

# “ Antécédents et postérité des Confessions ” de Saint Augustin

Le grand livre de M. Courcelle a lui-même une histoire — et une histoire exemplaire<sup>1</sup>. Comme les *Confessions* de Saint Augustin, cet ouvrage a des antécédents, et l'on peut sans imprudence lui promettre une lointaine postérité. En 1950, M. Courcelle, avec ses *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*<sup>2</sup>, arrachait l'étude de l'œuvre augustinienne à une « controverse semi-séculaire » où s'enlisait le monde savant. Il renouvelait la méthode en préférant à l'histoire doctrinale l'analyse philologique des textes. Ce livre, définitif sur tant de points, devait aussi susciter quantité de travaux, notamment parmi les élèves du maître qui s'engagèrent sur les voies qu'il avait ouvertes.

En même temps qu'il dirigeait ses élèves à l'école des Hautes Études ou au Collège de France, M. Courcelle poursuivait ses propres recherches<sup>3</sup> et il nous livre aujourd'hui dans un volume de 750 pages une double série d'études. D'une part, une synthèse et une mise au point sur les antécédents des *Confessions*, bilan, si j'ose ainsi parler, préparé de longue date par les travaux que je viens d'évoquer ; sur quantité de questions, on peut penser que M. Courcelle dit le dernier mot. D'autre part, l'auteur entreprend une étude absolument neuve sur la postérité des *Confessions* à travers les siècles et les peuples. De son propre aveu, une telle recherche ne pouvait être exhaustive. M. Courcelle y fait figure de défricheur et, à n'en pas douter, il va, une nouvelle fois, susciter une foule de travaux, en marge des grandes voies qu'il trace sur cette terre vierge. L'une des nouveautés de cette recherche apparaît dans la matière même de l'enquête qui ne porte pas seulement sur les œuvres littéraires, mais sur toute l'icono-

---

1. P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, Études augustinienes, 1963.

2. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, de Boccard, 1950.

3. Comment ne pas signaler les trente-neuf titres qui figurent sous son nom dans la bibliographie de l'ouvrage, où l'on retrouvera également les travaux de ses élèves.

graphie tirée des *Confessions*. Quatre planches initiales et cinquante-quatre en fin de volume offrent au lecteur de suivre un grand nombre de discussions où l'auteur ne demande pas seulement à ces œuvres, souvent inédites, une illustration artistique de tel passage des *Confessions*, mais plus encore, une exégèse du passage. On aime à penser que cet enrichissement de la méthode philologique est dû à l'inspiration de l'auteur d'un article remarqué, paru dans cette revue<sup>4</sup>, spécialiste en histoire de l'art et co-signataire avec M. Courcelle de l'appendice VI sur l'explication des planches, Madame Jeanne Courcelle-Ladmirant. Tout au long de l'ouvrage, on reconnaît la manière de l'auteur : cette information étonnante, d'abord, et qui, dans ce livre plus qu'ailleurs, déconcerte si l'on songe que le spécialiste de la *Spätantike* a dû s'improviser — et avec quelle maîtrise — médiéviste et historien de la littérature moderne ; mais aussi cette sûreté et cette exigence à la fois, de la démonstration appuyée sur une présentation très explicite des preuves. L'ancien élève de M. Courcelle, en lisant ce livre, y retrouve le sentiment de sécurité que lui inspire toujours l'œuvre du maître et qui fait de cette œuvre, en quelque sorte, une patrie scientifique. Il faut encore remarquer — et c'est à mes yeux l'un des mérites les plus précieux de l'ouvrage — la profondeur des vues et la justesse du ton de l'auteur, lorsqu'il aborde en cours d'étude les sujets les plus graves du christianisme.

