

Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne
Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres
Band: - (2005)
Heft: 4

Artikel: Augustin et Porphyre sur le salut : pour une comparaison analogique et non apologétique du christianisme et du néoplatonisme
Autor: Bubloz, Yvan
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-870131>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

AUGUSTIN ET PORPHYRE SUR LE SALUT: POUR UNE COMPARAISON ANALOGIQUE ET NON APOLOGÉTIQUE DU CHRISTIANISME ET DU NÉOPLATONISME¹

Par l'application d'une méthode comparative de type analogique, c'est-à-dire focalisée sur la mise en évidence des ressemblances et des différences sur le plan de la structure et non de la généalogie, cette étude vise à souligner l'originalité respective des discours sotériologiques développés dans *La Cité de Dieu* d'Augustin et dans l'œuvre du philosophe néoplatonicien Porphyre. L'examen de la notion de salut dans la littérature théorique de l'histoire comparée des religions permet de dégager trois axes de comparaison: il s'agit de s'interroger sur 1) l'évaluation de la condition humaine chez Augustin et Porphyre, 2) sur les causes avancées par l'un et l'autre pour expliquer la souffrance de l'homme dans le monde, 3) sur les moyens qu'ils proposent pour y remédier.

Les études comparatives confrontant la pensée d'Augustin et de Porphyre, notamment en ce qui concerne leurs vues en matière de sotériologie, ne manquent pas. Cela est dû sans aucun doute au fait qu'Augustin lui-même n'a eu de cesse, tout au long de son œuvre, d'examiner les thèses des «platoniciens» (*platonici*) sur des questions philosophiques et théologiques touchant principalement à la nature de l'homme et au salut de son âme². Augustin, par l'exemple même

¹ Mon entière gratitude va à Maya Burger et Claude Calame pour leurs précieuses remarques quant au contenu de ce texte.

² Les platoniciens apparaissent à Augustin comme les philosophes les plus sages car animés d'un réel amour de Dieu. Il affirme à leur sujet qu'«aucun [philosophe] n'est arrivé aussi près de nous que les platoniciens» (*De Civ. Dei*, VIII, 5.3-4). Les platoniciens proposent selon lui une théologie digne de considération parce qu'ils placent le bonheur suprême dans la participation à Dieu; mais

de son parcours spirituel, a fortement contribué à promouvoir l'idée que la théologie chrétienne de l'Antiquité tardive entretient de nombreuses affinités intellectuelles avec la tradition platonicienne et plus particulièrement le néoplatonisme. Ainsi la comparaison entre le christianisme et le néoplatonisme n'a jamais eu vraiment à prouver sa légitimité, car elle a toujours semblé aller de soi aux historiens des idées et aux théologiens, qui ont pris comme postulat de travail les affirmations d'Augustin quant à la proximité intellectuelle et spirituelle des deux systèmes doctrinaux.

1. Comparaison homologique et comparaison analogique

Les comparaisons qui ont été effectuées jusqu'à maintenant entre Porphyre et Augustin en matière de sotériologie pourraient être qualifiées, si l'on applique la terminologie propre à l'historien des religions américain Jonathan Z. Smith, de «généalogiques» ou d'«homologiques». Elles se sont souvent inscrites, en outre, dans une démarche apologétique³.

La comparaison généalogique vise à établir un rapport de filiation entre les éléments qu'elle prend en considération. Dans le langage de la biologie, une comparaison de ce type est appelée une «homologie», c'est-à-dire une mise en évidence de la similarité de forme et de structure que deux espèces distinctes ont héritée d'un ancêtre commun⁴. Dans cette optique, on considère que les ressemblances constatées entre deux phénomènes sont issues d'un phénomène antérieur responsable de leur apparition. Dans le cas qui nous occupe, la comparaison homologique explique les rapprochements que l'on peut tirer entre le néoplatonisme et le christianisme comme l'expression d'une dépendance intellectuelle et spirituelle commune au platonisme: la théologie chrétienne a tiré de la philosophie de Platon et des interprétations qu'en ont faites ses successeurs les outils conceptuels lui permettant de systématiser la révélation des *Écritures*.

leurs conceptions doivent être corrigées du fait de leur attachement à une vision foncièrement polythéiste du monde divin (*De Civ. Dei*, VIII, 1.20-25). (La numérotation de *La Cité de Dieu* est celle de l'édition latine de Dombart et Kalb de 1955. Sauf indication contraire, les extraits traduits sont tirés de l'édition publiée sous la direction de L. Jerphagnon dans la collection «Bibliothèque de la Pléiade».)

³ J'emprunte mes vues sur la comparaison à J. Z. Smith, pour qui la démarche comparative a toujours constitué un objet privilégié de réflexion. Voir notamment le chapitre «On Comparison» de l'ouvrage *Drudgery Divine*.

⁴ J. Z. Smith, *Drudgery Divine*, p. 47, n. 15.

L'entreprise comparative de type homologique en histoire des religions s'intéresse prioritairement aux problématiques de l'emprunt et de la diffusion, comme le souligne Smith⁵. Il s'agit d'expliquer les similitudes entre les systèmes religieux comme des connexions historiques *réelles*: toute ressemblance est interprétée comme la marque d'une dépendance généalogique; les dissemblances affirment au contraire l'unicité des phénomènes religieux observés. La comparaison homologique fonctionne avec les catégories ontologiques du *même* et de l'*unique*. Les points de convergence sont interprétés comme l'expression d'une essence commune; les différences attestent le caractère irréductible et strictement spécifique des objets pris en considération. Smith remarque que la volonté d'établir l'unicité d'un phénomène se ramène très souvent à une entreprise apologétique. Le terme «unique» qualifie un phénomène qui ne doit son existence qu'à lui-même, qui n'appartient à aucune classe plus large, un phénomène *sui generis* doté d'une valeur incomparable. Mais, pour Smith, l'«unique» perd toute valeur taxinomique et ne conserve qu'un caractère ontologique. Car, en faisant usage du concept d'«unique», on revendique la différence radicale d'un objet, qui devient une sorte de «Tout Autre» échappant définitivement à l'entreprise comparative⁶.

Comme Augustin lui-même souligne l'importance de la lecture des platoniciens dans sa conversion définitive au christianisme et dans l'élaboration de sa pensée théologique, comparer Porphyre et Augustin apparaît comme une évidence. La comparaison entre les deux auteurs est légitimée par leur relative proximité chronologique (un peu plus d'un siècle les sépare), leur appartenance à un même univers culturel (le monde gréco-romain) et par les commentaires qu'Augustin fit de certains ouvrages de Porphyre. Mais ce dernier point pousse les historiens de la philosophie et les théologiens à envisager la comparaison entre Porphyre et Augustin principalement du point de vue de la généalogie (ou de l'homologie): il s'agit d'identifier l'empreinte intellectuelle laissée par le néoplatonisme sur Augustin⁷. L'influence

⁵ *Ibid.*, p. 46-47.

⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁷ Les études suivantes affirment une nette influence de Porphyre sur Augustin: W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1933; J. J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris, Études Augustiniennes, 1959; *id.*, *Charter of Christendom: The Significance of The City of God*, New York, Macmillan Press, 1961; E. TeSelle, «Porphyry and Augustine», *Augustinian Studies*, 5, 1974, p. 113-47. Pour une synthèse des travaux consacrés à la lecture et à la critique de Porphyre par Augustin, voir G.

porphyrienne se laisserait particulièrement bien saisir dans *La Cité de Dieu*, où Augustin met à l'épreuve bon nombre d'affirmations de Porphyre sur la doctrine du salut. Le problème est que la comparaison généalogique pratiquée entre Porphyre et Augustin, et plus largement entre le néoplatonisme et le christianisme, se double souvent d'une comparaison apologétique: on cherche par l'exercice comparatif à démontrer l'unicité et la supériorité du message chrétien transmis par Augustin par rapport à la philosophie néoplatonicienne de Porphyre, notamment en matière de sotériologie; on croit déceler le caractère unique de la doctrine chrétienne là où Augustin échappe à la similitude avec Porphyre. Ainsi l'originalité d'Augustin est interprétée dans les mêmes termes que l'originalité du christianisme par rapport aux autres religions: en termes d'«unique» et d'«incomparable».

Jonathan Z. Smith nous recommande de pratiquer la comparaison *analogique* comme alternative aux dérives idéologiques possibles de la comparaison homologique⁸. Il emprunte la distinction entre homologie et analogie au domaine de la biologie. On a vu plus haut ce que les biologistes entendent par «homologie». L'analogie, quant à elle, est conçue en biologie comme la mise en évidence d'une similarité de forme et de structure entre deux espèces ne descendant pas d'un ancêtre commun⁹. Cette forme de comparaison autorise en histoire des religions une confrontation entre systèmes religieux n'ayant entretenu aucun contact direct les uns avec les autres ni dans l'espace ni dans le temps. Car, pour Smith, l'objectif de la comparaison n'est pas la mise au jour des propriétés réelles des objets pris en considération. La comparaison est purement une *opération intellectuelle* de la part de celui qui compare. «Nous comparons des *relations et des aspects*, non des *choses*», se plaît-il à souligner¹⁰. Les ressemblances et les différences dégagées par l'exercice de la comparaison n'ont pas d'exis-

Madec, «Augustin et Porphyre: ébauche d'un bilan des recherches et des conjectures», in *Sophiês maiêtores: «Chercheurs de sagesse»: Hommage à Jean Pépin*, éd. M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec et D. O'Brien. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p. 367-82.

