R. É. L., 68 (1990)

X

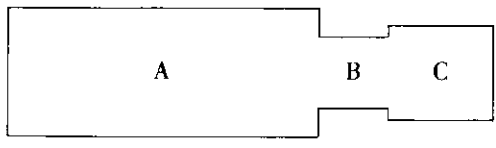
APULÉE, VIRGILE, AUGUSTIN : RÉFLEXIONS NOUVELLES SUR LA STRUCTURE DES *CONFESSIONS*

par René MARTIN
Professeur à l'Université de Paris III,
17, rue de la Sorbonne, 75005 Paris

SOMMAIRE. — *On s'est souvent interrogé sur ce nombre surprenant de* **treize livres** *qui est celui des* **Confessions** *de saint Augustin, ainsi que sur la structure non seulement de cet ouvrage, mais aussi de ses neuf premiers livres, qui en constituent la partie proprement autobiographique. Peut-être est-il possible de trouver une réponse à la première de ces questions en comparant le problème des treize livres à celui que posent les onze livres de l'***Âne d'or**, *et de découvrir une structure possible des neuf livres, souvent rapprochés de l'***Énéide**, *par un autre rapprochement, avec les* **Bucoliques** *cette fois. Il est en effet avéré qu'Augustin attachait une grande importance à l'***arithmologie**, *dont lui-même et ses contemporains, chrétiens aussi bien que païens, trouvaient la théorie chez les philosophes* **platoniciens**, *influencés sur ce point par le* **Pythagorisme.**

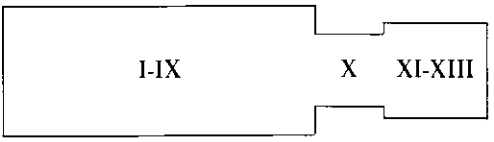
EPITOME. — *Multi uiri docti explanare conati sunt quae ratio esset mirabilis illius tredecim librorum numeri, quibus beati Augustini* Confessiones *includerentur, et quam structuram praeberent et opus ipsum et nouem eius operis primi libri, in quibus uitam suam scriptor narraret. Fieri potest ut tredecim librorum rationem inueniamus, si eos cum undecim Apuleiani* Asini aurei *libris, nouemque narrationis librorum, saepe cum Virgilii* Aeneide *collatorum, si eos cum eiusdem scriptoris* Bucolicis *conferamus. Constat enim Augustinum numerorum rationem semper magni fecisse, quam ipse aequalesque eius, et christiani et ut dicunt, pagani, apud Platonicos philosophos, de hac re Pythagorae discipulos, inuenire poterant.*

Étrange ouvrage, pour le moins, que ces *Confessions* augustiniennes, dont on pourrait dire familièrement qu' « elles ne ressemblent à rien » — en tout cas à aucun autre ouvrage ni de leur auteur ni d'un autre. L'idée la plus juste en serait peut-être donnée, graphiquement, par un plan identique à celui des grosses fermes qu'on voit dans le nord de la Frise, ces « fermes à cou » (en néerlandais *kop-hals-rompboerderij*, littéralement « ferme à tête-cou-tronc ») qui se présentent de la façon suivante :



* Je remercie vivement MM. P. FLOBERT, J. FONTAINE, A. MANDOUZE, A. MICHEL et le R. P. TESTARD pour leurs précieuses remarques, critiques et suggestions orales ou écrites.

(A étant le « tronc », vaste bâtiment qui comprend l'étable, l'écurie et la grange, B le « cou » et C la « tête », autrement dit la maison d'habitation). Ce qui donnerait, pour les *Confessions* :



Rappelons que les livres I à IX sont ceux qui offrent un caractère diachronique et autobiographique (tout en étant beaucoup plus qu'une autobiographie)[1], que le livre X est une sorte d'« état des lieux », une description de l'état intérieur d'Augustin au moment où il écrit son ouvrage, et que les livres XI-XIII se présentent, de façon tout à fait inattendue, comme un commentaire de la *Genèse* ou plus exactement de son chapitre premier. Rien à voir, à ce qu'il semble, entre ces trois derniers livres et les neuf premiers, dont ils sont aussi différents que la « tête » d'une ferme *kop-hals-romp* peut l'être de son « tronc » : plus d'autobiographie, plus de diachronie, plus de récit... et plus d'Augustin, mais des méditations exégétiques sur un texte de l'Écriture, qui semblent appartenir à un autre ouvrage et donnent l'impression d'un appendice ajouté après coup (on serait même tenté de dire plaqué, fort articiellement, sur le reste). Aussi ne saurait-on s'étonner que le problème de l'unité des *Confessions* et celui de leur structure aient été maintes fois posés, sans recevoir d'ailleurs de solution vraiment satisfaisante[2].

Il ne saurait être question, dans le cadre de cet article, de passer en revue toutes ces solutions, qui l'ont été voici dix ans dans une thèse de l'Université de Tübingen, et qui étaient alors au nombre de trente-sept[3]. On se bornera donc à mentionner les trois plus récentes (postérieures à la rédaction de cette thèse), à savoir celle de M. SPICER[4], selon laquelle une structure numérique rend compte de l'œuvre dans son ensemble, avec deux groupes de trois livres se répondant de chaque côté du livre VII, qui

1. Les *Confessions* ont été interprétées comme appartenant fondamentalement au genre autobiographique par G. MISCH dans sa *Geschichte der Autobiographie* (Berlin, 1907), et J. FONTAINE les définissait il y a vingt ans comme « l'aboutissement le plus savoureusement moderne de l'autobiographie ancienne », mais une autobiographie très singulière, car « repensée, méditée, priée » (*La Littérature latine chrétienne*, P. U. F., coll. « Que sais-je ? », 1970, p. 98). C'est également dans le chapitre « Autobiographie » (du reste réduit à elles seules) que nous-même les présentons dans nos *Genres littéraires à Rome* (2e éd., Paris, Nathan, 1990, p. 100-107), mais avec des nuances exprimées notamment p. 104. Sur ce problème d'appartenance générique, voir les notations de A. SOLIGNAC, p. 36-45 de l'introduction aux *Confessions*, Bibl. augustinienne, Desclée de Brouwer, 1962, ainsi que, bien entendu, P. COURCELLE, *Les confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire : antécédents et postérité*, Paris, Études augustiniennes, 1963, et, en dernier lieu, les analyses très fines de J. FONTAINE, *Genres et styles dans les « Confessions » de saint Augustin*, dans L'*Information littéraire*, janvier-février 1990, p. 13-20, où les *Confessions* sont définies comme « un *patchwork* » ou « un *centon* » de genres, que caractérise la *commixtio*.

2. Sur ce problème, voir A. SOLIGNAC, introd. cit., p. 19-26 (« Plan et unité »), avec de nombreuses références.

3. Cf. K. GROTZ, *Die Einheit der « Confessiones » : warum bringt Augustin in den letzten Büchern seiner « Confessiones » eine Auslegung der Genesis?*, Diss. Tübingen, 1970.