La première partie de l'ouvrage qui concerne les antécédents des *Confessions* comporte deux sections. La première traite de l'influence des *Libri Platoniorum* et l'auteur fixe comme *terminus a quo* de sa recherche le moment où Augustin arrive à Milan. Ce point de départ peut paraître discutable. L'auteur, avec raison, répondra que son ouvrage n'est pas une histoire de l'évolution d'Augustin, mais peut-on parler des *Confessions* sans retracer d'une certaine manière l'itinéraire de la conversion d'Augustin ? Peut-on passer sous silence le fait capital au sens étymologique du mot que fut la lecture de l'*Hortensius* ? Si même l'on admet le *terminus a quo* de l'arrivée à Milan, il semble que certains retours en arrière, certaines références à cette lecture des dix-neuf ans d'Augustin s'imposaient, par exemple dès le premier chapitre, à propos du texte de *Conf.*, VI, 11, 18<sup>b</sup>. J'ajouterais, exploitant ici les ressources de l'érudition de M. Courcelle et la méthode qu'il institue dans son bel ouvrage, que ce silence par rapport au fait de l'*Hortensius*, dans son étude sur les antécédents des *Confessions*, est d'autant plus étonnant que la postérité ne s'y est pas trompée et que le fait retrouve toute son importance sous la plume d'un bon nombre d'écrivains postérieurs dans la seconde partie du livre.

4. J. COURCELLE-LADMIRANT, *Les deux Augustin dans une miniature inédite du XV<sup>e</sup> siècle*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. VIII, 1962, p. 169-175.

5. P. COURCELLE, *Op. laud.*, p. 17. Également p. 42, à propos de l'attachement du jeune Augustin à la personne du Christ, le rappel de *Conf.*, III, 4, 8, éd. Labriolle, p. 50, eut été souhaitable. *La quête de vérité* est issue de la lecture de l'*Hortensius*, et la mention de cet ouvrage, p. 97, placé sur le même plan que les *Catégories* d'Aristote, dit trop peu.

D'autre part, l'exégèse que M. Courcelle fournit du texte de *Conf.*, VI, II, 18, ne me paraît pas satisfaisante. Dans ses *Recherches*, le « *ecce Faustus ueniet* » lui paraissait un anachronisme, ce qu'il tient toujours, en ajoutant que cela signifie aussi qu'au temps du séjour milanais, Augustin envisage la possibilité de « retourner à la foi manichéenne si Faustus revenait ou s'il venait un Faustus capable de résoudre les apories qui l'ont détaché du manichéisme »<sup>6</sup>. A mon sens, il ne faut voir dans ce passage ni anachronisme ni perspective d'avenir. L'auteur des *Confessions* rapporte dans ce passage l'état d'âme du rhéteur de Milan : ce trentenaire, partant de l'événement de ses dix-neuf ans, se remémore les étapes importantes de son évolution, depuis cette date jusqu'au moment présent. En considérant l'évolution d'Augustin — comme il le fait lui-même — à partir de sa lecture de l'*Horiensius*, j'ai tenté de rendre compte en détail des divers éléments de cette sorte d'examen rétrospectif<sup>7</sup> et cette exégèse me paraît toujours valable. Dans cette perspective, le « *ecce Faustus ueniet* » n'est que l'évocation par le rhéteur de Milan, de l'espoir qu'il avait placé, à une époque antérieure de sa vie, dans la venue de Faustus, espoir attesté d'autre part, dans les *Confessions* notamment, par Augustin<sup>8</sup>. Le rhéteur de Milan évoque ensuite de la même façon, en suivant l'ordre chronologique des événements : la tentation de scepticisme à Rome et le regain d'espoir qui suivit ; la lumière relative que lui apporte sur l'exégèse des Catholiques, une toute première prédication d'Ambroise, entre octobre 384 et juin 385, antérieure aux sermons sur l'*Hexameron* ; la résolution prise de rester catéchumène dans le doute qui s'impose à lui, mais aussi le caractère provisoire de son scepticisme, etc.

