

Porphyre et Augustin : Des trois sortes de « visions » au corps de résurrection¹

À Goulven Madec

I. – LA DOCTRINE DU *PNEUMA* CHEZ PORPHYRE, D'APRÈS UN RÉCENT OUVRAGE DE STÉPHANE TOULOUSE

Récemment, Stéphane Toulouse a soutenu à la V^e Section de l'École Pratique une thèse importante, sur « Les théories du véhicule de l'âme : genèse et évolution d'une doctrine de la médiation entre l'âme et le corps dans le néoplatonisme ». Dans ce travail, il esquisse l'origine et le développement de la notion de corps pneumatique, dans le cadre d'une doctrine de l'immortalité et donc de la préexistence de l'âme : ce corps pneumatique se constitue au fur et à mesure que l'âme descend à travers les sphères célestes, et tend vers son incarnation dans un corps humain². En effet, à l'occasion de chaque nouvelle incarnation dans un corps terrestre, l'âme doit voyager depuis la sphère « aplane », à travers les sept sphères planétaires et les domaines des quatre éléments, jusqu'à ce qu'elle arrive à la Terre. Mais puisque l'âme, en tant qu'entité intelligible, n'a pas par elle-même de localisation dans l'espace, elle a besoin pour se déplacer d'une sorte de « véhicule » (en grec ancien *ὄχημα*), constitué d'une substance lumineuse et aérienne, si fine qu'elle se situe aux frontières du matériel et de l'immatériel, du sensible et de l'intelligible. En descendant à travers les sphères célestes, ce véhicule recueille des éléments à partir de chaque sphère³, en les

1. Le texte qui suit a fait l'objet d'une présentation, le 21 février 2003, dans le cadre des Séminaires sur la « Philosophie au Moyen Âge latin », au Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales (UMR 7062) de l'Institut des Traditions Textuelles, Philosophie, Sciences, Histoire et Religions, Fédération de recherche n° 33 du CNRS, Villejuif, organisés par A. Galonnier et A. Vasilii. Qu'ils en soient vivement remerciés.

2. Idée d'origine mésopotamienne, selon F. Cumont. Il faut mettre cette notion en rapport avec celle des « tuniques de l'âme » chez Augustin, telle qu'elle est étudiée par Jean PÉPIN (1954).

3. J. FLAMANT (1977, p. 523 sq. ; 546 sq.) a montré la coexistence chez Porphyre de deux schémas de la descente de l'âme à travers les sphères. Selon le premier, le monde n'est divisé qu'en trois parties : ciel, soleil, lune. À côté de ce schéma, d'origine chaldéenne, on trouve

intégrant à son corps pneumatique. Lorsqu'elle arrive sur la terre, donc, l'âme ressemble à une espèce d'oignon dont la couche extérieure est formée du corps sensible en chair et en os, et la couche intérieure du νοῦς ou du λόγος, étincelle du monde intelligible qui constitue ce qu'il y a de divin dans l'homme, son véritable soi-même. Entre l'âme et le corps se situe dorénavant le *pneuma*, étroitement lié, sinon identique, à l'âme inférieure ou irrationnelle.

Au cours de l'existence terrestre de l'individu, ce corps pneumatique, qui sert d'intermédiaire⁴ entre le corps et l'âme, est donc, selon les néoplatoniciens, associé à l'âme irrationnelle, et notamment à l'appareil perceptif et représentatif ; c'est-à-dire à la faculté de l'imagination. C'est cette faculté qui intervient comme intermédiaire entre le monde sensible et l'intelligible, assurant la liaison entre, d'une part, la perception sensible, processus par lequel l'esprit reçoit de l'information concernant le monde à travers les cinq sens, et, de l'autre, l'intellection ou la pensée, qui, bien que tournée vers l'intelligible, n'en est pas moins obligée d'avoir recours aux images que lui fournit l'imagination⁵.

Après avoir repéré les points de départ de cette doctrine chez Platon⁶, son évolution chez les médio-platoniciens et chez Plotin, S. Toulouse en vient à examiner la forme qu'assume cette doctrine chez Porphyre, le philosophe néoplatonicien élève de Plotin. Celui-ci, par rapport aux opinions de son maître Plotin, développe bien davantage « la notion d'un véhicule pneumatique conçu comme un support des activités infra-rationnelles⁷ ». En effet, chez Porphyre la doctrine du véhicule pneumatique de l'âme atteint le statut d'une sorte de point-charnière, avant les développements ultérieurs qu'elle subira chez un Jamblique ou un Proclus. La nouveauté de la doctrine porphyrienne, par rapport aux formulations de ses prédécesseurs, consiste, selon Toulouse, en ce que

« le *pneuma* est devenu une âme pneumatique qui voyage elle-même dans le monde encosmique selon la vie et l'activité de l'âme ; c'est une âme seconde, en ce sens qu'elle est liée à la seconde naissance des âmes, quand elles entrent dans

une division en sept sphères. En effet, Macrobe préserve un schéma, sans doute porphyrien d'origine, où l'âme acquiert sept facultés au fur et à mesure qu'elle descend : c'est ainsi qu'elle reçoit le λογιστικόν dans la sphère de Saturne, le πρακτικόν dans celle de Jupiter, le θυμικόν dans celle de Mars, l'αἰσθητικόν chez le Soleil, l'ἐπιθυμητικόν chez Vénus, la faculté d'interpréter (ἐρμηνευτικόν) chez Mercure, et le φωτικόν dans la sphère de la Lune.

4. Sur le rôle intermédiaire de l'imagination, cf. P. HADOT 1968, I, p. 197-198 n. 7, citant SYNÉSIOS, *De insomn.*, p. 155, 5-6 Terzaghi = PG 66, col. 1292 B : ὅλως γὰρ τοῦτο μεταίχμιόν ἐστιν ἀλογίας καὶ λόγου, καὶ ἀσωμάτου καὶ σώματος, καὶ κοινὸς ὅρος ἀμφοῖν ; PORPHYRE, *Sent.* 43.

5. P. HADOT, *loc. cit.*, citant SYNÉSIOS, *De insomn.*, p. 156, 2 Terzaghi = PG 66, 192 D ; PORPHYRE, *Sentence* 16. Que la pensée soit impossible sans les images produites par la faculté de l'imagination, c'est la doctrine d'Aristote (cf. *De an.*, 403 a 8-9), que Porphyre fait sienne.

6. Notamment dans le *Timée*.

7. *Op. cit.*, p. 249 ; cf. G. VERBEKE 1945, p. 372-373.

la vie encosmique ; par âme pneumatique, il faut entendre l'âme nécessairement attachée à un véhicule pneumatique, pour le meilleur et pour le pire, c'est-à-dire les facultés infra-rationnelles de l'âme, à commencer par l'imagination ; et c'est ce *pneuma* désormais qui semble être devenu une réalité moyenne, frontalière entre les deux mondes⁸... ».

Selon Porphyre, donc, le *pneuma* n'est autre chose que le véhicule de l'âme. Substrat de l'imagination⁹, il semble parfois s'identifier tout simplement avec la partie inférieure ou irrationnelle de l'âme¹⁰. En tant que réceptacle ou écran sur lequel les cinq sens projettent ou impriment leurs impressions¹¹, le *pneuma* est, d'une part, la faculté qui garde les traces de toutes nos représentations sensibles ; d'autre part, c'est elle qui intervient dans la production de nos affections (πάθη)¹². En effet, lorsqu'on perçoit un objet sensible, l'information est immédiatement transmise à la faculté imaginative (φαντασία) sous la forme d'une

8. *Op. cit.*, p. 260.

9. Cf. M. DULAEY 1973, p. 77 : «...une des caractéristiques de l'eschatologie de Porphyre est l'utilisation par l'âme, dans sa remontée, d'un "corps pneumatique" qui lui sert de véhicule. Ce "véhicule" joue un rôle important dans la psychologie de Porphyre : sans que l'âme se déplace, il la transporte en mille endroits, ou mieux, transporte son image. Par ce biais, le *pneuma* devient puissance d'imagination...».

10. M. E. KORGER 1962, p. 39 ; cf. SYNÉSIUS, *De insomn.*, p. 149, 16 – p. 165, 17 Terzaghi (PG 65, 1288A sq.), cité par P. HADOT 1968, I, p. 187 n. 3. Cf. PROCLUS, *In Tim.*, III, 234, 18-26 : οἱ δὲ τούτων μετριώτεροι, ὥσπερ οἱ περὶ Πορφύριον, καὶ πρῶτεροι παραιτοῦνται μὲν τὴν καλουμένην φθορὰν κατασκευαδανύνααι τοῦ τε ὀχήματος καὶ τῆς ἀλόγου ψυχῆς, ἀναστοιχειοῦσθαι δὲ αὐτὰ φασὶ καὶ ἀναλύεσθαι τίνα τρόπον εἰς τὰς σφαίρας, ἀφ' ὧν τὴν σύνθεσιν ἔλαχε, φυράματα δὲ εἶναι ταῦτα ἐκ τῶν οὐρανίων σφαιρῶν καὶ κατιοῦσαν αὐτὰ συλλέγειν τὴν ψυχὴν, ὥστε καὶ εἶναι ταῦτα καὶ μὴ εἶναι, αὐτὰ δὲ ἕκαστα μηκέτ' εἶναι μηδὲ διαμένειν τὴν ιδιότητα αὐτῶν. Même si l'identité du véhicule et de l'âme irrationnelle n'est pas explicitement affirmée ici, on voit que les deux entités partagent la même origine – l'âme les récolte à partir des sphères célestes dans sa descente – et le même sort après la mort de l'individu : ils sont dissous, en réintégrant les sphères d'où ils ont été pris. Pour l'utilisation du mot *φύραμα* dans le cadre de la doctrine de l'imagination pneumatique, cf. SYNÉSIUS, *De insomn.*, 17, p. 180, 20 Terzaghi.

11. Cf. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.*, XII, 7, p. 387, 19-20 : « absentia cogitantur in imaginibus animo inpressis ».

