V

LES PREMIÈRES *CONFESSIONS* DE SAINT AUGUSTIN

PAR P. COURCELLE
Maître de conférences à la Sorbonne

La valeur autobiographique de « Confessions » littéraires risque toujours d'être mise en doute. L'auteur n'a-t-il pas déformé les faits, soit pour s'accuser, soit pour s'excuser? N'a-t-il pas grossi une peccadille pour faire accepter des actes que l'opinion commune réprouve? Que l'on songe aux *Confessions* de Jean-Jacques. Outre ces jugements de valeur, qui sont discutables, l'auteur, s'il raconte des faits déjà anciens de sa vie, peut les avoir systématisés à la lumière de ce qu'il est devenu au moment où il écrit ; chacun croit, en effet, à sa propre continuité et cherche à donner un sens à sa vie. Saint Augustin n'a pas échappé à ces reproches. Le récit de sa conversion est l'objet d'une controverse déjà ancienne[1]. Il aurait dramatisé après coup, dit-on, dans ses *Confessions*, le récit de son évolution philosophique pour la présenter comme un acheminement douloureux vers le Christ ; il aurait minimisé l'importance de sa crise sceptique, alors que le *Contra Academicos* révèle toute l'importance qu'il attachait, encore à Cassiciacum, aux doctrines probabilistes ; il aurait antidaté sa conversion en prétendant que le néo-platonisme a servi seulement à faire accepter par sa raison la foi au Christ, héritée de sa petite enfance et jamais tout à fait oubliée.

Il m'a paru possible, par des rapprochements de textes systématiques, d'apporter quelques précisions au débat, où chacun risque de partir d'une idée préconçue. En effet, deux pages des traités de

1. Pour la bibliographie, cf. U. Manucci, *La conversione di s. A. e la critica recente*, dans *Miscell. Agostiniana*, II, 1931, p. 23-48, et P. de Labriolle, édition des *Confessions*, p. XIII et XXII, n. 1 ; l'auteur prend parti dans cette controverse, p. XII-XXIII, reproduisant son art. : *Dans quelle mesure les « Confessions » de saint Augustin sont-elles véridiques?* dans *Revue des cours et conf.*, t. XXVI, p. 661-670. Ajouter W. Thimme, *Augustins Selbstbildnis in den Konfessionen, eine religionspsychologische Studie*, Gütersloh, 1929, et U. Moricca, *La conversione di s. Agostino*, dans *Il mondo classico*, t. XI (1941), p. 232-253.

jeunesse ont l'allure d'une confession avant la lettre[1]. L'une du *De beata uita* (386) va de la lecture de l'*Hortensius* à la démission du poste de rhéteur ; l'autre du *De utilitate credendi* (391/392) va de la conversion au manichéisme à la conversion au néo-platonisme. Nous disposons donc, pour certaines périodes, de deux récits, pour d'autres, de trois récits parallèles qui permettent de retracer à grands traits les phases principales de l'évolution psychologique d'Augustin et de contrôler la valeur autobiographique des livres III à IX des *Confessions*. Il est facile, en effet, de glaner dans celles-ci les phrases qui correspondent exactement à celles des traités de jeunesse. Une phrase éclaire l'autre, ce qui évitera bien des erreurs d'interprétation. De plus, les additions ou suppressions en disent long sur les intentions diverses du philosophe catéchumène de Cassiciacum, du jeune prêtre de 391 et de l'évêque d'Hippone qui rédige les *Confessions* en 398. Ces parallèles permettront d'apprécier à la fois sa méthode littéraire de développement et le degré de sa véracité. On ne saurait exclure *a priori* ni que les *Confessions* déforment les faits, ni que la confession la plus tardive puisse être aussi la plus complète et la plus sincère[2]. Enfin, on pourra, grâce à ces parallèles et par l'enchaînement même des phrases, restituer la succession chronologique des étapes parcourues.

* * *

De beata uita I, 4, éd. Knöll, p. 91, 13 :

« Ego ab usque *undeuicensimo anno* postquam in schola rhetoris *librum illum Ciceronis* qui *Hortensius uocatur*, accepi,

Conf., éd. Labriolle, III, 4, 7, 13 :

« Non enim ad acuendam linguam,... cum agerem *annum* aetatis *undeuicensimum*... referebam *librum illum*...

l. 1 : « Inter hos (euersores) ego inbecilla tunc aetate discebam li-

1. Ceci est précisé dans les lignes qui introduisent la confession du *De utilitate credendi*, VIII, 20, éd. Knöll, dans *C. S. E. L.*, t. XXV, p. 24, 16 : « ... edam tibi, ut possum, cuius modi uiam usus fuerim, cum eo animo quaererem ueram religionem, quo nunc exposui esse quaerendam ».

2. Le P. Charles Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Thèse, Paris, 1920, p. 11, postule l'absolue sincérité des *Confessions ;* P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Thèse, Paris, 1918, p. v-vi, tend, au contraire, à sous-estimer le témoignage des *Confessions* à cause de leur date tardive.

bros eloquentiae, in qua eminere cupiebam fine damnabili et uentoso per gaudia uanitatis humanae, et usitato iam discendi ordine perueneram in *librum* cuiusdam *Ciceronis*, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed *liber ille* ipsius exhortationem continet ad philosophiam et *uocatur Hortensius*... *Ille* vero *liber* mutauit affectum meum et ad te ipsum, domine, mutauit preces meas... »

tanto *amore philosophiae succensus* sum, ut statim ad eam me ferre meditarer. »

III, 4, 8, 3 : « Apud te enim est sapientia. *Amor* autem sapientiae nomen graecum habet *philosophiam* quo me *accendebant* illae litterae... Ipsam quaecumque esset sapientiam ut diligerem et quaererem et adsequerer et tenerem atque amplexarer fortiter, excitabar sermone illo et *accendebar* et ardebam. »

Le récit du *De beata uita* débute par l'épisode de la lecture de l'*Hortensius*. Ce seul fait indique quel est le but d'Augustin au moment où il écrit ce récit. La page se borne à conter l'évolution *philosophique* de l'auteur, depuis son éveil à la philosophie jusqu'au moment où il arrive au port de la sagesse [1] ; ce point de vue s'explique, car la page fait partie du prologue qui dédie ce traité au philosophe Manlius Theodorus [2]. Pas un mot, donc, sur les dix-huit premières années d'Augustin, qui sont la matière des livres I et II des *Confessions*, ni sur les impressions religieuses qu'il a pu recevoir de sa mère Monique. En revanche, il n'est pas un détail qui ne soit repris mot à mot ou développé dans les *Confessions*.

1. Sur l'aspect formel de cette longue comparaison avec un navire qui entre au port, voir mon art. *Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin*, dans *Revue des Études anciennes*, t. XLVI (1944), p. 87-88.