4. M. SPICER, *Una interpretación de las « Confessiones » de san Agustín*, dans *Augustinus*, 21, 1981, p. 239-246.

constitue le centre des *Confessions* tout comme la « conversion intellectuelle », relatée dans ce livre, fut le centre de la vie d'Augustin; celle de E. FELDMANN [5], pour qui il est possible qu'Augustin ait voulu établir un parallèle entre la création du monde et sa propre évolution, qui fut aussi l'œuvre de Dieu et qui aboutit à la création d'un homme nouveau; celle de C. J. STARNES [6], aux yeux de qui il y aurait trois confessions (ce qui justifierait le pluriel du titre) : l'une au Père (livres I à IX), l'autre au Fils (livre X), la troisième au Saint-Esprit (livres XI-XIII).

Est-il possible d'ajouter à cette quarantaine d'hypothèses, plus ingénieuses les unes que les autres, une quarante et unième tentative de solution? Et n'y a-t-il pas quelque témérité à le faire, lorsqu'on n'est pas soi-même augustinien? Précisons bien qu'il ne s'agit ici que de philologie : de ce point de vue les *Confessions* sont un terrain d' « exercitation de l'esprit », comme eût dit Montaigne, qui est ouvert à tous les latinistes, fussent-ils spécialistes d'autres textes. On posera donc ici deux questions à vrai dire déjà maintes fois débattues, et à chacune d'entre elles on essaiera d'apporter, par des rapprochements inédits, une réponse nouvelle.

* * *

La première de ces questions est elle-même double : pourquoi treize livres, un nombre qui ne se retrouve, à notre connaissance, dans aucune œuvre de la littérature latine, voire antique en général? Et pourquoi ces treize livres se découpent-ils manifestement en 10 + 3 (dix livres sur Augustin : ce qu'il fut et ce qu'il est, et trois livres sur la *Genèse*), plutôt qu'en 8 + 5, ou 9 + 4, ou tout autre découpage qu'on voudra?

Il se trouve qu'une question analogue a été posée, il y a quelques années, par le philologue américain Steven HELLER, à propos des *Métamorphoses* d'Apulée, dans un article important de l'*American Journal of Philology* [7] : pourquoi le roman apuléien compte-t-il onze livres, un nombre qui ne se retrouve nulle part ailleurs dans la littérature antique? Et pourquoi ces onze livres se découpent-ils manifestement en 10 + 1 (dix livres d'aventures « picaresques » se déroulant dans un monde sombre et violent, et un livre de tonalité mystique), plutôt qu'en 8 + 3, ou 9 + 2, ou toute autre structure imaginable?

Le grand mérite de Steven HELLER est d'avoir montré (d'une manière à mon sens pleinement convaincante) que cette structure étonnante, loin de prouver, comme on le dit volontiers, que le onzième livre a été artificiellement plaqué par Apulée sur les autres, constitue au contraire un indice de plus en faveur de l'unité du roman. Il existe en effet un point commun entre l'œuvre proprement philosophique d'Apulée, le traité de Plutarque sur la religion égyptienne (qui est, comme j'ai eu l'occasion de le montrer [8], l'une

5. E. FELDMANN, *Las « Confessiones » de Agustin y su unidad : reflexiones sobre su composición*, *ibid.*, 31, 1986, p. 113-122.

6. C. J. STARNES, *La unidad de las « Confessiones »*, *ibid.*, 31, 1986, p. 275-284.

7. S. HELLER, *Apuleius, Platonic dualism, and eleven*, dans *A. J. Ph.*, 104, 1983, p. 321-339.

8. Cf. R. MARTIN, *Le sens de l'expression « asinus aureus » et la signification du roman apuléien*,

des sources des *Métamorphoses*) et le roman lui-même : ce point commun, c'est le dualisme platonicien, qui prend la forme d'une coupure rigoureuse (« a drastic split ») entre Dieu et le monde. La disparité qu'on observe entre les dix premiers livres du roman et le livre XI correspond donc à la dichotomie platonicienne entre le monde et la divinité, et elle est sans doute intentionnelle : les livres I à X apparaissent comme une représentation allégorique du monde, dominé par la *caeca Fortuna*, et les livres VII à X, qui sont un tissu d'histoires abominables d'adultères et de meurtres, présentent un crescendo de crimes et de perversions, propres à reléguer dans la « Bibliothèque rose » les romans de la « Série noire »! Il est alors temps qu'Isis intervienne, pour sauver Lucius de la Fortune aveugle, et ce sera le livre XI, qui marque la défaite de cette dernière.

Il reste que le même effet de disparité aurait pu être obtenu, par exemple, avec un découpage en 9 + 1 ou 10 + 2, qui aurait donné un total « traditionnel » de dix ou douze livres. Alors pourquoi onze? Il semble bien, selon Steven HELLER, que la clef de cette énigme soit à chercher dans le symbolisme mystique pythagoricien, ce qui n'a rien de surprenant si l'on se souvient, d'une part que les Platoniciens ont toujours affirmé les liens étroits existant entre leur doctrine et le Pythagorisme, d'autre part qu'il existait un lien non moins étroit entre l'arithmologie pythagoricienne et le culte égyptien. Or il se trouve que les Platoniciens, à la suite de Pythagore, considéraient dix comme la clôture de la première série de nombres, de sorte que onze, loin d'être un nombre quelconque, jouait le rôle de un dans la nouvelle série — ce qui le faisait apparaître comme le symbole de la renaissance ou du renouveau. Il se trouve aussi que les Pythagoriciens donnaient parfois au nombre dix le nom de *cosmos*, « le monde », parce qu'il contient les éléments de tous les autres nombres, exactement comme le monde contient toutes choses, tandis qu'à leurs yeux le nombre un symbolisait Dieu, qui est l'Unité par excellence [9].

D'où la conclusion de Steven HELLER, étayée par de fort solides arguments [10] : le nombre des livres du roman apuléien et sa structuration

dans *R. É. L.*, 48, 1970, p. 332-354, sur ce point précis p. 343-345. En complément à cet article, on se permet d'indiquer ici qu'il suffit d'avoir une fois contemplé, comme je l'ai fait depuis lors, la retombée du désert occidental sur le Nil à Assouan, pour se convaincre, s'il en était besoin, que l'*asinus aureus* est bien « l'âne roux », de la couleur du désert, dont parle Plutarque dans son traité *Sur Isis et Osiris* : la traduction traditionnelle de *asinus aureus* par « l'âne d'or » peut néanmoins être maintenue, mais au sens où tant de plages se baptisent « les Sables d'or » : il s'agit de couleur, non de matière, même prise au sens figuré.