A propos du projet de retraite philosophique des amis de Milan, M. Courcelle accorde qu'il put comporter une part d'inspiration cicéronienne<sup>9</sup>, et je ne pense absolument pas que celle-ci soit exclusive de toute autre influence. L'auteur écarte, avec raison sans doute, l'épicurisme ; mais sans s'arrêter à l'idée de fuite des tracasseries de la vie humaine, qui préside à ce projet<sup>10</sup> et qui pourrait aussi orienter de ce côté. L'hypothèse d'une « vie pythagoricienne » paraît extrêmement intéressante. Mais que penser d'une inspiration manichéenne de ce projet ? M. Courcelle a soutenu cette hypothèse dans ses *Recherches* et il y revient dans son nouvel ouvrage, de façon

6. P. COURCELLE, *Recherches*, p. 45 ; *Op. laud.*, p. 19.

7. M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron I. Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de saint Augustin*, Paris, Etudes augustiniennes, 1958, p. 149-152.

8. *Conf.*, V, 6, 10, p. 99 ; V, 6, 11, p. 100 ; *De ut. cred.*, 8, 20, C.S.E.L., XXV, 24.

9. P. COURCELLE, *Op. laud.*, p. 21-26 ; dans ses *Recherches*, p. 178-179, l'auteur n'envisageait qu'une inspiration manichéenne. Dans mon *Saint Augustin et Cicéron*, I, p. 98-99, j'ai avancé l'hypothèse d'une inspiration cicéronienne, mais sans doute de façon trop unilatérale ; et cependant je n'ai pas fait suffisamment valoir en cet endroit de mon étude, l'ayant fait ailleurs, p. 144 notamment, le caractère cicéronien du contexte des *Confessions*, voir *infra* p. 25.

10. *Conf.*, VI, 14, 24, p. 140 : « ... detestantes turbulentas humanae uitae molestias paene iam firmaueramus remoti a turbis otiose uiuere... ». Sur un contexte épicurien, *Conf.*, VI, 16, 26, p. 142, auquel Cicéron ne serait pas étranger, voir mon *Saint Augustin et Cicéron*, I, p. 99-101.

moins catégorique. L'auteur fait valoir quatre arguments : la tentative contemporaine à Rome d'une communauté manichéenne fondée par Constantius ; le manichéisme de Romanien « instigateur » de l'entreprise ; la question des femmes.

M. Courcelle a bien vu sans doute tout ce qui sépare le projet qui nous occupe, de la fondation manichéenne, quand il écrit que le « mot « philosophie » n'exclut nullement l'idée de secte religieuse, chrétienne ou non ». En effet, dans le projet des amis d'Augustin, il n'est jamais question que de philosophie, tandis que la communauté de Constantius se présente essentiellement comme une entreprise d'ascétisme : il s'agit de vivre à la lettre les préceptes de Mani<sup>11</sup>. On peut admettre que les deux points de vue peuvent ne pas s'exclure, mais rien ne nous permet, dans le cas présent, de les associer.

Rien, sinon la personnalité de Romanien. Celui-ci était alors manichéen et il le restera encore au moins un certain temps<sup>12</sup>. Son manichéisme était-il très assuré ? Je n'oserais répondre à cette question, car certains passages de saint Augustin peuvent laisser planer un doute<sup>13</sup>. Mais admettons qu'il soit un manichéen convaincu, une chose paraît certaine : Romanien ne fut pas l'inspirateur du projet. Dans le *Contra Academicos*<sup>14</sup>, Augustin rapporte qu'il fit part à Romanien de son désir d'une vie consacrée à la philosophie, projet qui séduisit au plus haut point Romanien. Ce dernier encouragea, soutint, stimula autant que l'on voudra le projet, c'est à Augustin qu'en revient l'initiative, c'est Augustin qui conçut l'esprit de l'entreprise. D'après les *Confessions*<sup>15</sup>, le projet se présente comme émanant d'un groupe d'amis, dont Romanien qui se montre le plus ardent et jouit d'une grande autorité dans ses conseils. Mais je suis très sensible à une donnée qui semble corroborer la relation du *Contra Academicos*.

