X

L'AMITIÉ DANS LES *CONFESSIONS* DE SAINT AUGUSTIN

par Fabrice Butlen

Résumé. — *L'**amitié** est un thème majeur dans l'autobiographie des **Confessions**. Les **amis** y sont nombreux, et ils jouent un rôle parfois capital dans les grandes orientations de la vie de **saint Augustin**, telle qu'il nous la raconte dans cette œuvre. La valeur attribuée à cette amitié, toutefois, n'est pas toujours la même. L'auteur oppose délibérément l'amitié d'avant la **conversion**, complice du péché, à celle d'après la conversion, bonne auxiliaire de la vie chrétienne. En réalité, si l'on s'en tient aux données du récit, ce qui distingue la bonne de la mauvaise amitié, c'est le nombre de personne qu'elle engage. Plus le nombre d'amis qui entourent le protagoniste est important, moins intenses et aussi moins bénéfiques seront les effets de l'amitié. Ainsi, le groupe d'amis, au pire, se rend coupable d'actes répréhensibles (le vol des poires), d'erreurs et d'impuissances spirituelles (le **manichéisme**), ou, au mieux, d'occupations superficielles liées à la vanité littéraire ou à l'ambition. Comme chez **Cicéron**, comme chez **Horace**, avec lesquels l'auteur engage une discussion sur l'amitié, c'est la relation nouée entre deux amis qui est valorisée. La conversion, en effet, sera celle, simultanée, de deux amis : **Augustin** et **Alypius**. Et l'interlocuteur constant de l'écrivain, **Dieu**, représente peut-être une figure, suprême et idéale, de l'ami exclusif.*

Epitome. — ***Amicitia** in ea parte Confessionum qua scriptoris uita exponitur est maximi momenti argumentum. **Amici** enim in **sancti Augustini** uitae discriminibus quae nobis in hoc opere ipse narrat permulti sunt atque partes interdum primas agunt. Amicitiae tamen Augustinus eandem uim non semper adsignat, quippe qui amicitiam quae ante **conuersionem**, peccati satellitem, amicitiae quae post conuersionem fuit, christianae uitae magno auxilio, plane opponat. Re uera, si rebus narratis creditur, amicorum numerus inter bonam amicitiam ac malam discrimen est : quo maior enim circum eum cuius de re agitur is numerus est, eo minorem uim aut beneficium habebit amicitia. Nam multitudo amicorum, quod peius est, facinora, ut pirorum furtum, faciunt et de religione errant dubitantue, ut cum **Manichaeis**, aut, si minus, in inanibus negotiis gloriae litterarum uel ambitionis causa uersantur. Sicut enim apud **Ciceronem** uel apud **Horatium**, quibuscum de amicitia disputatio initur, familiaritas inter duos amicos ab Augustino praeponitur. Nam duo amici, Augustinus et Alypius, conuersione eodem tempore coniungentur, atque etiam is quocum scriptor semper conloquitur, Deus, unici amici summam perfectamque imaginem proponit.*

L'amitié, comprise comme l'ensemble des liens humains contractés en dehors de la sphère familiale et dans un univers exclusivement masculin,

est omniprésente tout au long des *Confessions* [1]. Les amis en viennent à former une seconde famille, peut-être plus unie que la famille biologique. En effet, la figure du père est à peu près absente du texte. Qu'on en juge par le silence qui est fait sur le moment de sa mort : Monique, à un certain moment, est désignée, sans plus, comme veuve, « cette chaste veuve » [2]. Quant à la relation qui unit le fils à la mère, on sait qu'elle fut très forte, comme en témoignent les pages célèbres des adieux à Carthage ou de l'extase d'Ostie ; mais elle n'en est pas moins faite d'éloignements et de rapprochements, tant moraux que géographiques. L'amour d'une femme eût pu contrebalancer l'importance de l'amitié. Cet amour, à ce qu'il paraît, ne fut pas absent de la vie d'Augustin. Car comment expliquer les pages affligées qui narrent la séparation, « blessure ouverte » et « plaie purulente » [3], avec la mère de son fils Adéodat, s'il ne s'agissait là que de frustration sexuelle ? Pour l'auteur converti, la dimension affective du rapport entre homme et femme, assez paradoxalement, au fond, se voit déniée, entièrement oblitérée qu'elle est par le péché de chair. Mais il ne nous est pas permis de spéculer sur ce que l'œuvre tait ; aussi bien, l'amour pour la concubine, au demeurant jamais nommé comme tel, reste-t-il un cas isolé. Et il nous est donné à lire une vie accompagnée, orientée, dirigée par les amitiés viriles.

Deuils accablants, influences réciproques, vie intellectuelle et religieuse, à chaque pas dans cette existence, les amis sont là. Cela s'explique par le poids de la vie collective dans le monde antique. Dans ce monde, l'homme n'est jamais seul ; encore moins dans le monde chrétien de saint Augustin, où Dieu est témoin de toutes les actions et de toutes les pensées de son fidèle. De fait, l'amitié suit le mouvement de la conversion et se modifie avec elle. La définition qu'Augustin lui-même en donne est toute chrétienne : la véritable amitié est en Dieu, c'est celle qui unit un groupe de croyants, voire, plus largement, une communauté de fidèles, et peut-être l'ensemble de ceux-ci [4].

Amitié pécheresse avant la conversion ? Amitié vraie, pure et louable à l'intérieur de la communauté catholique ? N'enfermons pas trop notre

1. L'ouvrage de Marie Aquinas Mac Namara, *L'Amitié chez saint Augustin* (traduction française, Paris, 1961), passe en revue presque l'ensemble des personnes avec lesquelles saint Augustin a été en contact au cours de sa vie, famille et concubines comprises. Elle s'autorise pour ce faire (chapitre IV) d'une définition extrêmement large d'*amicitia*, fournie par l'auteur lui-même dans une de ses lettres (*Epistolae*, 130, 6, 13) : « L'amitié ne connaît pas d'étroites limites : elle s'étend à tous ceux à qui nous devons notre amour. » Cette prosopographie d'amis, parents et connaissances est suivie d'une étude psychologique des sentiments engagés dans ces différentes relations « amicales ». Notre propos est d'abord plus restreint chronologiquement : étudiant principalement le texte des *Confessions*, nous nous limitons aux amitiés de jeunesse jusqu'à trente ans. Plus restreint aussi quant à son objet : nous regroupons sous ce chef d' « amitié » les seules amitiés masculines, qui possèdent en outre un caractère profondément intellectuel (à l'âge adulte du moins).

2. III, 9, 20 : *illa uidua casta*.

3. VI, 15, 25 : *Nec sanabatur uulnus illud meum (...) sed putrescebat*.

4. IV, 4, 7 : *(...) non est uera [amicitia], nisi cum eam tu agglutinas inter haerentes tibi caritate diffusa in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*. « Il n'y a de véritable amitié que celle que Tu cimentes entre des hommes qui s'attachent à Toi grâce à la charité instillée dans nos cœur par l'intermédiaire de l'Esprit Saint. » À partir du mot « caritate », Augustin cite saint Paul (*Épître aux Romains*, V, 5) sur le thème de la charité. L'amitié ainsi définie recoupe largement cette dernière. Pour les différentes définitions du mot *amicitia* que l'on peut trouver chez Augustin, cf. I. Hadot, « Amicitia », dans *Augustinus-Lexikon*, éd. C. Mayer, I, 1986-1994, colonnes 287-293.

auteur — ainsi que lui-même tente de le faire — dans une vision trop strictement religieuse. Son attitude comme ses analyses, quoiqu'il en ait, dépendent largement de l'amitié antique en général, de l'amitié de la littérature latine en particulier, celle de Cicéron et d'Horace qu'Augustin connaît fort bien pour les avoir enseignés quelque dix années durant. Apparaît alors une autre ligne de partage, entre une amitié banale, dispersée, peu exigeante, qui se confond, en somme, avec la vie sociale, et une amitié de très haut vol, exaltée, qui se présente comme la réalisation la plus achevée des relations interpersonnelles, et comme une condition du bonheur [5]. Le critère sera alors celui du nombre : que le groupe d'amis s'élargisse et nous tombons dans l'amitié « sociale » ; qu'il se resserre, nous approchons de l'amitié parfaite ; que même il disparaisse, et c'est le face à face avec Dieu, l'ami suprême [6].

1. Les méfaits de l'amitié de groupe

Dès le deuxième livre, qui traite des années d'adolescence d'Augustin, l'amitié se trouve au cœur d'un péché de jeunesse sur lequel l'auteur s'appesantit complaisamment, le vol des poires dans un verger de Thagaste, sa ville natale. Il a seize ans. Il ne fait rien, dans l'attente de partir compléter sa formation rhétorique à Carthage, sitôt que son père aura rassemblé les fonds nécessaires à le financer. Grandes vacances forcées ; atmosphère empoisonnée, à la maison, par les embarras d'argent du père, « citoyen plutôt modeste de Thagaste », lequel, pour son enfant, voit peut-être un peu plus grand qu'il n'a de ressources [7].

Inaction, mais solitude, non pas, car Augustin fréquente un groupe de garçons de son âge, avec qui, écrit-il,

> *iter agebam platearum Babyloniae et uolutabar in caeno eius tamquam in cinnamis et unguentis pretiosis.* (II, 3, 8.)
> « j'allais par les places de Babylone et me roulais dans sa boue comme dans des aromates et des onguents de haut prix »,

C'est que la question sexuelle, comme il arrive, est la grande préoccupation de ces tout jeunes gens, en paroles surtout. Si Augustin n'a pas

5. « De tous les biens que la sagesse procure pour le bonheur complet, le plus grand est l'amitié », dit Épicure (*Sentences Capitales*, 27), et, pour Ambroise, c'est « la plus belle des réalités humaines » (*De Officiis*, III, 132). Cf. Pizzolato, *L'idea di amicizia nell'Antichità classica e cristiana*, 1993.

6. L'amitié et la conversion agissent de même, par concentration et raréfaction : leur point d'achèvement à toutes deux est le retour à soi et à Dieu, au rebours de toute forme de dispersion. Cf. Goulven Madec, « La conversion d'Augustin, intériorité et communauté », dans *Petites Études Augustiniennes* (Paris, 1994), ch. 5, p. 98, qui cite les *Confessions* II, 1, 1 :... *colligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te auersus in multa euanui*, ce que l'auteur traduit « C'est toi qui me rassembles de la dispersion où par morceaux je me suis éparpillé, quand je me suis détourné de Toi l'Un, pour me dissiper dans le Multiple ».

7. II, 3, 5 : ... *patris, municipis Thagastensis admodum tenuis.* Claude Lepelley (« Un aspect de la conversion d'Augustin : la rupture avec ses ambitions sociales et politiques », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1987, nº 88, p. 229-246), nuance ce passage (p. 232) : la pauvreté de Patricius était toute relative, car il avait des esclaves, une vigne, Augustin avait eu des nourrices, un pédagogue ; c'était un rentier du sol, plutôt aisé, mais qui disposait en effet de peu de liquidités.

accompli personnellement d'exploits en la matière, il s'en invente, sous la pression du groupe :

> *Ego ne uituperarer, uitiosior fiebam, et ubi non suberat, quo admisso aequarer perditis, fingebam me fecisse quod non feceram.*
> « Moi, pour n'être pas blâmé, je me rendais plus vicieux que je n'étais, et là où je n'avais pas failli (autrement je me serais égalé aux débauchés), je faisais semblant d'avoir fait ce que je n'avais pas fait ». (II, 3, 7.)

Vient l'épisode célèbre du vol des poires accompli avec ce groupe. Le récit proprement dit occupe un bref paragraphe et, une fois le décor posé, l'acte tient en une seule longue phrase :

> *Arbor erat pirus in uicinia nostrae uineae pomis onusta nec forma nec sapore inlecebrosis. Ad hanc excutiendam atque asportandam nequissimi adulescentuli perreximus nocte intempesta, quousque ludum de pestilentiae more in areis produxeramus, et abstulimus inde onera ingentia non ad nostras epulas, sed uel proiicienda porcis, etiamsi aliquid inde comedimus, dum tamen fieret a nobis quod eo liberet quo non liceret.*
> « Il y avait un poirier au voisinage de notre vigne, chargé de fruits qui ne tentaient ni par leur aspect ni par leur goût. Pour aller le secouer et le piller, petits vauriens que nous étions, nous nous y rendîmes à la nuit close, car nous avions poussé jusque-là notre jeu selon notre habitude de corruption, et nous en emportâmes des charges énormes non pour notre festin mais à vrai dire pour la jeter aux cochons, même si nous en mangeâmes un peu, mais cela, dans la mesure où nous accomplissions une chose qui nous plaisait d'autant plus qu'elle était interdite. » (II, 4, 9.)

