De regressu animae*.

Une attention plus approfondie au thème de l'époux, associé au terme *copulare*, présent à la fois chez Ambroise et Augustin peut venir renforcer cette conjecture. Curieusement cette fois c'est Ambroise qui nous fournira des renseignements plus étendus. Le terme *copulare* apparaît déjà une fois dans les paragraphes 14-15 du *De bono mortis* qui semblent en quelque sorte annoncer les paragraphes 19-20. Au paragraphe 14 Ambroise écrit :

«S'il y a un jugement après la mort, il y a encore vie après la mort. La vie ici-bas n'est donc pas un bien; ou si cette vie est un bien, comment dans l'au-delà, la mort n'est-elle pas un bien, alors que dans l'au-delà ne subsiste aucune crainte d'un jugement terrifiant? Mais si la vie même d'ici-bas est un bien, par quelles qualités est-elle un bien? Par la vertu et les bonnes moeurs. Elle est donc un bien non pas en tant qu'elle est l'union de l'âme et du corps (*non ergo secundum animae et corporis*

63. Voir note 46.

64. D. DOUCET, «*Soliloques* II, 13, 23, et les *magni philosophi*», *RÉAug.* 39, 1993, p. 109-128.

65. P. Courcelle dans *Les lettres grecques...*, p. 228, a déjà signalé que le *De regressu animae* devait contenir des citations du *Banquet*.

66. Déjà signalé par P. Courcelle, voir note 65.

67. Voir la thèse de I. Hadot à la note 2, ainsi que l'attitude de Porphyre vis-à-vis des méthodes théurgiques, leur préférant la démarche philosophique, voir P. HADOT, «Citations de ...», p. 211-214.

*copulam bona est*<sup>68</sup>, mais parce que, grâce à la vertu, elle se défend contre le mal qui lui est propre et acquiert le bien que constitue la mort... Si la vie est un bien, quand elle est le miroir de l'âme qui se sépare du corps (*quod si uita bona, quae animae se a corpore separantis est speculum*), et si l'âme est un bien quand elle se soulève et se soustrait à la cohabitation avec le corps, la mort est en tout cas un bien, elle qui détache et libère (*liberat*) l'âme de l'union avec cette chair<sup>69</sup>» (XIV).

Puis Ambroise montre le caractère bénéfique de la mort, en l'associant au thème de la résurrection des morts. Il note alors :

«Opus est ut constanter transeas. Transitus autem a corruptione ad incorruptionem, a mortalitate ad immortalitatem, a perturbatione ad tranquilitatem. Non igitur nomen te mortis offendat, sed boni transitus beneficia delectent. Quid enim mors, nisi sepultura uitiorum, uirtutum suscitatio ?» (XV)

Par la suite il évoquera cette libération des vices à travers des images qui reprennent certains éléments du *Phédon* (82 e, 83 d)<sup>70</sup> : le thème de l'envol, de la colle, des liens et des chaînes pour achever en ces termes :

«Fugiamus ergo haec mala, et exaltemus animam nostram ad illam imaginem Dei et similitudinem. Fuga malorum similitudo Dei, et uirtutibus imago Dei acquiritur. Ideo qui nos pinxit quasi auctor, pinxit uirtutum coloribus : "Ecce ego, inquit ad Hierusalem, pinxit muros tuos"» (XVII)

Dès lors par le biais de souvenirs bibliques, il passera des murs de Jérusalem évoqués par le prophète Isaïe (XLIX, 16) à ceux chantés dans le *Cantique des cantiques* (VIII, 10) pour en venir enfin au jardin de Jupiter et au rappel du *Banquet*.