12. Cf. PORPHYRE, *Sur le Stryx*, fr. 378, p. 458, 11 sq. Smith : Si l'on élimine la mémoire, la faculté imaginatrice (τὸ φαντασιούμενον) est aussi éliminée ; mais lorsque cette faculté disparaît, en même temps sont éliminées les affections de l'âme qui relèvent du corps. La présence et le fonctionnement de l'imagination-faculté de représentation est donc la condition nécessaire pour la production des passions-affections de l'âme. C'est ainsi que les passions (πάθη) renforcent les liens qui rattachent l'âme au corps ; cf. MACROBE, *In somn. Scip.*, I, 13, 9, qui dérive sans doute de Porphyre. Il s'ensuit que, dans la mesure où l'on prend ses distances par rapport à la sensation et à l'imagination, l'on s'éloigne de l'irrationalité et des passions ou affections qui en découlent (PORPHYRE, *De l'abstinence*, I, 31). C'est le genre de vie qui, dans la *Sent.* 29, est désigné par la formule ἀφίστασθαι φύσεως et ce sera, pour Porphyre, le but de la vie morale.

image imprimée sur cette faculté¹³. L'impression qui en résulte s'appelle φάντασμα, image de l'objet représenté (φανταστόν)¹⁴. Or l'âme en elle-même, en tant qu'immortelle, est immuable ; mais les images en provenance de la faculté de l'imagination ou de la représentation ne cessent jamais de laisser des traces et d'avoir un effet sur notre corps physique ; c'est ainsi que des images effrayantes nous font pâlir, des images honteuses rougir¹⁵.

Dans le domaine de l'éthique, le *pneuma* représente le lieu où se joue le destin *post mortem* de l'âme, puisque ce *pneuma* qui lui sert de véhicule est altéré dans sa forme et sa consistance en fonction du comportement moral de l'individu¹⁶. Si, au cours de l'existence terrestre, on se laisse dominer par les passions, le *pneuma* en devient lourd et humide¹⁷. Or, on savait depuis Aristote que le lieu naturel des éléments lourds est le centre de l'univers ; lors donc que l'âme, toujours enveloppée de son véhicule pneumatique, sort du corps au moment de la mort, elle risque d'être entraînée par son *pneuma* alourdi jusqu'aux lieux souterrains, c'est-à-dire l'Hadès¹⁸. Si, en revanche, l'individu a vécu d'une

13. Cf. PORPHYRE, *Sentence* 43, 21-22 : ὡσαύτως δὲ καὶ ἡ φαντασία ἀεὶ ἐπὶ τὸ ἔξω φέρεται καὶ τῇ τάσει αὐτῆς τὸ εἰκόνισμα παρυφίσταται ; AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.*, XII, 11, p. 393, 10-12 Zycha : «...quod per eam [sc. corporalem uisionem] sentitur, illi spiritali tamquam praesidenti nuntiatur. nam cum aliquid oculis cernitur, continuo fit imago eius in spiritu...» ; *ibid.*, XII, 16, p. 402, 10-12 : « quamuis ergo prius uideamus aliquod corpus, quod antea non uideramus, atque inde incipiat imago eius esse in spiritu nostro, quo illud cum absens fuerit recordemur...». Ailleurs, Augustin souligne que ce n'est pas l'objet extérieur qui imprime une impression de soi-même sur le *spiritus*, mais c'est l'âme elle-même qui le fait.

14. PORPHYRE, *Sur les facultés de l'âme*, fr. 255, p. 277-278 Smith.

15. Cf. PORPHYRE, *Commentaire sur le Timée*, cité par PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, I, 395, 23-29 : καὶ μὴν καὶ ἡ φαντασία πολλὰ περὶ τὸ σῶμα παθήματα ἀπεργάζεται παρ' αὐτὴν μόνην τὴν ἑαυτῆς ἐνέργειαν· ἡσχύνθη γὰρ τις φαντασθεὶς τὸ αἰσχρὸν καὶ ἐρυθρὸς ἐγένετο, καὶ ἐφοβήθη δεινοῦ τινοῦ ἔννοιαν λαβὼν καὶ ὠχρὸν τὸ σῶμα ἀπέφηγε. καὶ τὰ μὲν πάθη περὶ τὸ σῶμα, αἴτιον δὲ τούτων τὸ φάντασμα, οὐκ ὤσεσι καὶ μοχλείαις χρησάμενον, ἀλλὰ τῷ παρεῖναι μόνον ἐνεργῆσαν. Avec W. THEILER (1933, 38 = 1966, 206), on comparera AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.*, 12, 19, 41. C'est en lisant ces traces imperceptibles que chaque affect laisse sur notre psychisme, que les démons, dotés de facultés de perception beaucoup plus puissantes que les nôtres, parviennent à déchiffrer nos pensées les plus intimes et cachées ; cf. AUGUSTIN, *Epist.* 159.

16. G. VERBEKE 1945, p. 365-366. Cf. SYNÉSIUS, *De insomn.*, 6, p. 155, 5-7 : ἀγαθυνομένης μὲν λεπτύνεται καὶ ἀπαιθεροῦται, κακθυνομένης δὲ παχύνεται καὶ γεοῦται ; 7, p. 156, 8 – p. 157, 7 : τῆς τε ἀρίστης ἕξεως ἐν ψυχῆς ἐλαφριζούσης αὐτὸ καὶ ἐναπομοργγυμένης κηλῖδα τῆς χείρονος. ὄλκαῖς οὖν φυσικαῖς ἢ μετέωρον αἴρεται διὰ θερμότητα καὶ ξηρότητα.

17. Cf. PORPHYRE, *De ant. nymph.*, § 10-11 ; *Sent.* 29, où ce processus est comparé à celui de la condensation des nuages.

18. PORPHYRE, *Sentence* 29 : ἡ ψυχὴ καίπερ οὐκ ἀποσπωμένη τοῦ ὄντος ἐν Ἄιδου γίνεται ἐφελκόμενη τὸ εἶδωλον. ἐξελθούση γὰρ αὐτῇ τοῦ στερεοῦ σώματος τὸ πνεῦμα συνομαρτεῖ, ὃ ἐκ τῶν σφαιρῶν συνελέξατο.... Ἐπεὶ δὲ

manière philosophique, en maîtrisant ses passions et en s'adonnant à la contemplation, le *pneuma* psychique s'assimile davantage aux éléments légers que sont l'air, le feu et l'éther¹⁹. Dans ce cas, loin de faire obstacle à l'ascension de l'âme vers sa patrie intelligible, le *pneuma* sec et lumineux peut l'aider à y prendre son essor²⁰.

Or, pour reconstituer la doctrine porphyrienne du véhicule pneumatique de l'âme, S. Toulouse a eu recours non seulement aux écrits préservés du Tyrien lui-même²¹, mais aussi aux textes des auteurs grecs et latins susceptibles d'avoir préservé des doctrines attestées dans des écrits porphyriens aujourd'hui perdus ; il s'agit principalement du *De insomniis* du Synésius, mais aussi d'ouvrages de Proclus et de Macrobie. Il est cependant un auteur que S. Toulouse n'a pas utilisé pour reconstituer la doctrine de Porphyre, du moins en ce qui concerne la doctrine de l'âme pneumatique en général et la faculté de l'imagination en particulier²² : Augustin. Dans ce qui suit, je propose, en guise de contribution à la ligne d'enquête ouverte par S. Toulouse, de rouvrir le dossier de la doctrine augustinienne des trois visions, que l'on trouve exposée au livre XII de son ouvrage *De Genesi ad litteram*. J'exprimerai mon accord avec les historiens qui ont soutenu que cette doctrine augustinienne, étroitement associée à une notion très particulière de la fonction psychologique de l'imagination, dérive très probablement de Porphyre. Si tel est effectivement le cas, il devient légitime d'utiliser cet ouvrage augustinien, avec toutes les précautions nécessaires, pour reconstituer des doctrines porphyriennes qui ne sont que partiellement attestées ailleurs.

διήκει τὸ βαρὺ πνεῦμα καὶ ἔνυγρον ἄχρι τῶν ὑπογείων τόπων, οὕτω καὶ αὕτη λέγεται χωρεῖν ὑπὸ γῆν... Καὶ μὴν καὶ ἐν τῇ ἐξόδῳ ἔτι κατὰ τὴν δίλυγρον ἀναθυμιάσιν τὸ πνεῦμα ἔχουσα τεθολωμένον, σκιὰν ἐφέλλεται καὶ βαρεῖται, χωρεῖν σπεύδοντος τοῦ τοιοῦτου πνεύματος εἰς μυχὸν τῆς γῆς φύσει, ἂν μὴ ἄλλη τις αὐτὸ αἰτία ἀνθέλκη.

19. Déjà mise en avant par Héraclite (cf. fr. 66 : ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι ; fr. 118 : αὕτη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη) et par Platon (*Phédon* 81c), cette doctrine est développée dans des termes presque identiques par Porphyre (*Sentence* 29) et par Synésius (*De insomn.*, 1393A/B) ; cf. W. LANG 1926, p. 60-63 ; Chr. LACOMBRADÉ 1951, p. 155 et n. 34 ; p. 167.

20. Cf. *Sentence* 29 : ὅταν δὲ μελετήσῃ ἀφίστασθαι φύσεως, αὐγὴ ξηρὰ γίνεται, ἄσκιος καὶ ἀνέφελος· ὑγρότης γὰρ ἐν ἀέρι νέφος συνίστησι, ξηρότης δὲ ἀπὸ τῆς ἀτμίδος αὐγὴν ξηρὰν ὑφίστησιν.

21. Notamment la *Sentence* 29.

22. Dans un article intégré au deuxième tome de sa thèse (cf. S. TOULOUSE 2001 b), l'auteur démontre l'utilisation par Augustin d'un oracle tiré de Porphyre. Mais il n'y est pas question de l'imagination.