9. Voir notamment, sur ce point, les *Theologoumena Arithmeticae* de NICOMAQUE de Gerasa, qui étaient précisément l'un des ouvrages traduits en latin par Apulée, selon Cassiodore et Isidore de Séville, et dont une grande partie nous est connue par une compilation due à Jamblique. Sur Nicomaque, cf. M. GHYKA, *Le Nombre d'or : rites et rythmes pythagoriciens dans le développement de la civilisation occidentale*, N. R. F., 1931 (tome II, p. 17 sq.) et *Philosophie et mystique des nombres*, Payot, 1952, p. 13-19, ainsi que E. FRANK, *Plato und die sogennanten Pythagoreer (ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes)*, Darmstadt, 1962, p. 316 sq.

10. Entre autres : dix jours d'abstinence sont imposés à Lucius avant chacune de ses trois initiations, l'initiation elle-même ayant lieu le onzième jour; l'arétalogie de la déesse, en XI, 5, comporte onze noms de celle-ci, et ces onze noms se divisent en dix plus un, le onzième étant le nom véritable, celui que seuls connaissent les Égyptiens : Isis; lors de la procession isiaque décrite en XI, 10-12, le dernier personnage mentionné, à savoir le prêtre qui porte la couronne salvatrice, est le onzième de la série, qui est soigneusement numérotée par Apulée, comme pour attirer l'attention du lecteur sur l'importance que présente le nombre de ces personnages.

très nette en 10 + 1 sont à expliquer par des raisons philosophiques et religieuses; les dix premiers livres représentent le monde, véritable « vallée de larmes » où sévit la Fortune à la fois aveugle et méchante, et le onzième livre est celui qui voit la « renaissance » de Lucius par la grâce d'Isis et qui, conjointement, symbolise le Dieu transcendant, situé en dehors et au-dessus du monde [11]. Ce nombre et cette structure ne doivent donc rien au hasard : ils ont été consciemment choisis par Apulée pour donner une expression symbolique du dualisme platonicien, repensé dans une perspective à la fois pythagoricienne et isiaque.

On voit naturellement où je veux en venir : ma démarche, par rapport à ma première question concernant les *Confessions*, consiste à me demander si l'on ne pourrait pas, à titre d'hypothèse de travail, appliquer à l'ouvrage augustinien les analyses conduites par Steven HELLER à propos du roman apuléien. Cela reviendrait à considérer que le nombre des livres des *Confessions* et leur structuration en 10 + 3 répondent de la même façon à une intention bien précise et sont à expliquer par des considérations arithmologiques, les livres I à X étant consacrés au monde et à l'homme (l'homme Augustin en l'occurrence) et les livres XI à XIII étant, comme le livre XI chez Apulée, les livres de Dieu, mais dans une perspective évidemment trinitaire, qui fait que trois se substitue à un. Objection immédiate : si Apulée était et se voulait un philosophe platonicien, tel n'était pas le cas de l'évêque Augustin, auteur des *Confessions*. Réponse à l'objection : c'est par le néoplatonisme, comme chacun sait, ce néoplatonisme qui imprégnait la pensée de saint Ambroise, son maître milanais, qu'Augustin est venu intellectuellement au christianisme, et c'est à la lumière des *libri Platonicorum* que l'Écriture sainte lui est enfin devenue lisible, comme il nous l'apprend lui-même au livre VII [12]. Rien n'interdit donc de penser que, à l'instar de son compatriote Apulée, dont il connaissait bien l'œuvre et qu'il appelle d'ailleurs *Platonicus nobilis* [13], il ait pu donner volontairement à ses *Confessions* une structure analogue, *mutatis mutandis*, à celle des *Métamorphoses* apuléiennes — qui étaient déjà, en fin de compte, l'histoire d'une conversion [14]. Il ne saurait s'agir là, répétons-le, que d'une hypothèse probablement indémontrable; mais il est, en tout état de cause, peu vraisemblable qu'un nombre de livres aussi étonnant que ce nombre treize, et

11. Chez Apulée, en effet, Isis n'est qu'un intermédiaire entre le monde et Osiris, dont l'épiphanie représente le point culminant de l'expérience religieuse de Lucius et qui, note S. HELLER, est évoqué en XI, 27 et 30 dans des termes qui sont ceux de la théologie platonicienne. — Me croira-t-on, si je dis que c'est de façon totalement fortuite que cette note où est évoqué Osiris se trouve être la onzième de cet article? Comme quoi il faut se méfier des coïncidences, comme des témoignages, lorsqu'elles sont uniques...

12. *Confessions*, VII, 9, 13-15; cf. *infra*.

13. *Ciu. Dei*, VIII, 12, ou Apulée est cité en même temps et mis sur le même plan que Plotin, Porphyre et Jamblique.

14. Pas dans le même sens du terme, il est vrai : Lucius découvre en Isis une déesse qu'il ne connaissait pas, alors qu'Augustin, élevé chrétiennement, n'a jamais ignoré Dieu; A. MANDOUZE souligne fortement ce point dans la conclusion de son ouvrage fondamental *Saint Augustin, l'aventure de la Raison et de la Grâce*, Études augustiniennes, 1968, p. 718 : « Dans son cheminement titubant, il est un point qui apparaît comme fixe : la croyance en Dieu ». La conversion d'Augustin a été (selon le sens latin du verbe *conuertere*) un « retournement » : elle a consisté d'abord à abandonner définitivement toute recherche de la vérité ailleurs que dans la Révélation, ensuite et surtout à changer sa vie en se détournant du monde pour se tourner entièrement vers le Christ.

une structure aussi manifeste que cette structure en 10 + 3, ne répondent à aucune intention et soient dus au seul hasard, même si celui-ci fait parfois bien les choses. Il va de soi que la solution proposée ici à ce problème n'est de toute façon que partielle, et qu'elle est bien loin de l'épuiser; mais elle méritait peut-être d'être suggérée, comme une parmi d'autres [15].

* * *

La seconde question qui se pose est celle de la structuration de ce « tronc » (pour reprendre ma comparaison du début) que constituent les livres I à IX. Qu'Augustin ait raconté en neuf livres l'itinéraire qui l'a conduit de sa naissance à la mort de sa mère, a encore moins de chances d'être dû au hasard. Quant à savoir comment structurer cette « ennéade », cela ne semble pas offrir beaucoup de difficultés : une structure ternaire (ou tripartite) s'impose à première vue, et c'est celle qu'a proposée il y a une quinzaine d'années H. MAC CURRIE, en expliquant cette structure (et c'est le principal intérêt de son étude) par l'influence de Virgile [16]. En effet, selon MAC CURRIE, les *Confessions* I-IX présenteraient la structure suivante :

— I-III : les années d'enfance et de jeunesse;
— IV-VI : les années de recherche et d'investigation;
— VII-IX : la conversion.

Et cette structure « triadique » serait à rapprocher de celle de l'*Énéide*, qui serait selon MAC CURRIE :

— I-IV : la tragédie de Didon;
— V-VIII : la section « romaine »;
— IX-XII : la tragédie de Turnus.