2. La page est introduite par les mots, p. 91, 10 : « Quae cum ita sint, accipe, mi Theodore, — namque ad id, quod desidero, te unum intueor teque aptissimum semper admiror, — accipe, inquam, et quod illorum trium genus hominum me tibi dederit et quo loco mihi esse uidear et abs te cuius modi auxilium expectem. »

Augustin se contente d'ajouter alors un souvenir précis : l'*Hortensius* était un auteur du programme scolaire et lui est tombé à ce titre entre les mains. Mais il porte quantité de jugements de valeur, qui sont de l'évêque de 398 : dix-neuf ans est l'âge de la faiblesse morale (*inbecilla tunc aetate*) ; l'étude de l'éloquence est pure vanité (*fine damnabili et uentoso per gaudia uanitatis humanae*) ; Cicéron, maître d'éloquence, est méprisable (*cuiusdam*)[1]. Augustin présente maintenant son amour de la philosophie comme l'amour du Dieu des chrétiens, à l'aide d'un syllogisme : la philosophie est l'amour de la Sagesse ; or, la Sagesse est Dieu ; donc aimer la philosophie est aimer Dieu. Enfin, il développe d'une façon lyrique les sèches données du *De beata uita* : au *succensus sum* correspondent les trois verbes : *excitabar, accendebar, ardebam ;* au *ferre,* les cinq verbes : *diligerem, quaererem, adsequerer, tenerem, amplexarer.* Amplification rhétorique? Sans doute, mais surtout confidence intime sur le feu intérieur et les mouvements qui portaient le jeune homme.

* * *

De beata uita, p. 91, 16 :

« Sed neque mihi nebulae defuerunt, quibus confunderetur cursus meus, et diu, fateor, quibus in *errorem* ducerer, labentia in Oceanum astra suspexi. Nam et *superstitio* quaedam puerilis me ab ipsa inquisitione *terrebat*

et, ubi factus erectior illam caliginem dispuli mihique persuasi

De utilitate credendi I, 2 (*P. L.*, t. XLII, 66) :

« Nosti enim, Honorate, non aliam ob causam nos *in* tales *homines incidisse*, nisi quod se dicebant, *terribili* auctoritate separata, mera et simplici ratione eos qui se audire uellent introducturos ad Deum, et *errore* omni liberaturos. Quid enim me aliud cogebat, annos fere nouem... homines illos sequi ac diligenter audire, nisi quod nos *superstitione terreri*, et fidem nobis ante rationem imperari dicerent, se autem nullum premere ad fidem, nisi prius discussa et enodata veritate? ... eoque Catholicam maxime criminantur,

1. Même affectation de mépris à l'égard de Virgile, *Conf.* I, 13, 20, 14 : « Aeneae nescio cuius errores. »

docentibus potius quam *iubentibus* esse *credendum* (*M* ; *cedendum* Knöll),

quod illis qui ad eam ueniunt praecipitur ut credant, se autem non iugum *credendi* imponere, sed *docendi* fontem *aperire* gloriantur. »

Retr. I, 13, 1, éd. Knöll, dans *C. S. E. L.*, t. XXXVI, p. 65, 1 : « (Honoratum)... deceptum a Manichaeis adhuc eo *errore* noueram detineri et inridere in Catholicae fidei disciplina, quod *iuberentur* homines *credere*, non autem quid esset uerum certissima ratione *docerentur*. »

incidi in homines, quibus lux *ista*, quae *oculis* cernitur, inter summe diuina colenda uideretur. Non adsentiebar, sed putabam eos magnum aliquid tegere illis inuolucris,

Conf. III, 6, 10, 1 : « Itaque *incidi in homines* superbe delirantes... Et apponebantur adhuc mihi in illis ferculis phantasmata splendida quibus iam melius erat amare *istum* solem saltem istis *oculis* uerum quam illa falsa animo decepto per oculos. »

quod essent aliquando *aperturi*. »

V, 7, 12, 3 : « desperare coepi posse mihi eum illa, quae me mouebant, *aperire* atque dissoluere. »

La lecture de l'*Hortensius* n'a fait jaillir qu'une étincelle entre deux périodes d'obscurité chez Augustin : d'un côté, le temps de l'enfance, où un scrupule superstitieux le retenait de chercher méthodiquement la sagesse, comme un brouillard empêche le navigateur de trouver sa direction ; de l'autre, la période manichéenne, où il s'est consacré à l'étude des astres [1].

En quoi consiste cette terreur superstitieuse de l'enfant? Le texte parallèle du *De utilitate credendi* montre qu'il s'agit d'une défiance imposée à l'égard de la philosophie. A mon avis, c'est que l'entourage catholique d'Augustin — sa mère Monique, en particulier — s'inquiétait de la curiosité précoce de l'enfant et lui reprochait comme un irrespect à l'égard de l'autorité religieuse l'éveil

1. Je comprends que, dans ce passage du *De beata uita*, le *neque... et* de la première phrase correspond au *et... et* de la seconde.

de son esprit critique[1]. Une telle manière de voir n'était pas rare alors dans les cercles chrétiens, spécialement dans les milieux ascétiques, où les esprits les plus cultivés, comme saint Jérôme, réprouvaient les philosophes « hellènes », tandis que ceux-ci, à la suite de Porphyre et de Julien, se faisaient les champions du paganisme mourant[2]. Rien, dans les *Confessions*, ne fait allusion à cette contrainte que subit alors Augustin. Sans doute a-t-il jugé inutile pour ses desseins apologétiques de révéler au grand public un tel état d'esprit, qu'il déplorait dans l'Église. Déjà, dans le *De utilitate credendi*, il attribuait aux Manichéens ce reproche adressé à la foi de son enfance (*dicerent*), sans oser désormais le formuler lui-même, comme il fait encore dans le *De beata uita*.

Il redresse alors la tête (*factus erectior*). Cette audace dans la recherche scientifique, qui lui paraît légitime au moment où il écrit le *De beata uita*, est présentée dans les *Confessions* comme un manque d'humilité : il a refusé de baisser la tête (*inclinare ceruicem*) devant les mystères, alors inintelligibles pour lui, que lui offrit sa première lecture des Livres saints[3].

Cette décision de libre pensée le rend accessible à la propagande manichéenne, qui promet la science comme fondement de la foi et que le hasard d'une rencontre lui révèle (*incidi*)[4]. Mais, au lieu de calculs astronomiques expliquant l'économie du monde, Augustin ne découvre chez les Manichéens que la théorie métaphysique des Luminaires : la lune et le soleil considérés dans leur mouvement apparent comme des vaisseaux qui conduisent au Père les âmes défuntes[5]. La curiosité scientifique qui l'avait conduit au mani-

1. P. Alfaric, *op. cit.*, p. 70 et n. 7, et le P. Boyer, *op. cit.*, p. 34 et n. 3, sont au fond d'accord sur ce point, quoiqu'ils s'expriment de façon opposée. Sur l'entourage d'Augustin enfant, cf. *Conf.* I, 11, 17, 22 : « Ita iam credebam *et illa et omnis domus*, nisi pater solus. » Il paraît résulter de *Conf.* III, 5, 9, 1, qu'Augustin ne lut pour la première fois les Livres saints qu'après avoir lu l'*Hortensius*. L'enseignement donné aux catéchumènes devait être très élémentaire et excluait apparemment la lecture *in extenso* des Livres sacrés, trop difficiles à saisir pour de jeunes intelligences. Sur l'indépendance d'esprit d'Augustin adolescent à l'égard des conseils de sa mère, cf. ses expressions : *De util. cred.* I, 2 : « aniles fabulae », et *Conf.* II, 3, 7, 9 : « monitus muliebres ».