II. – LES TROIS VISIONS DANS LE *DE GENESI AD LITTERAM* XII D'AUGUSTIN

Rappelons d'abord le contexte. Augustin, qui s'est livré au commentaire détaillé des trois premiers chapitres de la *Genèse* pendant les onze premiers livres du *De Genesi ad litteram*, se sent obligé²³ de consacrer le douzième livre de cet ouvrage à une explication du passage de la deuxième Épître aux Corinthiens (12, 2-4) où Paul évoque le cas d'un homme – sans doute lui-même – qui s'est trouvé ravi au paradis, situé au troisième ciel. L'Apôtre y affirme qu'il est certain d'avoir vu le Paradis ; en revanche, il ne sait pas si cette vision a eu lieu pendant qu'il était dans son corps, ou en dehors du corps. C'est pour expliquer ce genre énigmatique de vision, où l'on peut être sûr du contenu de la vision, mais non pas de sa modalité, qu'Augustin développe une doctrine des trois sortes de visions. Il y a tout d'abord :

1. La vision corporelle ou physique (*per oculis ; uisio corporalis*). C'est à ce genre de vision que nous avons recours dans nos interactions avec le monde phénoménal qui nous entoure ; celle par laquelle nous voyons, à l'état de veille et dans des conditions de visibilité optimales, les objets physiques qui se trouvent en face de nous.

2. La vision spirituelle (*uisio spiritalis ; per spiritum hominis, quo proximus et absens cogitatur*). C'est cette vision qui, entre autres, nous permet d'avoir présentes à l'esprit des images de choses et de personnes, même en l'absence de celles-ci. Ce genre de visions se subdivise à son tour en deux : d'une part, nous retenons dans le *spiritus* les images des objets que nous avons effectivement vus à l'aide de la vision corporelle ; d'autre part, en combinant des éléments pris de différents objets, nous sommes capables de former des images de choses et d'êtres purement imaginaires, auxquels rien ne correspond dans le monde des objets physiques²⁴. Il s'agit dans ce dernier cas, bien entendu, de l'imagination créatrice²⁵, faculté qui est, aux yeux d'Augustin, éminemment dangereuse, car nous sommes toujours tentés d'attribuer à ces phantasmes une réalité objective à laquelle ils n'ont aucun droit.

3. La vision intellectuelle (*uisio intellectualis, per contuitum mentis*). Il s'agit de la saisie purement intellectuelle des entités incorporelles, qui n'ont pas besoin

23. Sur l'étrangeté du livre XII par rapport au reste de l'ouvrage, cf. G. WATSON 1983, p. 222-223.

24. Cf. *De Gen. ad litt.* XII, 12, p. 395, 1 sq. : « discernimus ab ea uisione [sc. corporali] spiritalem, qua corpora absentia imaginaliter cogitamus, siue memoriter recordantes, quae nouimus, siue quae non nouimus et tamen sunt in ipsa spiritus cogitatione utrumque formantes siue quae omnino nusquam sunt pro arbitrio uel opinatione fingentes ».

25. Sur ce sujet, voir M. DULAËY 1973, p. 102-105.

d'une quelconque image²⁶. Comme exemples des objets de cette troisième sorte de vision, Augustin énumère Dieu, l'intelligence ou la raison ; ainsi que les vertus, comme la prudence, la justice, la chasteté, etc.

Augustin illustre ces distinctions de la manière suivante²⁷ : en lisant le commandement biblique « Tu aimeras ton prochain²⁸ », je lis les lettres du texte à l'aide de mes yeux, c'est-à-dire par la première des trois sortes de visions qu'on vient d'énumérer, la corporelle. Lorsque, en fermant les yeux de chair, je perçois une image de mon ami absent, c'est par le biais de la vision imagée ou spirituelle ; il s'agit donc du deuxième type de vision. Finalement, lorsque je contemple l'amour en soi, auquel n'est associée aucune image, c'est à la troisième vision, intellectuelle, que j'ai recours.

C'est la deuxième de ces trois visions, la *uisio imaginativa*, relevant de la *spiritalis pars animae*, qui va nous intéresser spécialement ici. En effet, au cours d'un long développement du livre XII du *De Genesi ad litteram*, Augustin développe une doctrine selon laquelle la *uisio spiritualis* relève de l'imagination-*pneuma*/partie spirituelle de l'âme, qui est, selon Aimé Solignac²⁹,

« le lieu où se produisent et s'enregistrent les visions ordinaires, comme celles des rêves, et les visions extraordinaires qui ont lieu sous l'effet d'une maladie ou par l'intervention d'un esprit étranger... l'esprit est donc le lieu d'origine de visions intérieures qu'il produit lui-même, et le lieu d'apparition de visions que produisent en lui des esprits étrangers. »

Dans la suite de ce livre XII, Augustin passera en revue d'autres aspects de la vision spirituelle. Vers la fin de son ouvrage, au chapitre xxxii, il affirme qu'après la mort, l'âme humaine est transportée, avec une image du corps, à des endroits spirituels, soit de punition, soit de récompense. Même s'il nie que l'âme après la mort soit accompagnée par un corps quelconque³⁰, Augustin admet que l'âme « ad spiritalia uero pro meritis fertur aut ad loca poenalia similia corporibus », tels qu'en ont vus des gens qui sont revenus d'un état proche de la mort³¹. En effet, de telles personnes sont accompagnées d'une sorte de ressemblance du corps, qui leur permet d'être transportées en de telles régions, ainsi

26. Cf. M. E. KORGER 1962, p. 37, selon lequel « mit dieser organismisch-hierarchischen Auffassung des Erkennens erreichen Augustinus' jahrzentelange Spekulationen ihre reifsten Formulierungen ». Il compare *De magistro* XI, 3 ; 38 ; XII, 40 ; *De quant. an.*, 33, 70 ; 33, 76.

27. *De Gen. ad litt.*, XII, 6, p. 386, 25sq. ; 11, p. 393, 2sq.

28. Mt 22, 39.

29. *Op. cit.*, p. 562.

30. XII, 32, p. 426, 11-13 : «...utrum habeat aliquod corpus, cum de hoc corpore exierit, ostendat qui potest ; ego autem non puto ». Cf. *Epist.* 162, 3, p. 514, 12 sq. Goldbacher, où Augustin nie que l'âme emporte avec elle un corps, «...uerum tamen aufert secum quosdam simillimos sed non corporeos, quibus uisa simillima cernit in somnis sed nec ipsa corpora ».

31. Il s'agit très vraisemblablement d'une réminiscence du Mythe d'Er l'arménien au livre X de la *République* de Platon.

que de les percevoir³². Et Augustin de conclure sa discussion de la manière suivante : « l'Enfer possède donc une existence substantielle, mais j'estime que celle-ci est d'ordre spirituel, plutôt que corporel³³ ». Finalement, lorsqu'au chapitre XXXIII il aborde la question de la nature du corps de Résurrection, Augustin affirme que lorsqu'elle aura été rendue semblable aux anges, l'âme recevra en partage un corps qui sera non plus animal mais spirituel ; ce corps ne représentera plus un fardeau pour l'âme, mais il sera pour elle merveilleusement facile à gouverner, aussi bien vivifiant que vivifié³⁴. Au chapitre XXXVI, il ajoute que les trois sortes de visions continueront à exister après la Résurrection, sauf que dorénavant toute possibilité d'erreur aura été éliminée.

Donc, pour l'Augustin du livre XII du *De Genesi ad litteram*, les fonctions du *spiritus* ou du *pneuma* correspondent à la représentation sensible ; à l'imagination créatrice, c'est-à-dire à la fabrication, à partir d'éléments perçus, d'images non plus perçues mais inventées ; aux images prospectives, qui anticipent nos actes extérieurs ; aux images oniriques ; et aux images introduites par un esprit étranger. Comme le résume Aimé Solignac,

« ...le rôle du *spiritus* est celui d'un médiateur. Médiation à l'intérieur de l'âme elle-même, entre la partie intellectuelle et la partie sensitive, puisque c'est par son intermédiaire que l'intelligence atteint et juge le contenu des sensations... médiation entre l'âme et le monde, puisque c'est dans le *spiritus* que s'unifie et se totalise l'expérience passée ; par lui que se fait l'anticipation ; la coordination de l'action intelligente... médiation enfin entre l'âme et les autres natures spirituelles, puisque le *spiritus* est le lieu et l'instrument de communication entre elles. »

Ainsi, au livre XII du *De Genesi ad litteram*, ce concept d'imagination-âme pneumatique sert à répondre à un certain nombre de problèmes d'ordre philosophique et théologique.

1. Comment expliquer les visions, que ce soient celles que nous voyons en songe, ou celles qu'il arrive à quelques privilégiés, tels que Paul et Moïse, de voir en état d'extase³⁵ ?

2. Comment expliquer la possibilité d'une punition de l'âme *post mortem* ?

3. Corrélativement à ces deux dernières questions, quel est l'état de l'âme pendant la période intermédiaire entre la mort et la Résurrection ? Et enfin,

4. Quelle sera la nature du corps de la Résurrection ?

32. XII, 32, p. 426, 16 : « ...cum et ipsi in se ipsis gererent *quandam similitudinem corporis sui*, per quam possent ad illa ferri et talia similibus experiri ».

33. XII, 32, p. 427, 27-28 : « Est ergo prorsus inferorum substantia, sed eam spiritalem arbitror esse, non corporalem ».

34. XII, 35, p. 433, 7 : « proinde, cum hoc corpus iam non animale, sed per futuram commutationem spiritale receperit angelis adaequata, perfectum habebit naturae suum modum oboediens et inperans, uiuificata et uiuificans... ».

35. On peut considérer que cette question englobe celle des apparitions des morts, soulevée par Evodius ; cf. plus bas.

III. – PARALLÈLES AUGUSTINO-PORPHYRIENS

On a depuis longtemps remarqué la parenté frappante entre, d'une part, cette notion augustinienne d'une partie spirituelle de l'âme, responsable de la production des images et des visions³⁶ aussi bien nocturnes qu'extatiques, et, d'autre part, une doctrine psychologique qu'Augustin lui-même attribue à Porphyre. En effet, au livre X, 9 de la *Cité de Dieu*, Augustin rapporte les hésitations de Porphyre au sujet de l'efficacité sotériologique de la théurgie, telle qu'elle est pratiquée selon les instructions fournies par les *Oracles Chaldaïques*. Parfois, note Augustin, Porphyre souligne que cet art est fallacieux, dangereux, et défendu par la loi ; cependant, à d'autres occasions, il cède aux apologistes de la théurgie,

« et il dit qu'elle est utile pour la purification d'une partie de l'âme, non certes la partie intellectuelle, par laquelle la vérité des choses intelligibles est perçue, qui n'ont aucune ressemblance avec les corps, mais la partie spirituelle, par laquelle sont captées les images des choses spirituelles (*sed spiritali, qua corporalium rerum capiuntur imagines*³⁷). Car c'est cette partie qu'il dit pouvoir devenir, à l'aide de certaines consécration théurgiques qu'on appelle *teletae*, apte à accueillir les esprits et les anges, et à voir les dieux³⁸. »

Aussi bien chez Porphyre que chez Augustin, donc, nous rencontrons la bipartition des facultés cognitives de l'homme : d'une part, une partie intellectuelle, le νοῦς ou la ψυχῆ νοερά, dont la fonction propre est de percevoir les réalités intelligibles ; et d'autre part, une partie inférieure, étroitement liée, sinon identique, au *pneuma* semi-matériel, qui, parmi d'autres fonctions, est le lieu de la formation des images.