Notre ennéade serait donc, si j'ose dire, une *Énéide*, et cette idée rejoint celle qui avait été exprimée dix ans plus tôt par J. O'MEARA dans un article consacré aux rapports qui unissent (étroitement selon l'auteur) les

15. Peut-on croire, au demeurant, qu'Augustin ait choisi sans intention, d'une part de répartir sur neuf livres les événements dont il faisait le récit, d'autre part de donner comme terme à ce récit l'année de ses trente-trois ans (IX, 11, 28 : *tricesimo et tertio anno aetatis meae*), soit onze fois trois, le chiffre de la trinité multiplié par celui qui, pour les Pythagoriciens, symbolisait la renaissance ? Coïncidence peut-être, mais dont il est peu probable qu'elle lui ait échappé. Il avait du reste suffisamment insisté, dans le livre II (40 sq.) du *De ordine*, écrit en 386, sur le rôle essentiel que joue le nombre dans tous les domaines, pour qu'on puisse considérer comme peu plausible une indifférence de sa part à ces préoccupations : que les *Confessions* comptent 13 livres se divisant en 9 + 1 + 3 ne peut pas ne pas répondre à une intention, quelle qu'elle soit. Sur les idées exprimées dans le *De ordine*, cf. K. SVOBODA, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Les Belles Lettres, 1933, p. 40-41 : il s'agit là d'idées manifestement pythagoriciennes, reprises ultérieurement par Posidonius, et transmises à Augustin par Varron. Sur l'arithmologie dans l'Antiquité tardive, cf. J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Études augustiniennes, 1959, p. 369-391, d'où il ressort que les préoccupations de ce genre étaient communes aux milieux païens et aux milieux chrétiens. On peut exclure en revanche, comme contraire à toute vraisemblance, que ce nombre de treize livres soit une « rémanence » de la période manichéenne d'Augustin, bien que le nombre treize (on le sait depuis la découverte par Pelliot d'un traité chinois d'inspiration manichéenne) eût une importance fondamentale dans le Manichéisme, où il symbolisait la Lumière divine (cf. L. TROJE, *Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot : ein Beitrag zu den Grundlagen des Manichäismus*, Leipzig, 1925, p. 3-98).

16. H. MAC CURRIE, *Saint Augustine and Virgil*, dans *Proceedings of the Virgil Society*, 14, 1974-1975, p. 6-16.

Confessions et l'épopée virgilienne[17]. Augustin, à l'en croire, aurait fait de l'*Énéide* une lecture lui permettant d'y découvrir à la fois ses propres problèmes et la solution de ces problèmes; il se serait, en effet, reconnu dans Énée, et aurait pensé sa propre vie à la lumière de l'*Énéide*, plus particulièrement du chant IV (dont on sait quelle importance il eut dans la vie intellectuelle et culturelle de l'Antiquité tardive)[18]. Après avoir observé, mais comme une simple curiosité fortuite, le parallélisme effectivement remarquable des initiales, qui fait que, à *Aeneas* + *Achates* + *Ascanius* = *Iulus*, correspondent *Augustinus* + *Alypius* + *Adeodatus* = *Iatanbaal* (avouons que le hasard, c'est vrai, fait parfois bien les choses!), O'MEARA insiste surtout sur le fait qu'Augustin, comme Énée, a connu la tentation charnelle à Carthage et que, comme Énée, il a renoncé à la femme sur une injonction divine et parce que c'était pour lui le seul moyen de réaliser la mission à laquelle il était appelé[19].

Que les *Confessions* puissent être considérées comme une épopée est sans aucun doute une idée à creuser, et qui aurait sa place dans la problématique complexe des genres littéraires. On la trouve d'ailleurs exprimée avec beaucoup de finesse, mais seulement en passant, par Jean-Yves TILLIETTE dans un article récent[20] où, s'interrogeant sur le public visé par Augustin auteur des *Confessions*, il place dans ce public les *spiritales*, c'est-à-dire tous ceux qui, à cette époque, choisissent l'ascèse et le renoncement au monde, où ils voient l'équivalent du martyre devenu impossible. Or, note TILLIETTE, ce qui intéresse ce public imbu de néoplatonisme, c'est l'épopée psychologique, voire métaphysique, que lui offre Augustin, et il n'y aurait pas beaucoup à jouer sur les mots pour dire que les *Confessions* relatent les « erreurs » d'Augustin au sens où l'*Odyssée* relate les « erreurs » d'Ulysse et l'*Énéide* les « erreurs » d'Énée. Sans doute est-il possible d'aller plus loin : il serait aisé de montrer que les thèmes fondamentaux de l'épopée se retrouvent dans l'ouvrage augustinien : thème de la guerre et du combat (ici contre les tentations tant charnelles que spirituelles); thème du voyage et de la quête (ici voyage de Carthage à Rome, puis de Rome à Milan, mais également voyage intellectuel, de l'*Hortensius* à la Bible, en passant par le Manichéisme et le Néoplatonisme); thème de l'amitié (le « couple » que forment Augustin et Alypius évoque Achille et Patrocle, ou

17. Cf. J. O'MEARA, *Augustine the artist and the « Aeneid »*, dans *Mélanges C. Mohrmann*, Utrecht, 1963, p. 252-261.

18. Voir l'article de J.-M. POINSOTTE, *L'image de Didon dans l'Antiquité tardive*, dans *Énée et Didon; naissance, fonctionnement et survie d'un mythe*, Actes du colloque organisé en 1988 par le Centre d'étude sur l'Antiquité rémanente, R. MARTIN éd., Éditions du C. N. R. S., Paris, 1991, p. 43-55.

19. La façon dont Augustin quitte Carthage fait irrésistiblement penser au départ d'Énée : « Cette nuit-là, furtivement, moi je partis, elle non (...) Le vent souffla et remplit nos voiles et fit disparaître à nos yeux le rivage où elle, le matin venu, délirait de douleur, remplissant de plaintes et de gémissements Tes oreilles » (*Conf.* V, 8, 15, trad TRÉHOREL-BOUISSOU) (*Ea nocte clanculo ego profectus sum, illa autem non ... Flauit uentus et impleuit uela nostra et litus subtraxit aspectibus nostris, in quo mane illa insaniebat dolore, et querellis et gemitu implebat aures tuas*). Néanmoins la pleureuse, qui ressemble comme une sœur à la Didon de Virgile, n'est point une amante délaissée : c'est Monique, la mère d'Augustin (encore qu'il y ait sans doute beaucoup à dire sur les sentiments de cette mère à l'égard de ce fils...).

20. J.-Y. TILLIETTE, *Saint Augustin entre Moïse et Jean-Jacques? L'aveu dans les « Confessions »*, dans *L'aveu : Antiquité et Moyen Age*, Actes de la Table Ronde de l'Ecole française de Rome, coll. de l'É. F. R. 88, De Boccard, 1986, p. 147-168.