Les thèmes abordés dans ces paragraphes peuvent se résumer de la manière suivante : d'une part celui de l'union malheureuse de l'âme et du corps, associé à celui du miroir et de la libération. Puis la nécessité de passer des réalités corruptibles aux incorruptibles est décrite à travers des images comme celles de l'envol de l'âme, de la colle qui l'englue, du lacet, pour s'achever sur la nécessité de devoir ressembler à Dieu. Si l'on y ajoute ceux dégagés lors de l'étude des paragraphes 19 - 20 et de *De ordine I, I, 3 - I, 2, 4 et I, 8, 14*, tous se retrouvent dans des textes porphyriens, comme par exemple dans la *Lettre à Marcella* :

68. Cette remarque n'est pas sans rappeler un passage de l'*Hortensius* (le frag. 112 vient d'Augustin, *Contr. Jul.* 4, 15, 78, GRILLI, p. 52), qui lui-même se fait l'écho du *Protreptique* d'Aristote (voir J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, 1964, p. 528, et aussi G. Christopher STEAD, «Aristote», *Augustinus Lexicon*, I, col. 445-448, Basel, 1988). Ce dernier comparait l'union de l'âme et du corps au supplice que les marins étrusques infligeaient à leurs victimes, en liant des êtres vivants avec des cadavres, et Cicéron concluait ainsi : «sic nostros animos cum corporibus copulatos ut uiuos cum mortuis esse coniunctos». Il est possible qu'Ambroise se souvienne de ce passage de Cicéron, cette union torturante ne pouvant s'apaiser que dans la pratique des vertus.

69. Trad. P. COURCELLE, *Recherches sur...*, p. 118, qui rapproche ce passage de *Enn. I, 7, (54), 2, 9.*

70. Voir P. HADOT, «Trois sermons...», p. 213.

«9. En outre ne considérons-nous pas que toute passion de l'âme est le principal ennemi de son salut ; que l'inculture est mère de toutes les passions, et qu'on n'est pas cultivé pour avoir acquis toute sorte de connaissances, mais pour s'être affranchi des passions de l'âme<sup>71</sup>. Les passions sont le principe des maladies ; or la maladie de l'âme, c'est le vice ; et tout vice est laid ; ou le laid s'oppose au beau ; et comme le divin est beau, on ne peut s'en approcher avec le vice ; qu'avec le pur entre en contact l'impur c'est, dit Platon, ce que la religion défend. Voilà pourquoi aussi nous devons jusqu'à maintenant, nous tenir purs des passions et des fautes provoquées par la passion<sup>72</sup>. N'était-ce donc pas ce que tu approuvais le plus, comme si, à travers la démonstration orale, tu lisais des caractères divins inscrits en ton propre cœur ? Comment alors admettre ce scandale : convaincu comme tu l'es d'avoir en toi ce qui sauve et ce qui est sauvé, ce qui perd et ce qui pérît, la richesse et la pauvreté, le père, l'époux, le guide vers les vrais biens, comment pourrais-tu bêer dans l'ombre de ton maître, comme si tu n'avais pas intérieurement le vrai maître et à ta disposition toute la richesse ; cette richesse que tu perdras, à laquelle tu échapperais fatallement si tu t'abaissais jusqu'à la chair au lieu d'être indre ce qui sauve et ce qui est sauvé<sup>73</sup>.

10. Ainsi donc, ni mon ombre, ce fantôme apparent, ne t'avait profité présente, ni son absence ne devait t'affliger, si tu t'exerces à fuir loin du corps. C'est dans la pureté que tu me trouveras le mieux, présent et uni à toi, nuit et jour, par la pureté et la beauté de l'union (*sunontos*) et sans que je puisse être séparé de toi, si tu t'exerces à remonter vers toi-même en rassemblant à part du corps tous tes membres (spirituels) dispersés et morcelés en multiplicités alors que longtemps leur unité régnait toute puissante<sup>74</sup>. Tu peux rassembler et unifier tes notions innées en t'efforçant d'organiser leur confusion et de tirer à la lumière leurs ténèbres. Elles ont servi de tremplin au divin Platon pour nous rappeler des sensibles aux intelligibles, si tu t'en souviens encore ; et tu organiserais les leçons que je t'ai données en les récapitulant par la mémoire, en décidant de t'attacher à de tels raisonnements comme à de bons conseillers, en pratiquant désormais tes connaissances dans tes œuvres et en les conservant par cet effort même<sup>75</sup>.