C'est à partir de ce parallélisme doctrinal que, depuis É. Gilson et E. R. Dodds, on s'accorde à reconnaître une influence déterminante exercée par Porphyre sur la psychologie augustinienne, surtout en ce qui concerne la doctrine de l'imagination. En 1933, Willy Theiler³⁹ suggérait une origine porphyrienne pour plusieurs doctrines psychologiques du *De Genesi ad litteram* et du *De Trinitate* ; suggestion reprise et développée par Jean Pépin dans un article de 1964⁴⁰. En 1973, c'est Martine Dulaey qui, à la suite d'Aimé Solignac dans les notes à son édition du *De Genesi ad litteram* pour la Bibliothèque Augustinienne, et en

36. Cf. *De Gen. ad litt.*, XII, 23, 49 : « esse spiritalem quandam naturam in nobis, ubi corporalium rerum formantur similitudines ».

37. Cf. AUGUSTIN, *De Trin.*, XIV 16, 22, cité par J. PÉPIN 1964, p. 101 et n. 1 : à la partie de l'âme inférieure à l'intelligence « ...*pertinent imaginationes similes corporum* ».

38. AUGUSTIN, *De ciuitate Dei*, X, 9 = PORPHYRE, *De regressu animae*, fr. 2, p. 28*, 3-10 Bidez.

39. 1933, p. 37 sq.

40. J. PÉPIN 1964.

ajoutant au dossier plusieurs autres témoignages augustinien, a attribué sans hésitation à Porphyre la paternité de la doctrine augustinienne des trois visions.

IV. – PARALLÈLES DOCTRINAUX CHEZ SYNÉSIUS

Or, plusieurs des thèmes que nous avons rencontrés au livre XII du *De Genesi ad litteram* trouvent des échos dans les écrits d'un contemporain d'Augustin : l'évêque de Cyrène, Synésius. En effet, comme l'a bien montré S. Toulouse, dans son ouvrage intitulé *De insomniis*, on retrouve le concept d'un *pneuma phantastikon*, jouant le rôle d'intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, que l'âme recueille au cours de sa descente à travers les sphères célestes. Comme nous l'avons vu en examinant la doctrine de Porphyre, pendant l'existence terrestre de l'individu, ce véhicule, étroitement associé à l'imagination⁴¹, est influencé par le comportement moral de l'individu⁴². En outre, ce véhicule pneumatique, que les Anciens appelaient « âme pneumatique », intervient dans les visions oniriques et dans la divination ; et c'est par son intermédiaire que l'âme expie les péchés dont elle s'est rendue coupable⁴³.

Depuis l'étude fondamentale de W. Lang en 1926⁴⁴, la plupart des historiens se sont ralliés à la conclusion de cet érudit, selon laquelle Porphyre serait la source principale, sinon unique, de la doctrine synésienne du *pneuma*⁴⁵. Or Augustin et Synésius, bien que contemporains, s'ignorent mutuellement ; si donc on retrouve des doctrines aussi semblables chez les deux auteurs, force nous est de postuler l'existence d'une source commune. On voit mal à qui attribuer ce rôle de source pour la doctrine augustinienne et synésienne de l'imagination-âme pneumatique, si ce n'est précisément à Porphyre.

Cependant, en 1983, un livre de W. Deuse⁴⁶ est venu brouiller la piste. Après un examen détaillé de la question, Deuse arrive à la conclusion que la source de la doctrine synésienne du *pneuma* n'est pas Porphyre, mais Jamblique. À cause du sérieux dont elle fait preuve, l'étude de W. Deuse a remporté la conviction de

41. SYNÉSIUS, *De insomn.*, 4, p. 150, 12-13 : καὶ ἔοικεν αὕτη [sc. ἡ φαντασία] ζῶη τις εἶναι μικρὸν ὑποβάσσα.

42. *Ibidem*, 6, p. 154, 18-19 : ἐπαίει γὰρ τὸ πνεῦμα τοῦτο τῆς ψυχικῆς διαθέσεως, καὶ οὐκ ἀσύμπαθές ἐστι...

43. *Ibidem*, 7, p. 156, 8-11 : τό γέ τοι πνεῦμα τοῦτο τὸ ψυχικόν, ὃ καὶ πνευματικὴν ψυχὴν προσηγόρευσαν οἱ εὐδαίμονες, καὶ θεὸς καὶ δαίμων παντοδαπὸς καὶ εἶδωλον γίνεται, καὶ τὰς ποινὰς ἐν τούτῳ τίνει ψυχῇ.

44. W. LANG 1926.

45. W. LANG 1926, p. 57-80 ; J. BIDEZ 1913, p. 89 ; W. THEILER 1933, p. 3sq. ; R. BEUTLER 1953, p. 308sq. ; H. DÖRRIE 1959, p. 167sq. ; J. H. WASZINK 1966, p. 205sq. ; P. HADOT 1968, I, p. 181 ; 187-189, 341 ; A. SMITH 1974, p. 65sq., 152-158 ; J. BOUFFARTIGUE (ed.), *Porphyre, De l'abstinence*, Paris, 1977, I, p. XLVIII sq.

46. W. DEUSE 1983.

plusieurs historiens ; c'est ainsi, par exemple, que dans une étude de 1990, V. Zangara (1990) a remis en doute l'attribution faite par J. Pépin et M. Dulaey de la source de la doctrine augustinienne du *pneuma*, et donc des trois visions, à Porphyre. Il ne sera donc pas inutile de réexaminer brièvement ici les arguments de W. Deuse.

V. – LES ARGUMENTS DE W. DEUSE

Selon Deuse, le *pneuma* pour Porphyre ne s'identifie ni à l'âme irrationnelle ni à l'imagination. Le *pneuma* porphyrien est un corps, mais Synésius, bien qu'il hésite parfois à ce propos, identifie finalement *pneuma* et φαντασία. Or, dans la *Sentence* 29, Porphyre parle d'une impression (τύπος) de l'imagination qui est transmise au *pneuma* (ἐναπομόργνυται τύπος τῆς φαντασίας εἰς τὸ πνεῦμα), ce qui semble supposer la non-identité des deux choses. Il est vrai, admet Deuse, que la *spiritalis pars animae* évoquée par Augustin dans la *Cité de Dieu* est tout à fait identique à la partie irrationnelle de l'âme dans la psychologie de Porphyre ; néanmoins le *spiritus* d'Augustin diffère du *pneuma* porphyrien, car ce *spiritus* est une puissance et donc une partie de l'âme, tandis que le *pneuma* de Porphyre n'est que l'enveloppe de l'âme. On ne peut pas non plus nier que Porphyre ait parlé d'une « âme pneumatique », mais il le faisait uniquement dans le cadre de la théurgie, pour indiquer que la purification théurgique commence par le *pneuma*, pour ensuite étendre ses effets bénéfiques à la totalité de l'âme irrationnelle. La source de Synésius, qui confond *pneuma* et facultés de la perception et de l'imagination n'est donc pas Porphyre ; il faut plutôt songer soit à Jamblique, soit à Plutarque d'Athènes. Finalement, Deuse admet qu'il peut exister des différences entre la doctrine du *pneuma* de Jamblique et celle de Synésius, mais (1) plusieurs de ces divergences ne sont qu'apparentes, et dépendent en fait du contexte de l'argumentation ; et (2), même s'il existe de vraies contradictions entre les doctrines de Jamblique et de Synésius, cela n'empêche pas que ce dernier ait pu reprendre certains concepts jambliquiens, que le philosophe de Chalcis a d'ailleurs pu développer avec plus de détails dans un écrit aujourd'hui perdu.

Que répondre à ces arguments, dont le poids, je le répète, a déjà convaincu un bon nombre d'historiens, et non des moindres⁴⁷ ?

Il me semble que ce que Deuse a pu démontrer, c'est que Porphyre *était parfois capable de parler comme si* le *pneuma* était quelque chose de différent de l'âme irrationnelle et de l'imagination. Cependant, rien ne prouve qu'il ait *toujours* parlé de la sorte. En effet, on note comme un déséquilibre dans l'argumentation de Deuse : si Synésius émet des affirmations au sujet des rapports entre le *pneuma* et l'imagination qui manquent de clarté et frôlent la

47. Je songe en particulier à Mme I. Hadot, qui a admis les arguments de Deuse dans un ouvrage paru récemment (cf. I. HADOT 2004).

contradiction, Deuse veut bien considérer la possibilité que l'évêque de Cyrène ne soit jamais parvenu, dans sa propre pensée, à une solution définitive du problème. En ce qui concerne Jamblique, d'éventuelles différences entre sa doctrine et celle de Synésius peuvent, selon Deuse, s'expliquer soit par le contexte de l'argumentation, soit par l'influence – entièrement hypothétique – d'éventuels écrits perdus où Jamblique se serait expliqué de manière plus claire et complète. Mais on comprend mal pourquoi Deuse ne songe jamais à accorder une telle liberté d'interprétation à Porphyre. Qu'est-ce qui empêche, en effet, que celui-ci ait pu s'exprimer de manière assez différente dans la *Sentence* 29 – seul écrit, semble-t-il, où une différence entre le *pneuma* et l'imagination soit attestée sans équivoque – et dans un écrit aujourd'hui perdu, par exemple le *De regressu* ? Deuse cite comme écrit jambliquéen ayant pu influencer Synésius le *Commentaire sur les Oracles Chaldaïques* ; or Porphyre, lui aussi, a rédigé des commentaires sur ce texte, dont on ne conserve aujourd'hui que le titre⁴⁸ : pourquoi ne pas admettre ces commentaires porphyriens, eux aussi, comme sources possibles de la doctrine de Synésius ? Exiger que Porphyre ait toujours défendu une seule et même doctrine des rapports entre le *pneuma* et l'âme irrationnelle, c'est sans doute faire preuve de trop de sévérité à son égard. Sa pensée sur le sujet a pu évoluer ; ou, de manière plus probable, Porphyre, tout comme Jamblique, a parfaitement pu s'exprimer différemment dans les divers contextes de ses écrits perdus⁴⁹.