Nisus et Euryale); présence enfin du merveilleux divin (Augustin est, à son insu, guidé par Dieu, son père[21], comme Énée par sa mère Vénus) et d'un héros qui n'est pas un individu isolé mais représente et incarne toute une collectivité (Augustin lui-même). Les *Confessions* ne sont pas seulement le récit d'une « aventure » — cette aventure admirablement définie par André MANDOUZE comme celle « de la Raison et de la Grâce »[22]. Elles sont aussi une épopée, une odyssée spirituelle très largement conforme aux lois du genre[23].

Admettons donc le parallèle introduit par O'MEARA entre les *Confessions* et l'*Énéide* : on ne saurait exclure qu'Augustin lui-même ait opéré le rapprochement. Faut-il pour autant admettre la structure triadique proposée par H. MAC CURRIE ? Rappelons, tout d'abord, que dans l'*Énéide* même plusieurs structures se superposent : celle que discerne O'MEARA n'a certes rien qui heurte le bon sens; mais, comme chacun sait, l'épopée virgilienne possède aussi une structure binaire avec une division moitié/moitié, les chants I à VI relatant sept années d'aventures et d'errances, et les chants VII à XII quelques semaines décisives de guerre, s'achevant sur la victoire du héros; et cette structure n'exclut pas une autre structure binaire, avec cette fois division deux tiers/un tiers, ce qui, note Jacques PERRET, « n'est pas aberrant du point de vue des habitudes de la composition dans le monde antique »[24] : dans cette perspective, l'épopée s'élève progressivement jusqu'au chant VIII, où le dieu du Tibre confirme à Énée qu'il est bien arrivé au pays que les dieux lui destinent, où le roi Évandre lui présente les collines qui seront un jour celles de Rome et où le héros reçoit de Vulcain le bouclier représentant les grands événements de l'histoire romaine, après quoi les chants IX-XII constituent une sorte d'épilogue tumultueux, comparable au *finale* d'une symphonie.

Or il apparaît que les *Confessions* sont elles aussi justiciables de cette double structuration binaire : si l'on veut y voir une division moitié/moitié, on fera observer que, jusqu'au milieu du livre V, l'action se déroule en Afrique, et qu'en V, 8, 15, donc très exactement à la moitié de la partie autobiographique de l'œuvre, Augustin quitte l'Afrique et arrive en Italie, en un voyage qui marque symboliquement la rupture avec la jeunesse; si l'on veut y voir plutôt une division deux tiers/un tiers, on notera que le récit s'élève progressivement jusqu'au livre VI, où Augustin arrivé à Milan recontre Ambroise, dont l'enseignement va déterminer sa conversion, et

21. Dieu est le père d'Augustin comme de tout chrétien, mais sans doute aussi en un sens plus personnel; cf. *Conf.* I, 11, 17 : « Ma mère mettait tout en œuvre pour que tu fusses mon père, toi, mon Dieu, plutôt que lui » (*sc.* mon père selon la chair) (*Nam illa satagebat ut tu mihi pater esses, deus meus, potius quam ille*).

22. *Op. cit., supra*, note 14. « Avec Augustin, écrit A. MANDOUZE, Dieu a choisi la raison comme partenaire de la grâce : on ne saurait imaginer aventure plus belle ».

23. Ce qui, sans doute, ne les empêche pas d'être aussi un roman, qui fait songer plus d'une fois à Pétrone et à Apulée (cf. R. MARTIN, *Les genres littéraires...*, *op. cit.*, p. 103-104). C'est que les deux genres ont bien des points communs, et que l'hésitation est ici souvent permise : on songe à Tacite, que MONTHERLANT qualifiait (non sans quelques bonnes raisons) de « romancier », mais dont l'œuvre est définie par Pierre GRIMAL comme « une épopée » (*Tacite*, Paris, Fayard, 1990, p. 18).

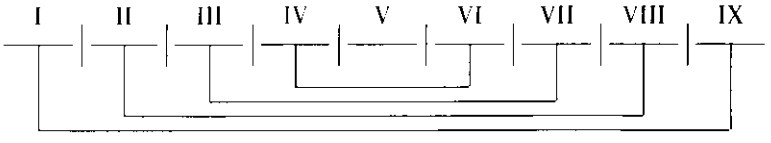
24. Introduction à l'*Énéide*, C. U. F., Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. XIII. Sur l'ensemble des « problèmes d'organisation » du poème virgilien, voir dans l'introduction les pages XI à XVI.

que les livres VII à IX constituent un épilogue comparable à ce que sont IX-XII chez Virgile.

Tout cela, serait-on tenté de dire, « marche » trop bien, et cette parfaite superposition des trois structures possibles des *Confessions* aux trois structures possibles de l'*Énéide* est trop belle pour ne pas laisser un peu sceptique, presque au même titre que la parfaite coïncidence des initiales, signalée d'autre part par O'MEARA. Augustin a-t-il pu consciemment vouloir et réaliser tout cela? Ce n'est pas impossible, mais un tel jeu structurel peut paraître singulièrement gratuit. Quoi qu'il en soit, il est un point sur lequel la structuration ternaire proposée par MAC CURRIE apparaît quelque peu contestable : c'est le fait de considérer les livres VII-IX comme ceux de la conversion, voire des conversions (VII : conversion intellectuelle; VIII : conversion morale; IX : conversion existentielle).

C'est oublier, en effet, qu'Augustin a choisi de clore son autobiographie non point sur sa conversion, ni sur le baptême qui en constitue le couronnement et la concrétisation, mais sur un tout autre événement, à savoir la mort de sa mère, Monique, et sur les méditations que cet événement suscite en lui. Or, parmi ces méditations on trouve, à la fin du tout dernier chapitre du livre IX, une mention des deux parents d'Augustin, « Monique ta servante et Patrice qui fut son époux, ceux par la chair de qui tu m'as introduit dans cette vie sans que je sache comment »[25], et cette mention nous renvoie expressément au tout début du récit autobiographique, où étaient pareillement évoqués, juste après le prologue, « mes père et mère selon la chair, celui de qui et celle en qui tu m'as formé dans le temps — pour moi je n'en ai point souvenir »[26]. Le livre IX s'achève donc exactement comme avait commencé le livre I, et cette symétrie entre la fin et le début du récit augustinien peut nous mettre sur la voie d'une autre structuration des livres I à IX : une structuration selon le principe de la symétrie par rapport à un axe.