L'épisode a lieu dans une propriété adjacente à celle de ses parents, *in vicinia nostrae vineae*, « au voisinage de notre vigne ». Cinq actions, dont le vocabulaire souligne à chaque fois le caractère éminemment répréhensible, se sont succédé, même si la phrase d'Augustin, chargée d'incidentes, ne les donne pas dans l'ordre chronologique : le vagabondage collectif jusque tard dans la nuit (*nocte intempesta, quousque ludum de pestilentiae more in areis produxeramus*, « à la nuit close, car nous avions poussé jusque-là notre jeu sur les places, selon notre habitude de corruption ») ; le viol de la propriété (*nequissimi adulescentuli perreximus*, « petits vauriens que nous étions, nous nous y rendîmes ») ; la déprédation à grande échelle (*abstulimus inde onera ingentia*, « nous en emportâmes des charges énormes ») ; le gâchis du produit (*projicienda porcis*, « pour la jeter aux cochons ») ; la consommation d'une faible part de celui-ci (*etiamsi aliquid inde comedimus*, « même si nous en mangeâmes un peu »). Augustin ne donne pas, tout d'abord, d'explication satisfaisante à ce vol. Ce fut un acte gratuit, en somme, accompli par pur plaisir de la transgression. Dans la phrase initiale qui campait le décor, le narrateur a pris soin de préciser que le butin en lui-même n'avait rien d'attirant. Après avoir reconnu s'être régalé de quelques poires, il nuance : « mais cela, dans la mesure où nous accomplissions une chose qui nous plaisait d'autant plus qu'elle était interdite » (*dum tamen fieret a nobis quod eo liberet quo non liceret*). Ce court récit est suivi d'un long commentaire visant à expliquer au lecteur quelque

peu incrédule toute la somme de péché contenue dans cet acte. Saint Augustin entend bien se charger du plus possible de culpabilité. Aussi conduit-il un premier raisonnement qui tend à montrer que les vols et les crimes sont d'ordinaire motivés par la perspective de jouir du bien obtenu en les accomplissant. Et de réfuter la thèse du monstre gratuit soutenue par Salluste à propos de Catilina [8]. Non, objecte-t-il, c'est bien la soif du pouvoir qui a poussé celui-ci : *Nec ipse igitur Catilina amavit facinora sua, sed utique aliud, cujus causa illa faciebat*, « Catilina n'a donc pas aimé ses forfaits, mais surtout le but qu'il poursuivait en les réalisant » (II, 5, 11.) Ce qui revient à faire de soi-même, en herbe, un monstre pire encore que ne le fut Catilina, puisque les poires volées « ne tentaient ni par leur aspect ni par leur goût ».

Le jeune Augustin, dérobant sa charge de poires, offrirait-il donc, dans l'histoire, le seul exemple de forfait gratuit ? L'autobiographe ne pousse pas toutefois jusqu'à ce paradoxe son penchant à s'accabler. Une ardente recherche — elle occupe les deux paragraphes suivants tout entiers — en découvre enfin le vrai mobile. Ce n'est autre que l'amitié, du moins dans son aspect le plus dégradé, le goût de méfaire en groupe, en vertu de cette même émulation qui, plus haut, portait à la surenchère dans le récit d'exploits sexuels supposés. Le groupe, souligne-t-il, a été la condition nécessaire de ce vol : *solus id non fecissem (...), solus omnino id non fecissem*, « seul, je ne l'aurais pas fait, (...) non, seul, je ne l'aurais absolument pas fait ». (II, 8, 16.).

Le mot clé, dans le texte latin, est celui de *consortium* : *Ergo amavi ibi etiam consortium eorum cum quibus id feci*, « J'ai donc aimé aussi le groupe de ceux avec qui j'ai fait cela » (*ibidem*). Le terme désigne toute réunion de personnes qui poursuivent ensemble un but commun [9]. Le verbe « aimer », *amavi*, qui ouvre la proposition, nous ramène lui aussi à l'amitié : à la racine de tout, l'amour humain plutôt que celui des choses matérielles. Dans l'argument invoqué, la facilité qu'il y aurait eu à agir seul, on voit bien, par le tâtonnement de l'expression qui corrige « aimer », *amare*, en « désirer », *cupere* (repris à la chute de la phrase par le nom de la même famille, *cupiditas*), le refus d'appliquer le verbe « aimer » à autre chose qu'à des êtres (nous soulignons) :

> *Si tunc* amarem *poma illa quae furatus sum et eis frui* cuperem, *possem etiam solus, si satis esset, committere illam iniquitatem qua peruenirem ad uoluptatem meam, nec confricatione consciorum animorum accenderem pruritum* cupiditatis *meae.*

8. II, 5, 11. Augustin cite textuellement Salluste, *De Conjuratione Catilinae*, 16, auquel il s'est peut-être reporté après en avoir énoncé la thèse générale, telle qu'elle lui est d'abord venue à l'esprit. Il lui a fallu alors reconnaître que l'historien latin nuance ses propos. S'il emploie effectivement l'adverbe *gratuito*, c'est immédiatement après une proposition de but : *scilicet ne per otium torpescerent manus aut animus, gratuito potius malus atque crudelis erat* (« pour empêcher, évidemment, que le bras ou l'âme ne s'engourdît dans l'inaction, il préférait être mauvais et cruel gratuitement »). Catilina veut s'exercer en vue d'être prêt quand le moment sera venu de commettre un crime profitable, susceptible de procurer pouvoir ou richesse.

9. Il est employé en mauvaise part ici, mais il désignera, après la conversion, le pieux regroupement qui précède la retraite collective de Cassiciacum (IX, 3, 5) : *Verecundus (...) deseri se nostro consortio uidebat* (« Verecundus... voyait qu'il était mis à l'écart de notre groupe »).

> « Si j'*aimais* les fruits que j'ai volés, si je *désirais* les consommer, je pouvais très bien, même seul (puisque cela suffisait), commettre cette injustice censée faire mon plaisir, et ne pas enflammer, par le grattement mutuel des âmes complices, le prurit de mon *désir*. » (II, 8, 16.)

Ainsi la progression du raisonnement a-t-elle résolument invalidé l'hypothèse de départ, celle de l'acte gratuit ou motivé seulement par le plaisir de la transgression.

Une métaphore qui lui est chère s'est présentée naturellement à lui, celle de la démangeaison et du grattement. Elle évoque chez lui une action qui ne peut se réaliser complètement, ou un désir irrépressible dont la satisfaction demeure passagère et illusoire [10]. Il y avait bien un désir préexistant qui causait une démangeaison (« le prurit de mon désir »), gratté, donc soulagé et irrité à la fois par la présence du groupe (« le grattement mutuel des âmes complices »). Cette démangeaison et ce grattement, sources d'un plaisir éphémère et coupable, ne peuvent être le fait que d'un *consortium simul peccantium*, « groupe de jeunes gens péchant de concert » (II, 8, 16).

Le mot attendu depuis le début du récit est alors lâché : amitié [11]. C'est à contrecœur, le lecteur le sent bien, car la langue latine ne propose pas d'elle-même à l'écrivain la nuance chrétienne qu'il veut donner à ce terme. Aussi en détruit-il la portée par une alliance de mots radicale, dans une exclamation contrite : *O nimis inimica amicitia !* « Ô amitié trop ennemie ! ». (II, 9, 17.) Amitié de ceux qu'unit le péché, et qui s'y dirigent avec émulation :

> *Seductio (...), aviditas et (...) appetitus nulla lucri mei, nulla ulciscendi libidine, sed cum dicitur : « Eamus, faciamus ! »*
> « Séduction (...), avidité (...) et appétit (...), qui naissent non par désir de profit ou de vengeance, mais lorsque quelqu'un dit : " Allez ! On le fait ! " » (*Ibidem*.)

Tout est en place dans cette amitié pécheresse ; il ne restera plus, dans la perspective chrétienne, qu'à changer le but commun, qu'à réorienter l'effort collectif.

2. Les insuffisances de l'amitié de cercle

À l'âge adulte, c'est encore le groupe élargi d'amis qui sert de cadre à la vie sociale de saint Augustin, avec, naturellement, de tout autres activités.

10. Cf. III, 1, 1 ; III, 2, 4 ; IX, 1, 1 ; et *Du Maître*, V, 14. L'image est peut-être empruntée à saint Paul (II *Tim*, 4, 3).

11. Cf . Andre Mandouze, *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce* (Paris, 1968), qui commente ainsi (p. 69) le *consortium simul peccantium* : « ... griserie d'avoir seize ans ensemble, qu'Augustin, avec des camarades de son âge, ne manque pas d'éprouver. Car, c'est bien le *ensemble* qui est essentiel. Sans être forcément pervers, tous ces gosses du pays vont à l'occasion faire ensemble les quatre cent coups. » Pour Hugues Dérycke (« Le vol des poires, parabole du péché originel », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1987, nº 88, p. 337-348), l'amitié représente ici la solidarité de l'humanité tout entière avec le péché d'Adam (p. 345).

Appelons *amitié de cercle* le type de rapport qui se noue ici. De la bande de garnements du verger de Thagaste, elle conserve le nombre et l'anonymat, même si quelques figures se détachent. Elle traverse toute la portion d'existence narrée dans l'autobiographie ; c'est-à-dire que cette forme d'amitié perdure après la conversion. Cercle de nature essentiellement littéraire et intellectuelle dans le milieu du jeune professeur de rhétorique, à Thagaste puis à Carthage. La conversation, mais aussi les lectures en commun et l'enseignement mutuel en sont les principales occupations :

> *Conloqui et conridere (...), simul legere libros dulciloquos, simul nugari (...), docere invicem aut discere ab invicem.*
> « Parler et rire (...), lire les livres bien écrits, (...) plaisanter ensemble (...), tour à tour instruire l'autre et apprendre de lui (...) » (IV, 8, 13.)

À travers cette énumération, se devine une intense et fréquente communication entre les personnes. À plusieurs reprises, saint Augustin retranscrit des fragments de conversations tenues dans ces moments de sociabilité. De cette époque-là, par exemple, date l'entretien avec le médecin Vindicianus, proconsul de Carthage (à ce titre, c'est lui qui, personnellement, récompensa Augustin de sa victoire à un concours dramatique de Thagaste), au sujet de l'astrologie, vers laquelle le jeune homme était attiré. Le récit se fait l'écho des propos échangés, avec une grande souplesse dans le passage du style direct au style indirect. Vindicianus explique qu'il avait d'abord songé à devenir astrologue professionnel :

> *dicens (...) non ob aliam causam se postea illis relictis medicinam adsecutum, nisi quod eas falsissimas comperisset et nollet uir grauis decipiendis hominibus uictum quaerere. « At tu, inquit, quo te in hominibus sustentas, rhetoricam tenes, hanc autem fallaciam libero studio, non necessitate rei familiaris sectaris. »*
> « disant que s'il avait abandonné cette étude-là pour embrasser celle de la médecine, c'était uniquement parce qu'il avait découvert sa totale fausseté et parce que, en homme sérieux qu'il était, il ne voulait point gagner sa vie en trompant les hommes. " Mais toi, dit-il, ton gagne-pain dans la société, tu l'as avec la rhétorique, c'est donc par goût désintéressé que tu te portes vers ces mensonges, non par la nécessité de faire vivre une famille. " » (IV, 3, 5.)

Augustin ne se rend pas : il objecte à son interlocuteur que les prédictions des astrologues se réalisent souvent. Pur hasard, lui fait-il répondre au discours indirect : *respondit ille, ut potuit, vim sortis hoc facere in rerum natura usquequaquam diffusam*, « lui me répondit comme il put que c'était la l'effet du hasard partout à l'œuvre dans la nature » (*ibidem*) [12]. Le style des *Confessions* se plaît donc à tresser, à entrelacer les différents discours rapportés. Le texte bruit, si l'on peut dire, de toutes les voix disparues de la conversation amicale.

12. La conclusion de ce débat sera donné par le récit de Firminus (VII, 6, 8-9), issu d'une bonne famille, né le même jour, à la même minute, que l'esclave d'une amie de son père : même thème astral, et pourtant deux destinées bien différentes.

La lecture en commun des livres constitue le deuxième point fort de ces réunions. Elle occupe ainsi, dans la vie intellectuelle des individus, une part au moins équivalente à celle de la lecture solitaire [13]. Elle est liée à l'enseignement, *docere*, et à l'apprentissage, *discere*, qui, comme elle, s'effectuent oralement. Le recrutement même du cercle correspond à ces activités. En effet, nous y retrouvons, prolongeant le contact studieux en dehors de la salle de cours, les étudiants et leurs professeurs. C'est en tout premier lieu le cas d'Alypius qui fit ses études de rhétorique sous Augustin à Thagaste puis à Carthage, au début de la carrière de ce dernier, en sorte que la différence d'âge entre les deux hommes, bien que l'auteur se plaise à la souligner, ne paraît pas avoir été considérable, de cinq ou six ans peut-être :

> *Alypius ex eodem quo ego eram ortus municipio, parentibus primatibus municipalibus, me minor natu. Nam et studuerat apud me, cum in nostro oppido docere coepi, et postea Carthagini et diligebat multum quod ei bonus et doctus uiderer, et ego illum propter magnam uirtutis indolem quae in non magna aetate satis eminebat.*
> « Alypius était originaire du même municipe que moi ; sa famille faisait partie des plus importantes de l'endroit ; il était mon cadet. En effet, il avait suivi mes cours quand j'eus commencé à enseigner dans notre ville, et encore par la suite à Carthage. Il avait beaucoup d'affection pour moi, car je lui faisais l'effet d'un homme bon et savant. Je la lui rendais, pour sa nature éminemment vertueuse dans un âge peu avancé. » (VI, 7, 11.) Nébridius était également, semble-t-il, un ancien étudiant d'Augustin :
> *Nebridius etiam, (...) relicta patria uicina Carthagini atque ipsa Carthagine, nullam ob aliam causam Mediolanum uenerat nisi ut mecum uiueret in flagrantissimo studio ueritatis atque sapientiae.*
> « Nébridius aussi, (...) après avoir quitté sa patrie, voisine de Carthage, puis Carthage elle-même, (...) était venu à Milan, pour l'unique raison de vivre avec moi dans l'étude très passionnée de la vérité et de la sagesse. » (VII, 10, 17.)