71. Ces quelques phrases retrouvent des éléments abordés dans le paragraphe 16 du *De bono mortis*, le *De ordine* en son thème général, et plus particulièrement en I, 1, 3 et I, 8, 24.

72. Non seulement on retrouve une citation du *Phédon*, dialogue auquel se réfère aussi le *De bono mortis*, mais cette citation est la suite de celle identifiée par P. Courcelle comme devant se trouver dans le *De regressu animae*. P. COURCELLE (*Les lettres grecques...*, p. 227-228) renvoie à *Phédon* 67 a, et E. DES PLACES à *Phédon* 67 b, 1 -2. En outre, les thèmes de la maladie liée à la passion, du pur et de l'impur sont aussi évoqués en *De ordine* I, 8, 24. Enfin, la manière dont Augustin résume les *Soliloques* en son *Epist. III*, 4, lettre qui évoque Poros et Pénia, est fort proche de la façon logique d'enchaîner les propositions utilisée ici par Porphyre.

73. La référence à la loi divine se retrouve dans le *De ordine*, I, 2, 4 et II, 8, 25. La notion de salut dans le *De bono mortis*, V, 16, notamment. le thème de la richesse et de la pauvreté rejoint celui de Poros et de Pénia qui se trouve à la fois chez Ambroise et Augustin, ainsi que celui de l'époux ; voir aussi *Ad marc.* 26 et note 31.

74. La fuite loin du corps est le centre du *De regressu animae*, voir *Sol.* I, 14, 24 ; et *De civ dei* X, 29 ; le thème de la pureté et de l'union dans l'intelligible fait écho à celui de l'époux et de l'union à l'intellect qui forme l'amour pur et vrai dont parle Augustin en *De ordine* I, 8, 24 ; la recherche de l'unité par la remontée à soi-même se rencontre en *De ordine* I, I, 3.

75. Les "notions innées" sont à rapprocher de *De ordine* I, 2, 4 ; le passage du sensible à l'intelligible se retrouve en *De bono mortis* IV, 15 ; *Retract.* I, 3, 1 à propos du *De ordine* note :

11. La philosophie enseigne que partout et totalement la divinité est présente ; c'est à elle que chez les hommes a été consacré un temple, la pensée<sup>76</sup>, celle surtout du sage, ou plutôt en elle seule ; 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 un sanctuaire, en l'ornant d'une statue vivante, l'intellect, où Dieu a imprimé son image. Dieu, lui n'a besoin de rien, et le sage n'a besoin que de Dieu. Car on ne saurait devenir "beau et bon" qu'en concevant le bien et le beau qui dérivent de la divinité ; et on ne saurait non plus devenir un malheureux qu'en faisant de son âme le séjour de mauvais démons<sup>77</sup>.»

Enfin ayant évoqué au paragraphe 12 le thème de la libération de l'âme, utilisé aussi par Ambroise, Porphyre termine en affirmant que la prière et la vie du sage doivent devenir comme un miroir de la divinité :

«13. C'est par là surtout que Dieu lui-même se reflète comme en un miroir<sup>78</sup>, lui qui n'est visible ni au corps ni à une âme laide et enténébrée par le vice. La beauté de Dieu, c'est son intégrité, sa lumière, la vie qui luit en vérité, tandis que tout vice est faussé par l'ignorance et déformé par la laideur. Tu voudras donc et demanderas à Dieu ce qu'il veut et ce qu'il est lui-même, bien persuadée qu'autant on désire le corps et ce qui est du même ordre que le corps, autant on ignore Dieu et l'on s'enténèbre, loin de sa vision, passerait-on auprès de tous les hommes pour un dieu. Au contraire un sage, connu de peu de gens ou même si tu veux, ignoré de tous, celui-là est connu de Dieu. Que l'intellect suive donc Dieu en le reflétant par son effort pour lui ressembler<sup>79</sup> : que l'âme suive l'intellect ; que le physique serve l'âme, pour autant qu'il le peut au service d'une âme pure<sup>80</sup>; car s'il est souillé par les passions de l'âme, il lui retourne et renvoie ses souillures.» (trad. E. des Places)