11. *De mor. Man.*, II, 20, 74, P.L., XXXII, 1376 ; *Cont. Faust.*, V, 5, C.S.E.L. XXV, 277.

12. Il l'était encore vers 390, lorsqu'Augustin lui adresse le *De uera religione*. Voir *Ibid.*, VII, 12, P.L., XXXIV, 128 ; *Ep.*, XV, C.S.E.L., XXXIV, I, 35. L'est-il encore en 395, quand Augustin le recommande à Paulin de Nole pour le « guérir » ? *Ep.*, XXVII, 5, C.S.E.L., XXXIV, I, 100-101.

13. *Cont. Acad.*, I, 1, 1, C.S.E.L., LXIII, 3 : « ... mentem tuam illam quae respirationem iamdiu parturit... » ; Augustin ne redoute-t-il pas pour son ami le scepticisme académique ? *ibid.*, II, 1, 1, p. 23-24 ; II, 2, 3, p. 25 : « ... hic est quidquid te anxium saepe atque dubitantem mirabiliter solet mouere » ; II, 3, 8, p. 29 ne fait pas état d'une incertitude acquise chez Romanien mais la considère comme possible dans le présent : « ... si tamen inest... » ou dans l'avenir : « ... a nobis iam quaerens dubitansque discesseris... » ; *De uera rel.*, 7, 12, P.L., XXXIV, 128 : « ... tempus nunc esse arbitratus, postquam tuas acerrimas interrogationes, sine ullo certo fine fluctuare... diutius sustinere non possem. »

14. *Cont. Acad.*, II, 2, 4-5, C.S.E.L., LXIII, 26. A noter que le passage : « ... tu amastis, tu impelisti, tu fecisti... » reconnaît toute la part prise par Romanien dans la vie d'Augustin, y compris sa conversion philosophique, mais ne lui reconnaît pas l'initiative du projet de retraite philosophique, initiative qui revient à Augustin comme l'indique la suite du texte.

15. *Conf.*, VI, 14, 24, p. 140.

Ce bref passage des *Confessions* s'insère dans un contexte<sup>16</sup> qui le prépare et l'explique. Ces amis et ces réflexions et ces discussions et l'idée même de la vie en commun, nous en avons déjà entendu parler : il s'agit des trois amis, Augustin, Alypius, Nebridius que l'auteur des *Confessions* dépeint comme trois convertis à la philosophie, dans un langage qui reprend celui de la première conversion d'Augustin, lors de la lecture de l'*Hortensius*, événement qu'Augustin rappelle précisément à ce moment et sans doute parce qu'il est sensible à une continuité qui existe entre tous ces faits. Il n'en faut pas douter, c'est sur la base de toutes ces réflexions d'Augustin, Alypius et Nebridius que fut édifié le projet de retraite qui nous occupe. Romanien y joua un rôle important, mais il n'en définit pas l'esprit. Augustin lui expliqua un jour ce que souhaitaient lui-même et ses amis. Romanien s'enthousiasma pour ce projet qui ne venait pas de lui et qui, ajouterai-je enfin, n'était pas un projet manichéen. Je ferai valoir sur ce point un autre argument qui me paraît décisif. Est-il concevable que l'Augustin de Cassiciacum célèbre la joie et la « sainte ardeur » de Romanien pour un projet ... manichéen<sup>17</sup> ! Et cela dans le *Contra Academicos* où il se fait fort d'arracher son ami à ce manichéisme qu'il nomme de façon péjorative *superstitio*<sup>18</sup>.