Encore que l'on ne sache pas très bien en ce qui le concerne, vu les points d'ombre de ce texte, si cette étude « de la vérité et de la sagesse », Nébridius est jamais allé la chercher sur le bancs d'un cours de rhétorique, ou si, introduit par quelque connaissance commune, il ne s'est pas toujours contenté, plutôt, des conversation de cercle, ce qui revient à la même chose, en somme, compte tenu de leur double vocation d'enseignement et d'apprentissage.

Ces cercles de parole, il ne convient pas de leur imaginer une organisation rigide à des dates et en des lieux fixes [14]. Le groupe se fait et se défait

13. À Milan, Augustin s'étonne de la capacité d'Ambroise à lire silencieusement, surtout dans un lieu ouvert au passage (VI, 3, 3). Pour Brian Stock (*Augustine the Reader*, Cambridge, 1998, p. 61-62), la lecture silencieuse ne représente pas seulement un savoir-faire intellectuel qui n'est guère attesté dans l'Antiquité que par cet exemple-ci (ce qui, du reste, ne saurait faire préjuger de rien) : elle est un moyen de s'abstraire du monde et de se concentrer sur sa vie intérieure ; si elle intéresse tellement Augustin, c'est parce qu'elle permet une propédeutique à la connaissance de Dieu. Pour l'histoire de la lecture silencieuse, dont la séparation des mots dans les manuscrits aurait représenté une étape importante, voir Paul Saenger, *Space between words* (Stanford, 1997).

14. L'enseignement lui-même revêt une certaine souplesse. À Rome, c'est « chez lui », *domi*, qu'Augustin fait cours à ses étudiants (V, 12, 21) : *Sedulo ergo agere coeperam propter quod ueneram, et prius domi*

au gré des circonstances. À la faveur du climat nord-africain, on se retrouve en plein air, on discute en mouvement, ainsi que l'ont toujours volontiers pratiqué les philosophes grecs. Augustin a raconté l'une de ces « séances » improvisées. Cela se passe en 383 à Carthage, pendant la période manichéenne ; Augustin a vingt-neuf ans, il est en pleine possession de ses moyens dialectiques : il a déjà écrit une première œuvrette philosophique, perdue, un traité *Du Beau et du Convenable*. Voilà qu'un éminent docteur de la « secte » — comme Augustin l'appelle après sa conversion — , Fauste de Milève, arrive dans la ville pour prononcer une série de conférences. Nous voyons bien, ici, l'espèce d'incompatibilité qui existe entre l'enseignement proprement dit et l'esprit de cercle, malgré leurs points communs :

> *Delectabar autem et cum multis uel etiam prae multis laudabam ac ferebam ; sed moleste habebam quod in coetu audientium non sinerer ingerere illi et partiri cum eo curas quaestionum mearum conferendo familiariter et accipiendo et reddendo sermonem.*
> « Certes, je prenais là beaucoup de plaisir, et avec bien d'autres, voire plus que beaucoup d'autres, je le louais et le portais aux nues ; mais ce qui me pesait fort, c'était de ne pouvoir, au milieu du groupe de ses auditeurs, l'apostropher directement, et lui soumettre les questions qui m'embarrassaient, en causant librement ensemble, en nous donnant la réplique l'un à l'autre. » (V, 6, 11.)

En effet, ce n'est pas l'exposé magistral, c'est le dialogue qui intéresse Augustin. Avec ses amis, il parvient enfin à se frayer un passage, à aborder l'homme et à l'interroger. La discussion s'avère décevante, dans la mesure où le conférencier se montre incapable d'éclairer le problème en question, qui est de savoir si la cosmologie manichéenne, à première vue fabuleuse, serait susceptible de recevoir un bien-fondé scientifique. Mais ce qui importe, c'est de voir, au cours de la discussion intellectuelle, se former un lien de sympathie, un commencement de familiarité préalable à l'amitié de cercle :

> *Non usquequaque imperitus erat imperitiae suae et noluit se temere disputando in ea coartari unde nec exitus ei ullus nec facilis esset reditus : etiam hinc amplius placuit.*
> « Il n'ignorait pas tout à fait son ignorance, et ne voulut point s'engager à la légère dans une discussion qui l'enfermât en une impasse dont il ne lui eût pas été facile de sortir ni de revenir : ceci même augmenta ma sympathie à son égard. » (V, 7, 12.)

Aussi ne sommes-nous pas surpris que, dans la suite des temps, Fauste obtienne ses « entrées » dans le cercle d'Augustin. Nous voyons les deux

congregare aliquos quibus et per quos innotescere coeperam (« Donc, j'avais commencé avec entrain à faire ce pourquoi j'étais venu, à savoir enseigner à Rome la rhétorique, et à réunir d'abord chez moi quelques étudiants, auprès de qui et grâce à qui j'avais commencé à me faire connaître »). Le passage n'est pas bien clair : est-ce un cours ou une réunion informelle ? Quoiqu'il en soit, cette interrogation même conforte l'idée qu'il n'y a pas de frontière nette entre l'enseignement et le cercle amical.

hommes, cette fois seul à seul, semble-t-il, s'adonner à la lecture orale en commun :

> *Coepi cum eo pro studio eius agere uitam quo ipse flagrabat in eas litteras quas tunc iam rhetor Carthaginis adulescentes docebam, et legere cum eo siue quae ille audita desideraret siue quae ipse tali ingenio apta existimarem.*
> « Je me mis à passer mon temps avec lui, en raison, précisément, de sa passion pour la littérature que j'enseignais déjà aux jeunes gens de Carthage en ma qualité de professeur de rhétorique, à lire avec lui soit les ouvrages qui l'intéressaient pour en avoir entendu parler, soit ceux dont j'estimais qu'ils pouvaient convenir à son tour d'esprit. » (V, 7, 13.)

Le cycle complet de la transmission sera accompli lorsque ces conversations, ces lectures, engendreront l'écriture de nouveaux textes. La genèse du traité *Du Beau et du Convenable* se rattache directement aux conversations de cercle. C'est l'esthétique qui préoccupe alors saint Augustin. Le point de départ de l'ouvrage, son problème initial, est exposé au style direct, sous la forme d'une prise de parole devant les amis de Carthage :

> *Dicebam amicis meis : « Num amamus aliquid nisi pulchrum ? Quid ergo est pulchrum ? Et quid est pulchritudo ? Quid est quod nos allicicit et conciliat rebus quas amamus ? Nisi enim esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se mouerent. »*
> « Je disais à mes amis : " Aimons-nous autre chose que ce qui est beau ? Qu'est-ce donc que le beau ? Et qu'est-ce que la beauté ? Qu'est-ce qui nous attire et nous lie aux choses que nous aimons ? Si elles n'avaient en elles une convenance et une séduction, en aucune façon elles ne nous pousseraient vers elles. " » (IV, 13, 20.)

L'exercice de la pensée ne présente pas de solution de continuité avec la parole, car si la thèse développée à partir de ces questions ne s'exprime plus comme un discours rapporté au sens strict, du moins est-elle introduite par deux verbes de pensée, *animadvertere* (« remarquer »), *videre* (« voir »), qui pourraient aussi bien dissimuler du style indirect libre, et retranscrire, par conséquent, des propos tenus lors d'une conversation, soit qu'ils appartiennent à saint Augustin, soit que ce dernier ait effectué après coup une synthèse de tout ce qui s'est dit :

> *Et animaduertebam et uidebam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem, quod ideo deceret, quoniam apte accomodaretur alicui, sicut pars corporis ad uniuersum suum aut calciamentum ad pedem et similia.*
> « Je remarquais et je voyais que, dans les corps eux-mêmes, il y a d'abord un ensemble organisé qui est beau par là même, et puis une seconde chose qui donnerait par là même le sentiment d'une convenance, vu qu'elle s'ajusterait exactement à une autre, comme le fait une partie du corps au corps entier, ou la chaussure au pied, etc. » (*Ibidem*.)

Le travail de rédaction s'en trouve facilité d'autant, déjà « mâché », pour ainsi dire, lors des conversations, au moins pour ce qui est de l'*inven-*

tion (choix des idées) et de l'*élocution* (choix des mots), si l'on veut recourir aux catégories rhétoriques du temps. La métaphore est celle de la source jaillissante (c'est nous qui soulignons) :

> *Et ista consideratio scaturiit in animo meo, et scripsi libros* De Pulchro et Apto, *puto, duos aut tres.*
> « Ces réflexions *jaillirent* dans mon esprit, du fond de mon cœur, et j'écrivis les livres *Du Beau et du Convenable*, au nombre, je pense, de deux ou trois. » (*Ibidem*.)

Plus tard, à Cassiciacum, l'écriture sera encore le fruit des discussions menées dans la retraite avec les amis. Elle prend alors deux formes : le dialogue, bien sûr, qui propose comme un compte rendu, retravaillé dans un texte suivi, de ces discussions ; la lettre, prolongement de ces dernières à distance, ou plutôt démultiplication, volonté d'en faire profiter l'ami absent :

> *Ibi quid egerim in litteris iam quidem seruientibus tibi (...) testantur libri disputati cum praesentibus (...) ; quae autem cum absente Nebridio, testantur epistulae.*
> « De ce que j'ai écrit là, travaillant déjà pour Ton service, (...) en portent témoignage les livres dialogués en présence de mes amis (...) ; pour ce qui concerne l'ami absent, Nébridius, ce sont mes lettres qui en portent témoignage. » (IX, 4, 7.)

Cassiciacum nous place après la conversion de saint Augustin, mais ce désir de vie en communauté et de retraite collective remonte en réalité à la période manichéenne. Le premier projet paraissait motivé avant tout par le refus des contingences de la vie sociale :

> *Et multi amici agitaveramus animo et conloquentes et detestantes turbulentas humanae uitae molestias paene iam firmaueramus remoti a turbis otiose uiuere.*
> « Nous étions nombreux, parmi mes amis, qui avions formé dans nos esprits puis, par nos entretiens, par notre haine des ennuis de la vie humaine, qui avions presque arrêté le projet de vivre dans le loisir, à l'écart de l'agitation. » (VI, 14, 24.)

L'idée a mûri, précisément, dans les conversations de cercle : « par nos entretiens », *conloquentes*. Comme si cette forme de réunion amicale ne suffisait pas, qu'elle en appelât une plus exigeante encore. Rien de moins, ici, que la vie en totale communauté, impliquant l'abolition de la propriété individuelle en vue de la mise en commun de toute propriété :

> *Id otium sic moliti ut, si quid habere possemus, conferremus in medium unamque rem familiarem conflaremus ex omnibus, ut per amicitiae sinceritatem non esset aliud huius et aliud illius, sed quod ex cunctis fieret unum, et uniuersum singulorum esset et omnia omnium.*
> « Ce loisir, nous l'avions mis en œuvre de la façon suivante : les biens que nous pouvions avoir seraient mis en commun, et il n'y aurait plus qu'un seul patrimoine grossi de ceux de tout le monde, si bien que, grâce à l'amitié

> sincère qu'il y avait entre nous, l'un ne posséderait pas ceci et l'autre cela, mais les biens éparpillés ne feraient plus qu'un, l'ensemble appartiendrait à chacun et tous les biens à tout le monde. » (VI, 14, 24.)

Nous voici conforté dans notre hypothèse de départ. Les amis se regroupent à côté de la famille biologique, voire contre elle, puisque le projet va échouer en raison même de son incapacité à absorber la cellule familiale, le couple marié. Augustin ne dissimule pas son mépris pour le mariage qui lui a toujours paru incompatible avec les choses sérieuses, qu'il s'agisse, selon les époques de sa vie, de la philosophie ou de la religion :

> *Sed posteaquam coepit cogitari utrum hoc mulierculae sinerent, quas et alii nostrum iam habebant et nos habere uolebamus, totum illud placitum quod bene formabamus dissiluit in manibus atque confractum et abiectum est.*
> « Mais après que nous eûmes réfléchi sur le point de savoir si les petites épouses, que certains d'entre nous avaient déjà et que d'autres voulaient avoir, seraient d'accord avec cela, tout ce beau pacte bien pensé nous échappa des mains et se retrouva brisé par terre. » (*Ibidem.*)

Ce premier projet manqué préfigure la retraite de Cassiciacum, après la conversion. Entre-temps, Augustin aura renoncé au mariage : *Convertisti enim me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi hujus*, « Tu m'as si complètement tourné vers Toi, écrit-il en s'adressant à Dieu, que je ne cherchais plus d'épouse ni quelque espérance que ce fût dans le siècle » (VIII, 12, 30).