Les objections substantielles de Deuse à l'identification de Porphyre comme source de Synésius et d'Augustin se réduisent, semble-t-il, à deux :

1°. Le *pneuma* de Porphyre est matériel, tandis que celui de Synésius serait incorporel.

2°. Le *spiritus* augustinien est une partie de l'âme, mais le *pneuma* porphyrien ne l'est pas.

Ici encore, est-il certain que les distinctions supposées par ces objections sont aussi fixes et définitives qu'on semble le croire ? En effet, on a tendance aujourd'hui à penser que les catégories de « corporel » et « incorporel » s'excluent mutuellement, et qu'ensemble elles épuisent toutes les possibilités pour l'existence d'un objet donné. Mais en était-il toujours ainsi dans l'Antiquité ? La simple existence, en grec ancien, de formes comparatives et superlatives de l'adjectif ἀσώματος semblerait indiquer que pour les Anciens, le concept

48. Il n'est pas impossible que des traces importantes de ces écrits perdus de Porphyre puissent se retrouver dans les écrits que Michel Psellos a consacrés à l'exégèse des *Oracles* ; j'y reviendrai ailleurs.

49. Dans l'Antiquité, Jamblique et Eunape attestent que Porphyre avait la réputation de changer souvent d'avis. Pour un exemple des divergences entre les différentes exégèses porphyriennes d'une même doctrine, voir *supra*, n. 3.

d'« incorporel » pouvait être susceptible de degrés⁵⁰, et donc que le couple *σωματικός//ἄσώματος* ne constituait pas une contrariété (*ἐναντιώσις*), n'admettant aucun intermédiaire, mais une autre forme d'opposition. Or, aux yeux de Porphyre, l'important dans la notion de *pneuma*, c'est, comme on l'a vu, qu'il s'agit d'une substance *intermédiaire* entre le sensible et l'intelligible⁵¹. C'est ce caractère d'intermédiaire, et lui seul, qui permet à cette notion de remplir ses différentes fonctions dans le cadre de la philosophie de Porphyre : expliquer l'interaction d'entités aussi différentes que l'esprit et le corps ; expliquer la possibilité pour une entité incorporelle d'être localisée dans l'espace, et donc de voyager à travers les sphères célestes ; expliquer le sort *post mortem* de l'âme, y compris sa localisation dans l'Hadès ; expliquer comment l'âme, bien qu'immuable, peut recevoir les empreintes des impressions sensibles ; expliquer comment l'âme, bien qu'incorporelle et immuable, peut subir la punition ou la récompense *post mortem*. En même temps, ce caractère intermédiaire du *pneuma*-imagination permet de satisfaire à un besoin théorique hautement caractéristique du néoplatonisme : le respect du principe selon lequel « la nature ne fait pas de saut ». Dans un système émanatiste, il ne doit pas y avoir de solution de continuité dans la procession divine. Si l'émanation de la substance (*οὐσία*) prend son point de départ dans un principe incorporel, pour donner subsistance d'abord aux réalités incorporelles, ensuite à celles du monde sensible, il doit y avoir un niveau intermédiaire pour assurer la transition de l'un de ces domaines, si radicalement différents, à l'autre⁵². C'est, à l'intérieur du néoplatonisme pris comme un tout, le rôle de l'imagination, souvent associée au domaine des sciences mathématiques⁵³ ; c'est aussi le rôle du *pneuma* porphyrien. Ce serait donc une erreur, me semble-t-il, d'accorder une importance décisive à la différence entre le *spiritus* augustinien, supposé être incorporel, et le *pneuma* porphyrien, considéré comme corporel. Même si le *pneuma* de

50. Dans la *Sentence* 29, Porphyre parle du corps « le plus proche de l'immatériel, c'est-à-dire le corps éthéré » (*τὸ ἐγγύς τοῦ ἀύλου σῶμα, ὅπερ ἐστὶ τὸ αἰθέριον*).

51. Jean PÉPIN (1999, p. 302) souligne avec raison que pour Porphyre, le *pneuma* n'est corporel que *dans une certaine mesure* (c'est moi qui souligne).

52. On comparera la note d'E. R. DODDS (1923) à la proposition 28 des *Éléments de Théologie* de Proclus, sur ce que cet auteur appelle « the Law of Continuity » : « Spiritual continuity means that the qualitative interval between any term of the procession and its immediate consequent is the minimum difference compatible with distinction ; there are thus no gaps in the divine devolution ».

53. Porphyre semble avoir examiné le rôle de l'imagination dans la géométrie dans ses *Σύμμικτα ζητήματα* ; cf. *Test.* 257, p. 279 Smith ; cf. W. THEILER 1933, 37-38. Jean PÉPIN (1964, p. 102 n. 3) y compare l'allusion d'Augustin dans l'*Épître 7* aux rapports entre les figures géométriques et l'activité intellectuelle. Il serait sans doute possible de retrouver beaucoup d'échos de la doctrine porphyrienne de l'imagination dans le *Commentaire sur Euclide* de Proclus, dont certains des développements, notamment contenus dans les deux préfaces de l'ouvrage, remontent vraisemblablement à Porphyre ; cf. I. CHITCHALINE 1994.

Porphyre est un corps, il s'agit du corps *le plus incorporel possible*⁵⁴, et qui porte par conséquent les caractéristiques aussi bien du sensible que de l'intelligible.

On peut opposer le même genre de considérations à l'objection consistant à dire que le *spiritus* augustinien est une partie de l'âme, tandis que ce ne serait pas le cas pour le *pneuma* de Porphyre. Cette fois, c'est Porphyre lui-même qui témoigne de la relativité des concepts en question. En effet, dans son écrit *Sur les facultés de l'âme*⁵⁵, le philosophe tyrien souligne que la différence entre « parties » et « facultés » de l'âme est au service des visées pédagogiques de chaque auteur. Si Platon et l'Aristote de l'*Éthique à Nicomaque* parlent de trois parties de l'âme, ce n'est que pour établir la doctrine des vertus. En fait l'âme en soi est sans parties, mais, telle une semence enfouie dans la terre, elle développe des parties une fois entrée en contact avec le corps et le monde sensible.

Il semble donc que les différences entre les doctrines sur les rapports entre *pneuma* et l'âme imaginative chez Porphyre, d'une part, et chez Augustin et Synésius de l'autre, ont pu être exagérées par W. Deuse. Même s'il reste possible que ceux-ci aient pu infléchir la doctrine de Porphyre dans un sens qui leur convenait – Synésius, par exemple, l'aurait fait dans le sens d'une affirmation plus nette de l'identité entre le *pneuma* et l'âme irrationnelle, Augustin dans le sens d'une attention accrue portée aux aspects incorporels de ce *pneuma* – rien ne nous autorise à éliminer Porphyre comme source possible de la doctrine telle qu'on la trouve chez Augustin et chez Synésius.

À ces considérations négatives, d'ailleurs, s'en ajoutent d'autres de nature positive. Quoiqu'il en soit des éventuelles nuances les distinguant, il semble clair que les doctrines d'Augustin et de Synésius, qui s'ignorent l'une l'autre, se ressemblent à un point tel qu'il soit nécessaire de songer à une source commune. Si celle-ci n'est pas Porphyre, on voit mal qui d'autre ce pourrait être. Le seul candidat possible semblerait être Jamblique, qui, on vient de le voir, a été proposé comme source de Synésius. Mais rien n'indique qu'Augustin ait jamais lu Jamblique, bien qu'on ait parfois soutenu le contraire⁵⁶. La solution la plus économique et vraisemblable de ce problème de la *Quellenforschung* semble

54. Notons que déjà pour CLÉMENT D'ALEXANDRIE (Περὶ προνοίας, fr. 39, t. III, p. 220, 6-7 Stählin [GCS 17, Leipzig, 1909]), écrivant environ un siècle avant Porphyre, le *pneuma* est une substance *incorporelle* : πνεῦμα δὲ ἐστὶ κυρίως οὐσία ἀσώματος καὶ ἀπερίγραπτος. Cf. M. ZEPH, *Archiv für Religionswissenschaft* 25 (1927), p. 232, n. 6.

55. PORPHYRE, *Sur les facultés de l'âme*, fr. 253, p. 271-276 Smith.

56. Dans un récent ouvrage, C. VAN LIEFFERINGE (1999) a soutenu non seulement qu'Augustin avait lu Jamblique, mais que c'est celui-ci, et non Porphyre, qui représente l'adversaire principal d'Augustin dans la *Cité de Dieu*. Mais les arguments de C. Van Liefferinge ne sont pas convaincants – elle n'apporte aucun élément de preuve concret – et la grande majorité des historiens reste d'accord pour affirmer que Jamblique, qui n'a sans doute jamais été traduit en latin, n'a été qu'un nom pour l'évêque d'Hippone.

donc bien être d'identifier Porphyre comme source de la doctrine du *pneuma*-imagination aussi bien chez Augustin que chez Synésius.

