

Christianisme et néo-platonisme

Monseigneur Auguste-Joseph Gaudel

Citer ce document / Cite this document :

Gaudel Auguste-Joseph. Christianisme et néo-platonisme. In: Revue des Sciences Religieuses, tome 2, fascicule 4, 1922. pp. 468-475;

doi : <https://doi.org/10.3406/rscir.1922.1201>

https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1922_num_2_4_1201

Fichier pdf généré le 02/04/2018

CHRONIQUE D'HISTOIRE ANCIENNE DE LA THÉOLOGIE

Christianisme et néo-platonisme.

Comme l'aristotélisme au Moyen-Age, le Néo-Platonisme, durant les premiers siècles, a exercé une influence profonde sur la théologie chrétienne. On peut dire qu'il en a conditionné le développement d'une double manière tout d'abord en excitant la pensée chrétienne par son opposition, ensuite en fournissant à cette pensée des éléments qu'elle devait s'assimiler. Celle-ci, en effet, ne se contenta point de réagir contre le Néo-Platonisme par des réfutations; elle s'appropriä toutes les réserves de Spiritualisme vraiment humain, de fines analyses qu'il contenait; elle lui emprunta des catégories et un langage pour penser et exprimer sa foi.

De ce fait, l'étude du développement de la théologie ne peut faire abstraction des rapports qui existent entre le Néo-Platonisme et le Christianisme. Quelques récents ouvrages permettent de saisir le caractère et l'importance de ces rapports.

* *

Dans un *Essai sur la polémique du Néo-Platonisme avec le Christianisme* (1), M. Ch. Corbière se propose de faire l'histoire des relations des deux doctrines depuis Ammonius Saccas jusqu'à la fermeture de l'école d'Athènes, en 529.

En embrassant un si vaste sujet, l'auteur ne peut prétendre l'épuiser; il se condamne, par le fait, à ne nous en donner qu'une vue d'ensemble un peu superficielle et à ne mettre en relief que quelques points importants de la période qu'il étudie. Il insiste particulièrement sur le rôle de Porphyre, Julien et Proclus dans leur lutte contre le christianisme. Ce sont eux surtout qui, par leur critique historique et rationnelle, ont provoqué l'éclosion de toute une vaste littérature de commentaires et d'apologies que les Pères grecs leur ont opposés. M. Corbière nous donne la liste de ces ouvrages sans en caractériser assez nettement le contenu. Dans la polémique qu'il étudie, son livre nous fait mieux connaître l'attaque néo-platonicienne que la défense chrétienne.

(1) *Le Christianisme et la fin de la philosophie antique*, Paris, Fischbacher, 1921. In-8 de 287 p. Prix : 12 fr.

La théologie chrétienne fit plus que lutter contre le Néo-platonisme, elle se l'assimila. M. Corbière nous dit ce que fut cette assimilation chez Victorin, saint Augustin, Synésius, Nemésius et le Pseudo-Denys. Les pages consacrées à saint Augustin sont parmi les meilleures de l'ouvrage. Le lecteur y verra nettement comment les influences chrétiennes de Monique, d'Ambroise, de Simplicien, la lecture de la Bible contribuèrent, avec la philosophie néo-platonicienne, à former la personnalité du grand docteur, comment, dans sa sympathie pour le néo-platonisme, Augustin sut rester chrétien avant tout, et transformer singulièrement cette philosophie, en se l'appropriant, pour la christianiser.

Moins exact, moins objectif, et peut-être inspiré par des préventions qui ne sont point justifiées par l'histoire, est le jugement porté sur l'œuvre de l'Aréopagite. « Le système de l'Aréopagite n'est, on le voit, qu'un agnosticisme panthéiste, où la personnalité de Dieu, la Rédemption, l'immortalité de l'âme et tous les dogmes chrétiens ne trouvent guère place que par inconséquence. . . . L'affaiblissement de la culture intellectuelle, le goût de l'occulte, l'apologie que faisait l'auteur de la vie monastique et de la hiérarchie sacerdotale valurent à sa misérable parodie du christianisme un succès déconcertant » (p. 257).