D'un projet à l'autre, une figure essentielle se détache, celle de l'ami riche qui va apporter la part principale, sinon l'ensemble du financement nécessaire au projet de retraite amicale, et jusqu'au domaine qui va héberger la communauté. C'est Romanianus qui joue ce rôle dans le premier projet. Il était originaire de Thagaste, comme Alypius et Augustin [15]. Celui-ci l'appelle « mon concitoyen ». C'est aussi un ami de jeunesse, apparemment du même âge : « mon ami intime depuis ma (notre ?) prime jeunesse » [16]. Le temps aussi bien que le souvenir du pays commun cimentent le lien amical et expliquent l'esprit de sacrifice, la capacité à tout donner pour ses amis, sans qu'intervienne ici le modèle de la pauvreté évangélique puisque l'épisode se place avant la conversion. En effet, c'est Romanianus qui se montre le plus enthousiaste :

> *Qui maxime instabat huic rei et magnam in suadendo habebat auctoritatem, quod ampla res eius multum ceteris anteibat.*
> « Il insistait beaucoup en faveur de ce projet et ses efforts de persuasion possédaient une grande autorité, car son avoir, considérable, l'emportait largement sur celui de tous les autres. » (*Ibidem.)*

15. Lui aussi se trouve donc à Milan avec Augustin. Non qu'il l'y ait suivi comme l'avait fait Nébridius : dans sons cas, ç'a été pour régler « des affaires personnelles à la cour », nous est-il dit sans autres précisions (VI, 14, 24).

16. VI, 14, 24 : *communiceps noster, (...) ab ineunte aetate mihi familiarissimus.* De ce passage, A. Gabillon conclut à l'égalité d'âge entre les deux hommes (« Romanianus, *alias* Cornelius. Du nouveau sur le bienfaiteur et l'ami de saint Augustin », *Revue des Études Augustiniennes*, 14, 1978, p. 58-70) ; cet auteur pense en outre qu'ils avaient un lien de parenté, d'après une citation (« sanguine tinguimur uno ») extraite d'un poème adressé à Augustin par le fils de Romanianus, Licentius (Augustin s'en était vu confier l'instruction littéraire par Romanianus).

C'est donc lui aussi qui a le plus à y perdre matériellement, si les patrimoines des amis se trouvent fondus en un seul, possédé en commun.

L'autre grand ami bienfaiteur est Verecundus, le propriétaire de Cassiciacum [17]. Verecundus, marié à une chrétienne, entouré d'amis chrétiens, ne s'est pas encore converti, par scrupule, apparemment, de ne pouvoir mener une vie chaste ensuite, compte tenu de sa situation maritale [18]. Outre une amitié désintéressée tout à fait comparable à celle de Romanianus, le motif qui le pousse à ouvrir les portes de sa propriété sise aux environs de Milan, c'est, suggère Augustin, la crainte de perdre ces mêmes amis depuis qu'ils ont embrassé leur nouvelle foi :

> *Deseri se nostro consortio uidebat. (...) Benigne tamen obtulit ut, quamdiu ibi essemus, in re eius essemus.*
> « Il voyait bien qu'il était mis à l'écart de notre groupe. Il eut cependant la bonté de nous proposer de vivre sur sa terre aussi longtemps que nous le souhaiterions. » (IX, 3, 5.)

L'opposition (« cependant », *tamen*) n'est qu'apparente : ce geste de générosité est bien plutôt la conséquence, non pas, certes, du fait que Verecundus n'est pas chrétien, mais de l'angoisse qu'il éprouve à la perspective de perdre ses amis sur quoi s'ouvrait le paragraphe : *Macerabatur anxietudine Verecundus de isto nostro bono,* « Verecundus était miné d'anxiété au sujet de ce bonheur qui était le nôtre » (*ibidem*). Sa conversion au cours d'une maladie à l'issue fatale confère à son geste, après coup, une portée religieuse, qui donne lieu de la part du narrateur à une prière pour son âme :

> *Fidelis promissor reddes Verecundo pro rure illo eius Cassiciaco, ubi ab aestu saeculi requieuimus in te, amoenitatem sempiterne uirentis paradisi tui.*
> « Fidèle à ce que tu promets, Tu rendras à Verecundus, pour prix de sa campagne de Cassiciacum où nous nous reposâmes en toi du bouillonnement du siècle, la douceur du printemps perpétuellement verdoyant de ton paradis. » (*Ibidem*.)

Un personnage du *Nouveau Testament* évoqué par Augustin à la fin des *Confessions* [19] lors du commentaire spirituel de la *Genèse* est sans doute à

17. Une liste des personnes présentes à Cassiciacum est donnée dans le *De Vita Beata* (I, 6). Ce ne sont autres que les interlocuteurs du dialogue : Monique, Adéodat, le frère d'Augustin Navigius ; deux étudiants, Trygentius et Licentius, le fils de Romanianus ; deux cousins, Rusticus et Lastidianus. Alypius est à Rome pour affaires. Il est mentionné dans les *Confessions* (IX, 4, 8) aux côtés de Monique, comme participant aux lectures collectives des *Psaumes* organisées par Augustin.

18. Le texte (IX, 3, 5) doit apparemment se comprendre ainsi bien qu'il soit fort embarrassé : « Non encore chrétien bien qu'ayant une épouse dans la vrai foi, il était freiné justement par cette dernière, obstacle sérieux sur le chemin où nous étions engagés, et il disait ne pas vouloir être chrétien d'une autre façon que celle qu'il ne pouvait pas » (*Nondum christianus coniuge fideli ea tamen ipsa artiore prae ceteris compede ab itinere quod aggressi eramus retardabatur nec christianum esse alio modo se uelle dicebat quam illo quo non poterat*). De fait, l'abandon de la vie sexuelle, conformément à la parabole des eunuques (Matthieu, 19, 12), est bien l'un des enjeux principaux de la conversion d'Augustin et de ses amis. Cf. Peter Brown, *Le Renoncement à la Chair*, ch. IX « Augustin : sexualité et société », p. 464-512 (Paris, 1995, traduction française).

19. XIII, 25, 39.

rapprocher de Romanianus et de Verecundus. Nous voulons parler d'Onésiphore, le bienfaiteur de Paul [20]. Il fournit un modèle chrétien à ces deux hommes qui intervinrent dans l'existence d'Augustin, faisant de ce dernier un second Paul, lequel fut pour l'auteur l'exemple décisif, puisque c'est la lecture d'un passage de ses *Lettres* — « Prends ! Lis ! » — qui détermina sa conversion. Il est question du verset I, 29 de la *Genèse* qui rapporte la seconde parole de Dieu aux hommes :

> « Voici, je vous donne toute herbe qui porte sa semence sur toute la surface de la terre et tout arbre dont le fruit porte sa semence ; ce sera votre nourriture. » [21]

Cette allégorie, puisque c'en est une aux yeux du commentateur [22], a pour image de base celle des « la terre féconde », *terra fructifera*, qui signifie, selon lui, l'aide matérielle apportée par leurs bienfaiteurs à ceux qui la méritent. Le premier exemple qui lui vient est donc celui d'Onésiphore :

> *Talis terra erat pius Onesiforus, cuius domui dedisti misericordiam, quia frequenter Paulum tuum refrigerauit et catenam eius non erubuit.*
> « Le pieux Onésiphore était une terre de ce genre ; Tu as donné miséricorde à sa maison, car il délassa fréquemment Ton Paul et ne rougit pas des fers qui l'entravaient. » (XIII, 25, 39.)

Dans la *Seconde lettre à Timothée* [23], l'apôtre se plaint d'avoir été abandonné de tous dans la province d'Asie. Seul Onésiphore l'a « réconforté », lui a rendu beaucoup de « services à Éphèse » ; il a même fait le voyage de Rome pour aller le voir dans sa prison. Alors, Paul formule une prière d'action de grâces à l'intention de son bienfaiteur à laquelle ressemble fort, en substance, celle d'Augustin en faveur de Verecundus : « Que le Seigneur lui donne de trouver miséricorde auprès du Seigneur en ce Jour-là ». Le style, comme il sied au « plus petit des apôtres », paraît dépouillé en regard du passage d'Augustin : pas de « douceur du printemps perpétuellement verdoyant de ton paradis », simplement « la miséricorde auprès du Seigneur ». Mais, dans les deux cas, le souhait d'une récompense céleste pour le bienfaiteur suit l'évocation du bienfait.

À la faveur de la retraite à Cassiciacum, Augustin peut enfin mener la vie qu'il souhaite, une vie dans laquelle l'amitié continue à occuper une place considérable. Il démissionne de l'enseignement : *Et venit dies quo etiam actu solverer a professione rhetorica, unde jam cogitatu solutus eram*, « Le jour arriva où je pus me dégager, en acte, du métier de rhéteur, dont je m'étais déjà dégagé en pensée » (IX, 4, 7). Retiré dans cette campa-

20. On songe également au Joseph des *Actes des Apôtres* (IV, 32-37), vendant tous ses biens au profit de la communauté de Jérusalem. Mais Augustin n'évoque pas ce personnage dans les *Confessions*.

21. Nous citons la Traduction Œcuménique de la Bible.

22. Une des réticences d'Augustin vis-à-vis du christianisme venait de son rationalisme qui l'empêchait d'admettre le sens littéral de passages fondamentaux de la Bible, comme la création de l'homme à l'image de Dieu. C'est Ambroise qui a commencé de vaincre cette réticence en ouvrant à Augustin la vaste perspective de l'exégèse spirituelle (VI, 4, 6).

23. I, 15-18.

gne, entouré de ses amis et de ses proches, sa vie n'est plus faite que de lectures bibliques, d'écriture philosophique et apologétique et de prières collectives, toutes occupations qui, outre leur orientation religieuse, ont ceci de remarquable qu'elles s'effectuent en commun, à l'intérieur du cercle amical désormais affranchi des servitudes de la vie matérielle. Un passage raconte l'une ces prières collectives [24]. Augustin souffre d'une rage de dents. Il convoque ses amis pour prier avec lui. Incapable de parler, il leur formule par écrit sa demande. À peine la prière a-t-elle débuté que c'est la guérison. Exemple édifiant, pour le lecteur, de l'efficace de la prière. Ce qui nous intéresse ici, c'est la prompte réaction des amis ainsi que le recours spontané à la communication écrite, entre gens accoutumés à pratiquer l'écrit ensemble, qu'il s'agisse de lecture, de correspondance ou de la rédaction d'ouvrages suivis.

3. L'idéal cicéronien du face à face amical

Augustin et ses amis ont donc exploré une première voie pour vivre une vie meilleure, celle de l'isolement, du repli de la communauté amicale sur elle-même. Cet effort reste compatible avec le nombre. Une seconde voie consiste à restreindre le groupe, en le resserrant autour de deux ou trois amis choisis. Ce sont Alypius et Nebridius que nous avons déjà beaucoup rencontrés, car ils occupent de leur présence fidèle l'ensemble du récit. Pendant les années qui précèdent la conversion, ils sont à Milan, comme lui déracinés de leur Afrique Proconsulaire ; déracinement qu'ils ont accepté, afin de suivre leur ami. Là, ils partagent son désarroi d'une vie dévorée de contraintes, son incertitude devant les différents systèmes philosophiques et religieux. Pour dépeindre leurs conversations tourmentées de ce temps-là, l'écrivain continue la métaphore du Psaume 12 — lecture de Cassiciacum — qui assimile la croyance à une « nourriture » en y ajoutant celle de la « bouche » affamée, incapable de prendre cette nourriture qui s'offre :

> *Et erant ora trium egentium et inopiam suam sibimet inuicem anhelantium et ad te expectantium, ut dares eis escam in tempore opportuno.*
> « C'étaient là les bouches de trois indigents, s'exhalant l'une à l'autre leur propre misère, et attendant de Toi que Tu leur donnes leur nourriture au moment voulu. » (VI, 10, 17.)

Stérilité de ces entretiens à trois. Les amis se contentent d'y ressasser leur malaise, et la solution leur échappe :

> *Et in omni amaritudine, quae nostros saeculares actus de misericordia tua sequebatur, intuentibus nobis finem cur ea pateremur, occurrebant tenebrae, et auersabamur gementes et dicebamus : « Quamdiu haec ?... » Et hoc crebro dicebamus et dicentes non reliquebamus ea, quia non elucebat certum aliquid quod illis relictis adprehenderemus.*
> « Et dans toute l'amertume qui accompagnait — effet de ta miséricorde — nos actions dans le siècle, si nous examinions le pourquoi de nos souffrances,

24. IX, 4, 12.

> ce n'étaient plus que ténèbres ; nous nous détournions en gémissant, et nous disions : " Combien de temps encore ?... " Et nous le disions à satiété, et tout en le disant, nous ne renoncions pas à notre système, car aucune certitude n'apparaissait à laquelle nous eussions pu nous raccrocher, en y renonçant. » (*Ibidem*.)

Augustin flétrit l'incapacité de ces têtes philosophiques à s'affermir dans le catholicisme, seul apte à leur fournir une réponse satisfaisante, aussi bien morale que métaphysique. Mais il y a plus : c'est comme si l'amitié avait besoin de se restreindre encore pour porter ses fruits.