⁸ La conception de la comparaison analogique défendue ici ne correspond pas au comparatisme analogique rejeté par Nicola Gasbarro dans ce même volume. La comparaison analogique telle que l'entend J. Z. Smith, même si elle se situe plus sur le plan de la structure que sur celui de l'histoire, ne cherche pas à établir des universaux objectifs ni ne néglige les différences entre les civilisations. Bien au contraire, comme je m'apprete à le montrer, le résultat attendu d'une telle démarche est la mise en évidence des différences.

⁹ J. Z. Smith, *Drudgery Divine*, p. 47, n. 15.

¹⁰ *Ibid.*, p. 50. Ma traduction.

tence en soi: elles sont le résultat d'une construction intellectuelle. Dans la comparaison analogique, comparer A et B ne revient donc pas à présenter les similitudes comme des propriétés intrinsèques résultant d'une source commune ou les dissimilitudes comme la marque d'une singularité irréductible; comparer A et B, c'est établir des relations idéelles entre l'un et l'autre phénomènes dans le but d'améliorer leur intelligibilité respective. La comparaison analogique ne vise pas à mettre en lumière l'*identité* ou l'*unicité* des objets qu'elle considère; par un jeu de contrastes et de rapprochements, elle aboutit à l'approfondissement des connaissances que nous avons de ces mêmes objets quand nous les examinons séparément l'un de l'autre.

Mais il importe selon Smith que la comparaison se détourne d'un discours centré sur l'«unique» ou le «même» pour s'intéresser à la question de la différence. Comme il le dit lui-même: «La comparaison nécessite l'acceptation de la différence comme fondement de son intérêt, et une manipulation méthodique de cette différence pour atteindre un objectif cognitif déterminé.»¹¹ Ainsi les objets de notre investigation ne peuvent être soumis à une étude comparative que s'ils manifestent des différences les uns par rapport aux autres. En effet, comparer deux phénomènes identiques est dépourvu de sens, car étudier l'un équivaut automatiquement à étudier l'autre. L'exercice, dans ce cas, est purement tautologique. Mais on ne peut imaginer non plus comparer deux choses entièrement spécifiques, complètement étrangères l'une à l'autre, car la reconnaissance d'une similarité, aussi ténue soit-elle, est nécessaire pour permettre l'entreprise comparative. «La différence rend une analyse comparative intéressante; la similarité la rend possible», résume Fritz John Porter Poole¹².

L'impulsion première de la comparaison réside dans une question qu'on adresse au matériau de ses investigations. Comme le remarque F. J. Porter Poole:

La comparaison ne traite pas de phénomènes *in toto* ou dans leur globalité mais seulement d'une caractéristique aspectuelle [qui leur est propre]. Le contrôle analytique du cadre de la comparaison implique la sélection centrée sur une théorie d'aspects significatifs [propres aux] phénomènes et une mise entre parenthèses de l'effort [comparatif] par des suppositions [du type] *ceteris paribus* [«toutes choses étant égales par ailleurs»]¹³.

¹¹ J. Z. Smith, *To Take Place*, p. 14. Ma traduction. Voir aussi J. Z. Smith, «In Comparison a Magic Dwells», p. 35.

¹² F. J. Porter Poole, «Metaphors and Maps», p. 417. Ma traduction.

¹³ *Ibid.*, p. 414. Ma traduction.

Il est illusoire d'espérer comparer des systèmes religieux dans leur totalité. En réalité, toute comparaison se concentre sur des aspects particuliers, sur des éléments puisés dans des ensembles plus vastes. La sélection s'opère sur la base d'une question, d'une problématique théorique ou d'une «entrée en forme de catégorie», pour reprendre une expression proposée par Marcel Detienne¹⁴. Selon Smith, une formule telle que «x ressemble à y» est incomplète pour caractériser l'opération logique de la comparaison; il est préférable de dire: «x ressemble à y plus que z en ce qui concerne...»¹⁵. C'est dans l'expression «en ce qui concerne» que se trouve la question adressée au matériau. «Dans le cas d'une comparaison académique, le “en ce qui concerne” est le plus souvent l'intérêt du chercheur, qu'il s'exprime dans une question, une théorie, ou un modèle [...]», précise Smith¹⁶. F. J. Porter Poole insiste sur la nécessité de donner une justification théorique à la comparaison:

Comme le remarque Wittgenstein [1956: II, § 14], les concepts — y compris les définitions et les classifications — sont centraux pour la comparaison. Nous ne pouvons pas comparer des courants et des tourbillons entrelacés dans le flux et le reflux des événements — des croyances, des actes, des expériences ou des textes situés historiquement — sans des concepts qui formulent des problèmes théoriques [...] d'une façon méthodologiquement rationnelle et qui nous donnent une *raison* de comparer. Les comparaisons *in vacuo* sont dénuées de signification, sans contexte intellectuel pour leur production ou leur évaluation, et sont souvent de simples juxtapositions de phénomènes essentiellement incomparables¹⁷.

Donc c'est toujours en fonction d'une question, d'un problème, d'une notion théorique, qu'on effectue une comparaison, et cette dernière ne concerne toujours qu'une portion délimitée de l'ensemble des éléments caractérisant les systèmes qu'on a choisi de mettre en regard. Les autres aspects propres aux structures que l'on confronte sont momentanément «mis entre parenthèses», comme le souligne F. J. Porter Poole, car il n'est pas possible d'embrasser d'un seul regard la totalité des systèmes considérés.

Il serait erroné de réserver la comparaison analogique à des contextes culturels éloignés les uns par rapport aux autres dans le temps

¹⁴ M. Detienne, *Comparer l'incomparable*, p. 44.

¹⁵ J. Z. Smith, *Drudgery Divine*, p. 51: «x resembles y more than z with respect to...»

¹⁶ *Ibid.* Ma traduction.

¹⁷ F. J. Porter Poole, «Metaphors and Maps», p. 416. Ma traduction.

ou dans l'espace; et, inversement, il ne faut pas croire que la comparaison généalogique s'impose quand on étudie des phénomènes historiquement et géographiquement proches. Le néoplatonisme et le christianisme peuvent également faire l'objet d'une comparaison analogique, même s'ils ont entretenu des rapports historiques indéniables. Comme je l'ai dit plus haut, les études qui ont confronté les pensées d'Augustin et de Porphyre ou de Plotin ont tenté le plus souvent de mettre en évidence l'importance des deux néoplatoniciens dans la généalogie des idées philosophiques et théologiques d'Augustin. Je me propose maintenant de comparer Augustin et Porphyre sur un plan strictement analogique. Je choisis comme «entrée en forme de catégorie» la question du salut. Je me pose donc la question des conceptions respectives d'Augustin et de Porphyre sur le salut de l'âme humaine sans chercher à savoir si Porphyre a marqué de son empreinte les réflexions d'Augustin sur le sujet. J'espère que la confrontation des deux auteurs va mettre en évidence leur originalité respective en matière de sotériologie. Cependant je me garderai de considérer cette originalité comme relevant de la catégorie de l'«unique», car certains aspects qui peuvent apparaître comme spécifiques dans la confrontation de deux phénomènes peuvent se présenter ailleurs comme des similitudes si l'on change l'un des deux termes de la comparaison. Pour reprendre J. Z. Smith:

Ce mot «unique» est un terme négatif signifiant ce qui est mentalement incompréhensible. Ce qui est exigé, c'est le développement d'un discours sur la «différence», un terme complexe qui invite à la négociation, à la classification et à la comparaison et, en même temps, qui évite un discours trop facile sur le «même»¹⁸.

2. La catégorie du salut

Avant d'entamer cette étude comparative entre Augustin et Porphyre, il me faut présenter la catégorie qui va me servir de point de référence pour mon exercice comparatif: la catégorie du salut.

2.1. Quelques éléments d'étymologie

Le terme de «salut» descend du mot latin *salus*. Le substantif *salus* désigne «l'état de ce celui ou de ce qui est *salvus*»; il se traduit par «bon état, salut, sauvegarde, conservation»¹⁹. L'adjectif *salvus*

¹⁸ J. Z. Smith, *Drudgery Divine*, p. 42. Ma traduction.