D'autre part, en ce qui concerne les femmes, la position de M. Courcelle me paraît trop catégorique. D'après les *Confessions*, il est certain que c'est la pensée de leur attitude devant ce projet, qui le fit échouer. Il est certain aussi qu'aucune fonction n'est prévue pour elles dans cette retraite. Mais il est non moins certain que ces amis avaient discuté et déjà presque arrêté, *paene iam firmaueramus*, ce projet, alors que certains d'entre eux, antérieurement, avaient pris femme et que d'autres voulaient le faire, *nos habere volebamus*. Ces derniers, qui poursuivaient à la fois les deux projets, même si *en fait* le second fit renoncer au premier, me semblent prouver que la femme n'était pas un obstacle *de principe* à ce projet<sup>19</sup>.

16. *Conf.*, VI, 10, 16, p. 134, à propos d'Alypius : « ... ille inhaerebat mihi mecumque nutabat in consilio quisnam esset tenendus uitae modus » ; 10, 17, p. 134-135, à propos de Nébridius, notamment : « ... nisi ut mecum uiueret in flagrantissimo studio ueritatis atque sapientiae... » ; 11, 18, p. 135, rappelle le souvenir de la lecture de l'*Hortensius* ; sur une inspiration cicéronienne de 11, 19, p. 136, voir mon *Saint Augustin et Cicéron*, I, p. 109-110 ; 12, 21, p. 137, à propos d'Alypius, notamment : « ... securo otio simul in amore sapientiae uiuere, sicut iam diu desideraremus... » ; voir encore dans le contexte postérieur, 16, 26, p. 142. Je ne puis revenir ici sur les attaches cicéroniennes de tous ces passages. On retrouvera ces études commodément en utilisant l'*Index locorum* de mon ouvrage.

17. *Cont. Acad.*, II, 2, 4, C.S.E.L., LXIII, 26 : « ... tam magno es elatus gaudio, tam sancto huius uitae inflammatus ardore... ».

18. *Cont. Acad.*, I, 1, 3, C.S.E.L., LXIII, 5 ; II, 3, 8, p. 29.

19. M. Courcelle observe que, dans le contexte antérieur, Alypius détournait Augustin de toute vie sexuelle « et l'incitait à une vie philosophique entre amis ». Mais il est non moins vrai que, dans ce même contexte, à deux reprises, et la seconde fois pour répondre à Alypius, le rhéteur de Milan faisait valoir l'exemple d'hommes remarquables qui, étant mariés, s'étaient adonnés à la sagesse et à l'amitié ; et Alypius se laissait convaincre ! *Conf.*, VI, 11, 19, p. 137-12, 22, p. 139 : « Multi magni uiri et imitatione dignissimi sapientiae studio cum coniugibus

On peut penser aussi qu'il s'agit ici d'épouses, malgré le *mulierculae*<sup>20</sup>, puisqu'Augustin se range dans le second groupe, celui de ceux qui veulent prendre femme. Or, il vit sans doute en concubinage, n'ayant quitté cet état que peu de temps, entre le départ de la mère d'Adéodat et sa nouvelle maîtresse, et l'on sait que pendant ce concubinage il attendait effectivement une jeune fille qu'il avait déjà demandée en mariage<sup>21</sup>. Au témoignage du *Contra Academicos*, Augustin, lors de ce projet, doit vivre en concubinage<sup>22</sup> et ne paraît y voir qu'un obstacle de fait à la vie philosophique, en raison de la charge financière qui en résulte, mais Romanien semble disposé à y subvenir.

A propos de l'échec des tentatives d'extases plotiniennes, M. Courcelle fournit un dossier considérable sur le thème de l'éblouissement dont il voit la source dans Philon d'Alexandrie, ce qu'il paraît démontrer<sup>23</sup>, mais il exclut toute référence à Cicéron, contrairement à ce que j'avais soutenu<sup>24</sup>, et sur ce point je ne m'accorderais pas avec lui. Je ne pense pas que ces influences s'excluent et la référence cicéronienne, après nouvel examen, me paraît tout à fait hors de doute. Dans ce chapitre de son livre, l'auteur s'arrête exclusivement aux *Confessions* et, sur ce seul terrain, je ne puis rien prouver. Mais l'auteur des *Recherches* avait montré l'étroite correspondance qui existe entre les *Confessions* et le *Contra Academicos*<sup>25</sup>. Il importe de lire en même temps et de compléter l'un par l'autre des deux documents — sans, bien entendu, confondre les contenus et les dates. Or, le texte du *Contra Academicos* reprend visiblement, dans un passage qui n'a rien de banal, un texte des *Tusculanes* (que M. Courcelle, par inadvertance, interrompt juste avant la phrase décisive, dans sa note 3 de la page 56) :