Oreste et Pylade, Thésée et Pirithoüs, Lélius et Scipion Émilien : chez Cicéron, les amis s'inscrivent par paires dans la mémoire collective. C'est que les actions d'éclat, les hauts faits de l'amitié ne se font guère qu'à deux. Une page vibrante de son traité *De l'Amitié* cite l'un de ces traits, qui va jusqu'au sacrifice de la vie, représenté sur le théâtre par Pacuvius, lequel se trouve être l'ami du narrateur fictif, Lélius :

> *Qui clamores tota cauea nuper in hospitis et amici mei M. Pacuuii fabula, cum, ignorante rege uter Orestes esset, Pylades Orestem se esse diceret ut pro illo necaretur, Orestes autem, ita ut erat, Orestem se esse perseueraret ! Stantes plaudebant in re ficta. Quid arbitramur in uera facturos esse ?*
> « Quels cris, récemment, dans tout le théâtre, à la pièce de mon hôte et ami M. Pacuvius, pendant la scène où le roi ignore lequel des deux est Oreste ! Pylade affirme qu'Oreste, c'est lui, et Oreste, pour sa part, ne continue pas moins à proclamer sa véritable identité. Le public s'est levé pour applaudir à cette fiction. Je vous laisse imaginer ce qu'il aurait pu faire devant la réalité. » (7.)

Lélius, tout comme Cicéron et Augustin, était l'homme de plusieurs amitiés : Pacuvius, Scipion Émilien. Cela n'empêche que soit affirmée dans le traité la nécessité d'un tri, l'idéal demeurant la relation à deux :

> *Quanta autem uis amicitiae sit, ex hoc intellegi maxime potest, quod ex infinitate societate generis humani, quam conciliauit ipsa natura, ita contracta res est et adducta in angustum, ut omnis caritas aut inter duo aut inter paucos iungeretur.*
> « Voici qui va permettre de se faire une idée du champ d'application de l'amitié : à partir de la masse d'individus qui composent la société humaine et qu'un instinct naturel a rassemblés, il s'est opéré un resserrement, un amenuisement, si bien que la pleine affection n'existe qu'entre deux personnes, guère davantage. » (20.)

L'amitié à deux, dans les *Confessions*, est toujours celle qui apporte le plus d'émotions, et la seule, aussi, qui fasse faire aux amis des progrès notables dans leur vie. L'adolescence et la première jeunesse sont à nouveau le moment où tout se met en place. Les deux possibilités de la relation amicale y coexistent dans un rapport à la fois contradictoire et complémentaire. Parallèlement au groupe malfaisant du vol des poires et au premier cercle manichéen, Augustin connut une amitié toute pure et de premier ordre qui fut comme la première chance à lui donnée par la vie dans ce

domaine. Une première chance manquée à double titre : l'ami disparaît, et Augustin se réfugie dans l'amitié de groupe ; d'autre part, il laisse passer l'occasion qui lui était donnée là de se convertir, cet ami étant devenu chrétien. Le texte le laisse dans l'anonymat, comme s'il voulait en faire le parangon de toute amitié, et du deuil que l'on éprouve quand la mort vient à l'arracher. C'est un trait de lumière dans l'existence de saint Augustin, tant par sa brièveté que par son pouvoir d'irradiation dans le temps. Il est alors jeune professeur à Thagaste. La communauté de patrie et d'étude a concouru à leur rapprochement, comme avec Alypius et Nebridius :

> *In illis annis, quo primum tempore in municipio, quo natus sum, docere coeperat, comparaueram amicum societate studiorum nimis carum, coaeuum mihi et conflorentem flore adulescentiae. Mecum puer creuerat et pariter in scholam ieramus pariterque luseramus.*
> « Dans ces années-là, époque où j'avais commencé à enseigner dans la ville de ma naissance, je m'étais fait, à la faveur d'études communes, un ami qui m'était extrêmement cher : nous étions du même âge, tous deux en pleine jeunesse. Enfants, nous avions grandi ensemble ; nous avions fréquenté les mêmes classes, joué aux mêmes jeux. » (IV, 4, 7.)

Le face à face amical est ce qu'il y a de plus propice aux influences décisives, les pires comme les meilleures. Malheureusement pour les deux jeunes gens, c'est celle, néfaste, d'Augustin qui a prévalu : il amène l'autre au manichéisme. L'enchaînement des faits, dans le texte, laisse croire que la mort prématurée de l'ami arrive comme la punition de cette erreur, tout à la fois pour Augustin qui en est la cause et pour l'autre qui n'a pas su y résister :

> *Dulcis erat nimis, cocta feruore parilium studiorum. Nam et a fide uera, quam non germanitus et penitus adulescens tenebat deflexeram eum in superstitiosas fabellas et perniciosas, propter quas me plangebat mater. Mecum iam errabat in animo ille homo, et non poterat anima mea sine illo. Et ecce tu imminens dorso fugitiuorum tuorum, deus ultionum et fons misericordiarum simul, qui conuertis nos ad te miris modis, ecce abstulisti hominem de hac uita, cum uix expleuisset annum in amicitia mea, suaui mihi super omnes suauitates illius uitae meae.*
> « [Cette amitié] était extrêmement douce, brûlante de la chaleur des passions pareilles. Car je l'avais fait dévier de la vraie croyance, qui n'était pas chevillée au corps du garçon, au profit des contes superstitieux et funestes qui affligeaient ma mère à mon sujet. L'intelligence de ce jeune homme errait de concert avec la mienne, et ma vie ne pouvait pas errer sans lui. Mais voici que Tu surgis dans le dos de Tes fuyards, ô Dieu des vengeances et en même temps source de miséricorde, qui nous tournes vers toi par des moyens admirables. Voici que Tu as ôté ce jeune homme de cette vie, à peine avait-il accompli un an d'amitié avec moi, plus douce que toutes les douceurs de cette vie qui est la mienne. » (*Ibidem*.)

Cependant, l'ami reçoit le baptême à l'initiative des siens, alors qu'il est inconscient. Son état s'améliore, Augustin peut le voir et lui parler. En veine de plaisanteries sur ce baptême, il découvre que la foi de son ami était

des plus sincères. C'est là qu'il laisse passer sa chance, et de garder son ami jusqu'au bout, et de recevoir l'influence bénéfique qui l'aurait amené, ô combien plus tôt, au catholicisme :

> *At ille ita me exhorruit ut inimicum admonuitque mirabili et repentina libertate, ut, si amicus esse uellem, talia sibi dicere desinerem. Ego autem stupefactus atque turbatus distuli omnes motus meos, ut conualesceret prius essetque idoneus uiribus ualetudinis, cum quo agere possem quod uellem. Sed ille abreptus dementiae meae, ut apud te seruaretur consolationi meae : post paucos dies me absente repetitur febribus et defungitur.*
> « Mais alors je lui fis horreur comme son ennemi, et il me signifia, avec une liberté de ton admirable et soudaine, que si je voulais rester son ami, je devais cesser de lui tenir ce genre de propos. J'étais stupéfait, troublé ; je chassai mon émotion, attendant qu'il terminât sa convalescence : alors, quand sa santé retrouvée le lui permettrait, je pourrais m'entretenir comme je le voudrais avec lui. Mais cet ami fut arraché à ma folie, pour servir, auprès de Toi, à ma consolation : peu de jours après, les fièvres le reprennent, et il décède. » (IV, 4, 8.)

Le texte est tout en antithèses. D'« ami », Augustin s'est fait « ennemi », parce qu'il a donné libre cours à son esprit fort sur le lit de mort d'un chrétien : c'est encore « l'amitié trop ennemie » du vol des poires. Il est pris acte d'une véritable rupture entre les deux jeunes gens. Elle se traduit par une expression très forte du rejet de l'autre : « je lui fis horreur », *me exhorruit*. La seconde antithèse, remarquable, entre « ma folie » et « ma consolation », se fait précisément de part et d'autre de la dissociation entre le moi ancien et le moi nouveau. S'y mêlent et s'y confondent les deux plans temporels de l'autobiographie : le passé qui fournit la matière du récit (« ma folie », celle du personnage Augustin vers 372, jeune manichéen d'humeur badine en fait de religion chrétienne), et le présent qui concerne le point de vue actuel, celui de l'évêque d'Hippone, rédigeant ses *Confessions* autour de 397-400. La cécité du personnage, dessillée par le narrateur, est double : il ne soupçonnait pas que son attitude pût être taxée de « folie » ; il ne savait pas non plus que la mort de son ami une fois baptisé devait causer pour lui, dans l'immédiat, le deuil intolérable qui occupe trois paragraphes entiers, et qu'elle serait, au contraire, pour le mémorialiste converti, la consolation même de ce deuil, par l'idée que cet ami si cher jouit maintenant de la félicité éternelle auprès de Dieu. En attendant, le personnage ne peut que s'abandonner totalement au chagrin. Le narrateur, consolé pourtant, domine mal son émotion de jadis, et trouve des accents poignants pour exprimer le vide creusé dans l'existence par le disparu :

> *Expetebant eum undique oculi mei, et non dabatur ; et oderam omnia, quod non haberent eum, nec mihi iam dicere poterant : « Ecce ueniet », sicut cum uiueret, quando absens erat.*
> « Mes yeux le cherchaient partout, et il ne leur était pas donné. Je haïssais toutes choses sous prétexte qu'elles ne l'avaient pas et parce qu'elles ne pouvaient pas me dire : « Il va venir, le voilà ! », comme au temps où il vivait, lorsqu'il était absent. » (IV, 4, 9.)

Si personnel que soit ce passage, les références littéraires n'y affleurent pas moins. Une discussion s'engage avec les auteurs qui ont traité du problème de la séparation et de la mort des amis, en une relecture critique des grands classiques qui préfigure ce qui sera la démarche systématique adoptée dans la *Cité de Dieu*. Augustin ne cite pas directement Cicéron, mais nul doute qu'il l'a en tête ou sous les yeux quand il écrit ces pages [25]. Il ne se reconnaît pas dans l'héroïsme d'Oreste et de Pylade. Non, si affligé qu'il ait été, il n'a pas voulu suivre son ami dans la mort :

> *Ita miser eram et et habebam cariorem illo amico meo uitam ipsam miseram. Nam quamuis eam mutare uellem, nollem tamen amittere magis quam illum et nescio an uellem uel pro illo, sicut de Oreste et Pylade traditur, si non fingitur, qui uellent pro inuicem simul mori, quia morte peius erat non simul uiuere.*
> « Telle était ma misère et j'estimais plus haut que mon ami cette vie même de misère. Car, quoique je voulusse la changer, je n'aurais pas voulu cependant perdre plus que lui, et je ne sais si j'aurais voulu, pour prendre sa place, faire ce que l'on rapporte d'Oreste et de Pylade — si tant est que ce ne soit pas une fiction —, lesquels se sentaient capables de vouloir mourir l'un à la place de l'autre, parce que de ne pas vivre ensemble, c'était pire pour eux que la mort. » (IV, 6, 11.)

Exemple surhumain, pense le jeune Augustin (le narrateur rapporte en effet ses pensées d'alors). En réalité, la perspective n'est plus la même que celle de Cicéron qui s'exprimait par la bouche de Lélius. Ce dernier s'attachait à l'enthousiasme soulevé par cet acte de bravoure amicale auprès du public romain cultivé ; l'opposition entre fiction et réalité n'y était point irréductible : de la première à la seconde, Lélius ne postulait pas l'impossibilité [26], mais un surcroît d'enthousiasme. Chez Augustin, le rapport entre réalité et fiction semble à première vue radicalement inverse. Le groupe « on rapporte », *traditur*, indique la transmission d'un fait qui a pu être vrai à l'origine, mais l'incidente « si tant est que ce ne soit pas une fiction », *si non fingitur*, vient aussitôt révoquer en doute cette éventuelle authenticité. La double paternité de l'exemple, qui appartient à Pacuvius et à Cicéron, est crânement effacée par le choix de la tournure impersonnelle. Plusieurs raisons à cet effacement : connivence avec le lecteur instruit qui aura lui aussi le passage en tête ; souci d'éviter que le nom de Cicéron, prononcé, fasse l'effet d'un argument d'autorité, ce qui ne saurait manquer compte tenu des éloges qui viennent d'être adressés à l'auteur de l'*Hortensius* [27]. Le jeune professeur de rhétorique entend soumettre à l'épreuve d'une

25. Il n'y a pas de citation explicite du *De Amicitia* dans les *Confessions*, comme c'est souvent le cas pour les sources d'Augustin (cf. Goulven Madec, « Les embarras de la citation », dans l'ouvrage cité, ch. 18, p. 307-318). Maurice Testard (*Saint Augustin et Cicéron*, Paris, 1958) n'indique que six citations du *De Amicitia* dans l'ensemble de l'œuvre de saint Augustin ; de fait, il ne répertorie que les citations explicites, laissant de côté les simples rapprochements (t. I, p. 214, et t. II, p. 135) ; notre passage n'y figure donc pas. En revanche, cette référence implicite, par la mention de l' « exploit » d'Oreste et Pylade et par deux reprises textuelles, a été signalée ensuite par Pierre Courcelle (*Les Confessions dans la tradition littéraire*, Paris, 1963, p. 22, n. 2).

26. En effet, le « facturos esse » du texte latin (*De Amicitia*, 7, cité *supra* p. 13) est bien un potentiel du passé, non un irréel.