2. Voir, par exemple, mes *Lettres grecques en Occident*, Thèse, Paris, 1943, p. 114.

3. *Conf.* III, 5, 9, 6. Du moins aurait-il pu s'éclairer en prenant conseil des exégètes ; c'est cette négligence qu'il paraît se reprocher, *De duab. anim.* 1, *P. L.*, t. XLII, 93 : « Multa enim erant, quae facere debui, ne tam facile ac diebus paucis, religionis uerissimae semina mihi a pueritia salubriter insita, errore uel fraude falsorum fallaciumue hominum effossa ex animo pellerentur. »

4. Les textes parallèles ci-dessus montrent qu'il faut lire, en dépit de Knöll, *credendum*, et non *cedendum*.

5. Sur cette théorie, cf. Alfaric, *op. cit.*, p. 109-111 et 111, n. 2.

chéisme est déçue. Augustin se rend compte alors qu'il n'a fait que troquer une erreur contre une autre, une foi imposée contre une autre foi imposée ; les reproches que les Manichéens adressaient au catholicisme se retournent contre eux-mêmes : « Ibi autem *credere iubebar*[1]. »

Le *non adsentiebar* du *De beata uita* confirme l'assertion des *Confessions*, selon laquelle Augustin n'a jamais donné une adhésion complète au manichéisme[2]. Pendant la longue période où il fut « auditeur », il s'est efforcé de justifier rationnellement les dogmes manichéens, persuadé que les difficultés rencontrées pouvaient être aplanies. Mais, le jour où il s'entretint avec le plus illustre théologien manichéen : Faustus de Milève, celui-ci se révéla impuissant à les résoudre.

* * *

De beata uita, p. 91, 24 :	*De util. cred.* VIII, 20, p. 24, 18 :	*Conf.* V, 7, 12, 13 :
« At *ubi discussos* eos euasi maxime *traiecto* isto *mari*,	« Ut enim a uobis *trans mare* abscessi,... rationem mecum habui magnamque deliberationem iam in Italia constitutus, non utrum *manerem in illa secta* in quam me *incidisse* paenitebat, sed quonam modo uerum inueniendum esset, in cuius amorem suspiria mea nulli melius quam tibi nota sunt : saepe mihi uidebatur non posse inueniri magnique *fluctus* cogitationum mearum in *Academicorum* suffragium ferebantur ; saepe rursus intuens, quantum poteram, mentem humanam tam uiuacem, tam sagacem, tam perspicacem, non putabam latere ueritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret, eun-	« Quae tamen *ubi* considerenda et *discutienda* protuli, modeste sane ille (Faustus) nec ausus est subire ipsam sarcinam. »
diu gubernacula mea repugnantia *omnibus* uentis in mediis *fluctibus Academici* tenuerunt.		V, 14, 25, 10 : « Itaque *Academicorum* mere, sicut existimantur, dubitans de *omnibus* atque inter omnia *fluctuans* Manichaeos quidem relinquendos esse decreui, non arbitrans eo ipso tempore dubitationis meae *in illa secta* mihi *permanendum* esse, cui iam nonnullos philosophos praeponebam : quibus tamen philosophis,

1. *Conf.* V, 3, 6, 8.

2. *Conf.* VIII, 7, 17, 18 : « Et ieram per uias prauas superstitione sacrilega *non quidem certus in ea*, sed quasi praeponens eam ceteris. » Alfaric, *op. cit.*, p. 219 et n. 3, juge cette assertion suspecte parce qu'Augustin « a intérêt à montrer qu'à aucun moment il n'a été satisfait par cette religion désormais abhorrée » ; il admet pourtant, p. 238, n. 4, que « ses difficultés de croire ont dû commencer à peu près en même temps que sa croyance même » ; ce qui paraît plus juste.

demque ipsum modum ab aliqua diuina auctoritate esse sumendum. Restabat quaerere, quaenam illa esset auctoritas, cum in tantis dissensionibus se quisque illam traditurum polliceretur. Occurrebat igitur inexplicabilis silua, cui demum inseri multum pigebat ; atque inter haec sine ulla requie cupiditate reperiendi ueri animus agitabatur. Dissuebam me tamen magis magisque ab istis, quos iam deserere proposueram.

quod sine salutari nomine Christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam.

Deinde ueni in has terras ; hic septentrionem cui me crederem didici.

Statui ergo *tamdiu esse catechumenus in* catholica *Ecclesia* mihi *a parentibus* commendata, *donec* aliquid certi eluceret, quo cursum dirigerem. »

Restabat autem aliud nihil in tantis periculis, quam ut diuinam prouidentiam lacrimosis et miserabilibus uocibus, ut opem mihi ferret deprecarer. Atque id sedulo faciebam ; et *iam* fere me commouerant nonnullae *disputationes* Mediolanensis episcopi ut non sine *spe* aliqua de ipso *Vetere* Testamento multa quaerere cuperem, quae, ut scis, male nobis commendata exsecrabamur.

VI, 3, 3, 1 : « Nec *iam* ingemescebam orando, ut subuenires mihi, sed ad quaerendum intentus et ad disserendum inquietus erat animus meus... »

Animaduerti enim et saepe in sacerdotis nostri

V, 13, 23, 20 : « Et studiose audiebam *disputantem* in populo... et delectabar suauitate *sermonis*... » ; V, 14, 24, 11 : « ... et fidem catholicam... *iam* non impudenter asseri existimabam, maxime audito uno atque altero et saepius aenigmate de Scriptis *Veteribus*... *Iam* reprehendebam *desperationem* meam illam dumtaxat, qua crediderat leges et prophetas detestantibus atque irridentibus resisti omnino non posse. »

Decreueramque *tamdiu esse catechumenus in Ecclesia*, cui traditus *a parentibus eram, donec* aut *inuenirem* quod uellem, aut mihi persuaderem non esse *quaerendum*.