Une telle construction de l'œuvre serait, s'il était possible de la mettre en évidence, d'autant moins surprenante qu'elle était précisément celle qu'avait choisie Virgile pour celle de ses œuvres qui constituait elle aussi une « ennéade », à savoir les *Bucoliques*, telles qu'elles se présentaient lors de leur première « édition »[27]. Comme chacun sait, les églogues VI à IX répondent en effet aux églogues IV à I, de façon symétrique par rapport à l'axe que constitue l'églogue V, consacrée à l'éloge de Daphnis, le créateur mythique de la pastorale. Le schéma du recueil est en effet le suivant :



25. *Confessions*, IX, 13, 37 : *(meminerint) Monicae, famulae tuae, cum Patricio, quondam eius coniuge, per quorum carnem introduxisti me in hanc uitam, quemadmodum nescio.*

26. *Confessions*, I, 6, 7 : *(sicut audiui a) parentibus carnis meae, ex quo et in qua me formasti in tempore; non enim ego memini.*

27. Sur la publication des *Bucoliques*, voir en dernier lieu P. GRIMAL, *Virgile ou la seconde naissance de Rome*, Paris, Flammarion, 1985, p. 73 sq.

I et IX sont deux églogues à sujet politique et social, centrées sur le thème des expropriations; II et VIII sont l'une et l'autre consacrées au thème de l'amour malheureux, celui de Corydon pour Alexis en II, celui de Damon et d'Alphésibée en VIII; en III et en VII on assiste à un concours de chant arbitré par un voisin; enfin IV et VI sont deux églogues à inspiration noble, deux « vaticinations » dont chacune traite un grand sujet n'appartenant pas à l'univers de la pastorale (l'âge d'or en IV, la cosmogonie en VI). Il y a probablement d'autres structurations possibles du recueil[28], mais celle-ci est manifeste, et s'impose au lecteur sans qu'il soit besoin de raisonnements subtils pour la mettre en évidence.

Rien d'aussi évident, certes, en ce qui concerne les *Confessions*, dont le contenu est au demeurant si foisonnant qu'il ne saurait être question d'assigner à chaque livre, comme à chacune des églogues virgiliennes, un caractère manifestement dominant. Néanmoins le fait, d'une part, que leurs livres soient, comme les églogues, au nombre de neuf, et d'autre part le fait que s'observe, nous l'avons vu, une correspondance manifeste entre la fin du récit au livre IX et son début au livre I, autorisent à se demander si Augustin n'aurait pas donné à son œuvre une structure analogue à celle des *Bucoliques*, c'est-à-dire une correspondance des livres I et IX, II et VIII, III et VII, IV et VI, symétriques par rapport à cet axe que serait le livre V.

Que le livre V présente un tel caractère « axial » est assez évident : c'est, en effet, dans ce livre que nous assistons au double voyage qui conduit Augustin d'abord de Carthage à Rome, puis de Rome à Milan; les livres I et IV étaient les livres africains, les livres VI à IX seront les livres milanais : le livre V est en quelque sorte le livre romain, du moins en sa partie centrale, et il est à cet égard le pivot de l'ouvrage, tout comme la ville de Rome est elle-même le pivot géographique de l'itinéraire qui conduit Augustin de Carthage à Milan.

Cela étant posé, qu'en est-il des autres livres ? Il est clair que, vu la foisonnante richesse de leur contenu, on ne peut faire apparaître de correspondances entre eux que si l'on procède un peu à la manière dont procédait Georges DUMÉZIL lorqu'il confrontait les récits de l'histoire romaine avec ceux de la mythologie indienne ou scandinave, c'est-à-dire si l'on isole dans chaque livre (non sans un certain arbitraire dont nous convenons volontiers) le « noyau dur », autrement dit le thème fondamental qui, imbriqué certes dans une multitude d'autres, peut être considéré comme conférant au livre son unité ou, si l'on préfère, son chromatisme. Prenons donc tour à tour les livres symétriques les uns des autres par rapport au livre V, en allant des plus proches aux plus éloignés.

IV et VI sont sans doute les livres pour lesquels les choses sont les moins nettes. Néanmoins il apparaît qu'ils ont en commun un thème fondamental, auquel ils sont les seuls à consacrer une place aussi grande : ce

28. Sur ces problèmes, voir J. PERRET, introd. aux *Bucoliques*, coll. Érasme, P. U. F., 1961, p. 6-8. On sait, depuis les travaux de J. THOMAS, que l'*Énéide* a aussi une structure « zodiacale », le voyage terrestre d'Énée se doublant d'un itinéraire initiatique qui lui fait parcourir les douze signes du Zodiaque, à chacun desquels correspond l'un des chants du poème (cf. J. THOMAS, *Les structures de l'imaginaire dans l'« Énéide »*, Paris, Les Belles Lettres, 1981).

thème est celui de l'amitié. Toute la partie centrale du livre IV, soit douze chapitres sur trente et un, est consacrée à cet anonyme ami d'enfance dont la mort devait plonger Augustin dans un terrible désarroi, à la douleur que cette disparition suscite en lui et, pour terminer, au problème de l'amitié en général, avec, en particulier, l'admirable chapitre 13 qui est un véritable *De amicitia* en miniature. Toute la partie centrale du livre VI, soit treize chapitres sur vingt-six, est consacrée aux deux grands amis, Alypius et Nebridius, qui ont accompagné Augustin à Milan, aux interminables discussions qu'ils ont ensemble sur la morale, la religion, le mariage, et aux projets qu'ils forment de vie commune dans un *otium studiosum*. S'il y a bien d'autres thèmes dans ces deux livres, incontestablement le thème de l'amitié y prédomine, amitié entre adolescents dans le premier, entre adultes dans le second, mais amitié dans les deux cas intime et profonde.

Entre III et VII la symétrie s'impose, cette fois, presque avec la force d'une évidence. Le livre III est, en effet, consacré pour l'essentiel à ce que l'on peut appeler la « première conversion intellectuelle » d'Augustin, à savoir sa conversion à la philosophie, et cette conversion (qui est aussi une perversion) comporte trois phases : la lecture passionnée de l'*Hortensius* de Cicéron, qui constitue pour Augustin une véritable révélation, et suscite en lui un immense enthousiasme pour la réflexion philosophique (ce qui était, au demeurant, le but recherché par l'auteur dans cet ouvrage protreptique); la tentative, consécutive à cette découverte, de lire l'Écriture sainte, tentative aboutissant à un échec cuisant, car la Bible paraît à Augustin, comparée à la « majesté cicéronienne »[29], proprement illisible; enfin l'adhésion au manichéisme, où il voit la synthèse qu'il recherche entre la démarche philosophique et la foi chrétienne. Le livre VII, lui, est celui de la vraie « conversion intellectuelle », et là encore cette conversion comporte trois phases : l'abandon du manichéisme, qui est, à vrai dire, antérieur aux événements relatés dans le livre VII[30], mais dont Augustin choisit de réfuter ici les thèses (comme pour rétablir la symétrie avec le livre III); la lecture passionnée des *Platonicorum libri*, c'est-à-dire des ouvrages néoplatoniciens que lui prête un ami; la lecture, enfin réussie, de l'Écriture sainte, grâce au néoplatonisme qui lui fournit enfin la « clef de lecture » lui permettant d'entrer dans la pensée biblique : comme l'écrit A. MANDOUZE, « aux yeux d'Augustin, Plotin relayait Cicéron, mais, cette fois-ci, la Bible devenait lisible »[31]. On le voit : III et VII sont bien deux livres symétriques non seulement par leur place, mais par leur contenu : tous deux relatent une conversion intellectuelle, et dans ces deux conversions on retrouve les même phases et les mêmes enjeux : philosophie profane, manichéisme, Écriture sainte.