*Cont. Acad.*, II, 2, 5 :

« *Itaque titubans, properans, haesitans, arripio apostolum Paulum.* »

*Tusc.*, I, 73 :

« *Itaque dubitans, circumspectans, haesitans, multa aduersa reuerens...* »

dediti fuerunt... Prohibebat me sane Alypius ab uxore ducenda, cautans nullo modo nos posse securo otio simul in amore sapientiae uiuere, sicut iam diu desideraremus, si id fecissem... Ego autem resistebam illi exemplis eorum qui coniugati coluissent sapientiam et promeruissent Deum et habuissent fideliter ac dilexissent amicos... coeperat et ipse desiderare coniugium... Dicebat enim scire se cupere quidnam esset illud... ibat in experiendi cupidinem... etc. ».

20. Ce terme serait employé ici pour la valeur affective que lui confère le diminutif, valeur très bien attestée, sans exclure une nuance péjorative de condescendance : ces femmes si chères, qui suffirent à faire échouer le projet ! Le terme n'est pas toujours appliqué à une maîtresse. Cf. LUCRÈCE, *De rerum natura*, IV, 1279 ; CICÉRON, *Laelius*, 46 ; *Tusc.*, V, 112, etc.

21. *Conf.*, VI, 13, 23, p. 139-140 ; 15, 25, p. 141.

22. *Cont. Acad.*, II, 2, 4, C.S.E.L., LXIII, 26. A moins qu'il faille entendre *tanto meorum onere et meorum miseriae* de Monique et d'Adéodat, mais Monique vivait-elle à la charge d'Augustin ?

23. P. COURCELLE, *Op. laud.*, p. 43-58.

24. M. TESTARD, *Op. cit.*, p. 166-167.

25. P. COURCELLE, *Recherches*, p. 169, à propos de *Cont. Acad.*, II, 2, 5, C.S.E.L., LXIII, 27 et *Conf.*, VII, 10, 16, p. 161 et 21, 27, p. 170.

Il est vrai que le texte du *Contra Academicos* ne parle pas de l'éblouissement, mais personne ne soutiendra que ce thème, si important dans les *Confessions*, ne constitue qu'une représentation tardive de l'auteur et ne repose sur aucune impression originelle. Ou alors il faudrait dénier toute valeur autobiographique aux *Confessions*. En réalité, les deux témoignages successifs s'accordent. L'auteur du *Contra Academicos* qui rapporte assez rapidement et de façon relativement discrète cette période de sa vie, se souvient de l'éblouissement qu'il a éprouvé, mais ne juge pas opportun de le mentionner. Toutefois, ce souvenir impose à sa mémoire un texte de Cicéron sur le regard intérieur et l'éblouissement qui s'ensuit<sup>26</sup> (ce que rapporteront les *Confessions*), et l'auteur du *Contra Academicos* ne retient pour sa rédaction que la description du comportement de l'homme ébloui, et se sépare rapidement de Cicéron, qui s'arrête au thème de l'incertitude, en poursuivant : *Arripio apostolum Paulum* (ce que reprendront aussi les *Confessions*). Beaucoup plus tard, revenant sur ce souvenir de l'éblouissement, dans les *Confessions*, Augustin le soumettra à toute une élaboration doctrinale et littéraire, inspirée de Philon<sup>27</sup>. Mais il est capital de retenir que dans le premier texte où Augustin mentionne les effets de sa lecture des *Libri Platoniorum*, il apprécie ces effets à la lumière d'un texte de Cicéron qui lui expliquait son propre état.