VI, 11, 18, 15 : « Figam pedes in eo gradu, in quo puer *a parentibus* positus *eram, donec inueniatur* perspicua ueritas. Sed ubi *quaeretur*? Quando *quaeretur*? Non uacat Ambrosio, non uacat legere. Ubi ipsos codices *quaerimus*? Unde aut quando conparamus? A quibus sumimus?... Nefas

et aliquando in *sermonibus* tuis, cum de *Deo cogitaretur*, nihil omnino *corporis* esse *cogitandum*, neque cum de anima ; nam id est unum in rebus proximum Deo. »

Oportunissimum ergo me ac valde *docilem* tunc inuenire posset, qui posset *docere*. »

habent *docti* eius (catholicae fidei) credere *Deum* figura humani *corporis* terminatum. »

VI, 3, 4, 11 : « ... Conperi ad imaginem tuam hominem a te factum ab spiritualibus filiis tuis... non sic intellegi, ut humani *corporis* forma determinatum crederent atque *cogitarent*[1] »,

Augustin passe la Méditerranée et décide à Rome de quitter la secte manichéenne. *Longtemps*, dit-il dans le *De beata uita*, les Académiciens le retinrent dans le scepticisme, comme un navire ballotté en pleine mer. Ce témoignage, qui est le plus ancien, ne s'accorde pas exactement avec celui des deux récits plus tardifs que nous pouvons mettre en parallèle : le *De utilitate credendi* indique, non une longue adhésion au scepticisme (*diu*), mais des alternatives de découragement et de retour à l'espoir de découvrir la vérité (*saepe... saepe*) ; les *Confessions* assurent que, même au temps où Augustin préférait les Académiciens, leur doctrine ne lui procurait aucun repos.

Je ne pense pas qu'ici le témoignage le plus ancien soit le plus exact : que l'on examine le texte du *De beata uita* : le *diu* appliqué à la période sceptique est un pendant rhétorique du *diu* appliqué à la période manichéenne. Nul ne saurait pourtant songer à une équivalence de temps réelle, car de toute façon la période sceptique, si longue qu'on la suppose, n'a pu durer neuf ans comme la période manichéenne ! Le balancement des deux *diu* s'explique par la comparaison du navire : « Est autem genus inter haec tertium eorum, qui uel in ipso adulescentiae limine uel *iam diu* multumque *iactati*... errant *diutius*[2]... » La même idée, celle des longs périls courus par le navigateur, est reprise presque dans les mêmes termes au paragraphe qui clôt la confession du *De utilitate credendi* : « Hoc ergo modo et simili animae tuae cura si *diu* te quoque affectum uides et si *iam* satis tibi *iactatus* uideris, finemque huiusmodi laboribus uis inponere, sequere uiam catholicae disciplinae quae ab ipso Christo per apostolos ad nos usque manauit[3]. » Le

1. Cf. *Conf.* VII, 1, 1, 5 : « Non te *cogitabam, deus*, in figura *corporis* humani, ex quo audire aliquid de sapientia coepi. »

2. *De beata uita* I, 1, 2, p. 90, 9.

3. *De util. cred.* I, 20, p. 25, 22. On notera la correspondance des termes « *animae tuae cura* » avec ceux du texte des *Conf.* cité ci-dessus : « *curationem... animae meae* ».

but est de montrer qu'après de si longues épreuves, on ne saurait se passer du repos de la certitude.

Au contraire, le témoignage du *De utilitate credendi* et celui des *Confessions* se corroborent : la période du doute académicien achève de convaincre Augustin de l'imposture manichéenne, mais ne fait pas disparaître complètement sa confiance dans la perspicacité de la raison humaine à la recherche du vrai. Augustin, dépris du manichéisme, suspend son jugement dans une sorte de doute provisoire. C'est seulement, pense-t-il, une méthode pour conduire cette recherche (*modus quaerendi*) qui lui manque ; les conflits d'opinions des philosophes dogmatiques[1], dont chacun prétend connaître le secret de la divinité, lui paraissent une forêt inextricable dans laquelle il renonce à s'engager ; seul un livre sacré peut apporter le remède au scepticisme, en imprimant à l'esprit le pli qui convient pour chercher Dieu.

Le récit du *De utilitate* ferait croire qu'Augustin, dans sa détresse, prie déjà la divinité encore inconnue. Ce témoignage est contredit par celui des *Confessions* qui est formel : « Je ne gémissais pas encore dans mes prières pour que vous vinssiez à mon secours. » Sans doute, les plus-que-parfaits : *commouerant, decreueram* indiquent qu'à partir du second *restabat* le récit du *De utilitate credendi* suit un ordre inverse de l'ordre chronologique et que l'influence de saint Ambroise a précédé chez Augustin le retour à la prière. Mais ceci ne résout pas la contradiction, car le contexte des *Confessions* précise que, même après avoir écouté les sermons d'Ambroise, Augustin n'était encore pas en état d'implorer la Grâce divine. Le témoignage des *Confessions* s'avère ici le plus sûr.

D'autre part, le récit des *Confessions* n'est pas non plus strictement chronologique. A deux reprises reparaît le paragraphe concernant la décision de s'en tenir au catéchuménat de son enfance[2] ; mais, la seconde fois, c'est sous forme de prosopopée. En réalité, la place véritable de cette décision est bien à la fin du livre V, et non au livre VI, ce qui concorde avec ce que j'ai dit sur l'ordre chronologique à rebours dans le récit du *De utilitate credendi*. Il était naturel qu'Augustin, ayant fait table rase de ses croyances mani-

1. C'est à tort, à mon avis, qu'Alfaric, *op. cit.*, p. 362, traduit *in tantis dissensionibus* : « dans mon désarroi » ; cf. *Conf.* VI, 5, 7, 26 : « pugnacitas calumniosarum quaestionum per tam multa quae legeram *inter se confligentium philosophorum* ».

2. *Conf.* V, 14, 25, 19, et VI, 11, 18, 15 ; textes cités ci-dessus, p. **162**.

chéennes, mais incapable par nature de s'arrêter dans la recherche du vrai, retrouvât en lui le catéchumène qu'il était avant sa conversion au manichéisme et décidât de s'en tenir à cet état jusqu'à ce que la nécessité, soit d'un scepticisme définitif, soit d'une conversion catholique, fût devenue évidente à ses yeux. Il indique néanmoins, tant dans les *Confessions* que dans le *De utilitate*, que cette décision fut liée à l'influence de la prédication d'Ambroise, qui lui rendit l'espoir d'un retour à la certitude catholique en levant quelques-unes des difficultés rencontrées à la lecture de l'Ancien Testament.

L'influence d'Ambroise ne doit d'ailleurs pas être exagérée. Il s'agit, non d'entretiens particuliers d'homme à homme, comme pourrait le faire croire l'expression du *De beata uita* : « sacerdotis nostri... sermonibus », mais seulement de ses sermons publics du dimanche[1]. Augustin l'a-t-il écouté tous les dimanches, comme il assure dans les *Confessions*? Le premier récit disait seulement : « souvent » ; le second semble indiquer qu'en tout cas quelques sermons seulement (*nonnullae disputationes*) avaient produit sur Augustin un effet de conviction, tandis que les autres ne l'intéressaient que sous le rapport du talent oratoire.