Sans accorder une valeur absolue aux théories du Pseudo-Denys sur la connaissance religieuse et l'extase, on peut admirer sa tentative puissante de réconciliation entre le christianisme et la philosophie de l'époque. Cette tentative n'allait pas à mettre les doctrines néo-platoniciennes sous le couvert du christianisme, mais à ruiner les entreprises de cette philosophie contre la foi chrétienne, en christianisant autant qu'il se pouvait l'idéalisme et le mysticisme néo-platoniciens. Quelle que soit l'obscurité de sa terminologie, l'audace parfois de ses pensées sur la transcendance divine, il ne semble pas que le Pseudo-Denys ait sacrifié à sa philosophie les données de la foi chrétienne. Autant peut-être que le nimbe apostolique dont il était entouré aux yeux des gens du Moyen-Age, sa haute valeur doctrinale et philosophique explique la fortune de son œuvre.

Les conclusions générales de l'auteur sont tout à l'honneur du christianisme : elles dégagent les causes de faiblesse de la théosophie néo-platonicienne, l'insuffisance de ses spéculations sur Dieu et sur l'âme en face de la doctrine évangélique du Dieu vivant et de l'âme immortelle; elles mettent en relief la noblesse de l'attitude de l'Église. Dans sa lutte contre le néoplatonisme, celle-ci n'a pas abusé de sa force. Ses docteurs ont triomphé surtout par la raison, le bon sens et l'histoire.

*
*
*

M. Charles Boyer, dans sa remarquable thèse complémentaire pour le doctorat ès-lettres (1), s'est proposé de déterminer ce que fut la part du christianisme et du néo-platonisme dans la formation de saint Augustin. Sujet important et actuel, vu certaines théories récentes sur la conversion du grand docteur (2).

A partir de quelle époque Augustin a-t-il placé dans son esprit l'autorité de l'Église catholique au-dessus de la philosophie néo-platonicienne? Faut-il, en faisant confiance aux *Confessions*, affirmer qu'il s'est converti en 386, ou faut-il, en s'appuyant sur les *Dialogues*, penser qu'à Cassiciacum, il s'est réfugié dans la philosophie pour ne se convertir que vers 400? Telle est la question que pose l'auteur dans son introduction et qu'il résout dans la suite de son ouvrage d'une façon lumineuse et convaincante.

M. Boyer marque, tout d'abord, la place qu'occupait le christianisme dans l'âme d'Augustin, jusqu'au moment où il connut le néo-platonisme.

Ce n'est qu'à 32 ans qu'il rencontra cette philosophie et c'est dès son éveil à la vie consciente qu'il s'est trouvé en contact avec le christianisme.

Ses premières impressions chrétiennes furent profondes; elles le laissaient cependant avec des notions peu précises sur la foi. Vite, elles furent étouffées. Au milieu de la crise des passions, il ne lui restait que le souvenir du nom du Christ. Jusqu'à 19 ans, il traversa des influences; il ne s'était point formé de convictions.

L'*Hortensius* lui révéla la vie de l'esprit comme un idéal. Va-t-il se tourner désormais vers les philosophes? Non, le fils de Monique va demander la réalisation de son idéal au Christ. « Augustin résolut d'étudier les Saintes-Écritures. L'élan suscité par Cicéron se tournait spontanément vers le Christ » (3). Mais, il ne comprit rien à la Bible. Sa simplicité le rebuta; il n'avait point la clef pour la comprendre.

C'est alors qu'il se tourna vers le manichéisme, parce que celui-ci était une secte chrétienne et qu'il avait la prétention de satisfaire la raison. Augustin y trouva une critique de la Bible et une explication au problème du mal. Mais un jour le prestige de la sainteté et de la

(1) Charles BOYER, *Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1920. In-8 de 233 p.

(2) Voir PORTALIÉ, *Dict. de th. cath.*, art. *Augustin*, col. 2272.

(3) *Ouv. cité*, p. 34.

science manichéennes devait s'évanouir. Très incertain dans son manichéisme, sans confiance dans le catholicisme de Monique, à quoi s'arrêterait-il ?

La Nouvelle Académie pouvait bien être à ce moment pour lui la plus sage des écoles.

C'est alors que le jeune professeur de Rome vint à Milan et se trouva sous l'influence de saint Ambroise. Celui-ci dans ses homélies interprétait l'Ancien Testament à la manière de Philon par la méthode allégorique, expliquait les anthropomorphismes de la Bible et donnait de Dieu une idée toute spirituelle. Ainsi tombaient les difficultés soulevées par les manichéens et Augustin trouvait au pied de la chaire d'Ambroise la clef des Écritures. Ce n'était point encore l'adhésion de la foi, mais le point de départ du progrès décisif.