QUELQUES NOUVEAUX ÉLÉMENTS DE PREUVE

Jusqu'aujourd'hui, le débat sur Porphyre comme source possible d'Augustin et de Synésius s'est focalisé presque exclusivement sur la doctrine porphyrienne telle qu'elle est présentée dans la *Sentence* 29, ainsi que sur un nombre limité d'autres témoignages porphyriens sur le *pneuma*. Il ne semble pas qu'on se soit encore penché, dans le cadre de cette problématique, sur l'écrit porphyrien intitulé *Περὶ Στυγός*. En effet, dans cet écrit, où Porphyre essaie de résoudre un certain nombre de problèmes posés par l'eschatologie homérique, on retrouve quelques éléments qui ne sont pas sans écho, tant chez Synésius que chez Augustin. Par exemple, pour expliquer comment les âmes dans l'Hadès homérique sont capables de se reconnaître et de s'identifier les unes les autres, Porphyre se voit obligé de postuler que les âmes des morts, ou plutôt leurs εἰδῶλα⁵⁷, gardent une certaine ressemblance avec le corps physique auquel elles étaient mélangées pendant la vie terrestre⁵⁸. Or, on sait que certains membres du cercle des amis d'Augustin, comme Évodius, n'hésitaient pas à suggérer l'existence d'un véhicule *post mortem* de l'âme pour expliquer les apparitions des morts. Augustin rejette cette solution ; cependant, comme nous l'avons vu, il se voit bien obligé d'avouer que l'âme des morts voyage en des lieux spirituels « accompagnée d'une sorte de ressemblance du corps ». En effet, écrit Augustin⁵⁹,

« Je ne vois pas pourquoi l'âme posséderait une ressemblance de son corps lorsque celui-ci gît inconscient, sans être tout à fait mort, et qu'elle voit ces spectacles qu'ont racontés beaucoup de gens aux vivants, une fois revenus de ce ravissement, et pourquoi elle n'en posséderait point lorsque la mort la surprendra véritablement, et qu'elle sortira du corps ? ».

Mais c'est surtout dans la notion augustiniennne d'une punition *post mortem* par le biais du *spiritus* – c'est-à-dire, de l'imagination – que l'on constate le parallèle le plus frappant entre le livre XII du *De Genesi ad litteram* et le *Περὶ*

57. PORPHYRE, *Sur le Styx*, fr. 373, p. 445, 52-57 ; fr. 377, p. 455, 109-111 Smith : οἱ ἄταφοι ἔξω τοῦ ποταμοῦ διατρίβουσιν εἰδῶλον φέροντες τοῦ σώματος καὶ τῶν τοῦ ἀναρτημάτων σώματος.

58. *Ibid.*, fr. 377, p. 453, 58-59 : οἱ δὲ ἄλλοι ἀλλήλους μὲν γινώσκουσι κατ' ἰδιότητα φρονήσεως ἣν ἐν "Αἰδου κέκτηνται ; *ibid.*, fr. 378, p. 457 1-2 Smith.

59. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.*, XII, 32, p. 426, 13-23 Zycha : « ad spiritalia uero pro meritis fertur aut ad loca poenalia similia corporibus, qualia saepe demonstrat sunt his, qui rapti sunt a corporis sensibus et mortuis similes iacuerunt et infernas poenas uiderunt, cum et ipsi in se ipsis gererent similitudinem corporis sui, per quam possent ad illa ferri et tali similibus experiri. neque enim uideo, cur habeat anima similitudinem corporis sui, cum iacente sine sensu corpore nondum tamen penitus mortuo uidet talia, qualia multi ex illa subductione uiuis redditi narrauerunt, et non habeat, cum perfecta morte penitus de corpore exierit ».

Στυγός de Porphyre. On a déjà vu que, pour l'Augustin du *De Genesi ad litteram*, non seulement l'Enfer est un lieu spirituel – c'est-à-dire imaginal – mais les souffrances infligées aux âmes condamnées sont elles aussi de nature spirituelle, c'est-à-dire imaginables⁶⁰ :

« Dès lors, bien que ce qui l'affecte en bien ou en mal, au sortir du corps, ne soit pas chose corporelle, mais seulement semblable aux choses corporelles, puisque les âmes apparaissent à elles-mêmes sous une apparence semblable à leurs corps... »

Or tel est exactement le point de vue de Porphyre. Pour expliquer la description homérique des punitions *post mortem* infligées à certains héros, Porphyre explique que de telles punitions, bien que réelles, s'effectuent par le biais de l'imagination⁶¹ :

« Car ils reçoivent des représentations imaginaires de ce qu'ils ont fait de mal dans la vie, et ils sont punis, car leur faute leur est présente par la pensée, et elle prend sa revanche, par les punitions qui ont été attribuées aux fautes. »

En effet, ce n'est que par l'imagination que les punitions *post mortem* sont rendues possibles ; car selon Porphyre, la mémoire constitue la condition *sine qua non* pour l'existence de la faculté de l'imagination ; de même, l'existence de celle-ci est la condition nécessaire pour l'occurrence d'affects (πάθη) ; or sans ces derniers, il ne saurait être question d'une quelconque punition de l'âme⁶².

Voilà donc un parallélisme à peu près parfait. Mais lorsque nous constatons chez Synésius⁶³ aussi que l'âme humaine purge les peines qu'elle a encourues par le biais de l'imagination, il devient très difficile, semble-t-il, de ne pas considérer Porphyre comme source commune aussi bien de Synésius que de l'Augustin du livre XII du *De Genesi ad litteram*.

60. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.*, XII, 32, p. 427, 13-15 Zycha (traduction Agaësse-Solignac, p. 441) : « quamuis ergo non sunt corporalia, sed similia corporalibus, quibus animae corporibus exutae adficiuntur seu bene seu male, cum et ipsae corporibus sui similes sibimet adpareant... ».

61. PORPHYRE, *Sur le Styx*, fr. 377, p. 452, 37-41 Smith : Φαντασίας γὰρ λαμβάνειν τῶν δεινῶν ὅσα ἐν τῷ βίῳ δεδράκασι καὶ κολάζεσθαι, τῆς ἀμαρτίας παρεστῶσης αὐτοῖς κατὰ λογισμὸν καὶ τιμωρούσης διὰ τῶν ἀφωρισμένων ταῖς ἀμαρτίαις κολάσεων.

62. *Ibidem*, fr. 378, 12-16 Smith : μνήμης δὲ ἀφηρημένης ἤρται καὶ τὸ φαντασιούμενον, οὗ συνεκλιπόντος καὶ τὰ πάθη τὰ περὶ τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς συνεξήρται. Τούτων δὲ ἐκλελοιπότην καὶ ἡ κόλασις τῆς ψυχῆς πέπαυται.

63. SYNÉSIUS, *De insomn.*, 7, 17-20 : τό γέ τοι πνεῦμα τοῦτο τὸ ψυχικόν, ὃ καὶ πνευματικὴν ψυχὴν προσηγόρευσαν οἱ εὐδαίμονες, καὶ θεὸς καὶ δαίμων παντοδαπὸς καὶ εἰδῶλον γίνεταί, καὶ τὰς ποινὰς ἐν τούτῳ τίνει ψυχῇ.

EN GUISE DE CONCLUSION

Il nous semble donc, à partir des parallèles que nous venons de voir, que, malgré les doutes de W. Deuse et de ceux qui l'ont suivi, Porphyre est très probablement la source de la doctrine du *pneuma*-imagination, telle qu'on la trouve notamment au livre XII du traité augustinien *De Genesi ad litteram*. Si les doctrines qu'Augustin y exprime ne représentent pas toujours son dernier mot sur les sujets qu'il y traite, ceci ne fait que renforcer l'impression d'étrangeté de ce douzième livre pris comme un tout. Tout se passe comme si, ne fût-ce que dans l'espace de ce livre, Augustin s'était amusé à voir jusqu'à quel point la doctrine porphyrienne de l'imagination était conciliable avec le dogme chrétien orthodoxe. Dans un article de 1983⁶⁴, G. Watson, développant le point de vue de W. Theiler, est allé jusqu'à affirmer que, dans le *De Genesi ad litteram*, Augustin aurait emprunté à Porphyre sa doctrine de la Résurrection des corps. Je n'irai peut-être pas aussi loin. Il est vrai qu'Augustin y parle du corps de Résurrection comme d'un « *corpus spiritale* », rendu égal à celui des anges ; vrai aussi qu'il maintient que les trois visions, physique, spirituelle et intelligible, continueront à caractériser l'être humain, même après la Résurrection. Mais il n'en reste pas moins qu'Augustin nie la possibilité que l'âme sorte du corps, après la mort, accompagnée d'un corps spirituel quelconque, même si elle emporte avec elle, d'une manière qui est loin d'être suffisamment claire, des *similitudines* avec le corps.

M. Dulaey, à la suite de G. Verbeke, pensait qu'Augustin hésitait à adopter la doctrine porphyrienne du *pneuma*-imagination car il trouvait rebutante la corporalité de ce *pneuma*, lui qui avait appris chez Plotin que l'âme est incorporelle. Mais nous avons vu que ce *pneuma* porphyrien n'était peut-être pas, en dernière analyse, si corporel qu'on le pense ; d'ailleurs, Porphyre se rend aussi bien compte que son maître Plotin de l'incorporéité de l'âme, comme on le constate d'un bout à l'autre des *Sentences*.

L'explication, au moins partielle, de l'attitude ambiguë d'Augustin vis-à-vis de la doctrine du *pneuma*-imagination de Porphyre est, me semble-t-il, à chercher ailleurs. La correspondance d'Augustin avec des amis tels qu'Évodius et Nébridius⁶⁵ nous révèle que des idées imprégnées de néoplatonisme porphyrien foisonnaient dans ce cercle de jeunes intellectuels latinophones de la fin du IV^e et du début du V^e siècle qui entourait Augustin⁶⁶. C'est ainsi qu'Évodius suggère⁶⁷,

64. G. WATSON 1982-83.

65. *Epist.* 13, 2, p. 30, 14-15 : « Necessè est te meminisse, quod crebro inter nos sermone iactatum est nosque iactavit anhelantes atque aestuantes...de animae...ueluti perpetuo quodam corpore uel quasi corpore, quod a nonnullis etiam dici uehiculum recordaris ».

66. Avec Nebridius et Evodius, l'on pense à Alypius, Adéodat, et, bien sûr, à Monique.

à l'aide de maints arguments, y compris des analogies avec le corps pneumatique des démons et les visions oniriques, que les apparitions des morts peuvent s'expliquer par l'existence d'un véhicule de l'âme, constitué soit des quatre éléments, soit de l'air, soit de l'éther. Or Porphyre lui aussi soutenait que l'âme notamment des suicidés, ne parvenant pas à se séparer complètement du corps, se voit condamnée à rôder autour de son tombeau⁶⁸.