A ce moment, le récit du *De utilitate* s'interrompt brusquement en indiquant qu'Augustin était apte à être enseigné (*docilis*), pour peu qu'il rencontrât un homme capable de l'enseigner (*qui posset docere*). Le texte correspondant des *Confessions* montre Augustin en quête d'un maître autre qu'Ambroise, qui ait le temps de s'occuper de lui (*non uacat Ambrosio*) ou au moins qui lui prête des livres (*a quibus sumimus*?).

Or, le récit du *De beata uita* nous apprend en peu de mots plusieurs faits certains : Augustin a eu des entretiens sur la nature de Dieu et de l'âme avec le philosophe Manlius Theodorus, ce *doctus et christianus uir* dont parlent les *Rétractations*[2] ; ces entretiens furent peu nombreux (*aliquando* s'oppose à *saepe*), mais décisifs : ils confirmèrent à Augustin la nature incorporelle de Dieu, que les sermons d'Ambroise lui avaient déjà suggérée, et l'instruisirent, en outre, sur la nature incorporelle de l'âme humaine et sa parenté avec Dieu ; bien plus, Augustin apprit que Theodorus était un fer-

1. Le mot *sermonibus* est donc pris ici en un sens très large, puisqu'il s'applique à la fois aux sermons d'Ambroise et aux entretiens philosophiques de Theodorus.
2. Texte cité ci-dessous, p. 169, n. 3.

vent admirateur de Plotin et lut un petit nombre des traités de Plotin.

* * *

De beata uita, p. 92, 4 :

« Sed ne in philosophiae gremium celeriter aduolarem, fateor *uxoris honorisque* inlecebra detinebar, ut, cum haec essem consecutus, tum demum me, quod paucis felicissimis licuit, totis uelis, omnibus remis in illum sinum raperem ibique conquiescerem.

Lectis autem Plotini paucissimis *libris*, cuius te esse studiosissimum accepi, conlataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate, qui divina mysteria tradiderunt,

sic exarsi, ut omnes illas uellem ancoras *rumpere*,

nisi me nonnullorum hominum existimatio commoueret. »

Conf. VI, 6, 9, 1 :

« Inhiabam *honoribus*, lucris, *coniugio*. »

VII, 9, 13, 6 : « ... Procurasti mihi per quendam hominem inmanissimo tyfo turgidum quosdam Platonicorum *libros* ex Graeca lingua in Latinam uersos. Et ibi *legi* non quidem his uerbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum... »

VIII, 11, 25, 3 : « ... uersans me in uinculo meo, donec *abrumperetur* totum. »

VI, 11, 19, 23 : « Multi magni uiri et imitatione dignissimi sapientiae studio cum coniugibus dediti fuerunt. »

Ces faits sont rapportés d'une façon très sèche et laconique, parce qu'ils sont bien connus de Theodorus, auquel s'adresse cette dédicace. Mais les parallèles que j'ai établis permettent de conjecturer d'une façon vraisemblable comment ils s'enchaînent : si Augustin est allé trouver Theodorus, c'est parce que celui-ci, s'étant démis de toutes ses fonctions, vit dans l'*otium* philosophique depuis 383[1] et peut, contrairement à Ambroise, lui consacrer du temps ; si leurs entretiens furent peu nombreux, c'est sans doute parce que Theodorus habitait, non à Milan même, où Augus-

1. Cf. P. W., *s. u.* Theodorus 70.

tin était retenu par son activité professorale[1], mais dans sa *villa*, en pleine campagne, à quelque distance de Milan[2]. Au cours de ces entretiens, Theodorus instruit Augustin sur l'incorporéité de Dieu et de l'âme, lui dit sa fervente admiration pour Plotin[3] et, pour compléter cet enseignement trop rapide, lui prête le texte de Plotin dans la traduction de Victorinus.

Cette action capitale de Theodorus sur Augustin paraît confirmée par ce que celui-ci dit, dans le *De ordine*, de l'autorité humaine en matière de conversion :

De ordine II, 9, 26, éd. Knöll, p. 165, 12 :

« Itaque quanquam bonorum auctoritas *imperitae* multitudini uideatur esse salubrior, ratio uero aptior eruditis, tamen, quia nullus hominum nisi ex *imperito* peritus fit, nullus autem *imperitus* nouit qualem se debeat praebere *docentibus* et quali uita esse *docilis* possit, euenit, ut omnibus bona magna et occulta discere cupientibus non aperiat nisi auctoritas *ianuam* quam quisque ingressus sine ulla dubitatione uitae optimae praecepta sectatur, per quae cum *docilis* factus fuerit, tum demum discet et quanta ratione praedita sint ea ipsa, quae secutus est ante rationem, et quid sit ipsa ratio, quam post auctoritatis cunabula firmus et idoneus iam sequitur atque comprehendit... Auctoritas

De ordine I, 11, 31, p. 142, 29 :

« Non ualde curo, inquam, superborum *imperitorumque* iudicia...

in quibus tamen quia nonnulli reperiuntur quorum animi contemnendi non sunt, — aspersi sunt enim quibusdam condimentis humanitatis et facile per aureas depictasque *ianuas* ad sacrosancta philosophiae penetralia perducuntur, satis eis fecerunt et maiores nostri...

1. Augustin, *Conf.* VI, 11, 18, 26-30, précise qu'il lui restait peu de temps pour rendre visite à des amis haut placés, car il faisait cours tous les matins et consacrait la plupart de ses après-midi à préparer ces cours.

2. Cf. Claudien, *In laud. Theod.*, v. 174 :

« ... *Agrestem dudum* me, diua, reuerti
Cogis et infectum longa rubigine *ruris*
Ad tua signa reuocas. »

3. On pourrait conjecturer aussi, mais avec une moindre vraisemblance, que c'est la personne (peut-être Ambroise lui-même?) qui adressa Augustin à Theodorus, qui lui recommanda ce philosophe au titre d'admirateur de Plotin.

autem partim diuina est, partim humana... Humana uero auctoritas plerumque fallit, in eis tamen *iure* uidetur excellere qui, quantum *imperitorum* sensus capit, dant indicia *doctrinarum* suarum et non uiuunt aliter, quam uiuendum esse praecipiunt. Quibus si aliqua etiam *fortunae munera* accesserint, quorum appareant usu *magni* contemtuque maiores, difficillimum omnino est, ut eis quisque uiuendi praecepta dantibus credens recte uituperetur. »

et his temporibus, ut omittam ceteros, uir et ingenio et eloquentia et ipsis insignibus *muneribusque fortunae* et, quod ante omnia est, mente praestantissimus THEODORUS, quem bene ipsa nosti, id agit, ut et nunc et apud posteros nullum genus hominum de litteris nostrorum temporum *iure* conqueratur. »

De beata uita I, 1, 5, p. :

« Eloquentia tua territus non sum ; quidquid enim amo, quamuis non adsequar, timere non possum ; *fortunae* uero sublimitatem multo minus ; apud te enim uere, quamuis sit *magna*, secunda est. »

Si je ne me trompe, Augustin établit sa théorie de la conversion d'après son expérience personnelle : chez lui aussi, la foi a précédé la raison ; il a été de ces *imperiti* à la culture brillante ; il se qualifie lui-même dans le *De utilitate credendi* de *docilis* au moment où il cherche un maître. C'est le prestige humain de Theodorus, son talent, son éloquence, son rang social, tous ces *munera fortunae* et en même temps l'usage élevé qu'il en faisait (*usu magni*) qui ont attiré Augustin vers lui. Theodorus est l'autorité humaine qui lui a ouvert la porte (*ianuam*) sur une explication rationnelle de la foi chrétienne à l'aide de la philosophie néo-platonicienne.