Petit à petit, au milieu de doutes angoissants, tout en gardant une foi mal formée sur bien des points, tout en s'égarant hors de la vraie doctrine, il crut fermement à la divinité et à la vérité des Écritures, à l'autorité providentielle de l'Église pour les garder et les interpréter. Ce n'est pas le Néo-Platonisme qui l'a ramené à l'Église : il a retrouvé la foi de Monique sous l'influence d'Ambroise avant de lire Plotin.

Cependant, entre le retour à la foi et la découverte du néo-platonisme, les Confessions nous révèlent, dans l'âme d'Augustin, des fluctuations de pensées déconcertantes. Comment expliquer la coexistence de pareilles agitations d'esprit avec la foi catholique ? C'est que, s'il avait la foi, il lui manquait la science. « C'est vers la vérité vue, sue, contemplée que l'a mis en marche l'*Hortensius* ; posséder la science, ...c'était l'idéal. Et c'est la vérité incomprise, simplement crue, qu'il vient d'accepter » (p. 74).

Les livres des Platoniciens vont lui donner l'intelligence de sa foi. Ils résolvent pour lui non seulement le problème de l'esprit en lui montrant Dieu comme la Vérité intelligible, créatrice, illuminatrice et béatifiante, et le Verbe comme le lien du monde intelligible, mais encore celui du mal, en lui révélant que le bien et l'être coïncident, et que le mal n'est que la privation d'un bien. On ne peut nier qu'ils n'aient influencé sa manière de comprendre le christianisme. Mais il faut non moins reconnaître que, dès sa première rencontre avec le système de Plotin, Augustin était guidé dans son jugement sur ce système par ses croyances chrétiennes.

S'il crut retrouver certaines parties de la vérité chrétienne dans Plotin, c'est que, dès le début, il lut les *Ennéades* en chrétien. « Il cherchait dans Plotin l'intelligence des affirmations d'Ambroise », p. 108. C'est à sa foi qu'il dut de dégager tout de suite le néo-platonisme de ses attaches avec le polythéisme, de sympathiser aussi avec les affirmations plotiniennes sur l'union intime et l'égalité du Père

avec le Verbe. Cette adaptation du néoplatonisme au christianisme ne lui était-elle point facilitée par Plotin lui-même dans ses affirmations sur l'Un et son Verbe, sur l'invisible et sur le mal? N'était-elle point préparée par saint Ambroise? L'évêque de Milan ne s'aidait-il point pour concevoir sa foi, pour la prêcher, des catégories alexandrines, ne la défendait-il point avec cette méthode allégorique en honneur chez les Néoplatoniciens? « En écoutant Ambroise, Augustin entendait un écho de Philon, d'Origène, de saint Basile. En même temps qu'il s'instruisait des affirmations catholiques, objet de sa foi, il était préparé à en goûter l'interprétation néoplatonisante (1) ».

Voilà la raison de l'enthousiasme d'Augustin à la lecture des livres néoplatoniciens : il les a lus en chrétien, et sa foi s'y est illuminée. « Il n'est pas vrai qu'il se soit fait chrétien, parce qu'il était néoplatonicien. » Plotin a pu lui donner l'intelligence de certains dogmes ; mais il ne lui a donné ni l'humilité ni la force pour la conversion du cœur. C'est l'Écriture, particulièrement saint Paul, c'est la vie des parfaits chrétiens, c'est la prière, c'est une exhortation providentielle qui l'ont renouvelé (2).

A Cassiciacum, au lendemain de sa conversion, il professe sans doute un néoplatonisme enthousiaste et accentué ; mais il est chrétien avec ferveur ; il médite la Bible, il prie, sa foi lui fait éliminer ce qui, dans le néoplatonisme, est en désaccord avec le christianisme. Serait-ce seulement en disciple de Carnéade qu'il réalise la synthèse des deux doctrines? Les dialogues sont d'accord avec les Confessions pour montrer qu'il ne s'agit point d'une demi adhésion, mais qu'Augustin est véritablement conquis par sa foi. Le *Contra Academicos* indique seulement, qu'au moment où il voulut réfuter directement les objections des sceptiques, il était encore impressionné par elles ; ses vieux doutes se réveillèrent un peu ; il attendait de cette réfutation directe la possession tranquille et toujours égale de la vérité, à laquelle il aspirait.