---

«Je composai encore deux livres *Sur l'Ordre*, où est agitée une importante question : l'ordre renferme-t-il tous les biens et tous les maux de la Providence divine ? Mais comme je trouvais cette matière bien difficile à comprendre et que je voyais qu'une discussion aurait bien de la peine à la rendre claire pour ceux avec qui je vivais, je préférai parler de l'ordre des études, lorsqu'il peut s'élever des choses corporelles aux choses incorporelles.» La remarque d'Ambroise, *De bono mortis* IV, 15 sur le passage de la *perturbatio* à la *tranquilitas* peut se retrouver chez PORPHYRE, *De abst.* I, 31 (trad. J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON) : «Par ailleurs il faut imposer des articulations nettes dans le domaine de notre intellect, après lui avoir assuré la paix et le repos en combattant l'irrationalité. Ainsi, nous ne nous bornerons pas à entendre parler de l'intellect et des intelligibles, mais nous deviendrons, autant qu'il sera en notre pouvoir, des êtres jouissant de la contemplation de l'intellect, disposés à l'incorporalité, et vivant grâce à l'intellect la véritable vie et non cette fausse vie qui accompagne les biens de même espèce que le corps» ; voir aussi P. HADOT, *Porphyre et...*, I, p. 190, 263, 288, 326, 433, 437, 443.

76. Licentius dit en *De ord.* I, 3, 9 que pour lui, désormais, la philosophie est la véritable *habitatio*.

77. Dans ces lignes, de nouveau, des thèmes du *De ordine* I, 8, 24 apparaissent. le rôle de la philosophie, une description plus détaillée de l'amour pur et sincère, l'union à l'intellect qui engendre la beauté et la bonté qui sont les qualificatifs de l'époux.

78. Pour l'allusion au miroir, voir *De bono mortis* IV, 14.

79. Voir *De bono mortis* V, 17, et *De ordine* I, 8, 24.

80. Le thème de la pureté est présent en *De ordine* I, 8, 24.

Le thème de l'époux, et de l'union (*suneinai*) se retrouve dans d'autres passages de la *Lettre à Marcella* (16, 21) mais aussi dans d'autres œuvres de Porphyre, en particulier les *Sentences*. Celles dans lesquelles se rencontre le terme *suneinai* développent des thèmes proches de ceux que l'on trouve dans le *De ordine* I, 8, 24 et en *De bono mortis* 16-20. Ainsi, comme nous l'avons mentionné plus haut, la *sentence* 32 en développant la hiérarchie de vertus mentionne à la fois le thème de l'union à l'intellect et celui de l'assimilation à Dieu. La *sentence* 40 reprenant les allusions à Poros et Pénia y associe la connaissance de soi, l'unité du connaissant et du connu qui fait écho à l'union de l'âme avec l'intellect. Elle se termine sur l'évocation de l'âme qui s'est détournée d'elle-même et de l'être et qui se trouve fugitive et vagabonde enfermée en une prison, enserrée par les liens que forme son attrait pour les réalités sensibles.

#### V. – CONCLUSION

Dès lors l'ensemble de ces rapprochements peuvent venir renforcer la thèse proposée par P. Courcelle et P. Hadot<sup>81</sup>. La richesse des réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le *De bono mortis* pourrait provenir d'un ouvrage utilisant déjà lui-même un ensemble de citations plotiniennes. Les points communs entre le *De bono mortis* et certaines œuvres de la jeunesse d'Augustin<sup>82</sup>, l'importance du néoplatonisme chez Augustin, le fait qu'il connaisse dès cette époque le *De regressu animae*, l'information souvent plus complète ou une compréhension plus profonde qu'il a de ces réminiscences, semblent indiquer qu'Augustin n'est pas redévable aux sermons ambrosiens de son information, mais que tous les deux puisent différemment à une même source. Ambroise ramène sans cesse les arguments néoplatoniciens à l'Écriture, voulant montrer qu'ils s'en inspirent, Augustin s'efforce d'en saisir l'essentiel afin d'en nourrir la construction de son spiritualisme.