Il est bien curieux que, tout en laissant soupçonner qu'Augustin a subi l'influence de plusieurs personnes (d'où les pluriels : *docti, spirituales filii*[1]), les *Confessions* taisent le nom de Theodorus. Dira-t-on qu'Augustin fausse les faits pour rejeter sur Ambroise tout le mérite de sa conversion? Non pas ; il précise qu'Ambroise n'a jamais eu le temps de le diriger. J'ai cru pouvoir expliquer par la date des *Confessions* ce silence à l'égard de Theodorus, qui n'est

1. *Conf.* VI, 11, 18, 15, et VI, 3, 4, 11 ; textes cités ci-dessus, p. 163.

désigné que par la périphrase sévère : *quendam hominem inmanissimo tyfo turgidum ;* à cette date, Theodorus venait d'abandonner avec éclat sa retraite philosophique pour le consulat, à la grande joie des chefs du parti païen : Symmaque qui l'en félicite par lettres, Claudien qui célèbre l'événement dans un panégyrique en vers[1] ; bien plus, il était tout occupé à préparer, à l'occasion de son consulat, un programme de spectacles magnifiques[2], qui n'était guère fait pour plaire à Augustin évêque. Dans ses *Rétractations*, Augustin se repent d'avoir autrefois, dans le *De beata uita*, fait la part trop belle à l'influence de Theodorus[3] ; on conçoit qu'il l'ait réduite volontairement dans les *Confessions*.

* * *

Les nombreux sermons d'Ambroise et les quelques entretiens avec Theodorus avaient seulement ébranlé Augustin ; il se sentait retenu par ses projets de vie conjugale et de carrière brillante, et même (les *Confessions* sont sur ce point plus sincères que le *De beata uita* et s'accordent avec le témoignage du *Contra Academicos*) par la nécessité de gagner sa vie (*lucris*)[4]. Mais la lecture et la médi-

1. Peut-être un diptyque consulaire nous conserve-t-il aussi le souvenir de cette demi-apostasie ; cf. mes *Lettres grecques en Occident*, p. 122, n. 9, et 127, où l'on trouvera une démonstration plus approfondie. Seul, M. Alfaric avait entrevu la possibilité d'identifier l'anonyme « enflé d'un orgueil tout à fait monstrueux » avec Theodorus, mais il repoussait par avance cette conjecture. « Ce détail, dit-il, p. 374, n. 3, a pour but de montrer que la conversion d'Augustin ne vient point de la sagesse humaine, mais simplement de la Grâce divine dont les insensés eux-mêmes servent souvent les desseins sans le vouloir. Il ne peut guère s'appliquer à Manlius Theodorus, à qui l'auteur du *De uita beata* écrit, en parlant de Plotin : *Lectis autem Plotini paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi...* Il doit se rapporter plutôt à quelque platonicien inconnu. » J'admets qu'Augustin veut ici montrer les insensés au service de Dieu, mais justement, en 398, Augustin devait compter Theodorus au nombre de ces insensés. Les exemples suivants montrent que *tyfo turgidus* s'applique non pas à un païen, mais à un homme trop préoccupé de sa gloire, surtout de gloire littéraire : *Conf.* III, 3, 6, 6 : Tumebam tyfo ; III, 5, 9, 12 : turgidus fastu ; IV, 16, 28, 5 : buccis tyfo crepantibus ; VI, 6, 10, 15 : quaerebam tyfum. Ce qui convient très bien au consul Theodorus.

2. Courses de chevaux, combats d'athlètes, chasses aux lions et aux léopards, bouffons et mimes, musiciens (joueurs de flûte, de lyre, d'orgue hydraulique), équilibristes (jeux icariens), incendie fictif, naumachie ; ce programme détaillé nous est décrit par Claudien, *In laud. Theod.*, v. 285-332.

3. *Retract.* I, 2, *P. L.*, t. XXXII, 588 : « Displicet autem illic, quod Mallio Theodoro, ad quem librum ipsum scripsi, quamuis docto et christiano uiro, plus tribui quam deberem... »

4. Cf. *Contra Acad.* II, 4, éd. Knöll, p. 26, 11 : « Quand je te parlai de mes difficultés d'argent, dit-il à Romanien, « tam magno es elatus gaudio, tam sancto huius uitae inflammatus « *ardore*, ut te diceres, si tu ab illarum importunarum litium uinculis aliquo modo eximeres, *omnia* mea uincula etiam patrimonii tui mecum participatione *rupturum* ». On no-

tation de Plotin l'enflammèrent[1], au point qu'il voulut rompre avec son passé pour poursuivre la confrontation entre la philosophie néo-platonicienne et les données de la Révélation. M. Alfaric renverse les termes lorsqu'il assure découvrir dans le *Contra Academicos* qu'Augustin a « adopté le platonisme avant de donner son adhésion au christianisme, et il ne s'est rallié au second que parce qu'il l'a, après examen, jugé conforme au premier[2] ». Le *Contra Academicos* est pourtant formel : l'autorité, chez Augustin, précède la raison ; l'adhésion au Christ précède la découverte de la vraie philosophie ; la recherche rationnelle est destinée seulement à confirmer l'autorité, les Platoniciens à justifier en raison l'Écriture sainte : « apud Platonicos me interim, *quod sacris nostris non repugnet* reperturum esse confido[3] ».

Augustin se rend compte qu'il ne pourra acquérir l'*otium* sans se démettre de ses fonctions et se retirer à la campagne comme avait

tera, à propos de Romanien, la reprise des mêmes termes qu'Augustin s'applique à lui-même dans le texte du *De beata uita*, cité ci-dessus, p. 166. Tant son ardeur était communicative !