De cette analyse psychologique pénétrante, M. Boyer dégage tout naturellement les conclusions suivantes. Le néo-platonisme n'a jamais dirigé en maître suprême les spéculations d'Augustin catéchumène ; la prépondérance définitive de la foi chrétienne dans l'esprit d'Augustin s'affirme dès avant la lecture des livres platoniciens ; le rôle du néo-platonisme fut cependant considérable dans la formation de la pensée augustiniennne. Chrétien avant tout, il rejettera de plus en plus les doctrines néo-platoniciennes, inconciliables avec la foi ; ainsi, sur certains points, son néo-platonisme ira décroissant. Sur un

(1) *Ouv. cité*, p. 118.

(2) *Ouvr. cité*, p. 119.

plus grand nombre d'autres où il voit l'accord possible, il utilisera de plus en plus les conceptions philosophiques pour approfondir sa foi. Aussi, apparaît-il par certains côtés de plus en plus néo-platonicien.

La thèse principale de M. Boyer sur *l'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin* (1) étudie en détail l'évolution des principales doctrines du grand docteur et leurs rapports avec la philosophie de Plotin.

On pourra constater combien l'influence Plotinienne fut profonde sur la pensée augustinienne en étudiant les chapitres consacrés à la Vérité subsistante, créatrice, illuminatrice et béatifiante. Peut-être aura-t-on l'impression que M. Boyer a minimisé cette influence dans son étude sur la Vérité illuminatrice.

L'auteur démontre bien que, selon Augustin, notre esprit n'est point capable de voir les corps en Dieu, que nos sens ont un rôle dans nos connaissances corporelles, que la vision en Dieu n'est point, sauf en des cas rares et privilégiés, une vision intuitive de l'essence divine, mais une vision dans l'image. — On voit Dieu non pas tel qu'il est, mais tel qu'il se reflète dans une image distincte de lui. — Cependant son interprétation de l'illumination divine et du rôle du Verbe maître intérieur, ne nous paraît pas rendre entièrement le sens des termes si énergiques de saint Augustin : vision en Dieu, contemplation dans l'éternelle Vérité, liaison avec les choses intelligibles, impression de la lumière incréée.

Peut-être aurait-il mis en meilleure lumière le sens de la théorie augustinienne sur ce point, en la rattachant encore davantage à ses origines historiques, à Philon et Plotin, en la rapprochant des théories des Pères Alexandrins, d'un saint Athanase par exemple, sur l'âme image et miroir du Verbe et voie directe pour arriver au Père, en l'éclairant par le commentaire de ses interprètes authentiques, les Augustiniens du XIII^e siècle, et par leurs conceptions sur les rapports de l'âme avec le corps, sur l'opposition du monde sensible et du monde intelligible, sur la vision dans l'image et la contemplation du monde intelligible. A cette lumière, les termes énergiques de saint Augustin reprennent un sens intuitionniste qu'ils ont perdu dans l'interprétation thomiste. Saint Augustin n'a pas été ontologiste ; mais en affirmant la vision dans l'image, il a donné à l'âme et au monde une transparence que saint Thomas ne leur reconnaîtra plus dans la même mesure. Là où saint Augustin voit et contemple, saint Thomas démontre. Les Augustiniens du Moyen-Age ont vu juste, semble-t-il, lorsqu'ils ont affirmé que saint Thomas, en acceptant la théorie aris-

(1) Charles BOYER, *L'idée de Vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1924. In-8° de 272 p.

totélicienne de la connaissance et en rendant ses droits à l'expérience, abandonnait ou du moins affaiblissait par son interprétation la théorie augustinienne de l'illumination divine et de la vision en Dieu.

Cette réserve faite sur l'interprétation d'un point particulier de la doctrine augustinienne, les conclusions de l'auteur nous paraissent s'imposer dans leur ensemble.

Par l'assimilation du néo-platonisme à la synthèse chrétienne, saint Augustin a donné à la philosophie hellénique, synthétisée par Plotin, une physionomie nouvelle ; il a clarifié, humanisé, élargi la pensée grecque, il l'a fait servir à l'illustration des dogmes chrétiens. Par lui, la philosophie de Platon et de Plotin, a passé, sinon tout entière, du moins dans ses parties importantes, dans celle de saint Thomas.