¹⁹ A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 591.

signifie d'abord «entier, intact», puis «sauf, sain et sauf, en bon état»; il apparaît dans l'expression «*salvus sis*» (en français «porte-toi bien») ou est souvent joint dans le couple allitérant *sanus salvus*, «sain et sauf»²⁰. Il qualifie indifféremment des choses (par exemple la loi ou la république) ou des personnes (*salvus* rapporté à une personne indique qu'elle est en bonne santé). Il existait chez les Romains une déesse Salus personnifiant la santé et la prospérité du peuple romain. Chez les écrivains chrétiens de langue latine, *salus* désigne le salut de l'âme, le salut éternel. Les linguistes Ernout et Meillet remarquent que «*salus* est, comme *fides*, un exemple d'un ancien terme religieux, passé ensuite dans la langue courante, puis repris par la langue de l'Église chrétienne, qui lui a redonné un nouveau sens religieux»²¹. Cependant cette signification spirituelle de *salus* est également présente dans les religions polythéistes du monde romain, comme en témoigne par exemple la fréquence du terme et de son dérivé *salutaris* dans le livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée consacré au culte d'Isis²².

L'équivalent grec de *salvus* est *saos* ou *sôs*; le sens en est aussi «sain et sauf, en bonne santé, en bon état»; il signifie parfois «sûr, certain»²³. Parmi ses dérivés, on trouve l'adjectif *sôtêr*, souvent utilisé comme épithète de divinités et notamment de Zeus au sens de «sauveur, qui sauve», et le substantif *sôtêria*, qui véhicule l'idée de «préservation» ou de «conservation» et qui se traduit volontiers aussi par «salut»²⁴. On retrouve dans *sôtêria*, comme dans *salus*, la double notion de salut matériel et de salut spirituel: on utilise *sôtêria* pour parler de la conservation des routes, des habitations ou des lois, mais *sôtêria* qualifie également le salut de l'âme dans le grec de la Septante et du Nouveau Testament.

Ce détour par les étymologies nous permet d'avoir une première délimitation de notre concept. Il nous conduit surtout à ne pas nous arrêter à la seule dimension spirituelle du salut. L'enjeu du salut ne se résume pas au sort bienheureux de l'âme: il implique aussi la préservation de la santé du corps ou le maintien de la cohésion sociale. Ce que nous pouvons retenir de ce premier examen, c'est que le salut est lié aux notions d'intégrité, de complétude, de totalité. Il est intéres-

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 592.

²² Apulée, *M.*, XI, 1.12, 5.22, 12.2, 21.25, 21.27, et 29.25.

²³ P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 1084.

²⁴ *Ibid.*, p. 1085.

sant de noter que l'étymologie du mot allemand *Heil* se rapproche sur un plan sémantique des étymologies grecque et latine: *Heil* remonte au germanique **haila(-u)* qui signifie «sain, complet, indemne»; le mot est un développement de la racine indo-européenne **kailo(-u)*, à laquelle on reconnaît la même signification de base²⁵. Mais le français aussi a conservé dans l'usage commun ces mêmes notions d'intégrité et de complétude. Le Robert dégage en effet comme premier sens pour le salut «le fait d'échapper à la mort, au danger, de garder ou de recouvrer un état heureux, prospère». Le salut ne concerne pas seulement les individus mais aussi la collectivité: on parle du «salut d'une nation, d'un pays» ou encore du «salut public».

2.2. *Le salut, notion universelle ou notion christianocentrique?*

La notion de salut a acquis un caractère central dans le vocabulaire théologique du christianisme. Cette coloration chrétienne a empêché que le terme soit unanimement reconnu comme catégorie analytique universellement valable dans l'étude comparée des religions. Dans un des rares articles consacrés au concept de salut en histoire des religions, Willard G. Oxtoby remarque que la réflexion sur le salut dans le champ de l'étude comparée des religions s'est davantage développée dans le courant phénoménologique que dans le courant «humaniste» (chez les premiers, on conçoit la religion comme l'expression d'un rapport avec une puissance transcendante, chez les seconds la religion est vue comme un produit culturel purement humain)²⁶. Il l'explique par le fait que pour les «humanistes» le terme de «salut» charriait un contenu beaucoup trop théologique pour qu'on le considérât utile. On était à la recherche d'un vocabulaire conceptuel ne renvoyant pas à l'héritage doctrinal chrétien. Comme W. G. Oxtoby le souligne: «Parler du salut [...] équivalait à employer un concept qui avait été essentiel dans le christianisme, central pour lui et examiné de façon exhaustive par lui, depuis sa création.»²⁷

Le reproche d'ethnocentrisme, ou plutôt de christianocentrisme, explique pourquoi le concept de salut a reçu un traitement assez maigre dans la littérature théorique de l'histoire des religions. Il est assez révélateur que l'article «sotériologie» dans l'*Encyclopaedia*

²⁵ R. Flasche, «Heil», p. 66-67.

²⁶ Pour un traitement phénoménologique de la question du salut, voir notamment G. Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, p. 94-106.

²⁷ W. G. Oxtoby, «Reflections on the idea of salvation», p. 32. Ma traduction.

of *Religion and Ethics* de James Hastings (1920) ne dépasse pas le cadre du christianisme. On a cru en effet pendant longtemps, que ce soit chez les théologiens ou chez les historiens des religions, que le terme n'avait de pertinence que par rapport à la religion chrétienne. Néanmoins certains historiens des religions ont fait du salut un thème central de leurs études et de leurs réflexions.

Entre 1954 et 1957, l'historien des religions anglais S. G. F. Brandon délivra à l'Université d'Oxford une série de conférences sur le thème du salut considéré dans différents contextes religieux. Il réunit ces conférences dans l'ouvrage *Man and his Destiny in the Great Religions* (1961) qu'il enrichit de nouveaux compléments. L'auteur explicite sa problématique dans l'introduction et fournit quelques considérations générales sur la notion de salut en conclusion. Ce qui intéresse S. G. F. Brandon, c'est d'analyser, de décrire et de comprendre la manière dont les grandes religions estiment ou évaluent la condition humaine. Il se propose d'abord d'examiner l'évaluation de la destinée et de la nature humaine dans la tradition culturelle du monde occidental, puis de considérer cette même évaluation dans ses similitudes et ses contrastes avec les évaluations classiques des cultures orientales²⁸. Brandon ébauche une théorie générale sur le salut en conclusion de son ouvrage en affirmant que les conceptions sotériologiques développées dans chaque culture traduisent la volonté des hommes de «se protéger contre les changements, personnels ou communautaires, entraînés par le temps qui passe»²⁹. Les réflexions de Brandon sur le salut sont synthétisées dans l'article qu'il consacre à la notion dans le *Dictionary of Comparative Religion* (1970):

Le salut, sous quelque forme que ce soit, figure dans presque chaque religion: cela peut simplement signifier la délivrance de la maladie ou de l'infortune matérielle. Dans ces religions qui sont appelées «religions de salut», le salut implique une sotériologie (du grec *sôtêria*, «salut»), qui envisage généralement les hommes comme étant dans une situation périlleuse sur le plan spirituel ou dans une situation condamnée de laquelle ils ont besoin d'être sauvés³⁰.

S. G. F. Brandon est également responsable en tant qu'éditeur d'un ouvrage collectif sur le thème du dieu sauveur: *The Saviour God: Comparative Studies in the Concept of Salvation* (1963). L'ouvrage contient des contributions d'éminents chercheurs s'attachant à explo-

²⁸ S. G. F. Brandon, *Man and his Destiny*, p. 4-5.

²⁹ *Ibid.*, p. 384. Ma traduction.

³⁰ S. G. F. Brandon, «Salvation», p. 552. Ma traduction.

rer la thématique dans leur champ de spécialisation, mais le projet comparatif annoncé dans le titre se réalise bien plus sous la forme d'une juxtaposition d'études spécialisées que sous la forme d'une confrontation entre les différents contextes culturels retenus pour l'occasion. L'ensemble des travaux s'appuie sur une définition implicite du salut: les contributeurs ont pris le parti d'illustrer la catégorie plutôt que de la définir.

Les travaux de S. G. F. Brandon sur la question du salut ont été honorés par la parution d'un ouvrage collectif édité par Eric J. Sharpe et John R. Hinnells: *Man and his Salvation* (1973). Willard G. Oxtoby y a contribué en présentant des réflexions d'ordre général sur la catégorie du salut fondées sur l'étude du terme dans les civilisations sémitique, hellénique et iranienne sous l'influence desquelles, selon l'auteur, le christianisme primitif forgea son propre discours sotériologique. Voici la définition qu'il donne de la catégorie du salut:

Alors que l'étude comparative moderne peut regarder le salut dans des contextes spécifiques et anciens comme une délivrance de périls ou d'incertitudes particulières, la quête du salut à son sens le plus général est regardée comme la quête d'un soulagement de la condition humaine³¹.