1. *Exarsi*, dit le *De beata uita; incredibile incendium*, dit le *Contra Acad.*

2. Alfaric, *op. cit.*, p. 380.

3. *Contra Acad.* III, 20, 43, p. 80, 10 : « nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum : auctoritatis atque rationis. Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christiana auctoritate discedere ; non enim reperio ualentiorem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est, — ita enim iam sum affectus, ut quid sit uerum, non credendo solum, sed etiam intellegendo apprehendere impatienter desiderem, — apud Platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido ». M. Alfaric fonde son opinion sur le texte qui explique l' « incroyable incendie » provoqué chez Augustin par la lecture des néo-platoniciens, *Contra Acad.* II, 1, 5, p. 27, 5 et suiv. : « Prorsus totus *in me* cursim *redibam*. Respexi tamen, confitebor, quasi de itinere in illam religionem, quae pueris nobis insita est et medullitus inplicata ; uerum autem ipsa ad se nescientem rapiebat. *Itaque* titubans properans haesitans *arripio apostolum Paulum*... perlegi totum intentissime atque castissime. » M. Alfaric traduit : « Je revenais tout entier vers moi et en courant. Je me retournais *alors seulement*, je l'avoue, comme *en passant*, vers cette religion catholique... » Je crois que cette traduction fausse le sens : Augustin veut dire, non qu'il a *tardé* à prêter attention à la religion catholique et qu'il ne s'y est pas *arrêté*, mais que la recherche intérieure l'a conduit à rencontrer *sur son chemin* la foi catholique qui préexistait en lui. Le sens de ces phrases s'éclaire si on les explique par les chap. 17 et 19 du livre VII des *Confessions*, encadrés par les phrases parallèles, *Conf.* VII, 10, 16, 1 : « Et inde admonitus *redire ad memetipsum* intraui in intima mea... et uidi... supra mentem meam lucem incommutabilem... », et VII, 21, 27, 1 : « *Itaque* auidissime *arripui* uenerabilem stilum spiritus tui et prae ceteris *apostolum Paulum*... » Le chap. 17, si proche, dans les termes, du récit de l'extase d'Ostie, dépeint une extase plotinienne de l'âme qui descend en elle-même ; il correspond au « Prorsus totus *in me* cursim *redibam* » ; mais Augustin, déçu de la fugacité de cette intuition religieuse, se tourne vers le christianisme (le chap. 19 correspondant au : « Respexi tamen, confitebor, quasi de itinere in illam religionem »), car il est persuadé de l'exceptionnelle autorité de magistère du Christ, à cause de sa naissance miraculeuse, et espère, par une étude du dogme du Verbe fait chair, découvrir en lui le médiateur entre l'humain et le divin. L'assertion de M. Alfaric était déjà contestée, pour d'autres raisons, par le compte-rendu d'E. Gilson, dans *Revue philosophique*, t. LXXXVIII (1919), p. 503-505.

fait Theodorus, et il aurait rompu ses amarres, dit-il, « *nisi me nonnullorum hominum existimatio commoueret* ». Ce membre de phrase du *De beata uita* est volontairement peu clair. On pourrait croire qu'Augustin était retenu par un respect humain, par exemple vis-à-vis de Symmaque qui l'avait fait nommer à cette chaire de Milan, ou encore vis-à-vis des parents de ses élèves, qu'il allait abandonner subitement[1]. Mais, ici encore, les *Confessions* sont plus précises et plus sincères. Lors même que la générosité du riche Romanien l'aurait libéré du souci du gagne-pain et lui aurait permis de démissionner, ce qui le retient, c'est l'exemple de grands philosophes mariés ; rien ne prouve encore à ses yeux que la continence soit nécessaire à l'étude de la sagesse, car Theodorus lui-même, philosophe chrétien, était marié[2].

* * *

Contra Acad. I, 1, 3, éd. Knöll, p. 5, 15 :

« Multum, mihi crede, gratulaberis, quod paene nullis prosperitatibus, quibus tenentur incauti, mundi huius tibi dona blandita sunt, quae me ipsum moliebantur cotidie ista cantantem, nisi me *pectoris dolor* ventosam *professionem abicere* et in philosophiae gremium confugere coegisset. »

De beata uita, p. 92, 12 (cf. aussi p. 89, 26) :

« Quid ergo restabat aliud, nisi ut inmoranti mihi superfluis tempestas, quae putator aduersa, succurreret? Itaque tantum me arripuit *pectoris dolor*, ut *illius professionis* onus sustinere non ualens, qua mihi uelificabam fortasse ad Sirenas, *abicerem* omnia et optatae tranquillitati uel quassatam navem fessamque perducerem. »

Conf. IX, 5, 13, 1 :

« Renuntiaui peractis uindemialibus, ut scholasticis suis Mediolanenses uenditorem uerborum alium prouiderent, quod et tibi ego seruire delegissem et *illi professioni* prae difficultate spirandi ac *dolore pectoris* non sufficerem. »

Après une longue crise, c'est par une tempête intérieure, accompagnée de larmes et de cris[3], lors de la scène fameuse du jardin de Milan, qu'il se décide enfin, si l'on en croit le récit très détaillé

1 Texte cité ci-dessous, p. 172, n. 4.

2. Sur la carrière de son fils auquel il dédia le *De metris*, voir P. W. *s. u.* Theodorus 71. Cf., outre le parallèle ci-dessus, p. 166 (où le contexte, l. 20 : « Suppetit amicorum maiorum copia », semble bien indiquer qu'il songe à tel philosophe de ses amis, de haute condition), *Conf.* VI, 12, 21, 9 : « Ego autem resistebam illi (Alypio) exemplis eorum, qui coniugati coluissent sapientiam et promeruissent Deum et habuissent fideliter ac dilexissent amicos. »

3. *Conf.* VIII, 12, 28, 3 : « ... oborta est procella ingens ferens ingentem imbrem lacrimarum, et, ut totum effunderem cum uocibus suis, surrexi ab Alypio... » Cf. aussi *De beata uita*, p. 89, 26 et 90, 17.

des *Confessions*, à abandonner tout projet de mariage ou de carrière[1]. Le *Contra Academicos* et le *De beata uita* présentent pourtant la démission d'Augustin comme la conséquence d'un mal de poitrine ; c'est cette épreuve qui était comparée à une tempête dont le vent semble contraire au navigateur, lui arrache larmes et cris, mais le dirige providentiellement. Il est bien question de ce mal de poitrine dans les *Confessions*, mais seulement au livre IX, et comme d'un prétexte fourni aux parents d'élèves irrités du départ de leur « rhéteur ».