C'est dire l'importance, pour l'étude du développement de la théologie, des deux beaux ouvrages de M. Boyer. Sa thèse complémentaire, spécialement, sur le Christianisme et le Néo-Platonisme, quoique d'apparence philosophique, est bien à sa place dans la collection des *Études de Théologie historique* publiées sous la direction des professeurs de Théologie à l'Institut catholique de Paris. En expliquant saint Augustin, son évolution, ses doctrines dans ses rapports avec le néo platonisme, il donne non seulement de la pensée du saint docteur une meilleure intelligence, mais il éclaire la doctrine de tous les théologiens qui se sont inspirés de lui.

* * *

A côté de saint Augustin, le Pseudo-Denys fut aussi un maître par qui le néo-platonisme christianisé eut une influence durable sur la théologie médiévale. M. Durantel (1) s'est proposé de rechercher ce que fut l'influence du Pseudo-Denys sur la pensée de saint Thomas.

L'introduction de l'ouvrage a surtout pour but de déterminer à quelle époque appartient l'auteur mystérieux des œuvres aréopagiques. En étudiant, d'une part, les rapports que l'œuvre soutient avec les doctrines alexandrines et plus spécialement avec celles de Proclus, et, d'autre part, sa place dans le mouvement des idées chrétiennes et dans la discussion des dogmes et erreurs du *v^e* siècle en particulier, M. Durantel voit dans cette œuvre « l'expression de la pensée d'un sage, à la fois chrétien et philosophe, plus préoccupé de concilier la foi et la philosophie et de développer ses croyances à l'aide des spéculations des maîtres que de se jeter dans la mêlée des partis.., un disciple peu reconnaissant de Plotin et de Proclus qui

(1) J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, Paris, Alcan, 1919. In-8° de iv-273 p.

s'essaie à retrouver dans les Écritures la source et le fondement des doctrines de ses maîtres (1) ». C'est dans le dernier quart du v^e siècle que, le plus probablement, doit se placer la composition des *Areopagética*.

Saint Thomas, à la suite des grands théologiens de l'Orient, saint Maxime et saint Jean Damascène, en Occident à la suite de Jean Scot Erigène, de Hugues de Saint-Victor, avec toute la tradition de son époque, a vu dans ces écrits l'œuvre d'un disciple de saint Paul et les a révéérés et utilisés comme un témoignage de l'âge apostolique. Aussi s'en est-il souvent servi et largement inspiré.

Dans le corps de son ouvrage, M. Durantel relève minutieusement toutes les citations que saint Thomas a faites des œuvres de Denys, et il étudie le commentaire du Maître sur les Noms divins. Il consacre son dernier chapitre à préciser les points principaux de la doctrine du Pseudo-Denys que saint Thomas s'est assimilés.

Une bonne partie de Denys est passée dans saint Thomas, directement, ou par les doctrines en cours du temps de ce dernier et inspirées par Denys.

Saint Thomas lui empruntera des modes généraux de concevoir les choses et comme des directions de pensées, certains principes; celui de perfection, le principe du tout en tout, et son dérivé le principe de la représentation par éminence et en particulier le principe de l'identité de l'être, de l'intelligence et de l'intelligibilité. Il dépendra de lui dans sa mystique, son angélogie, sa notion de Dieu, sa doctrine sur les rapports entre le créé et l'incrété.

On pourra estimer, à juste titre, que l'auteur a exagéré l'influence néo-platonicienne du Pseudo-Denys sur certains points de la doctrine thomiste : l'idée de création par exemple, et contester l'interprétation qu'il donne de cette idée en saint Thomas. Mais il faut reconnaître que cette étude minutieuse est bien faite pour éclairer puissamment un des aspects de l'œuvre du grand docteur, en montrant ce qu'elle doit au passé et dans quelle mesure elle en subit l'influence. Denys comme Augustin fut une des sources les plus fécondes où la pensée de saint Thomas s'est alimentée. Par l'intermédiaire de ces deux théologiens, l'influence plotinienne et alexandrine ont une place considérable, à côté de l'aristotélisme, dans l'organisation de la synthèse thomiste.

A. GAUDEL.

(1) P. 8.