En raison de son caractère général, la définition proposée par Oxtoby a l'avantage de pouvoir s'appliquer à différents contextes culturels non marqués par le christianisme. Elle a en outre le mérite de prendre en considération le salut dans ses dimensions à la fois matérielle et spirituelle. Bien qu'il reconnaisse l'origine chrétienne du concept de salut tel que nous l'entendons habituellement aujourd'hui, Oxtoby lie déjà plus haut dans son article le salut au problème universel de la résolution des souffrances engendrées par la condition humaine:

Le «salut» en tant que terme pour la réalisation de l'homme s'est déplacé de la religion de la chrétienté occidentale vers la description de thèmes variés dans la philosophie moderne occidentale, et dans d'autres religions. Dans la plupart des cas, il implique la maîtrise de l'homme sur, ou sa réconciliation avec, les limitations de sa condition³².

Dans un article rédigé pour l'*Encyclopedia of Religion* éditée par Mircea Eliade (1987), Ninian Smart reconnaît également l'intime intrication de la question du salut et du problème de la condition humaine:

³¹ W. G. Oxtoby, «Reflections on the Idea of Salvation», p. 31. Ma traduction.

³² *Ibid.*, p. 27-28. Ma traduction.

L'implication de l'idée [de salut] est que les êtres humains sont dans une sorte de condition malheureuse et peuvent atteindre une situation définitivement bonne soit par leurs propres efforts, soit par l'intervention d'un pouvoir divin³³.

La définition de Smart apporte un élément important pour le traitement de notre problématique: elle met en évidence la question des *moyens* permettant la réalisation du salut. Ces moyens peuvent être le fait d'une initiative humaine ou, dans bon nombre de religions, d'un agir divin.

Le fait que la notion de salut porte l'empreinte du christianisme, donc qu'elle puisse nous conduire à porter un regard ethnocentrique sur les cultures non occidentales, ne doit nous empêcher de l'employer dans le cadre d'une large comparaison interculturelle. La catégorie du salut peut se révéler pertinente dans une entreprise de traduction des cultures dès l'instant où elle n'est plus uniquement associée aux problèmes typiquement chrétiens de l'effacement du péché originel et du sort de l'âme dans l'au-delà.

En nous invitant à poser au centre de la problématique du salut la question de l'évaluation par l'homme de sa propre condition existentielle, S. G. F. Brandon et W. G. Oxtoby nous évitent une application trop christianocentrique du concept dans l'étude comparée des religions. Nous les rejoignons pour dire que l'idée de salut implique la reconnaissance d'une condition imparfaite, déficiente, soumise au malheur et à la détresse, dont l'homme cherche à se libérer. La faiblesse de notre condition se manifeste dans notre incapacité à demeurer perpétuellement en bonne santé, à éviter les mauvais coups du sort ou à échapper aux dégradations du temps. Nulle existence humaine n'échappe aux difficultés: le bonheur apparaît souvent comme éphémère et rare.

En adoptant un regard sensible aux pratiques culturelles et sociales de construction de l'humain (*anthropopoiésis*)³⁴, on peut considérer la quête religieuse du salut comme une opération de type anthropopoiétique, une modalité culturelle de fabrication de l'humain, visant

³³ N. Smart, «Salvation», p. 418. Ma traduction.

³⁴ Perspective défendue par le groupe d'étude des modalités de fabrication des modèles d'humanité composé par Francis Affergan, Silvana Borutti, Claude Calame, Ugo Fabietti, Mondher Kilani et Francesco Remotti. Voir C. Calame et M. Kilani (éds), *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, et notamment C. Calame et M. Kilani «*Anthropopoiésis*: introduction», p. 5-14, ainsi que F. Remotti, «Thèses pour une perspective anthropopoiétique», p. 15-31.

à porter remède à l'incomplétude foncière de la condition humaine. Tout discours sotériologique propose des moyens d'ordre rituel ou spirituel permettant l'obtention d'un état de complétude, d'achèvement de l'humanité intégrale par la suppression des infirmités dont la condition humaine ordinaire est accablée. Dans certaines doctrines de salut (notamment dans le christianisme), la mort est conçue comme l'incomplétude ultime à surmonter. L'état d'achèvement est atteint après la mort, dans l'au-delà, où, croit-on, la nature humaine réalise son plein épanouissement³⁵.

Ainsi, face à cette imperfection constitutive de la nature humaine, le salut est perçu comme l'acquisition d'un état de plénitude, de béatitude, d'intégrité ou d'accomplissement suprême. La réalisation de cet état de félicité ne va pas de soi: elle nécessite l'engagement de moyens aussi divers que les explications invoquées pour expliquer la déficience de la condition humaine. Par conséquent, nous distinguons trois éléments associés au concept générique de salut: 1) l'idée que l'existence humaine est imparfaite, 2) l'idée que cette condition peut être surmontée par la réalisation d'un état bienheureux de plénitude et 3) l'idée qu'il existe des moyens pour atteindre un tel résultat. Je reprendrai à mon compte la définition de W. G. Oxtoby du salut: le salut peut être regardé comme «la quête d'un soulagement de la condition humaine»³⁶.

Ces brèves considérations théoriques me fournissent des éléments pour étoffer la problématique qui va guider mon analyse comparative d'Augustin et de Porphyre. Le problème de l'ethnocentrisme ou du christianocentrisme ne se pose évidemment pas pour l'étude que je me propose: Augustin est un auteur chrétien bien connu qui fait du salut un enjeu primordial de sa réflexion théologique; Porphyre, quant à lui, a une compréhension intellectuelle de la notion de salut qui ne s'éloigne guère de celle d'Augustin. Pour les deux, le salut concerne le sort de l'âme dans l'après-mort. Mais leurs conceptions sur le salut divergent sur les questions de l'imperfection de la nature humaine et des moyens de la dépasser.

³⁵ Je suis reconnaissant à Claude Calame d'avoir attiré mon attention sur les brillantes réflexions que Francesco Remotti a développées autour de la déficience constitutive de la condition humaine dans sa contribution à l'ouvrage collectif *Figures de l'humain* (F. Affergan et al.): F. Remotti, «De l'incomplétude», p. 19-74. Sur la mort considérée comme incomplétude ultime, voir plus particulièrement les p. 26-27 et 69-71.

³⁶ W. G. Oxtoby, «Reflections on the Idea of Salvation», p. 31. Ma traduction.

Je dégage trois axes de comparaison dans la confrontation des opinions d'Augustin et de Porphyre sur le salut. Je cherche à savoir 1) quelle est leur évaluation respective de la condition humaine, 2) quelles causes ils mettent en avant pour expliquer la souffrance de l'homme dans le monde, enfin 3) quels moyens ils proposent pour y remédier. Le but de cette comparaison, qu'Augustin pratique certes déjà lui-même, mais dans un dessein apologétique, est somme toute assez modeste: approfondir notre connaissance des deux systèmes de croyances afin de contrer le discours idéologique, hérité en partie d'Augustin lui-même, qui présente le néoplatonisme comme une philosophie de l'Un préparant l'avènement du monothéisme chrétien et se résorbant finalement dans celui-ci.

3. La question du salut chez Augustin et Porphyre: similitudes et dissimilitudes

3.1. La condition humaine

La mort est la marque fondamentale de la condition humaine chez Augustin. Deux types de morts sont distingués au livre XIII de *La Cité de Dieu*: la mort du corps et la mort de l'âme. La mort du corps se produit quand l'âme abandonne le corps; la mort de l'âme quand l'âme est abandonnée par Dieu³⁷. L'instabilité de son corps fait que l'homme tend vers la mort dès le premier jour de sa naissance. «Il se passe toujours quelque chose [dans le corps] qui contribue à la venue de la mort», affirme Augustin³⁸. Cette première mort opère la dissociation de l'âme et du corps; mais elle peut donner lieu également à une séparation momentanée de l'âme et de Dieu pour les méchants, qui, en raison des péchés qu'ils ont commis au cours de leur existence, sont livrés aux souffrances d'une expiation temporaire³⁹. La seconde mort n'est pas la dissolution, au terme de la vie, des liens qui unissent l'âme et le corps; elle est la punition définitive de l'âme pécheresse au moment du jugement dernier. Dans la seconde mort, l'homme retrouve son corps après la résurrection; mais son âme est séparée définitivement de Dieu et endure des souffrances éternelles dans une nouvelle union avec le corps⁴⁰.

La mort n'est pas une expérience ultime chez Porphyre, car l'âme est soumise au cycle des réincarnations lorsqu'elle se trouve sous le

³⁷ Augustin, *De Civ. Dei*, XIII, 2.7-8.

³⁸ *Ibid.*, XIII, 10.2.

³⁹ *Ibid.*, XIII, 12.8-11 et 12.16-17.