Mais je reviens à l'objection que me fait M. Courcelle, car elle appelle plusieurs remarques : « Parmi les latins, la source d'Augustin, selon le P. Testard, serait tel passage des *Tusculanes* ; mais dans le passage en question, Cicéron fait en réalité allusion à une métaphore du *Phédon* sur la contemplation des éclipses ... ». Tout d'abord, je ne crois pas avoir donné nulle part comme source des *Confessions*, ce texte des *Tusculanes* que j'estimais<sup>28</sup> et estime toujours notoirement insuffisant pour en rendre compte ; j'ai allégué ce texte, pour l'époque de Cassiciacum, à propos du *Contra Academicos* ; en affirmant, il est vrai, après M. Courcelle, que ce texte devait être complété par celui des *Confessions*, ce qui sans doute a prêté à confusion. D'autre part, il paraît difficile de récuser une influence cicéronienne au nom de Platon, celui-ci fût-il la source de Cicéron, car

26. Le caractère *obiter dictum* et rapide de ce passage des *Tusculanes* ne m'échappait pas et j'en fournissais déjà la source platonicienne, *Phédon*, 99d, dans mon travail, p. 125, n. 4. Mais il est un fait que ce texte fut éclairant pour Augustin ! Le cas n'est pas unique, et j'ai fait valoir comment Augustin a remarqué tel texte rapide et tout à fait exceptionnel dans l'œuvre de Cicéron, sur la nature spirituelle, et il s'agit encore précisément d'un passage de la première *Tusculane*. Voir mon ouvrage, p. 114-115, également p. 62, 65, 111, en particulier n. 7. Sur la signification précise du terme *hebescit*, voir *infra* p. 28, n. 31. Dans le contexte où il est employé, transposant, *sic*, au plan du regard de l'âme, le phénomène de l'aveuglement par contemplation de l'éclipse de soleil, la notion d'éblouissement semble rendre assez bien et l'idée et l'image.

27. Augustin, en vue de cette élaboration, recourra à des textes certainement plus riches de doctrine que celui des *Tusculanes*. M. Courcelle a le très grand mérite de les avoir découverts, mais il s'agit de la représentation tardive, au temps des *Confessions*, d'un même fait que l'auteur du *Contra Academicos* s'expliquait plus sommairement à l'aide de *Tusc.*, I, 73.

28. Je m'en tenais sur ce point aux découvertes de M. Courcelle dans ses *Recherches*, p. 159 s., auxquelles renvoie mon ouvrage, p. 162.

enfin, dans l'hypothèse, l'Augustin de Cassiciacum se souvient de Cicéron et non pas de Platon<sup>29</sup>. En troisième lieu et malgré le poids des idées reçues, je ne crois pas équitable cette réduction de Cicéron à Platon, comme si le premier avait si peu d'originalité qu'il fallût en rechercher toute l'intelligence chez le second ; comme si, de façon plus générale, une ou plusieurs sources de Cicéron étaient toujours nécessaires et *suffisantes* pour en rendre compte<sup>30</sup>. Le passage en litige des *Tusculanes* est particulièrement instructif à cet égard. Une exégèse attentive fait apparaître que le texte de Cicéron ne doit en effet à la source citée de Platon, que l'évocation des spectateurs de l'éclipse de soleil (seule retenue par M. Courcelle) et celle de l'aveuglement qui en résulte. On peut y ajouter sans doute, reprise encore du *Phédon*, mais dans un autre contexte, l'image de la traversée sur un radeau. Le nerf même du texte des *Tusculanes*, ce qui précisément en faisait tout le prix pour Augustin, ce qui l'éclairait sur soi et l'expliquait à soi-même, l'idée de l'âme qui se regarde elle-même<sup>31</sup> n'apparaît *que* chez Cicéron<sup>32</sup>. Il y a donc dans ce texte beaucoup plus

29 Du reste le passage des *Tusculanes* repris par le *Contra Academicos* est proprement cicéronien, le *Phédon* n'offrant pas l'équivalent. On comparera les parallèles proposés ci-dessous, n. 32.