27. III, 4, 7.

douloureuse expérience personnelle la validité de ses auteurs, recherchant en ceux-ci non seulement des pages de beau style mais aussi de bons maîtres de vie. La position du narrateur converti est plus ambiguë et se rapproche peut-être, à sa manière, de Cicéron. Les présents verbaux (que nous soulignons) reviennent alors dans le texte pour livrer l'analyse rétrospective, toute en nuances, de ces états d'âme où prédomine en réalité la peur de la mort :

> *Sed in me* nescio *quis affectus nimis huic contrarius ortus erat et taedium uiuendi erat in me grauissimum et moriendi metus.* Credo, *quo magis illum amabam, hoc magis mortem, quae mihi eum abstulerat, tamquam atrocissimam inimicam oderam et timebam et eam repente consumpturam omnes homines putabam, quia illum potuit. Sic eram omnino,* memini.
> « Mais *je ne sais* quel sentiment — tout à fait incompatible avec celui d'Oreste et de Pylade — s'était fait jour : j'étais partagé entre le dégoût de la vie, en moi très profond, et la crainte de mourir. *Je crois* que c'est parce que je l'aimais, et que j'en haïssais d'autant plus la mort qui me l'avait enlevé, comme l'ennemie absolue ; aussi la craignais-je et je pensais qu'elle allait détruire l'humanité parce qu'elle avait pu le détruire, lui. Voilà exactement comme j'étais, *je m'en souviens.* » (IV, 6, 11.)

Entre la morale païenne et le catholicisme, le jeune Augustin oscille, il ne trouve pas sa place. Car la crainte de la mort n'est-elle pas désavouée par Cicéron avec force dans le même traité ? Lélius rappelait que Scipion (Émilien, le preneur de Carthage), peu de temps avant sa mort, avait rêvé que son ancêtre homonyme (l'Africain, vainqueur d'Hannibal), était venu lui parler de l'immortalité de l'âme, source d'espoir. Mais, quoi qu'il en fût, un remède souverain à la peur de la mort résidait dans l'alternative optimiste exprimée ici par le même Lélius, et chère à Cicéron [28] : soit l'âme est immortelle, et la mort est une joie ; soit l'âme disparaît avec la vie, et la mort n'est plus qu'une somme nulle, une chose indifférente. Lélius se refuse donc à porter le deuil de son ami Scipion Émilien :

> *Id si ita est, ut optumi cuiusque animus facillime euolet tamquam e custodia uinclisque corporis, cui censemus cursum ad deos faciliorem fuisse quam Scipioni ? Quocirca maerere hoc eius euentu uereor, ne inuidi magis quam amici sit. Sin autem illa ueriora, ut idem interitus sit animorum et corporum nec ullus sensus maneat, ut nihil boni est in morte, sic certe nihil mali.*
> « S'il est bien vrai que les âmes des meilleurs sont celles qui doivent s'envoler le plus facilement de leur corps comme de leur prison et de leurs chaînes, qui, d'après nous, s'est élancé vers les dieux plus facilement que Scipion ? Ainsi, je crains de m'affliger à l'événement de sa mort, de peur de passer pour envieux plutôt que pour son ami. Mais si c'est l'autre thèse qui est la bonne, selon laquelle la mort du corps correspond à celle de l'âme et aucune sensation ne subsiste, de même que la mort n'est pas un bien, de même, assurément, n'est-elle pas un mal non plus. » (14.)

28. Cette alternative est exposée par Socrate devant ses juges, dans le discours reconstitué par Platon (*Apologie de Socrate*, 40c-e). Cicéron a traduit ce passage dans les *Tusculanes* (I, 97-99).

Compte tenu de la distance prise avec ce modèle d'une amitié totale, sacrificielle, il est quelque peu paradoxal que l'autre souvenir littéraire qui se présente alors à Augustin soit la formule même de l'amitié indissoluble, cette « moitié de ma vie », *dimidium animae meae*, qu'Horace adressait à Virgile dans son ode de bon voyage [29]. Comme ci-devant, la source est coupée de toute référence précise : saint Augustin ne veut pas se rencontrer de trop près avec un écrivain païen. Le poème fut écrit après la mort de Virgile. L'amitié du survivant fait ainsi perdurer en lui, par le biais du souvenir et du travail littéraire, quelque chose du défunt ici-bas. Augustin ne fait pas autre chose dans ce livre IV des *Confessions* en rappelant la mémoire de son ami :

> *Bene quidam dixit de amico suo : « dimidium animae [suae] ». Nam ego sensi animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus, et ideo mihi horrori erat uita, quia nolebam dimidius uiuere, et ideo forte mori metuebam ne totus ille moreretur quem multum amaueram.* « Quelqu'un a bien dit à propos de son ami qu'il était " la moitié de [sa] vie ". Car j'ai eu la sensation que ma vie et sa vie n'avaient été qu'une seule vie insufflée en deux corps, et j'avais l'existence en horreur parce que je ne voulais pas vivre de moitié, et peut-être craignais-je de mourir afin que celui que j'avais beaucoup aimé ne mourût pas tout entier. » (IV, 6, 11.)

En fait, il y a ici encore un désaveu. S'agissant de cet attachement maladif à la créature, c'est le mot de « folie » qui vient à nouveau au narrateur converti, comme plus haut dans le récit, à propos du badinage sur le baptême de l'agonisant : *O dementiam nescientem diligere homines humaniter !* « Ô folie, incapable d'aimer les hommes à proportion qu'ils sont hommes ! » (IV, 6, 12.) Augustin ne s'est donc pas tué, malgré son horreur de vivre. Le réconfort ne pouvait pas encore venir par le haut, de Dieu ; c'en est un de second ordre qui l'a sauvé, l'amitié de cercle, laquelle apparaît bien comme une forme dégradée de l'amitié à deux, en raison de sa dispersion : *Maxime quippe me reparabant atque recreabant amicorum solacia*, « Au vrai, ce qui me réconfortait extrêmement et me faisait revenir à la vie, c'étaient les consolations que je trouvais dans mes autres amis » (IV, 8, 14).

4. Le face à face amical à l'origine de la conversion

Plus jamais, dans la suite des *Confessions*, le sentiment amical ne sera exprimé avec autant de force. Sans doute est-ce parce qu'il est entaché ici d'une lourde culpabilité. Mais l'amitié à deux reste bien le fil conducteur du drame qui, de cette première expérience avortée — et peu s'en est fallu qu'elle n'engendrât le pire qui eût été la mort de l'ami en dehors de la foi catholique par la faute même d'Augustin — mène insensiblement, d'influence en influence, au dénouement heureux que sera la conversion. L'amitié à deux permet aux vies de sortir des voies qui leur étaient toutes tracées. Elles échappent ainsi, ces vies, à toute forme de déterminisme. Une

29. *Odes*, I, 4.

faculté de l'âme particulièrement chère à saint Augustin dans les années qui suivent la conversion, puisqu'il lui consacre un long dialogue en trois livres, le libre arbitre, trouve ainsi, grâce à cette forme exigeante d'amitié, un espace où s'exercer pleinement. Alypius, dès les premiers temps qu'ils se connaissent, abandonne la mauvaise habitude d'aller aux jeux du cirque, sous l'influence bénéfique — cette fois ! — d'Augustin. Celui-ci ne l'a pas tancé expressément. Sa méthode, fût-elle plus ou moins consciente, a eu pour effet de recréer la relation à deux au milieu du groupe anonyme des étudiants, à un moment où les deux hommes n'ont plus loisir de se voir seul à seul, pour une brouille survenue entre Augustin et le père d'Alypius [30]. Il s'agit d'une scène d'enseignement, la seule, à vrai dire, qui nous soit quelque peu dépeinte dans tout le livre :

> *Nam quodam die cum sederem loco solito et coram me adessent discipuli, uenit, salutauit, sedit atque in ea quae agebantur intendit animum. Et forte lectio in manibus erat. Quam dum exponerem et oportune mihi adhibenda uideretur similitudo circensium, quo illud quod insinuabam et iucundius et planius fieret cum inrisione mordaci eorum quos illa captiuasset insania, scis tu, deus noster, quod tunc de Alypio ab illa peste sanando non cogitauerim. At ille in se rapuit meque illud non nisi propter se dixisse credidit et quod alius acciperet ad suscensendum sibi et ad me ardentius diligendum.*
> « Un jour, j'étais assis à ma place habituelle, mes élèves en face de moi. Il arriva, me salua, s'assit et se concentra sur le sujet du cours. Il se trouve que j'expliquais un texte. Durant mon commentaire, je crus bon de faire un parallèle bien venu avec les jeux du cirque, pour que mon idée fût plus plaisante et plus claire par quelque moquerie bien sentie à l'endroit de ceux que cette passion subjuguait, — Tu sais, mon Dieu, si je me souciais peu alors de guérir Alypius de ce mal. Mais lui, il reçut la chose de plein fouet pour lui-même et crut que je ne l'avais dite que pour lui ; ce qui eût été pris par quelqu'un d'autre comme un motif d'irritation contre moi, fut pris par ce bon jeune homme comme un motif d'irritation contre soi-même et de surcroît d'amitié à mon égard. » (VI, 7, 12.)

L'adresse à Dieu, au cœur du passage, confère à l'épisode un caractère providentiel ; l'important pour nous est l'isolement des amis, le face à face qui se réalise y compris en la présence de tiers, et, d'autre part, la réforme individuelle dont l'amitié est l'occasion, en même temps qu'elle en ressort augmentée et renforcée. Bien sûr, il y a encore bien loin de là à la conversion, même si le mécanisme en est déjà à l'œuvre. Il y a ici quelque chose comme une préfiguration, une pointe poussée dans la bonne voie, même si l'auteur prend bien soin de se dénier toute intention louable. Augustin connaîtra ensuite des rechutes pécheresses, à la faveur desquelles l'amitié favorisera au contraire une mauvaise influence (ou jugée telle par le narrateur converti). Plus tard, à Milan, Alypius ne comprend pas le concubinage d'Augustin ; il le lui reproche, parce qu'il fait de l'ombrage à leur amitié et qu'il n'est pas possible, soutient-il, de le concilier avec la pratique de la philosophie. Augustin résiste :

30. VI, 7, 11.

Deligatus morbo carnis mortifera suauitate trahebam catenam meam solui timens et quasi concusso uulnere repellens uerba bene suadentis tamquam manu soluentis.
« Entravé par la maladie charnelle je traînais ma chaîne avec de mortelles délices, craignant qu'elle ne se libérât, et repoussant, comme un choc sur ma plaie, les paroles du conseiller bien intentionné qui jouaient le rôle de la main libératrice. » (VI, 12, 21.)

Même, par son ascendant, il parvient à retourner Alypius. Comme lorsqu'il avait voulu détourner du catholicisme son ami moribond, il se fait l'auxiliaire du mal sous la forme concrète du serpent biblique :

Per me ipsi quoque Alypio loquebatur serpens et innectebat atque spargebat per linguam meam dulces laqueos in uia eius.
« Par mon intermédiaire, c'est le serpent qui parlait à Alypius lui-même, qui s'enroulait autour de lui, et qui jetait, par l'entremise de ma langue, des liens délicieux sur sa route. » (*Ibidem.*)

Après s'être cité soi-même en exemple, le voici qui argumente en faveur de la sexualité. Et de déprécier l'opinion d'Alypius, dictée seulement par son expérience malheureuse en ce domaine :

[Dicebam] multum interesse inter illud, quod ipse raptim et furtim expertus esset, quod paene iam ne meminisset quidem atque ideo nulla molestia facile condemnaret, et delectationes consuetudinis meae.
« Le plaisir rapide et furtif qu'il avait connu, dont il ne se souvenait déjà plus, et qu'il lui était pour cette raison facile de condamner n'avait pas grand-chose à voir avec les délices de ma liaison. » (VI, 12, 22.)

La mauvaise influence l'emporte donc dans l'immédiat :

Coeperat et ipse desiderare coniugium nequaquam uictus libidine talis uoluptatis, sed curiositatis. Dicebat enim scire se cupere quidnam esset illud sine quo uita mea, quae illi sic placebat, non mihi uita, sed poena uideretur.
« Il commençait lui-même à désirer le mariage, non point par appétit de ce genre de plaisirs mais par celui de la curiosité. Il disait en effet qu'il désirait savoir ce que c'était donc qui, si j'en étais privé, me faisait assimiler à une punition la vie, laquelle lui plaisait à lui, telle qu'elle était. » (*Ibidem.*)

Lors de la crise finale, Augustin, comme au temps où il détournait Alypius des jeux du cirque, sait à nouveau exercer son ascendant à des fins louables. Alypius et lui se convertissent simultanément, en une manière d'action d'éclat dans le style d'Oreste et Pylade. Il nous est raconté en réalité deux conversions, ou plutôt deux séries de conversions puisqu'elles s'effectuent à chaque fois deux à deux, par paires d'amis pour ainsi dire. Augustin se trouve seul avec Alypius. Ils reçoivent la visite d'un compatriote, Ponticianus, haut fonctionnaire impérial. Un volume des *Lettres* de Paul est posé en évidence, peut-être l'objet de l'entretien entre Alypius et Augustin. Ponticianus l'ouvre, constate son contenu, et se déclare chrétien, pensant avoir affaire à deux coreligionnaires. Augustin, par une réponse

vague, ne cherche pas à le détromper : « Je m'intéresse de fort près à ces textes. » La conversation porte alors sur saint Antoine dont Augustin et Alypius n'ont jamais entendu parler, puis sur le monachisme, et les deux amis apprennent encore de la bouche de leur hôte que cette pratique est vivace dans la région même de Milan. Pour illustrer ses propos, Ponticianus raconte une anecdote dans laquelle il a lui-même joué un rôle, quoique de second plan. Elle a trait à la conversion fulgurante et simultanée de deux amis au monachisme, après avoir lu, dans la cabane d'un ermite aux environs de Trèves, le récit de la conversion de saint Antoine. Augustin et Alypius sortent bouleversés de ce récit qui leur tend un miroir. Les transes qui s'emparent d'eux, à commencer par Augustin, vont précipiter leur propre conversion [31].