⁴⁰ *Ibid.*, XIII, 2.11-23, 11.79-87 et 12.11-12.

ciel des fixes après sa descente hors du domaine des intelligibles⁴¹. Elle est toutefois le signe que le composé de l'âme et du corps subit les tourments du flux incessant du devenir. Le corps dont l'âme a la charge est corruptible: il est victime des dégradations du temps et de l'environnement (vieillesse, maladies, accidents). C'est cette faiblesse constitutive qui le conduit à la mort. La même instabilité (*mutabilitas*) du corps est constatée par Augustin, pour qui «le temps de cette vie n'est rien d'autre qu'une course vers la mort»⁴². Augustin qualifie le corps en des termes que Porphyre n'aurait pas désapprouvés: le corps que l'homme a hérité du péché originel est «corruptible» (*corruptibile*), «pénible» (*molestum*), «pesant» (*grave*), «mourant» (*moribundum*)⁴³; il subit les ravages de la maladie et de la vieillesse, et dépend des aliments corporels pour échapper au désagrément de la faim et de la soif⁴⁴.

Chez Porphyre, c'est l'emprise des passions sur la partie inférieure de l'âme qui caractérise surtout la condition humaine⁴⁵. Les passions naissent dans l'âme par son contact avec le corps, c'est pourquoi le salut réside pour Porphyre dans la fuite de tout corps. Augustin reconnaît bien évidemment le caractère corruptible du corps, mais il refuse d'attribuer au corps l'origine de tous les maux, car, dit-il, «la corruption du corps, qui appesantit l'âme, n'est pas la cause du premier péché, mais son châtement»⁴⁶. Pour Augustin, ce n'est pas directement l'enchaînement de l'âme au corps qui donne naissance aux passions et aux vices. L'homme devient mauvais de son propre mouvement ou sous l'inspiration du diable, et non parce qu'il vit dans la chair⁴⁷. Le corps n'est pas mauvais en soi pour Augustin. Adam avait un corps avant la chute originelle, un corps «animal» (*corpus animale*) pris en charge par une âme vivifiante, qui n'était menacé ni par la mort ni par la maladie grâce à l'influence bienfaisante de l'arbre de vie, et qui ne

⁴¹ Pour une bonne synthèse des vues de Porphyre sur la transmigration des âmes, voir J. Carlier, «L'après-mort selon Porphyre».

⁴² *De Civ. Dei*, XIII, 10.9-10.

⁴³ *Ibid.*, XIII, 17.70.

⁴⁴ *Ibid.*, XIII, 22.1-5.

⁴⁵ Détachée des intelligibles et plongée dans le monde du devenir, l'âme est victime de l'«essaim des passions» (*hesmos tôn pathôn*) dans sa partie sensible et irrationnelle, c'est-à-dire qu'elle est «pleine de craintes, d'appétits, de colères, d'amours, de séductions érotiques, de douleurs, de jalousies, de soucis, de maladies et de toutes passions semblables» (*De abst.*, I, 34, 7).

⁴⁶ *De Civ. Dei*, XIV, 3.34-36.

⁴⁷ *Ibid.*, XIV, 3.36-63.

connaissait ni la faim ni la soif parce que les arbres du paradis produisaient en permanence tous les fruits nécessaires à sa subsistance⁴⁸. Après la résurrection, les justes auront eux aussi un corps, un corps cette fois «spirituel» (*corpus spiritale*) soutenu par un esprit vivifiant qui lui confèrera l'immortalité⁴⁹. Ainsi, pour Augustin, la nature de l'homme est fondamentalement celle d'un être incarné. Le mal ne provient pas du corps mais d'une volonté pervertie⁵⁰.

Porphyre et Augustin ne divergent pas seulement quant à leurs conceptions respectives de la corporéité: ils attribuent encore chacun une valeur différente aux passions de l'âme. Porphyre désigne les passions comme responsables de tous les maux de l'âme: elles sont les conséquences négatives de l'enchaînement au corps. L'idée chère aux stoïciens et aux épicuriens que la philosophie est principalement une thérapie des passions humaines est encore vivace chez lui⁵¹. Dans cette optique, le sage est celui qui est parvenu à s'affranchir des passions. Augustin ne partage guère le point de vue négatif des philosophes grecs sur les passions de l'âme. Pour lui, les passions touchent aussi bien les saints que les pécheurs. Le bien suprême n'équivaut pas à vivre libéré de toute passion mais à vivre selon Dieu⁵². Augustin appelle l'homme qui vit selon Dieu «homme de bonne volonté» (*homo voluntatis bonae*)⁵³. Il soutient que les passions ne tiennent pas leur origine du corps mais de l'âme, plus précisément de la volonté. Les passions sont des mouvements de l'âme qui s'assimilent à des expressions particulières de la volonté. Elles seront bonnes si la volonté de l'homme tend vers le bien, mauvaises si elle tend vers le mal⁵⁴. Augustin invoque les exemples de l'apôtre Paul et de Jésus pour démontrer que les passions caractérisent aussi les hommes les plus saints. L'un et l'autre ont connu la tristesse, la crainte, le désir, la jalousie ou la colère, mais chez eux ces différentes affections de l'âme ne sont pas mauvaises car elles sont motivées par l'amour du bien et la charité⁵⁵. Augustin reconnaît cependant que les passions sont la marque de la condition humaine dans cette vie-ci: «Nous devons [...] ces affections à la faiblesse de notre condition humaine [*ex humanae*

⁴⁸ *Ibid.*, XIII, 20.20-39 et 23.10-23; XIV, 10.7-12.

⁴⁹ *Ibid.*, XIII, 23 *passim*.

⁵⁰ *Ibid.*, XIV, 6.1-5 et 7.40-45.

⁵¹ Voir, par exemple, Porphyre, *Ad Marc.*, 31.

⁵² *De Civ. Dei*, XIV, 4 *passim*.

⁵³ *Ibid.*, XIV, 7.1-5.

⁵⁴ *Ibid.*, XIV, 6.1-5.

⁵⁵ *Ibid.*, XIV, 9.35-76.

condicionis infirmitate]», déclare-t-il⁵⁶. Adam au paradis ne ressentait aucun trouble de l'âme⁵⁷, et les justes vivront préservés de toute passion après la résurrection des corps⁵⁸. Mais Augustin juge indispensable que l'âme expérimente les passions ici-bas. Contrairement à Porphyre, il les considère comme des stimulants dans la poursuite d'un idéal de rectitude et de sainteté: les hommes appliquant leurs efforts à vivre selon Dieu craignent le péché, souffrent face à l'éventualité de le commettre, désirent la vie éternelle ou se réjouissent de la perspective d'être sauvés. De plus, ils ressentent ces affections non seulement pour eux-mêmes mais aussi pour «ceux dont ils désirent la libération et craignent la perte, ceux dont ils souffrent de la perte et se réjouissent de la libération»⁵⁹. Augustin présente la compassion comme une vertu chrétienne, l'impassibilité (*apatheia*, *inpassibilitas*) poursuivie par les philosophes grecs comme une marque d'indifférence coupable vis-à-vis de la détresse humaine⁶⁰.

Ainsi Augustin partage avec Porphyre l'idée que les passions caractérisent la condition humaine ici-bas, mais il se détache de celui-ci lorsqu'il situe la réalisation de l'idéal d'impassibilité dans l'autre vie et qu'il affirme la nécessité de l'expérience des passions pour le fidèle cheminant vers le salut.

3.2. *Les causes de la souffrance de l'homme*

Augustin attribue l'origine des maux caractéristiques de la condition humaine — la mort, la faiblesse du corps et les troubles de l'âme — au péché originel commis par Adam et Ève dans le paradis terrestre. Mais ce motif de la chute comme explication de la condition humaine n'est pas propre à Augustin seulement: il apparaît aussi chez Porphyre⁶¹. La chute concerne cependant l'âme seule chez Porphyre, tandis qu'Augustin l'attribue à des hommes composés d'une âme et d'un corps. Autre différence majeure: chez Porphyre, la chute est liée au mécanisme cyclique de la métempsomatose, alors que chez Augustin elle résulte d'un événement unique qui s'est produit à l'âge de l'humanité primordiale. Chez l'un comme chez l'autre, la chute est provoquée par une défaillance ontologique. Porphyre met en évidence une

⁵⁶ *Ibid.*, XIV, 9.81-82.

⁵⁷ *Ibid.*, XIV, 10.12-17 et 10.27-29.

⁵⁸ *Ibid.*, XIV, 9.143-145.

⁵⁹ *Ibid.*, XIV, 9.34-35.

⁶⁰ *Ibid.*, XIV, 9.84-88 et 9.104-107.