Il semble qu'Augustin soit prêt à récupérer certains éléments de cette doctrine porphyrienne, non tant pour décrire l'état humain *post resurrectionem*, que pour expliquer l'état intermédiaire de l'âme qui intervient entre la mort physique et la Résurrection. C'est alors que l'âme devra affronter les punitions ou les récompenses *post mortem* correspondant aux mérites de sa vie terrestre⁶⁹, et c'est pour cette période que la conception du *pneuma*-imagination remplit le même rôle dans la pensée exégétique chrétienne que nous l'avons vu jouer dans la pensée porphyrienne, concernée entre autres par l'explication de certains détails du texte d'Homère : garantie du maintien, après la mort, de l'identité de l'individu, garantie qui implique la possibilité de reconnaître les personnes que l'on a connues au cours de la vie terrestre⁷⁰ ; explication de la localisation spatiale de l'âme⁷¹, et de la capacité à recevoir et à maintenir des impressions sensibles ; de sa capacité de subir des punitions après la mort, etc.⁷²

67. *Epist.* 158, 5, p. 491, 17-20 Goldbacher : « Et primum quaero, utrum aliquid corpus sit, quod rem incorpoream, hoc est ipsius animae substantiam non deserat, cum dimiserit hoc terrenum corpus, ne forte de quattuor unum sit aut aereum aut aetherium ». Cf. J. PÉPIN 1999, 294 sq., qui note (p. 298) que la lettre 159 et le livre XII du *De Genesi* peuvent être presque exactement contemporains : les deux écrits dateraient des années 412-415.

68. Cette notion, que Porphyre affirme dans son *De abstinentia* (II, 47), a pu aussi trouver son expression ailleurs, par exemple dans le *De Regressu*, auquel Macrobe (*In somn. Scip.* I, 13) l'emprunte comme élément-clé de ses arguments contre le suicide. Cf. J. FLAMANT 1977, p. 585-592.

69. Tout comme l'Augustin du *De Gen. ad litt.* XII, Evodius est prêt à considérer la possibilité que les peines et récompenses *post-mortem* ne soient que des faits de notre conscience ; voir *Epist.* 158, 5, p. 491, 28 – p. 492, 1 : « si poenae vel praemia in conscientia sunt ».

70. Pour Evodius, l'existence d'un corps spirituel fait en sorte que nous pourrions reconnaître, dans l'au-delà, ceux que nous aimons : *Epist.* 158, 7, p. 493, 18-22 : « Quo [sc. corpore] deposita magis quasi abstersa nube totus serenus effectus et in tranquillitate sine temptatione positus viderat, quod desideravit, amplexetur, quod amavit, recordetur quoque et amicorum et quos iam praemiserat agnoscat et quos post se dimisit... ».

71. *Epist.* 158, 6, p. 492, 9-13 : « quid impedit, si uniusquisque animus, cum corpus hoc solidum caret, aliud habet corpus, ut ipse animus semper aliquod corpus animat, aut quo transitum facit, si ulla regio est, ad quam eum necessitas ire compellit ». Cf. J. PÉPIN 1999.

72. On remarquera qu'Evodius (*Epist.* 158, 4, p. 491, 1-3 Goldbacher) lie l'existence du corps spirituel de l'âme à la présence dans l'homme d'un *sensus interior*, responsable entre autres choses de la conscience de soi ; *sensus* dont la vitalité dépend, d'un côté, de la vivacité de notre « *studium* » et, de l'autre, de notre pratique de la vertu. Or, ce *sensus* correspond clairement à la κοινὴ ἀσθησις/*sensus communis* aristotélicienne, qui, comme l'a bien montré Pierre HADOT (1968), est identifiée à l'imagination dans le *De insomniis* de Synésios.

On pourra donc hasarder l'explication suivante. Les jeunes amis d'Augustin, férus de néoplatonisme porphyrien, qu'ils connaissent peut-être à partir des *libri Platoniorum* traduits par Marius Victorinus, penchent pour l'adaptation des théories porphyriennes du véhicule pneumatique de l'âme, étroitement associé à l'imagination, pour résoudre un certain nombre de problèmes théologiques relatifs au statut ontologique de l'âme pendant la période qui s'étend de la mort de l'individu à la Résurrection. Augustin, tenté par ces théories mais aussi réticent, peut-être à cause des liens de ces théories avec la théurgie et la démonologie, en emprunte parfois certains éléments ; jamais, sans doute, avec autant d'enthousiasme qu'au livre XII du *De Genesi ad litteram*. Plus tard, à l'époque de la *Cité de Dieu*, ouvrage conçu au moins en partie comme réfutation de la philosophie religieuse porphyrienne et de ses adeptes, encore nombreux, qui se trouvaient parmi ses familiers, Augustin en viendra à rejeter la plupart des doctrines les plus osées qu'il avait faites siennes au livre XII.

Faisons donc le bilan des acquis résultant des considérations précédentes. Il nous a semblé que l'intuition de W. Theiler, telle qu'elle a été reprise et développée par J. Pépin et M. Dulaey, était fondamentalement juste. Les doctrines augustiniennes des trois visions, en particulier, et du *spiritus*-imagination en général, telles qu'elles sont formulées au livre XII du *De Genesi ad litteram*, dérivent très probablement de Porphyre. Il s'ensuit que nous sommes en droit de nous servir de cet écrit augustinien pour nous renseigner sur des détails de la doctrine psychologique de Porphyre qui nous étaient par ailleurs inconnus. Cependant, nous avons vu que la thèse de G. Watson, selon laquelle Porphyre aurait été la source de la doctrine augustinienne de la Résurrection, est contestable ; il s'est avéré que l'évêque d'Hippone s'est surtout servi de la psychologie de Porphyre pour tenter de résoudre certains problèmes qui se posaient dans le cadre de la question de l'état intermédiaire de l'âme, entre la mort physique et la Résurrection. Finalement, il nous a semblé que l'attitude ambiguë d'Augustin face aux doctrines de Porphyre pourrait s'expliquer à partir des relations d'Augustin avec son cercle d'amis. Ces amis, aux premiers rangs desquels il faut placer Nebridius et Evodius, avaient accepté grand nombre d'éléments de la philosophie païenne contemporaine, qui, semble-t-il, était dominée par un néoplatonisme d'origine porphyrienne, sans doute véhiculé par les *libri Platoniorum* traduits en latin par Marius Victorinus. Alternativement tenté par certains aspects de cette philosophie païenne, et repoussé par ses aspects démonologiques et théurgiques, Augustin s'est laissé aller, au livre XII du *De Genesi ad litteram*, à incorporer un certain nombre d'éléments de cette philosophie, notamment en ce qui concerne la psychologie de l'imagination,

Est-il possible que le lien entre ce *sensus interior* et la pratique des vertus et de l'étude constitue encore un autre écho porphyrien ? On sait l'importance chez Porphyre (*Sentence* 32) de la pratique de la vertu comme étape indispensable pour rendre possible le retour de l'âme à sa patrie intelligible ; pour l'importance de la pratique des arts libéraux dans le *De regressu*, voir I. HADOT 1984, p. 101-136.

pour aboutir notamment à un concept peu orthodoxe des souffrances de l'Enfer. Il se corrigera dans la *Cité de Dieu*, ouvrage où il réglera ses comptes avec la figure ambiguë de Porphyre, mais sans pouvoir tout à fait cacher le charme qu'exerce sur lui la pensée de cet ennemi acharné du christianisme.

Qu'on me permette une dernière remarque. On a récemment montré⁷³ l'importance pour l'eschatologie d'Avicenne du concept d'une existence *post-mortem* vécue par le biais de la faculté de l'imagination. Or Avicenne refuse d'identifier le siège de cette faculté, grâce à laquelle l'âme est susceptible de punitions ou de récompenses après la mort, avec le *pneuma* ou un quelconque corps psychique, préférant la doctrine selon laquelle l'âme se servirait, après sa sortie du corps humain au moment de la mort, des corps célestes pour y projeter ses images. Cependant, Avicenne connaît bien la doctrine du *pneuma* comme siège de l'imagination et élément-clé d'une eschatologie imaginaire : en effet, il l'attribue à Thābit ibn Qurra, l'érudit astronome de Ḥarrān⁷⁴. Or on sait que c'est précisément à Ḥarrān que, selon l'hypothèse controversée de M. Tardieu, les derniers néoplatoniciens seraient allés se réfugier après la fermeture des écoles philosophiques païennes sur l'ordre de Justinien ; ils y auraient fondé une école néoplatonicienne qui aurait joué un rôle non négligeable par la suite dans la transmission de la pensée néoplatonicienne à l'Islam. Peut-on concevoir que Thābit aurait ainsi pu connaître une doctrine d'origine porphyrienne, sauvegardée pendant des siècles par la communauté païenne et néoplatonisante de Ḥarrān ? Pour apporter une réponse quelque peu satisfaisante à cette question, que je ne puis faire ici que mentionner, il faudra se livrer à une enquête approfondie sur la tradition du corps pneumatique et de l'eschatologie imaginaire en Islam, enquête dont l'étude pionnière de J. R. Michot a désormais posé les fondements.

Michael CHASE

CNRS-UPR 76, Villejuif

73. J. R. MICHOT 1986.

74. J. R. MICHOT 1986, p. 23 ; p. 24 et n. 1-2, citant Avicenne, *Épître sur le retour (al-Risālat al-Adḥawiyya Fī-l Ma'ād*, p. 114 ; p. 224 de l'éd. Luccetta (AVICENNA, *Epistola sulla Vita Futura*, I, Padoue, 1969).

RÉSUMÉ : On s'intéresse dans cet article à la doctrine augustinienne de l'imagination, située dans la « *spiritalis pars animae* », dans ses aspects épistémologiques et surtout eschatologiques. Cette doctrine provient de Porphyre de Tyr, comme on essaie de le montrer à partir d'un certain nombre de parallèles tirés notamment de l'œuvre de Synésius de Cyrène.

ABSTRACT : Studies the Augustinian doctrine of the imagination, located in the « *spiritalis pars animae* », in its epistemological and above all eschatological aspects. It is attempted to show that this doctrine derives from Porphyry of Tyre, by means of parallels taken from the work of Synesius of Cyrene.