Si la vie intellectuelle domine les livres III et VII, c'est la vie morale qui constitue le thème fondamental des livres II et VIII. Le livre II est par excellence celui de la « perversion morale », comme le livre III celui de la

29. *Confessions*, III, 5, 9 : *Adtendi ad illam scripturam, sed uisa est mihi indigna quam Tullianae dignitati compararem.*

30. C'est très peu de temps après son arrivée à Milan qu'il rompt avec les Manichéens, ainsi qu'il le signale en V, 14, 25 (dernier chapitre du cinquième livre).

31. *L'aventure de la Raison et de la Grâce*, *op. cit.*, p. 111.

perversion intellectuelle : il commence par un développement sur les désordres charnels de la puberté, qu'Augustin oppose aux recommandations prodiguées par saint Paul à ce sujet dans la première *Épître aux Corinthiens*[32], et se poursuit par le fameux épisode du vol des poires, qui fournit à Augustin l'occasion de longues réflexions sur le mal moral et le péché, ainsi que sur l'influence mauvaise des jeunes amis en compagnie desquels le larcin a été commis. Le livre VIII est, comme chacun sait, celui de la « conversion morale » : débutant par une réflexion sur l'opposition entre la « loi de l'esprit » et la « loi de la chair », il débouche (après les deux longs récits de Simplicianus et de Ponticianus) sur la crise finale, marquée d'abord par l'adieu aux « vieilles amies » qui tentent de retenir Augustin dans le monde, puis par la renonciation totale à la chair, conformément aux recommandations formulées par saint Paul dans l'*Épître aux Romains*[33], dont Augustin lit le texte à la suite du *Tolle, lege*. Si l'on fait abstraction des deux longs récits qui sont « enchâssés » dans le livre VIII, mais n'appartiennent pas à la diégèse augustinienne, on aperçoit là encore une symétrie très nette entre la thématique des dix-huit chapitres du très bref livre II et celle des treize chapitres proprement augustiniens du livre VIII.

Restent les livres I et IX, dont le rapprochement a été le point de départ de notre analyse, et dont la symétrie nous semble particulièrement frappante. Le livre I commence en effet, après un assez long prologue, par la naissance d'Augustin et sa première alimentation, due à sa mère ou ses nourrices; il se poursuit par l'épisode du baptême de l'enfant, préparé à la suite d'une maladie alarmante, mais finalement différé; il s'achève par l'évocation des années d'études d'Augustin, occasion pour lui de conduire une réflexion critique sur les problèmes de l'enseignement. Au livre IX, nous assistons d'abord à la démission du professeur Augustin, qui se démet de ses fonctions de rhéteur, puis à son baptême, cette fois non seulement préparé, mais réalisé, enfin à la mort de sa mère, qui fait pendant à sa propre naissance, et dont l'évocation s'achève, on s'en souvient, par un rappel de cette naissance.

Ce qui précède peut se résumer par le tableau synoptique suivant (qui fait apparaître en outre le caractère le plus souvent chiasmatique de la relation des principaux faits) :

Livre I	Livre IX
— naissance d'Augustin	— démission de l'enseignement
— baptême préparé, puis remis	— baptême réalisé
— critique de l'enseignement	— mort de Monique (et rappel de la naissance d'Augustin)

32. *Confessions*, II, 2, 3, où est citée *I Cor.* 7, 28.

33. *Confessions*, VIII, 12, 29, où la citation sur laquelle Augustin tombe en ouvrant au hasard le recueil des *Épîtres* est celle de *Rom.*, 13, 13 sq.

Livre II	Livre VIII
la perversion morale : — désordres de la chair malgré saint Paul — le vol des poires et les jeunes amis	la conversion morale : — les « vieilles amies » — renonciation à la chair grâce à saint Paul
Livre III	**Livre VII**
la perversion intellectuelle : — lecture de l'*Hortensius* — lecture avortée de la Bible — adhésion au manichéisme	la conversion intellectuelle : — réfutation du manichéisme — lecture des néoplatoniciens — lecture réussie de la Bible
Livre IV	**Livre VI**
thème de l'amitié : mort de l'ami et théorie de l'amitié	thème de l'amitié : vie des amis et pratique de l'amitié

Telles sont les constatations que l'on peut faire : il existe des symétries, imparfaites sans doute (mais celles des *Bucoliques*, à y regarder de près, ne le sont guère moins), difficilement niables cependant. La question qui se pose est évidemment celle de savoir si cette structure de symétrie par rapport à un axe a été voulue et recherchée par Augustin, qui pour obtenir cet effet d'art aurait dû, bien sûr, « arranger » sinon les faits eux-mêmes, du moins leur déroulement diachronique, ou bien si elle a résulté, à son insu et en tout cas sans qu'il y ait eu de sa part préméditation, du simple enchaînement des faits, relatés par lui tout bonnement dans l'ordre où ils sont survenus [34].

Un point plaide en faveur de la première hypothèse, et nous l'avons déjà relevé : c'est le fait que la réfutation du manichéisme soit placée non pas à la fin du livre V, où est relatée la rupture avec la secte, mais au livre VII, où elle semble n'avoir aucune raison d'être, si ce n'est d'introduire une symétrie avec l'adhésion à la doctrine qui avait été relatée au livre III.

Un autre point plaide en faveur de la seconde, et il constitue même, reconnaissons-le, une faille sérieuse dans le système proposé ici : c'est le fait que la réfutation de l'astrologie soit placée dans ce même livre VII, alors que le principe de symétrie voudrait qu'elle le fût au livre VI, puisque c'est en IV, et non en III, qu'Augustin avait évoqué son attirance pour l'astrologie; il y a là une très voyante dissymétrie, dont il faudrait à tout le moins tenter de rendre compte. On pourrait dire, évidemment, qu'Augustin a fait consciemment une entorse à son principe, afin d'adoucir quelque peu, par un récit pittoresque et quasiment romanesque (puisque telle est la forme que prend cette réfutation) [35], le caractère excessivement abstrait et

34. Sur le problème, très complexe et très controversé, du rapport entre le déroulement réel des faits et leur relation par Augustin, voir A. SOLIGNAC, introd. cit., p. 55-84 : « Historicité des *Confessions* : 1. la controverse; 2. nouvel examen du problème ».