⁶¹ Porphyre parle pour l'âme de «chute dans le devenir» (*to eis tèn genesin ptôma*). Voir, par exemple, *Ad Marc.*, 5, 7.

forme de perversité (*mochthêria*) dans l'âme qui l'empêche de séjourner éternellement parmi les intelligibles⁶². Augustin met l'apparition de la mauvaise volonté chez les premiers hommes en rapport avec le fait que leur substance a été créée par Dieu à partir du néant. L'un et l'autre regardent la chute comme la conséquence d'un mouvement de la volonté. Porphyre hérite de son maître Plotin l'idée que l'âme descend à l'intérieur des corps «de son propre mouvement» (*phorai oikeiai*) ou «par une libre inclinaison» (*rhôpêi autexousiôî*)⁶³. Dans le néoplatonisme de Plotin et de Porphyre, l'âme cède à une tentation similaire à celle qui a provoqué le péché originel d'Adam et Ève: elle cherche à devenir son propre maître, à se retirer en elle-même, en se séparant de l'Âme totale qu'elle assiste dans le gouvernement de l'univers par la contemplation des intelligibles⁶⁴. Mais paradoxalement l'âme descend aussi dans le monde sensible par nécessité. En effet, la procession des êtres à partir de la cause première, l'Un, commande que l'âme produise une image d'elle-même, le corps, et se charge de lui donner forme et vie⁶⁵. Pour Augustin, la chute de l'homme est due uniquement à un mouvement volontaire de l'âme humaine, l'orgueil, bien que, selon lui, Dieu eût toujours su que sa dernière créature se laisserait aller à la tentation de ne dépendre que d'elle-même⁶⁶. Les conséquences de la chute sont à peu près équivalentes chez Porphyre et chez Augustin: l'homme est soumis à la corruption du corps, au vieillissement, aux maladies et aux passions de l'âme. Mais l'accent n'est pas mis sur les mêmes maux: Porphyre insiste sur l'emprise des passions sur l'âme provoquée par son enchaînement au corps, tandis qu'Augustin considère la mort comme le mal suprême que l'homme ait à subir. Les différences qu'on constate entre Porphyre et Augustin montre que le problème posé par la chute n'est pas le même chez l'un et chez l'autre: pour Porphyre, il s'agit de l'incarnation de l'âme; pour Augustin, de l'éloignement de l'homme par rapport à Dieu. Par conséquent, leurs manières respectives de concevoir la chute vont conditionner étroitement les solutions qu'ils préconisent pour obtenir le salut.

⁶² *De abst.*, I, 30, 7. Cette conception fait écho au mythe de la chute des âmes dans le *Phèdre* de Platon. L'âme chute dans le monde sensible parce qu'elle n'arrive plus à suivre le cortège du dieu dont elle fait partie: elle s'alourdit, perd ses ailes et tombe vers la terre (*Phaedr.*, 248c et d).

⁶³ Cf. Plotin, *Enn.* IV 8 (traité 6), 5.8-9 et 5.26.

⁶⁴ *Ibid.*, 4.10-24. Voir aussi *Enn.* V 1 (traité 10), 1, où Plotin qualifie ce mouvement de l'âme de *tolma* (audace).

⁶⁵ *Enn.* IV 8 (traité 6), 6.1-9.

⁶⁶ *De Civ. Dei*, XIV, 11.48-71.

3.3. *Les voies du salut*

Bien que la même finalité soit accordée par Augustin et Porphyre à la recherche du salut, à savoir la fuite de la condition misérable de l'homme par le retour à Dieu, d'importantes différences les séparent dans leur manière d'appréhender les voies de réalisation de la béatitude⁶⁷.

Porphyre n'imagine pas que le salut puisse atteindre l'âme dans son union avec le corps. Il identifie le salut à la fuite du corps⁶⁸. L'âme ne peut connaître la béatitude qu'en prenant ses distances d'avec le monde sensible et en poursuivant l'assimilation à Dieu (*homoïôsis theôi*)⁶⁹. Il lui faut devenir un esprit pur parmi les intelligibles. Le salut réside dans l'activité philosophique: «La fin est de vivre selon l'intellect», précise en effet Porphyre⁷⁰. Augustin rejette l'idée que le salut ne concerne que l'âme. Il s'attaque à de nombreuses reprises dans la *Cité de Dieu* à la thèse porphyrienne du salut comme fuite du corps. Le salut éternel pour Augustin se définit par l'union d'une âme lavée de ses péchés avec un véritable corps, un corps non plus animal mais spirituel, un corps parfait, dans la fleur de l'âge, soustrait à la maladie, aux difformités, aux dégradations du temps et à la mort⁷¹.

La croyance en la résurrection des corps a une incidence importante sur la question de la subsistance de l'individualité personnelle dans l'au-delà. Augustin défend l'idée que ce sont les individus avec leurs traits caractéristiques et leurs particularités qui ressusciteront dans la cité céleste. Par contre, en affirmant que l'âme, une fois délivrée de son enchaînement au corps et du cycle de la métempsomatose, sera consubstantielle à l'Intellect paternel dans le royaume des intelligibles, Porphyre ne laisse aucune place à la persistance de l'individualité pour l'âme qui aura gagné l'immortalité auprès de Dieu⁷².

Un autre élément de divergence opposant Porphyre à Augustin est celui de la part laissée à l'intervention divine ou à l'activité humaine

⁶⁷ Sur l'opposition de Porphyre et d'Augustin au sujet des voies de réalisation du salut, voir E. Dubreucq, «La chair, la grâce et l'esprit», p. 25-45; L. Byron Richey, «Porphyry, Reincarnation and Resurrection in *De Civitate Dei*», *Augustinian Studies*, p. 129-42.

⁶⁸ Augustin résume la position de Porphyre par rapport au corps par la formule «*Omne corpus est fugiendum*» – «Il faut fuir tout corps». Voir *De Civ. Dei*, X, 29.62-63; XXII, 26.1-2.

⁶⁹ Le thème de l'assimilation à Dieu remonte à Platon, *Theaet.*, 176a-b. Cf. Porphyre, *De abst.*, I, 54, 6; II, 34, 3; II, 43, 3; II, 45, 4; III, 26, 10; III, 27, 1.

⁷⁰ *De abst.*, I, 29, 4.

⁷¹ *De Civ. Dei*, XXII, 12-21 *passim*.

⁷² L'idée que la remontée vers Dieu s'accompagne d'une perte de l'individualité

dans la réalisation du salut. Pour Augustin, le salut ne s'obtient que par la médiation du Christ. En sa qualité de médiateur, le Christ réconcilie les hommes avec Dieu en effaçant les conséquences de la chute originelle⁷³. Mais, selon Augustin, les hommes ne peuvent bénéficier de la médiation du Christ que s'ils la reconnaissent par un acte de foi. En effet, pour espérer échapper à la misère de sa condition, l'homme doit avoir la conviction intime de la valeur du sacrifice du Christ pour le rachat du péché des premiers hommes. La foi certes ne suffit pas: il faut encore mener une existence conforme au modèle du Christ⁷⁴. Porphyre, quant à lui, propose une voie de salut sans médiation: l'âme humaine échappe à l'enchaînement du corps pour rejoindre la félicité du monde intelligible par son effort seul. L'acquisition du salut se réalise par la négligence des sollicitations du corps, la purification des passions, la pratique des vertus et l'attention dirigée constamment vers le monde spirituel⁷⁵. Le concours des dieux ou des démons peut certes intervenir dans les rites théurgiques, mais ceux-ci ne se limitent selon Porphyre qu'à la purification de la partie inférieure de l'âme⁷⁶. En fin de compte, la philosophie et le style de vie qui lui est attaché constituent pour Porphyre la seule voie conduisant vers le salut éternel. Mais, en la réservant à une élite intellectuelle, Porphyre nie que cette voie puisse être de portée universelle⁷⁷. Augustin prétend de son côté que la foi dans l'action médiatrice du Christ en faveur de l'humanité est la véritable voie universelle de salut pour deux raisons: d'une part parce qu'elle peut être adoptée par toutes les nations, d'autre part parce qu'elle rend possible le salut de l'homme dans sa totalité, c'est-à-dire non seulement au niveau de son âme mais aussi au niveau de son corps⁷⁸.

Ainsi le salut proposé par Augustin dépend de la grâce octroyée par un dieu sauveur, le Christ médiateur dans le système chrétien; en re-

est déjà développée par Plotin, *Enn.* IV, 3 (traité 27), 18; IV, 4 (traité 28), 1-5.

⁷³ Sur le Christ agent du salut éternel en qualité de médiateur entre Dieu et les hommes, voir notamment *De Civ. Dei*, VII, 31; IX, 15; X, 22.5-21 et 29.28-37; XXI, 15.13-24 et 16.26-30.

⁷⁴ C'est ce qu'Augustin appelle «avoir le Christ pour fondement» (*habere in fundamento Christum*). Voir *De Civ. Dei*, XXI, 25-27 *passim*.

⁷⁵ *De abst.*, I, 31; *Ad Marc.*, 10.

⁷⁶ Voir les extraits du *De regressu animae* de Porphyre conservés dans le *De Civ. Dei*, X, 9 et 27.