Bibliographie

- ALFECHE, Mamerto, « The Rising of the Dead in the Works of St. Augustine », *Augustiniana* 39 (1989), p. 54-98.
- AUJOLAT, Noël, « Le "pneuma" et le "corps lumineux" de l'âme d'après le "prologue" du "Commentaire sur le *De Anima*" d'Aristote de Jean Philopon », *Études philosophiques* 3 (1991), p. 289-311.
- BERMON, Emmanuel, *Le « cogito » dans la pensée de saint Augustin (= Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 26)*, Paris, 2001.
- BEUTLER, Rudolf, art. « Porphyrios », *RE* XXII, 1 (1953), col. 275-313.
- BIDEZ, Joseph, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien, avec les fragments des traités ΠΕΡΙ ΑΓΑΜΑΤΩΝ et DE REGRESSU ANIMAE*, Gand, 1913, réimp. Hildesheim, 1964.
- BREGMAN, Jay, *Synesius of Cyrene, Philosopher-Bishop*, Berkeley-L. A., 1982.
- CHENU, Marie-Dominique, « Le *De spiritu imaginativo* de R. Kilwardy, O.P. 1279 », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 15 (1926), p. 507-517.
- , « *Spiritus*. Le vocabulaire de l'âme au XII^e siècle », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 41 (1957), p. 209-232.
- CHITCHALINE, Iouri, « L'imagination chez Proclus, Porphyre, et Érigène », in K. MCGROARTY (ed.), *Neoplatonica, Studies in the Neoplatonic Tradition*. Proceedings of the Dublin Conference on Neoplatonism, May 1992 (= *Hermathena*, 157, Winter 1994), p. 57-66.
- COLEMAN, Janet, *Ancient and medieval memories. Studies in the reconstruction of the past*, Cambridge, 1992.
- CUTINO, Michele, « I Dialogi di Agostino dinanzi al *De regressu animae* di Porfirio », *RecAug* 27 (1994), p. 41-74.

- DAVIS, Stephen T. (ed.), « The Resurrection of the Dead » [replies, J. Irish, K. Nielsen, p. 145-153], in ID. (ed.), *Death and Afterlife*, Londres, 1989, (= *Library of Philosophy and Religion*), p. 119-144.
- DEUSE, Werner, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre* (= *Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Einzelveröffentlichung 3*), Mainz/Wiesbaden, 1983.
- DI PASQUALE BARBANTI, Maria, *Ochema-Pneuma e phantasia nel Neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose* (= *Symbolon*, 19), Catania, 1998.
- DODDS, E. R., *Proclus, The Elements of Theology*, a Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. D., Second Edition with Addenda et Corrigenda, Oxford, 1963 (1st ed. 1933).
- DÖRRIE, Heinrich, *Porphyrios' Symmikta Zetemata : Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten* (= *Zetemata Heft 20*), München, 1959.
- DUBREUCQ, Éric, « La chair, la grâce et l'esprit. Métempsychose et résurrection de Porphyre à saint Augustin », *Archives de Philosophie* 60 (1997), p. 25-45.
- DULAHEY, Martine, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, 1973.
- FLAMANT, Jacques, *Macrobie et le néoplatonisme latin à la fin du IV^e siècle* (= *Études préliminaires aux religions orientales*, 58), Leyde, 1977.
- FORTIN, Ernest L., « Saint Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme », *Augustinus Magister*, III, Paris, 1954, p. 371-380.
- GILSON, Étienne, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1943³.
- HADOT, Ilsetraut, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984.
- , *Studies in the Neoplatonist Hierocles*, translated by Michael Chase, (= *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 94, part 11), Philadelphia, 2004.
- HADOT, Pierre, *Porphyre et Victorinus*, 2 vol., Paris, 1968.
- KORGER, Matthias E., & H. URS VON BALTHASAR, *Aurelius Augustinus, Psychologie und Mystik. De Genesi ad litteram I2* (= *Sigillum*, 18), Einsiedeln, 1960.
- , « Grundprobleme der Augustinischen Erkenntnislehre, erläutert am Beispiel von *De Genesi ad litteram XII* », *RecAug* 2 (1962) - *Mélanges Fulbert Cayré*, p. 33-57.
- LACOMBRADÉ, Christian, *Synésius de Cyrène hellène et chrétien*, Paris, 1951.
- LANG, Wolfram, *Das Traumbuch des Synesius von Kyrene. Uebersetzung und Analyse der philosophischen Grundlagen* (= *Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 10), Tübingen, 1926.
- MADEC, Goulven, « Augustin, disciple et adversaire de Porphyre », *RÉAug* 10 (1964), p. 365-369.
- , « Savoir c'est voir. Les trois sortes de "vues" selon Augustin », in ID., *Lectures augustiniennes*, Paris, 2001, p. 221-239.
- MARKUS, Robert A., « The Eclipse of a Neo-Platonic Theme : Augustine and Gregory the Great on Visions and Prophecies », in H. J. BLUMENTHAL & R. A. MARKUS (ed.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A. H. Armstrong*, Londres, 1981, p. 204-211.

- MARROU, Henri Irénée, « La "conversion" de Synésius », *REG* 65 (1952), p. 474-484.
- , & LA BONNARDIÈRE, Anne-Marie, « Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin », *RÉAug* 12 (1966), p. 111-136.
- , « Synesius of Cyrene and Alexandrian Platonism » in A. MOMIGLIANO (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, p. 126-150 = *Patristique et humanisme, Mélanges*, Paris 1976, (= *Patristica Sorbonensia*, 9), p. 295-319.
- O'COLLINS, Gerald, « Augustine on the resurrection », in Fannie LEMOINE & Christopher KLEINHENZ (ed.), *Saint Augustine the Bishop : a Book of Essays* (= *Garland Medieval Casebooks*, 9, Garland Reference Library of the Humanities, 1830) New York, 1994, p. 65-75.
- , « The Neo-Platonism of St. Augustine », in D. J. O'MEARA (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, New York/Albany, 1982, p. 34-44.
- PÉPIN, Jean, « *Primitiae spiritus*. Remarques sur une citation paulinienne dans les *Confessions* de Saint Augustin », *RHR* 140 (1951), p. 155-201.
- , « Une hésitation de saint Augustin sur la distinction de l'intelligence et de l'intelligible et sa source plotinienne », *Actes du XI^e Congrès International de Philosophie*, Bruxelles 1953, Amsterdam-Louvain 1953, vol. VII, p. 137-147.
- , « Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêtue », *Augustinus Magister*, I, Paris, 1954, p. 293-306.
- , « Une curieuse déclaration idéaliste du *De Genesi ad litteram* (XII, 10, 21) de saint Augustin et ses origines plotiniennes (*Ennéade* III, 1-9 et V, 1-17) », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 34 (1954), p. 378-400.
- , « La connaissance d'autrui chez Plotin et chez S. Augustin », *Augustinus* 3 (1958), p. 227-245.
- , « Une nouvelle source de Saint Augustin : le *zêtêma* de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps », *RÉAug* 66 (1964), p. 53-107.
- , « Influences païennes sur l'angélologie et la démonologie de saint Augustin », in *Entretiens sur l'homme et sur le diable*, Paris-La Haye, 1965, p. 51-59, repris dans *Ex Platonicorum persona*, Amsterdam, 1977, p. 29-37.
- , « Pourquoi l'âme automotrice aurait-elle besoin d'un véhicule ? (Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin, II) », in *Traditions of Platonism : Essays in Honour of John Dillon*, ed. by John J. CLEARY, Aldershot, 1999, p. 293-305.
- RICHEY, Lance Byron, « Porphyry, Reincarnation and Resurrection in *De Ciuitate Dei* », *AugStud* 26/1 (1995), p. 129-142.
- SIMMONS, Michael Bland, « The Function of Oracles in the Pagan-Christian Conflict during the Age of Diocletian : The Case of Arnobius and Porphyry », *Studia Patristica* 31 (1997), p. 349-356.
- , « The Eschatological Aspects of Porphyry's Anti-Christian Polemics in a Chaldaean-Neoplatonic Context », *Classica et Medievalia* 52 (2001), p. 193-216.
- SMITH, Andrew, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague, 1974.

- SUSANETTI, Davide, *Sinesio di Cirene, I Sogni, introduzione, traduzione e commenti* (= *Studi e commenti*, 10), Bari, 1992.
- THEILER, Willy, *Porphyrios und Augustin, von W.T., vorgelegt von Julius Schniewind* (= *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse*, 10. Jahr, Heft 1) Halle (Saale), 1933. Repris dans *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, 1966, p. 160-251.
- TOULOUSE, Stéphane, *Les théories du véhicule de l'âme : genèse et évolution d'une doctrine de la médiation entre l'âme et le corps dans le néoplatonisme*, Thèse EPHE V^e Section, Paris, 2001, 2 vol. (= 2001 a).
- , « Que le vrai sacrifice est celui d'un cœur pur : à propos d'un oracle "porphyrien" (?) dans le *Liber XXI Sententiarum* édité parmi les œuvres d'Augustin », *RecAug* 32 (2001), p. 169-223 (= 2001 b).
- VAN LIEFFERINGE, Carine, *La théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus* (= *Kernos Supplément* 9), Liège, 1999.
- VERBEKE, Gérard, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris, 1945.
- VOLLENWIEDER, Samuel, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene* (= *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* Band 35), Göttingen, 1985.
- WASZINK, Jan Hendrik, « Porphyrios und Numenius », *Entretiens Hardt* 12 (1966), p. 35-83.
- WATSON Gerard, « St Augustine, the Platonists and the Resurrection Body: Augustine's Use of a Fragment from Porphyry », *The Irish Theological Quarterly* 50 (1983-1984), p. 222-232.
- WOLFSON, Harry A., « Immortality and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers », in K. STENDAHL (ed.), *Immortality and Resurrection*, New York, 1965, p. 64-72.
- ZANGARA, Vincenza, « Il *uehiculum animae* e le apparizioni dei morti nell'*epistula* 158 di Evodio ad Agostino », *Revista Storica Lett. relig.* 25 (1989), p. 234-258.
- , *Exeuntes de corpore. Discussioni sulle apparizioni dei morti in epoca agostiniana* (= *Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Studi*, I), Firenze, 1990.