Dira-t-on que les deux explications sont fausses et qu'Augustin n'a renoncé à sa carrière, bien à regret, que parce que sa maladie (asthme ou lésion tuberculeuse[2]) l'y contraignait? Ce soupçon serait injurieux : il suffit de réfléchir qu'Augustin a vécu jusqu'à soixante-seize ans et a prononcé dans la suite des centaines de sermons ! Sa voix et sa vie n'étaient donc pas si gravement atteintes qu'il ne pût espérer reprendre un jour son enseignement. Mais qu'il ait cru à l'époque, dans l'incertitude d'un prompt rétablissement, que cette maladie était un avertissement providentiel de ne plus nourrir les longs espoirs d'une carrière brillante et de projets matrimoniaux, c'est ce que paraissent révéler les dialogues de Cassiciacum. On conçoit que sa perspective soit toute différente, lorsqu'il écrit les *Confessions* en 398. Sa maladie n'est alors qu'un souvenir vieux de plus de dix ans et s'est avérée sans gravité. Tandis qu'il se rappelle très bien le travail intérieur qui l'a amené à embrasser l'état ecclésiastique, il ne peut plus attacher la même importance de signe divin à cette maladie. Il indique seulement qu'elle l'a démoralisé tant qu'il restait attaché à son professorat, mais qu'après sa décision de vie continente, elle lui inspira la joie d'avoir à sa disposition une excuse valable pour quitter sa chaire[3].

1. *Conf.* VIII, 12, 30, 19 : « Conuertisti enim me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi. »

2. Cf. Alfaric, *op. cit.*, p. 40 et 41, n. 2, qui conclut à une bronchite consécutive à une crise d'asthme et indique, n. 9, que rien ne donne la sensation d'une mort prochaine comme la difficulté de respirer dont souffrent les asthmatiques.

3. *Conf.* IX, 2, 4, 1 : « Quin etiam quod ipsa aestate litterario labori nimio pulmo meus cedere coeperat et difficulter trahere suspiria *doloribusque pectoris* testari se saucium uocemque clariorem productioremue recusare, primo perturbauerat me, quia magisterii illius sarcinam paene iam necessitate deponere cogebat aut, si curari et conualescere potuissem, certe intermittere. Sed ubi plena uoluntas uacandi et uidendi, quoniam tu es dominus (*Ps.* XLV, 11), oborta mihi est atque firmata — nosti, deus meus — etiam gaudere coepi, quod haec quoque suberat non mendax excusatio, quae offensionem hominum temperaret, qui propter liberos suos me liberum esse numquam uolebant. »

L'étude qui précède permet d'éclairer plusieurs points restés obscurs dans l'évolution psychologique d'Augustin, parce que les *Confessions* les laissent dans l'ombre[1]. Il ne s'agit de nier ni le caractère autobiographique des *Confessions*[2], ni la sincérité des aveux qu'elles contiennent. Augustin y confesse ce qu'il n'avait pas voulu avouer devant Theodorus en 386 ou devant Honoratus en 391 : qu'il était encore incapable de prier après avoir entendu la prédication d'Ambroise ; qu'il était attaché à sa chaire de rhéteur par le besoin du gagne-pain ; qu'il ne se résolvait pas à la continence, dans la pensée que des hommes mariés avaient pu être de grands philosophes. Quand il s'adresse à Theodorus, il ne se pique pas d'exactitude ; ainsi lorsqu'il dit avoir été longtemps sceptique, c'est pure emphase rhétorique ; de plus, il ne se livre pas entièrement ; par pudeur, il glisse sur l'aspect intime et proprement religieux de son évolution, dont le point culminant fut la scène du jardin de Milan. Inversement, lorsqu'il s'adresse à Honoratus, il tait le côté humain de sa conversion, comme si elle était déjà achevée avant la lecture des néo-platoniciens ; car son but est de voir Honoratus passer directement de l'autorité manichéenne à l'autorité catholique.

Le texte des *Confessions*, lui, n'est certes pas dépourvu d'intentions littéraires. Lorsque Augustin parle de l'*Hortensius*, il affiche un dédain conventionnel de la rhétorique cicéronienne et décrit d'une façon lyrique le feu intérieur qui l'animait.

Nulle part on ne peut, en se fondant sur les aveux des traités de jeunesse, taxer de mensonge les *Confessions*. Mais il est certain aussi qu'Augustin ne se juge pas tenu d'y révéler toute la vérité, lorsque tel détail de sa vie ne cadrerait pas avec ses desseins apologétiques : il n'explique pas pourquoi, dans sa jeunesse, il a abandonné le catholicisme, considéré comme irrationnel ; il ne dit pas qu'il s'est converti au manichéisme par haine de la méthode d'autorité et dans un esprit scientifique ; surtout, il ne nomme point le maître auquel il eut recours, à défaut de saint Ambroise, et qui lui

1. Ils ne sont pas traités dans les biographies habituelles, par ex. chez R. Jolivet, *Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien*, Paris, [1932], et G. Bardy, *Saint Augustin*, Paris, [1940].

2. Comme tend à faire G. Kowalski, *Est-ce qu'Augustin se confesse dans ses « Confessions »?* dans *Eos*, t. XXX (1927), p. 379-400, et *De eis quae in Augustini Confessionibus non sint confessoria*, dans *Collect. theol. Leopoli*, 1930, p. 399-413 qui insiste sur leur caractère démonstratif.

prêta les livres platoniciens. A tel point que l'influence capitale qu'exerça sur la pensée d'Augustin, par ses paroles, par ses écrits [1], par sa bibliothèque, ce Manlius Theodorus, platonicien chrétien, a passé inaperçue jusqu'à présent.

Ainsi, les premières confessions d'Augustin, tout en faisant ressortir la très grande sincérité du récit des *Confessions*, en complètent utilement les lacunes volontaires et révèlent en particulier par quelle voie saint Augustin fut initié au néo-platonisme.

P. COURCELLE.

VI

AUSONE ET SON PETIT-FILS

PAR CHARLES FAVEZ
Professeur au Gymnase de jeunes filles
Chargé de cours à l'Université de Lausanne

Après avoir dirigé à Trèves l'éducation du futur empereur Gratien et exercé les hautes fonctions de préfet et de consul, Ausone était revenu, vers 383, chargé d'ans et de gloire, à Bordeaux, sa ville natale, où il avait précédemment enseigné, pendant trente ans, la grammaire et la rhétorique. Sa vie avait été attristée par bien des deuils ; il avait entre autres perdu trois êtres qui lui étaient très chers et qui lui ont inspiré quelques-uns de ses vers les plus touchants : son père, sa mère et sa femme. Cependant ces épreuves ne semblent pas avoir altéré son optimisme naturel. Il trouvait d'ailleurs une consolation dans la présence d'un fils, d'une fille et d'un petit-fils [2]. Très attaché à cet enfant, à qui ses parents avaient donné le nom du grand-père [3], il lui a consacré deux poèmes : l'un, l'*Epistula 21, Genethliacos ad Ausonium nepotem*, composé à l'occasion de son dix-huitième anniversaire, et l'autre, qui est une

1. Sur ces écrits et leur influence, cf. mes *Lettres grecques en Occident*, p. 122-125.
2. C'était l'enfant de sa fille. Il eut d'autres petits-enfants. Cf. l'édition de Peiper, p. cxv.
3. *Epist.* 22, 36.