⁷⁷ Le fait que Porphyre réserve l'accès au salut éternel uniquement à un petit nombre d'hommes capables de pratiquer la contemplation philosophique est déploré par Augustin, *De Civ. Dei*, X, 27-29 *passim*.

⁷⁸ *De Civ. Dei*, X, 32.58-59 et 32.123-132.

vanche, la libération chez Porphyre est atteinte par un effort individuel d'ascèse et de purification intellectuelle. Le christianisme d'Augustin est fondamentalement une religion de la médiation, reposant sur la croyance en la nécessité d'une intervention divine pour la réalisation du salut, alors que le néoplatonisme porphyrien valorise l'idée que l'homme doit s'appuyer sur ses propres ressources pour s'affranchir des malheurs inhérents à sa condition. La différence tient peut-être au fait, comme le suggère Ninian Smart, que le christianisme défend une conception personnelle de la divinité, alors que le Dieu suprême du néoplatonisme apparaît comme éminemment impersonnel⁷⁹.

On pourrait ajouter que c'est également une conception différente du temps qui sépare les discours sotériologiques respectifs du christianisme et du néoplatonisme. En effet, dans les livres XI à XVIII de *La Cité de Dieu*, Augustin développe une histoire du salut de l'humanité depuis la création du monde et la chute originelle jusqu'à l'avènement de l'Église après la mort et la résurrection du Christ. Pour lui, l'histoire du salut accompagne l'histoire humaine, et les deux s'entremêlent intimement. La crucifixion de Jésus est interprétée comme un sacrifice qui, d'une part, expie la faute commise par Adam et Ève et, d'autre part, ouvre une nouvelle perspective de salut pour l'humanité. La conception linéaire du temps telle que la développe Augustin n'est pas partagée par Porphyre. Comme le rappelle Augustin lui-même, les platoniciens n'acceptent pas l'idée que le monde a eu un commencement dans le temps⁸⁰. Dans l'optique néoplatonicienne, Dieu est principe de toutes choses non sur un plan temporel, mais sur un plan causal. L'univers est constitué d'une série d'êtres organisés en une hiérarchie qui remonte à un principe suprême, l'Un. Cependant les liens de cause à effet qui caractérisent cette procession hiérarchique des êtres à partir de l'Un ne se sont pas déployés dans le temps mais existent de toute éternité. Le salut chez Porphyre s'inscrit dans un temps cyclique: celui de la transmigration des âmes. Tant qu'après sa chute elle n'aura pas retrouvé le chemin de la contemplation des

⁷⁹ N. Smart, «Soteriology», p. 418. Selon Ninian Smart, la problématique du salut partage les religions en deux catégories: les unes, qu'il qualifie de «*self-help religions*», proposent la libération par l'effort individuel du sujet, les autres, qu'il appelle «*other-help religions*», placent le salut entre les mains d'un dieu sauveur agissant pour le bien de l'humanité. La conception d'un dieu personnel serait absente de la catégorie des *self-help religions*, alors que la communion avec un dieu personnel dans un séjour céleste constituerait l'idéal suprême des *other-help religions*.

⁸⁰ *De Civ. Dei*, X, 31.11-18.

intelligibles, l'âme sera soumise au mécanisme perpétuel de la réincarnation. Porphyre ne refuse pas cependant la perspective d'un salut éternel: par l'activité philosophique, l'âme peut espérer se libérer définitivement des liens du corps et remonter à Dieu dans le domaine des intelligibles. Mais paradoxalement, en reconnaissant ainsi la possibilité d'une destinée particulière pour les âmes, Porphyre introduit une temporalité de type historique dans l'éternité de l'univers, puisqu'il reconnaît que chaque individu, par ses actes mêmes, peut rompre la fatalité du temps cyclique de la métempsomatose⁸¹.

* * *

L'application de la comparaison analogique aux conceptions du salut développées par Augustin et Porphyre m'a conduit à mettre en évidence l'originalité respective de leurs doctrines religieuses par la mise en évidence de différences structurelles importantes. Certes Augustin et Porphyre attribuent une finalité semblable dans la réalisation du salut: le retour à Dieu. Ils sont proches en outre dans leur diagnostic de la condition humaine: les hommes souffrent dans ce monde-ci à cause d'un mouvement volontaire de séparation par rapport à un principe ontologique supérieur, éloignement qui les a livrés à la mort, à la corruptibilité des corps et à l'emprise des passions. Mais les différences sont plus nombreuses que les similitudes:

1) Porphyre impute au corps et aux passions qu'il provoque dans l'âme la responsabilité du malheur de la condition humaine, tandis qu'Augustin situe l'origine du malheur non pas dans les passions elles-mêmes mais dans un penchant néfaste de la volonté, trace du néant dont Dieu a tiré la substance de l'homme. Pour Augustin, seule la volonté détermine les passions comme mauvaises.

2) Pour caractériser l'incomplétude constitutive de la nature humaine, Augustin met l'accent davantage sur l'issue inéluctable de la mort, qu'il présente comme un châtement résultant du péché originel, alors que Porphyre, pour qui la mort ne constitue pas une épreuve

⁸¹ La possibilité défendue par Porphyre d'un salut *éternel* pour l'âme est en effet une originalité doctrinale dans l'histoire du néoplatonisme. Proclus, par exemple, conteste l'idée que l'âme humaine puisse échapper au cycle des réincarnations, même si elle a accompli un destin exceptionnel sur terre, car cela équivaldrait selon lui à reconnaître que les âmes ont une histoire limitée dans le temps, affirmation qui entraînerait la négation de leur éternité (*El. Th.*, prop. 206, avec les commentaires d'E. R. Dodds, p. 304-305). Voir, à ce sujet, J. Carlier, «L'après-mort selon Porphyre», p. 137-38.

unique mais un passage vers une autre incarnation, focalise son discours sur les tourments que les passions infligent à l'âme.

3) La chute et l'achèvement du salut ne s'inscrivent pas dans un même régime temporel chez Augustin et Porphyre. Pour Augustin, la chute s'est produite à un point particulier de l'histoire linéaire de l'humanité, et c'est également un drame bien précis, le sacrifice expiatoire du Christ pour le rachat du péché originel, qui ouvre le chemin vers le salut éternel, qui certes marquera un aboutissement dans le temps mais interviendra après les événements uniques de la résurrection et du jugement dernier. Chez Porphyre, le temps se déroule de manière cyclique: les âmes chutent à tout moment. C'est le résultat d'une nécessité ontologique, car l'énergie qui découle de l'Un dans la procession des êtres est encore trop vive au stade de l'âme, c'est pourquoi elle doit encore s'épancher à un niveau inférieur, qui est celui du corps. Mais paradoxalement la chute de l'âme n'est pas qu'affaire de nécessité: c'est aussi la conséquence d'un choix volontaire. En effet, l'âme descend dans le monde de la génération parce qu'elle cherche à devenir son propre maître en se détachant de l'Âme totale qui gouverne l'univers.

4) Malgré le caractère cyclique du temps, dont la manifestation la plus patente est le mécanisme de la métensomatose, le salut éternel n'est pas impossible aux yeux de Porphyre: par l'activité intellectuelle, l'âme peut espérer rejoindre le royaume de l'Intellect divin et se libérer ainsi à jamais des liens du corps. Mais la vision néoplatonicienne de l'union au divin implique l'idée d'une suppression de la spécificité individuelle, alors que celle-ci est explicitement promise par Augustin dans l'au-delà bienheureux de la résurrection des corps.

5) Enfin il subsiste une opposition de taille entre les deux systèmes doctrinaux: là où Augustin affirme que le salut de l'humanité a été rendu possible par le sacrifice du Christ sur la croix — il y a reconnaissance de la part d'Augustin de l'intervention externe d'un dieu sauveur —, Porphyre de son côté soutient, dans la droite ligne de son maître Plotin, que seul l'effort individuel de l'âme humaine peut garantir la libération.

Le grand avantage de la comparaison analogique réside dans l'approfondissement de la connaissance qu'on possède au préalable de façon isolée des systèmes qu'on s'apprête à confronter. Car comme Francesco Remotti le souligne en s'appuyant sur l'anthropologue américain Lewis H. Morgan: «Un système "tout seul" (Morgan) n'arrive pas à fournir sa propre explication; il est incomplet en ce sens qu'il a besoin des "*autres*" systèmes pour atteindre un degré suffisant

d'intelligibilité.»⁸² L'exercice comparatif fait inmanquablement ressortir par un effet de contraste les traits qui définissent la spécificité respective des systèmes considérés. Cependant il faut bien se garder d'attribuer une valeur ontologique aux différences constatées: il ne s'agit pas de propriétés intrinsèques à l'objet, propriétés qui en garantiraient l'unicité absolue, mais de relations idéelles construites intellectuellement par l'observateur. Par exemple, dans le cas qui m'a occupé jusqu'ici, je ne peux parler de la fuite du corps comme un élément caractéristique de la sotériologie de Porphyre que parce que je mets cette dernière en regard d'un autre système doctrinal (en l'occurrence la théologie d'Augustin) où la fuite du corps ne constitue pas une voie vers le salut. Dans un autre contexte de comparaison, par exemple avec l'un ou l'autre des courants ascétiques des religions de l'Inde, cet élément peut très bien ne plus apparaître comme spécifique ou caractéristique, car il sera partagé par le second système considéré.