Premier parallélisme, la nécessité pour les amis d'être deux afin que la transformation s'accomplisse [32]. Dans le récit de Ponticianus, il y a d'abord quatre amis qui se divisent en deux groupes, d'un côté Ponticianus lui-même avec le quatrième compagnon, de l'autre les deux futurs convertis :

> *Unde incidit ut diceret nescio quando se et tres alios contubernales suos, nimirum apud Treueros, cum imperator pomeridiano circensium spectaculo teneretur, exisse deambulatum in hortos muris contiguos atque illic, ut forte combinati spatiabantur, unum secum seorsum et alios itidem seorsum pariterque digressos.*
> « Il en vint à nous dire qu'un jour, je ne sais plus quand, trois collègues et lui, il est certain que cela se passait du côté de Trèves, à un moment où l'empereur était occupé par le spectacle de l'après-midi au cirque, étaient partis se promener dans les jardins qui bordent l'enceinte. Là, ils s'étaient distancés, groupés au hasard : Ponticianus et un collègue d'abord, puis les deux autres, chacun de son côté, et par paires il s'étaient dispersés. » (VIII, 6, 15.)

La mention de l'empereur retenu aux jeux du cirque, circonstance qui permet aux quatre fonctionnaires de « prendre leur après-midi », fait un écho, assourdi, à l'ancienne passion d'Alypius : la guérison de celle-ci par Augustin a constitué aussi, à sa manière, un préalable nécessaire à la conversion [33]. Et c'est après le départ de Ponticianus que tout va avoir lieu. Car Augustin ne laisse rien paraître en sa présence de son bouleversement intime :

31. Le rôle de l'amitié dans la conversion est souligné par André Mandouze (ouvrage cité, p. 115-117) : « Il a fallu (...) l'émulation de l'amitié et l'évolution parallèle d'amis précieux. Il a fallu la rencontre avec Simplicianus. Il a fallu la merveilleuse histoire racontée par Ponticianus. Il a fallu enfin ce mouvement imperceptible qui fait tomber le fruit mûr. »

32. La conversion de Marius Victorinus dont Augustin a entendu le récit de la bouche de Simplicianus (VIII, 2, 3-5) est une conversion solitaire, atteinte à force de lectures et de méditations sur l'Écriture sainte. Si Augustin, à l'écoute de ce récit, « brûle d'imiter » son protagoniste (VIII, 5, 10 : *exarsi ad imitandum*), il ne franchit pas encore le pas décisif. Cf. I. Bochet, « Le livre VIII des *Confessions* : récit de conversion et réflexion théologique », *Nouvelle Revue Théologique*, 118, 1996, p. 363-384 », qui rappelle bien qu'il y a trois récits de conversion(s), ceux de Simplicianus, de Ponticianus et d'Augustin lui-même.

33. Cette mention incidente des jeux du cirque est propre à éveiller la connivence entre Augustin et Alypius, à l'insu de Ponticianus. Cf. Brian Stock, ouvrage cité, p. 101.

Ita rodebar intus et confundebar pudore horribili uehementer, cum Ponticianus talia loqueretur. Terminato autem sermone et causa qua uenerat, abiit ille, et ego ad me.
« J'étais rongé intérieurement et remué violemment d'une honte horrible de moi-même pendant que Ponticianus faisait ce récit. La conversation terminée, et une fois réglée l'affaire qui l'avait fait venir, il se retira, tandis que je me retirais en moi-même. » (VIII, 7, 18.)

Il y a un deuxième parallélisme. Du récit de Ponticianus à celui d'Augustin, la conversion simultanée a été suscitée par une lecture collective, cette pratique essentielle du commerce amical dans les *Confessions* [34]. De plus, l'effet de cette lecture se trouve augmenté, chez Ponticianus, par la présence de modèles vivants en face des protagonistes. Ce sont les ermites de la cabane dans laquelle ils sont entrés. Ces hommes ont eux-mêmes pris pour modèle saint Antoine, qui va être proposé aux deux amis à travers la lecture du livre qu'ils découvrent là, et qui est sans doute la *Vie de saint Antoine* par saint Athanase :

Sed illos uagabundos inruisse in quamdam casam, ubi habitabant quidam serui tui spiritu pauperes, qualium est regnum caelorum, et inuenisse ibi codicem in quo erat scripta uita Antonii. Quam legere coepit unus eorum et mirari et accendi et inter legendum meditari arripere talem uitam et relicta militia saeculari seruire tibi.
« Ceux-ci, en allant au hasard, se jetèrent dans la cabane où habitaient quelques-uns de Tes serviteurs. Là, ils trouvèrent un livre où était écrite la vie d'Antoine. L'un deux se mit à la lire. Il admira, s'enflamma ; au milieu de sa lecture, il médita d'étreindre une telle vie, et, après avoir quitté son office dans ce monde, de Te servir, Toi. » (VIII, 6, 15.)

La lecture de la biographie de saint Antoine fonctionne, pour les deux amis de Ponticianus, comme l'élément déclencheur de leur conversion, exactement comme le fait le récit de cette dernière par Ponticianus pour Augustin et Alypius qui l'écoutent. Mais la mise en abyme s'approfondit quand on s'aperçoit que le motif de la lecture décisive se trouve répercuté deux fois à l'intérieur du récit de Ponticianus (lui-même enchâssé dans le récit principal d'Augustin). Dans la référence qui est faite à la biographie de saint Antoine, ce dernier se convertit lui aussi après une lecture, celle d'un passage de Matthieu où le Christ, répondant à un jeune homme qui lui demandait ce qu'il fallait faire pour obtenir la vie éternelle, lui adresse l'injonction suivante :

Uade, uende omnia quae habes, da pauperibus et habebis thesaurum in caelis ; et ueni, sequere me.
« Va, vends tout ce que tu as, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans le Ciel ; viens, suis-moi. » [35]

34. Pour Brian Stock qui s'intéresse à Augustin lecteur, c'est le point le plus important (ouvrage cité, p. 97).

35. Matthieu, XIX, 21, cité par Augustin (et cité d'abord, conséquemment, par Ponticianus), VIII, 12, 29.

En dernière analyse, c'est ce second jeu de miroir (plus que le premier, le texte d'Athanase) qui pousse Augustin à ouvrir le *Nouveau Testament*, ou plus précisément l'exemplaire séparé de l'*Épître aux Romains* qui était posé en évidence dans la pièce à l'entrée de Ponticianus, et qu'il a emporté avec lui quand, en pleine crise, il s'est retiré avec Alypius dans le jardin attenant à sa maison. Cette lecture, comme de juste, est partagée avec Alypius, mais la chose ici s'effectue en deux moments. Augustin commence par lire pour lui-même : *Arripui, aperui et legi in silentio capitulum quo primum conjecti sunt oculi mei*, « Je me jetai dessus, l'ouvris et lus en silence le premier chapitre où tombèrent mes yeux » (VIII, 12, 29).

La lecture du même passage par Alypius se voit différer par le besoin qui prend alors les deux amis de s'exposer leur état d'âme respectif, occasion de se découvrir pleinement à l'unisson l'un de l'autre, puis : *Petit videre quid legissem : ostendi, et adtendit etiam ultra quam ego legeram*, « Il voulut voir ce que j'avais lu. Je le lui montrai, et il s'y appliqua en allant même plus loin que ce que j'avais lu » (VIII, 12, 30).

En réalité, ce procédé de réfraction s'avère plus complexe encore si l'on veut bien y voir une série de paroles emboîtées, citées les unes dans les autres, à partir des paroles maîtresses de saint Augustin racontant par écrit sa conversion : paroles prononcées jadis par Ponticianus devant Augustin et Alypius, paroles (écrites) d'Athanase retraçant la vie d'Antoine du désert, paroles (écrites encore) de l'apôtre Matthieu témoignant de la prédication du Christ, paroles vives, enfin, du Christ répondant au jeune homme angoissé de son salut... C'est toujours ce bruissement de voix innombrables - voix amicales - qui retentissent incessamment au fil de l'œuvre, et, ici, comme à l'intérieur d'une profonde chambre d'échos.

Intervient un dernier parallélisme important. Dans les deux « histoires », l'un des personnages prend l'initiative en exhortant l'autre, par une suite de questions pressantes rapportées au style direct. Voici ce qui se passe dans le récit de Ponticianus :

> *Tum subito repletus amore sancto et sobrio pudore iratus sibi coniecit oculos in amicum et ait illi : « Dic, queso te, omnibus istis laboribus nostris quo ambimus peruenire ? Quid querimus ? Cuius rei causa militamus ? Maiorne esse poterit spes nostra in palatio quam ut amici imperatoris simus ? Et ibi quid non fragile plenumque periculis ? Et per quot pericula peruenitur ad grandius periculum ? Et quando istuc erit ? Amicus autem dei, si uoluero, ecce nunc fio. »*
>
> « Tout à coup, rempli d'un pieux amour et d'une digne honte, irrité contre soi-même, il jette les yeux sur son ami et lui dit : " Dis-moi, je t'en prie, où avons-nous l'ambition de parvenir, par tous ces efforts que nous faisons ? Dans quel but servons-nous l'État ? Pouvons-nous espérer mieux, dans l'administration, que d'obtenir le poste d'amis de l'empereur [36] ? Et, ce

36. Augustin témoigne ici de sa culture livresque en employant une expression anachronique, qui renvoie aux *amici Augusti* du Haut Empire, et dont l'instabilité était passée en proverbe chez les écrivains (exemple dans Juvénal, *Satires*, IV, 88). Cf. Pierre Courcelle (*Recherches sur les* Confessions *de saint Augustin*, Paris, 1968, ch. V, « La Scène du Jardin de Milan et ses suites », p. 182). Cette expression permet surtout à Augustin de forger l'expression toute neuve d' « ami de Dieu » à la chute, par jeu de mots et par contraste.

poste atteint, qu'y aura-t-il qui ne soit pas fragile ni semé d'embûches ? Et combien traverserons-nous de dangers avant d'atteindre ce danger plus grand que les autres ? Et quand est ce que cela arrivera ? Tandis que le poste d'ami de Dieu, je n'ai qu'à le vouloir et je l'obtiens sur-le-champ. '' » (VIII, 6, 15.)

L'opposition entre « amis de l'empereur » et « ami de Dieu » signifie la rupture avec toute espèce de carriérisme. L'ambition, naguère encore, dévorait Augustin en ces années milanaises [37]. La comparaison qu'il fait à voix haute à Alypius, à leur défaveur à tous deux puisqu'ils accusent un temps de retard par rapport aux deux personnages de Trèves, laisse cependant transparaître le mépris du lettré à l'endroit de ces sbires du pouvoir, traités par lui d' « incultes », *indocti* [38]. Néanmoins, la même fébrilité possède alors Augustin, la même agitation dans les gestes et les propos, sensible par les interrogatives et les exclamatives :

Tam mente quam uultu inuado Alypium, exclamo : « Quid patimur ? Quid est hoc, quod audisti ? Surgunt indocti et caelum rapiunt, et nos cum doctrinis nostris sine corde ecce ubi uolutamur in carne et sanguine ? An quia praecesserunt, pudet sequi et non pudet nec saltem sequi ? »
« Le visage aussi troublé que l'esprit, je me jette sur Alypius et m'écrie : '' Qu'est-ce que nous attendons ? Que veut dire ce que tu as entendu ? Des incultes se présentent, ils s'emparent du ciel, et nous autres, avec notre savoir sans cœur, voilà où nous nous roulons, dans la chair et le sang ! Ils nous ont précédé : nous avons honte de les suivre, et nous n'avons même pas honte de ne pas les suivre ? '' » (VIII, 8, 19.)

La chasteté apparaît chez les amis de Ponticianus comme la conséquence logique de leur conversion, sans toutefois revêtir autrement d'importance. Elle est évoquée incidemment, à la conclusion de l'épisode, et d'une façon indirecte encore, par la mention de l'attitude des promises, pleinement d'accord avec celle de leurs fiancés :

Et habebant ambo sponsas : quae posteaquem hoc audierunt, dicauerunt etiam ipsae uirginitatem tibi.
« Ils avaient tous deux une fiancée. Quand elles apprirent la nouvelle, elles Te consacrèrent, elles aussi, leur virginité. » (VIII, 6, 15.)

Chez Augustin, la difficile acceptation d'une vie chaste est au contraire au cœur de sa démarche. Sur ce point, il n'y avait pas, on s'en souvient, égalité de tempéraments entre lui et Alypius. Il franchit le pas à la lecture de cette injonction formulée dans l'*Épître aux Romains* : *carnis providen-*

37. Cf. Claude Lepelley (article cité, p. 244). Pour cet auteur, les deux points essentiels de la conversion d'août 386 sont en effet la chasteté et la renonciation à une carrière politique.