35. Il s'agit du récit de Firminus, un puissant personnage né le même jour et à la même heure que

ardu de ce livre VII, qui est de très loin le plus difficile de tous, et le moins attrayant pour le lecteur « moyen ». L'explication vaut ce qu'elle vaut : on la propose faute de mieux. On pourrait dire aussi qu'il n'a pas voulu être esclave de son principe, voire qu'il s'est plu à introduire, tel un musicien moderne, une « dissonance » dans sa composition bien réglée, un peu à la manière dont il se plaît de temps à autre à placer une construction typiquement « non classique » au beau milieu ou juste à la fin d'un développement parfaitement « cicéronien ».

* * *

En fin de compte, l'impression qui prévaut, concernant les lives I à IX, qui à l'origine constituaient sans doute un ouvrage autonome (tout porte à croire qu'ils furent d'abord édités seuls, et qu'un certain temps s'écoula avant la rédaction des suivants)[36], est qu'ils obéissent globalement, ce qui ne veut pas dire rigoureusement, à un principe de composition caractérisé par l'axialité et la symétrie, principe qui gouvernait déjà les neuf églogues des « premières *Bucoliques* ». Pour ce qui est des livres suivants, on peut admettre qu'Augustin a d'abord conçu, lors d'une deuxième édition, le livre X comme une sorte de postface, ou de préface postposée, se faisant ainsi, selon la belle formule d'André MANDOUZE, « préfacier de lui-même »[37] et imitant là encore Virgile, qui avait ajouté une dixième

le fils d'une esclave, mais dont le destin, en dépit des astres, avait été bien différent de celui de son jumeau astrologique. Le simplisme et même la naïveté de ce texte détonent un peu, il faut l'avouer, au milieu d'un livre d'une si haute tenue intellectuelle et d'une telle profondeur de pensée. On songe à la polémique opposant H.-I. MARROU, qui, à la page 545 de son livre sur *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, avait défini l'auteur des *Confessions* comme « l'une des plus puissantes intelligences de son temps », et Ch. GUIGNEBERT qui, rendant compte de ce livre dans la *Revue d'Histoire des Religions* (122, 1940, p. 36), rétorquait : « Par quoi au juste ce simple touche-à-tout a-t-il manifesté l'éclatante supériorité de son génie sur la pauvre culture vide et agonisante qui l'a formé ? » Et l'on serait tenté d'appliquer à Augustin ce que disait un jour de J.-P. Sartre l'écrivain et journaliste Jean DANIEL : « *énorme, fascinant, dérisoire*, il occupe son siècle et même il l'encombre ».

36. Sur ce point, voir A. SOLIGNAC, introd. cit., p. 46-47 : « au début du livre X, Augustin fait assez clairement allusion 'aux lecteurs et auditeurs' de la partie de l'ouvrage qui raconte sa vie passée, donc des livres I-IX, lecteurs et auditeurs qu'il semble classer en deux catégories... On peut donc en conclure que les neuf premiers livres étaient venus à la connaissance d'un double public au moment où Augustin continuait la rédaction de l'ouvrage ». Signalons, à la suite de J. FONTAINE (*Isidore de Séville... op. cit.*, p. 383-388), qu'il existait dans l'Antiquité tardive une controverse concernant la « valeur » du nombre neuf, que Martianus Capella, par exemple, considérait comme « parfait et même spécialement parfait » en tant qu'il est multiplication d'une triade, alors qu'Augustin, dans son commentaire de l'Évangile de Jean, le disait au contraire « imparfait », en référence à l'épisode des neuf lépreux ingrats (*In euang. Ioh.*, 2, 40) — d'où la tentative de synthèse d'Isidore, qui le déclare « parfait en soi mais imparfait par rapport aux autres ». Peut-on imaginer qu'il y ait eu sur ce point évolution de la pensée d'Augustin, lequel aurait publié d'abord des *Confessions* en neuf livres, puis, ayant ultérieurement découvert l'« imperfection » de ce nombre, leur aurait *pour des raisons arithmologiques* ajouté dans un premier temps le livre X ? On ne risque rien à poser la question, mais il semble tout de même plus probable que, même en publiant les neuf premiers livres séparément, Augustin avait conçu dès le début et non sans intention un ouvrage en treize livres. Il est sûr, en tout cas, que ces problèmes si importants aux yeux des Anciens ne devaient pas disparaître avec le triomphe de la chrétienté, et devaient tenir une grande place dans la pensée médiévale : cf. Heinz MEYER, *Die Zahlenallegoren im Mittelalter*, München, Fink, 1975 (avec une importante bibliographie p. 206-211), ouvrage sur lequel je remercie J. FONTAINE d'avoir attiré mon attention.

37. A. MANDOUZE, « *Présentation* » *des Confessions* traduites par Louis DE MONDADON, Paris, Seuil, 1982.

églogue aux neuf de la première édition. Mais ce total de dix livres ne pouvait, pour les raisons évoquées dans la première partie de cet article, satisfaire pleinement le chrétien « d'ascendance platonicienne » qu'était Augustin [38], et c'est peut-être ce qui l'a incité à compléter son ouvrage, de façon à première vue surprenante, par les trois livres d'exégèse qui aboutissent à ce bizarre total de treize.

Il semble, en tout état de cause, tout à fait exclu qu'un ancien rhéteur comme Augustin, qui avait non seulement brillamment pratiqué comme élève l'art de la composition, mais l'avait non moins brillamment enseigné comme professeur, n'ait pas au moins dans une certaine mesure appliqué à ses *Confessions* des règles qu'il connaissait si bien, même s'il n'en était pas plus esclave qu'il ne l'était de la syntaxe classique. Familier de Virgile, d'Apulée et des grands classiques en général, il ne pouvait pas, même après avoir officiellement renoncé à la rhétorique, à ses pompes et à ses œuvres, même après avoir « dépouillé le vieil homme », arriver vierge et neuf devant son écritoire. Au reste, il savait d'expérience qu'il ne pourrait toucher le public lettré que s'il faisait œuvre d'artiste et s'il écrivait de son propre itinéraire une *historia ornata*, comme eût dit Cicéron. Aussi ne saurait-on s'étonner que l'auteur des *Confessions* soit, comme les bâtisseurs des cathédrales, un artiste pleinement conscient de ses moyens. Comme eux, il est un architecte, et il y a certainement, quelle qu'elle soit, une architecture des *Confessions* en général et de leur première partie en particulier. Celle que nous avons, à tort ou à raison, cru pouvoir mettre en lumière n'élimine évidemment pas les autres, pas plus celles qui ont déjà été proposées, que celles qui le seront sans doute à l'avenir.

38. Sur la formation philosophique d'Augustin, et notamment sur l'influence exercée sur lui par le néoplatonisme, voir A. SOLIGNAC, introd. cit., p. 85-112, et, bien entendu, H.-I MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, De Boccard, 1938 (4e éd. 1958), ainsi que P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, De Boccard, 1950, p. 168-174.