Mais le point le plus important à nos yeux est que l'étude de ces textes peut permettre de mieux percevoir le contenu du *De regressu animae*. P. Courcelle en avait donné une première description<sup>83</sup> dans laquelle il mentionnait que Porphyre attribuait à Platon une théorie de la Trinité qu'Augustin évoque en *De civ. dei* (X, 23 et 29), puis commentait plusieurs passages de Platon relatifs à l'âme, indiquant aussi la voie à suivre pour accéder au salut : fuir tout corps; enfin venait une revue des philosophies religieuses prétendant montrer la voie du salut. Les dialogues platoniciens utilisés seraient les suivants : le *Phédon* (66b et 67 a), le *Phèdre*, un *Peri phuseôs*, l'*Hipparque*, le *Lachès*, le *Banquet*, l'*Alcibiade*, le *Gorgias*, le *Criton*.

81. Voir note 38.

82. *De ordine*, et *Soliloques* en particulier II, 13, 23.

83. Voir note 35.

Il est possible de compléter un peu cette liste en signalant que le *De regressu animae* devait sans doute contenir aussi une démonstration de l'immortalité de l'âme fondée sur le fait qu'elle s'identifie à la vie<sup>84</sup>, un commentaire du mythe de *Poros* et *Pénia* intégrant à la description de l'amour pur des développements sur les différentes *virtus*<sup>85</sup>, associées sans doute à des remarques sur les disciplines libérales accompagnant la progression de la purification morale<sup>86</sup>, enfin la description de la sagesse comme étant l'union à l'intellect qui, commencée en cette vie, s'achèvera après la mort<sup>87</sup>. L'ensemble de ces notions que l'on retrouve souvent dans les écrits ou fragments d'œuvres de Porphyre qui nous sont parvenus peuvent très bien avoir eu leur place dans une œuvre destinée à montrer le salut de l'âme à travers la quête philosophique.

Il est vrai que nous ne pouvons que risquer des conjectures, mais, sans négliger pour autant l'importance de la culture classique d'Augustin, c'est la seule manière de mieux apprécier le rôle joué par Porphyre, la nature des rapports qu'Augustin entretint avec son œuvre et finalement leurs places dans l'histoire de la pensée humaine.

Dominique DOUCET  
63, rue de Coulmier  
44000 NANTES

**RÉSUMÉ :** Si le *De ordine* est parfois considéré comme un exercice scolaire proposé par Augustin à ses élèves, il peut se révéler fécond en réminiscences des lectures d'Augustin à cette époque. Encourageant Licentius àachever sa conversion vers la sagesse, Augustin, en I, 8, 24 lui trace un programme de travail particulièrement riche. Celui-ci n'est pas sans rappeler les propos tenus par Ambroise dans les paragraphes 14-18 et 19-20 du *De bono mortis*. Les passages de cette œuvre que P. Hadot pensait inspirés du *De regressu animae* de Porphyre, ainsi que ceux d'Augustin en I, 1, 3 ; I, 2, 3-4 ; I, 8, 24 ; pourraient nous permettre de mieux connaître le contenu du *De regressu animae*.

**SUMMARY :** If the *De ordine* may sometimes be considered as some Kind of academic exercise St Augustine set his pupils, it may prove particularly fruitful with regard to the echoes of his readings at that period. While encouraging Licentius to perfect his conversion to wisdom, St Augustine in I, 8, 24 draws a peculiarly rich programme of work for him, which is not without reminiscing Ambrose's words in his *De bono mortis*, 14-18 and 19 to 20. The passages taken from that work, which P. Hadot thought to have been inspired by Porphyry's *De regressu animae*, as well as other passages taken from St Augustine I, 1, 3 ; I, 2, 3-4 ; I, 8, 24 ; might help us better to understand the contents of the *De regressu animae*.

84. Voir note 64.

85. Ce que nous avons tenté de montrer ici.

86. Hypothèse proposée par I. Hadot, voir note 2.

87. Thèmes qui se trouvent dans le *De ordine*.