38. Il s'agirait des membres d'une sorte de police secrète. C'est sur le groupe de ces *agentes in rebus* que se porte le mépris d'Augustin, plutôt que sur les fonctionnaires impériaux en général. Selon Pierre Courcelle (ouvrage cité, p. 181-187), les deux fonctionnaires dont il est question ne seraient autres que saint Jérôme et son ami Bonose ; sa démonstration, fondée sur la chronologie (Jérôme et Bonose étaient en effet *agentes in rebus* à Trèves en 367-74 avec Valentinien I[er]), résiste difficilement à la confrontation avec notre texte : en dépit de ses désaccords intellectuels avec Jérôme, il n'y a guère d'apparence que l'évêque d'Hippone, en correspondance avec lui au moment où il rédige les *Confessions*, lui ait appliqué le terme d'*indoctus*.

tiam ne feceritis in concupiscentiis, « ne cherchez pas à pourvoir les besoins de la chair dans les choses sexuelles » [39]. L'adhésion commune et simultanée des deux amis à la vie chrétienne prend spontanément la place du mariage entre un homme et une femme. L'antagonisme entre le mariage et l'amitié avait été mis en avant par Alypius lui-même lorsqu'il avait été question, à l'époque, non de christianisme, mais de philosophie, dans le débat où Augustin avait fini par l'emporter :

> *Prohibebat me sane Alypius ab uxore ducenda cantans nullo modo nos posse securo otio simul in amore sapientiae uiuere, sicut iam diu desideraremus, si id fecissem.*
> « Alypius faisait tout son possible pour m'interdire de prendre femme ; il me chantait sur tous les tons que nous ne pourrions en aucune façon vivre ensemble tout à loisir dans l'amour de la sagesse comme nous le faisions depuis longtemps déjà, si je faisais cela. » (VI, 12, 21.) [40]

Alypius a lu plus avant dans saint Paul et il a trouvé ceci : *Infirmum autem vero in fide recipite*, « Accueillez parmi vous celui qui est encore faible dans sa foi. » [41] Compte tenu de ses dispositions naturelles à la chasteté, c'est ce dernier précepte qu'il prend pour lui plutôt que le précédent :

> *Sed tali admonitione firmatus est placitoque ac proposito et congruentissimo suis moribus, quibus a me in melius iam olim ualde longeque distabat, sine ulla turbulenta cunctatione coniunctus est.*
> « Mais il fut conforté par un tel avertissement, et, en vertu d'une décision et d'une intention bonnes et tout à fait conformes à ses mœurs, — sur ce plan-là, il y avait beau temps qu'il était beaucoup plus avancé que moi dans une direction meilleure, — sans le moindre trouble, sans la moindre hésitation, il s'unit à moi. » (VIII, 12, 30.)

La connotation matrimoniale du verbe principal, « s'unir », *conjungi*, fait bien des amis une espèce de couple mystique, mais un couple dépouillé, enfin, de toute dimension charnelle, chose impossible avec la femme. Ainsi incarnent-ils pleinement la définition de l'amitié donnée par Cicéron : *omnium divinarum humanarumque rerum consensio*, « un accord sur les choses divines et humaines. » [42] Cette « union » est aussitôt annoncée à Monique, qui doit renoncer à l'espoir d'une descendance ; l'amitié l'a emporté sur le mariage. La cérémonie qui la consacre, cette amitié, ce n'est autre que le baptême, qu'Augustin et Alypius reçoivent ensemble : *Placuit et Alypio renasci mecum*, « Alypius aussi voulut renaître en même temps que moi » (IX, 6, 14). L'infécondité *terrestre* du couple d'amis en Dieu se voit compensée par la présence, auprès d'eux, du fils naturel d'Augustin, Adéodat : *Adjunximus etiam nobis puerum Adeodatum ex me natum carnaliter de peccato meo*, « Nous nous adjoignîmes

39. *Épître aux Romains*, XIII, 13, citée par Augustin, VIII, 12, 29.
40. Peter Brown (ouvrage cité, p. 473) souligne à juste titre que la conversion et le renoncement au mariage qu'elle implique marquent un retour à l'amitié.
41. *Épître aux Romains*, XIV, 1, citée par Augustin, VIII, 12, 30.
42. *De Amicitia*, 20, cité par Augustin dans le *Contra Academicos*, III, 6, 13.

l'enfant Adéodat né charnellement de moi par mon péché. » (*Ibidem*). Cette seconde « naissance » est bien l'œuvre des deux amis, sujets de « nous nous adjoignîmes », *adjunximus*, et, plus loin, du synonyme « nous nous l'associâmes », *sociavimus eum*. C'est à eux, géniteurs spirituels, que l'éducation d'Adéodat va incomber : *Sociavimus eum coaevum nobis in gratia tua, educandum in disciplina tua*, « Nous nous l'associâmes : il était notre contemporain dans ta grâce ; nous devions l'élever dans ta discipline » (*ibidem*). Le baptême supprime les différences d'âge puisqu'il donne à tous trois la même date de naissance, spirituellement parlant : voici donc Adéodat à égalité avec Augustin et Alypius, leur « contemporain ». Mais, parallèlement, il se soumet, pour ainsi dire, à leur autorité parentale : « nous devions l'élever », *educandum*.

5. Le croyant et son Dieu, deux amis face à face

Au terme du parcours d'Augustin, l'amitié est allée en se spiritualisant et a pu, dans sa vie, se substituer à l'amour. Cependant, fût-elle haussée à ce point élevé d'exigence, elle demeure humaine encore et passagère, et, à vrai dire, elle n'aura été qu'un instrument de la conversion. Il faut comprendre cette dernière au sens propre et concret du latin, comme un retournement, une volte-face, un changement de direction qui fait que l'on regarde non plus les hommes, mais Dieu. Et c'est ici que l'amitié parvient à son degré absolu, en perdant ses contours humains pour devenir la métaphore du rapport qui unit le croyant à sa divinité. Dans l'évocation de la mort de son ami d'enfance, Augustin concluait que s'il avait connu Dieu, son deuil n'eût pas été aussi insupportable. S'ensuivait une exclamation qui plaçait au premier rang de toutes les affections celles que l'on a pour Dieu : *Beatus qui amat te et amicum in te et inimicum propter te*, « Heureux celui qui T'aime, aime son ami en Toi et son ennemi à cause de Toi » (IV, 9, 14). Car Dieu est le seul ami dont on n'ait pas à porter le deuil : *Te nemo amittit nisi qui dimittit*, « Nul ne Te perd, sauf s'il T'abandonne » (*ibidem*). Dès lors, le tête-à-tête, qui était l'expression la plus achevée et aussi la plus fructueuse de l'amitié, prend une ampleur inouïe dans le face à face avec Dieu. La dialogues de Cassiciacum en sont le fruit littéraire, car, s'ils mettent bien en scène Augustin et son cercle d'amis, l'écrivain, en définitive, parle avec Dieu dans ces « livres dialogués (...) avec moi-même en Ta présence », *libri disputati (...) cum ipso me solo coram te* (IX, 4, 7).

Au reste, l'ouvrage entier des *Confessions*, qu'est-ce autre chose qu'un long dialogue avec Dieu [43] ? Un monologue plutôt, pourrait-on objecter, celui du croyant qui confesse ses péchés, dans l'attente anxieuse du pardon, en une parole, par conséquent, à sens unique. Cependant, le Dieu d'Augustin ne demeure pas muet. Sa réponse, ou ses multiples réponses, se font entendre à chaque instant dans le texte, sous la forme des innombrables

43. André Mandouze a fait remarquer que le « moi », dans les *Confessions*, est toujours symétrique du « tu » divin (« Se/nous/le confesser ? Questions à saint Augustin », dans *Individualisme et Autobiographie*, Bruxelles, 1983, p. 73-83).

citations bibliques incorporées à sa substance [44]. Certes, ce ne sont pas les paroles mêmes de Dieu qui dialoguent ainsi avec l'auteur au fil des pages, ce sont celles de ses intermédiaires, les Prophètes et les Apôtres. Mais cette parole divine, il est un livre de la Bible où elle résonne nue, transcrite au style direct par son prophète, et c'est la Genèse. Puisque Dieu, s'écriant « Que la lumière soit ! » et « Croissez et multipliez », a parlé en personne et que Moïse a cité ses paroles mêmes [45], il est permis au lecteur de les écouter comme si elles lui étaient directement adressés : *Audiam et intellegam quomodo in principio fecisti caelum et terram*, « Que j'écoute et que je comprenne comment, à l'origine, Tu as fait le ciel et la terre », écrit Augustin en préambule à son commentaire de la *Genèse* (XI, 3, 5). De fait, un peu plus loin, le problème à la fois théologique et métaphysique de la substance de ces paroles est résolu, après discussion, en faveur de mots effectivement prononcés dans une langue humaine [46].

Dans cette perspective, les ruptures de composition observables dans l'œuvre trouvent peut-être là leur explication. Les neuf premiers livres forment sans conteste un bloc cohérent, à dominante narrative : ils retracent en effet la vie de l'auteur depuis sa naissance jusqu'à sa conversion qui est une seconde naissance ; le récit se prolonge par une parenthèse sur la vie de Monique. Le livre X est consacré au problème de la mémoire, capital, au demeurant, dans l'entreprise autobiographique. Et les livres XI, XII et XIII développent un long commentaire de la *Genèse* qu'une première lecture a du mal à rattacher à ce qui précède. En réalité, ils en apparaissent comme la suite logique, si l'on admet que l'amitié constitue un thème majeur de l'œuvre entière : amitié humaine dans le premier bloc (I-X), amitié divine dans le second (XI-XIII), en précisant que cette dernière donne son unité à l'ensemble [47]. L'amitié pour les hommes, à quoi s'ajoute l'amour pour la mère (et l'écrivain use indistinctement pour l'une comme pour l'autre du même verbe « aimer », *amare*), aura accompagné les erreurs d'Augustin, mais aussi ses sursauts décisifs. Un dialogue avec Dieu s'est développé parallèlement à la marche du récit, sous forme d'adresses fréquentes auxquelles répondaient les citations des saintes écritures. L'œuvre s'ouvre sur une adresse de ce genre : *Magnus es, domine, et laudabilis*

44. Jacques Fontaine (« Une révolution littéraire dans l'Occident latin : les *Confessions* de saint Augustin, *Bulletin de Littérature Écclésiastique*, 88, 3-4, juillet-décembre 1987, p. 173-193) note quant à lui que cette double parole se fait jour dès l'ouverture par la présence du texte biblique dans la trame de celui de l'auteur : « Augustin et Dieu commencent ensemble à prendre la parole, à travers deux versets des *Psaumes* » (p. 176).

45. Cf. *Exode*, 33, 2 : « L'Éternel s'entretenait avec Moïse directement comme un homme parle avec son ami. »

46. XI, 6, 8.

47. Pour Jacques Fontaine (article cité, p. 183), le principe directeur en est la notion de genèse : genèse de soi dans les livres I à X, genèse du monde dans les livres XI à XIII. Selon René Martin (« Apulée, Virgile, Augustin : réflexions nouvelles sur la structure des *Confessions* », *Revue des Études Latines*, 68, 1990, p. 136-150), la composition des *Confessions* s'inspirerait de celle de l'*Âne d'Or* d'Apulée, le compatriote d'Augustin : I-IX, le livre de l'homme ; XI-XIII, le livre de Dieu ; X constitue une postface, les neuf premiers livres ayant d'abord été publiés séparément. Chez Brian Stock (*Bibliothèques intérieures*, Grenoble, 2005, traduction française, ch. I, « Lecture, éthique et imagination littéraire », p. 32-33), c'est le récit qui prime : mise en œuvre des récits de vie aux livres I-IX ; réflexion sur le récit ensuite, avec un livre X sur la mémoire, « fondement même du récit », un livre XI sur le temps qui « indique les limites du récit », des livres XII-XIII consacrés à la Genèse, « commencements du récit du monde ».

valde, « Tu es grand, Seigneur, et vraiment digne de louange ». Dans la dernière phrase des *Confessions*, l'écrivain qui, autre Moïse, a su prêter l'oreille aux propres paroles de Dieu, s'encourage à poursuivre ce dialogue :

> *Et hoc intellegere quis hominum dabit homini ? Quis angelus angelo ? A te petatur, in te quaeratur, ad te pulsetur : sic, sic accipitur, sic inuenietur, sic aperietur.*
> « Et cela [*id est* la bonté et la quiétude divines], quel homme donnera à un homme de la comprendre ? Quel ange à un ange ? Quel ange à un homme ? C'est auprès de Toi qu'il faut la rechercher, en Toi qu'il faut la demander, chez Toi qu'il faut frapper : c'est ainsi, c'est ainsi qu'elle est reçue, c'est ainsi qu'elle sera trouvée, c'est ainsi qu'elle sera ouverte. » (XIII, 38, 53.)

Questions et réponses, apostrophes, affirmations réitérées, l'œuvre se termine par les procédés mêmes du dialogue, qui trahissent la soif d'échange amical dont Augustin, jusqu'au bout, ne sait pas se départir.