En attirant notre attention sur les similarités et les dissemblances de forme et de structure plutôt que sur les liens généalogiques d'ascendance et de descendance, la comparaison analogique nous offre le moyen d'explorer la variabilité des réponses culturelles dans l'espace et dans le temps face à un problème donné. En effet, chaque culture humaine se définit par un nombre restreint de choix effectués parmi le réservoir des possibilités de réalisation culturelle qualifiant l'ensemble de l'humanité. Dans cette étude, j'ai choisi de me pencher sur les réponses proposées par Augustin et Porphyre face au problème de la déficience constitutive de la condition humaine. Bien qu'issus en grande partie du même univers culturel (le monde gréco-romain de l'Antiquité tardive), Augustin et Porphyre, attachés à des traditions religieuses concurrentes, développent des solutions distinctes par rapport à la problématique du salut. L'accentuation des différences entre ces deux auteurs nous permet d'éviter la tentation idéologique, amorcée par Augustin lui-même, de considérer le christianisme de l'Antiquité tardive comme l'achèvement des intuitions théologiques du néoplatonisme de Plotin et de Porphyre. Il serait bien entendu intellectuellement malhonnête de nier les influences de Porphyre sur Augustin, là n'est pas mon propos; mais il l'est tout autant de défendre une philosophie de l'histoire de coloration hégélienne dans laquelle le christianisme apparaît comme l'aboutissement du développement religieux de l'humanité après avoir supprimé son antithèse,

⁸² F. Remotti, «De l'incomplétude», p. 63.

le «paganisme», tout en l'ayant intégré dans ses «meilleurs» aspects. Le christianisme n'est pas un fait religieux unique; c'est un système mythico-rituel proposant un modèle de représentation et de gestion de la réalité parmi d'autres.

Il me faut encore reconnaître que la plupart des similitudes et des dissimilitudes dégagées ici entre Porphyre et Augustin ont déjà été constatées par Augustin lui-même dans *La Cité de Dieu*. Contrairement aux érudits modernes qui se sont penchés sur son œuvre en la contrastant avec celle des néoplatoniciens, la comparaison qu'Augustin pratique entre ses propres conceptions sur le salut et celles développées par Porphyre est de type analogique. En effet, la finalité que poursuit Augustin dans son travail comparatif se caractérise davantage par la mise en évidence de différences et de ressemblances structurelles entre le christianisme et le néoplatonisme que par la tentative d'établir des liens généalogiques d'un système doctrinal à l'autre. Cependant, bien que pertinentes sur de nombreux points, les analyses comparatives d'Augustin servent aussi une entreprise apologétique. N'oublions pas qu'Augustin entreprit la rédaction de *La Cité de Dieu* pour expliquer à ses contemporains qu'il ne fallait pas attribuer la responsabilité du sac de Rome par les Goths d'Alaric en 410 à l'abandon des dieux honorés dans l'antique religion romaine. Ainsi, tout au long de son ouvrage, Augustin s'attache à démontrer la supériorité du christianisme comme voie de salut par rapport aux traditions philosophiques et religieuses du monde gréco-romain. Il vaut donc la peine de reprendre la comparaison entre le christianisme et le néoplatonisme dans une perspective non apologétique afin d'en développer l'étude conjointe dans un contexte délivré de toute contrainte idéologique. La comparaison en histoire des religions doit se soumettre prioritairement à des objectifs de connaissance et non à la valorisation de telle ou telle posture religieuse.

Yvan BUBLOZ

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

Sources antiques

- APULÉE, *Les Métamorphoses*, t. III, livres VII-XI, éd. D. S. Robertson, tr. P. Vallette, Paris, Les Belles Lettres, 1945.
- AUGUSTIN, *De Civitate Dei: libri I-X*, éd. B. Dombart et A. Kalb, Turnhout, Brepols, 1955, coll. «Corpus Christianorum, Series Latina», n° 47.
- , *De Civitate Dei: libri XI-XXII*, éd. B. Dombart et A. Kalb, Turnhout, Brepols, 1955, coll. «Corpus Christianorum, Series Latina», n° 48.
- , *La Cité de Dieu*, tr. L. Jerphagnon et al., Paris, Gallimard, 2000, coll. «Bibliothèque de la Pléiade».
- PLOTIN, *Plotini opera, tomus II, Enneades IV-V*, éd. P. Henry et H.-R. Schwytzer, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1959.
- , *Traité 1-6*, tr. L. Brisson et al., Paris, GF Flammarion, 2002.
- PORPHYRE, *Vie de Pythagore – Lettre à Marcella*, éd. et tr. É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- , *De l'abstinence: Livre I*, éd. et tr. J. Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- , *De l'abstinence: Livres II-III*, éd. et tr. J. Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- PROCLUS, *The Elements of Theology*, éd. et tr. E. R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1933.

Travaux modernes

- AFFERGAN, Francis, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani, F. Remotti, *Figures de l'humain: les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2003.
- BRANDON, Samuel George Frederick, *Man and his Destiny*, Manchester, Manchester University Press, 1962.
- , «Salvation», in *A Dictionary of Comparative Religion*, ed. S. G. F. Brandon, London, Weidenfeld & Nicolson, 1970, p. 552.
- BRANDON, Samuel George Frederick (ed.), *The Saviour God:*

- Comparative Studies in the Concept of Salvation Presented to Edwin Oliver James*, Manchester, Manchester University Press, 1963.
- BYRON RICHEY, Lance, «Porphyry, Reincarnation and Resurrection in *De Civitate Dei*», *Augustinian Studies*, 26, 1995, p. 129-42.
- CALAME, Claude, et KILANI, Mondher, «*Anthropopoiésis*: introduction», in *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, éd. C. Calame et M. Kilani, Lausanne, Payot, 1999, p. 5-14.
- CALAME, Claude, et KILANI, Mondher (éds.), *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, Lausanne, Payot, 1999.
- CARLIER, Jeannie, «L'après-mort selon Porphyre», in *Retour, repentir et constitution de soi*, éd. A. Charles-Saget, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1998, p. 133-60.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, nouv. éd., avec un suppl. sous la dir. d'A. Blanc, Ch. de Lamberterie, J.-L. Perpillou, Paris, Klincksieck, 1999.
- DETIENNE, Marcel, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2000.
- DUBREUCQ, Éric, «La chair, la grâce et l'esprit: métempsycose et résurrection de Porphyre à Saint Augustin», *Archives de Philosophie*, 60, 1997, p. 25-45.
- ERNOUT, Alfred, et MEILLET, Alfred, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, tirage de la 4^e éd. augm. d'additions et de corrections par J. André, Paris, Klincksieck, 2001.
- FLASCHE, Rainer, «Heil», in *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe: Bd. 3, Gesetz-Kult*, éd. H. Cancik, B. Gladigow et K.-H. Kohl, 1993, p. 66-74.
- KILPATRICK, T. B., «Soteriology», in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, Edinburgh, T. & T. Clark, 1920, vol. 11, p. 694-725.
- OXTOBY, Willard G., «Reflections on the Idea of Salvation», in *Man and his Salvation: Studies in Memory of S. G. F. Brandon*, ed. E. J. Sharpe et J. R. Hinnells, Manchester, Manchester University Press, 1973, p. 17-37.
- PORTER POOLE, Fritz John, «Metaphors and Maps: Towards Comparison in the Anthropology of Religion», *Journal of the American Academy of Religion*, 54/3, 1986, p. 411-57.

- REMOTTI, Francesco, «Thèses pour une perspective anthropopoiétique», in *La fabrication de l'humain*, éd. C. Calame et M. Kilani, Lausanne, Payot, 1999, p. 15-31.
- , «De l'incomplétude», in *Figures de l'humain*, F. Affergan et al., Paris, Éditions de l'EHESS, 2003, p. 19-74.
- SHARPE, E. J., et HINNELLS, J. R. (éds.), *Man and his Salvation: Studies in Memory of S. G. F. Brandon*, Manchester, Manchester University Press, 1973.
- SMART, Ninian, «Soteriology: An Overview», in *The Encyclopedia of Religion*, éd. M. Eliade, New York, Macmillan Publishing Company, 1987, vol. XIII, p. 418-23.
- SMITH, Jonathan Z., «In Comparison a Magic Dwells», in *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1982, p. 19-35.
- , *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1987.
- , *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, London, School of Oriental and African Studies (University of London), 1990.
- VAN DER LEEUW, Gerardus, *La religion dans son essence et ses manifestations*, tr. J. Marty, Paris, Payot, 1970.