30. Je m'explique sur ce sujet, à propos des sources du *De officiis* de Cicéron, dans mon édition qui paraîtra prochainement aux Belles Lettres.

31. Il faut aussi remarquer, comme propre à Cicéron, l'image exprimée par le verbe *hebescit* qui, appliquée à la *mentis acies*, évoque une pointe émoussée et l'idée d'échec d'une tentative de pénétration, par suite d'une résistance rencontrée. En outre, s'il est vrai que Platon parle du découragement de contempler, il est original de la part de Cicéron, de lier au regard intérieur et à son échec, *ob eamque causam*, ce découragement. Tous les éléments de cette analyse, est-il besoin de le souligner, font apparaître la convenance d'un tel texte avec l'expérience d'Augustin, expérience que suppose le noyau historique irréductible qu'il faut bien reconnaître au principe de l'élaboration littéraire des *Confessions* sur ce sujet.

32. *Phédon*, 85 d :

*Phédon*, 99 d-e :

Ἔδοξε τοίνυν μοι... ἐπειδὴ  
ἀπειρήκα τὰ ὄντα σκοπῶν,  
δεῖν ἐδλασθηῆναι μὴ  
πάθοιμι ὅπερ οἱ τὸν ἥλιον  
ἐκλείποντα θεωροῦντες  
καὶ σκοπούμενοι· διαφθεί-  
ρονται γάρ που ἔνιοι τὰ  
ἴμματα... καὶ ἔδεια μὴ  
παντάσῃ τὴν ψυχὴν τυ-  
φλωθεῖν βλέπων πρὸς τὰ  
πράγματα τοῖς ἴμασι...

*Tusculanes*, I, 73 :

Nec uero de hoc quisquam dubitare posset, nisi idem nobis accideret diligenter de animo cogitantibus, quod iis saepe usu uenit qui cum acriter oculis deficientem solem intuerentur, ut aspectum omnino amitterent : sic mentis acies se ipsa intuens non nunquam hebescit, ob eamque causam contemplandi diligentiam amittimus. Itaque dubitans, circumspiciens, haesitans, multa aduersa reuerens, tamquam in rate in mari immenso nostra uehitur oratio.

...ὡς περ ἐπὶ σχεδίας κιν-  
δυνεύοντα διαπλευσαι τὸν  
βίον...



qu'une simple « allusion à une métaphore du Phédon sur la contemplation des éclipses ». J'ajouterais enfin qu'il y a davantage aussi dans ce passage de Platon, replacé dans son contexte<sup>33</sup> : Socrate raconte ses propres expériences intellectuelles ; son enthousiasme pour la physique qui aboutit à un « radical aveuglement » ; puis l'espérance qu'il place dans Anaxagore qui le déçoit aussi, parlant de cause, à la manière de la multitude « qui tâtonne comme dans les ténèbres ». Et c'est pour expliquer l'échec d'une recherche qui s'était appliquée directement sur les objets d'expérience sensible, et pour expliquer le sentiment d'aveuglement qu'il en retirait, que Socrate cite l'exemple des spectateurs de l'éclipse qui deviennent aveugles. Il s'engagera donc désormais dans une autre voie, il appliquera sa recherche au monde intelligible des Idées. Ce texte, lu dans son contexte, représente lui aussi davantage, il faut l'avouer, qu'« une métaphore du Phédon sur la contemplation des éclipses ».

A propos de l'influence d'Ambroise sur Augustin, on s'accordera, bien entendu, avec M. Courcelle sur le danger qu'a représenté pour Augustin le néo-platonisme de l'évêque de Milan<sup>34</sup>, mais il ne faut pas oublier que le premier péril qu'a fait courir Ambroise à Augustin, fut de jeter le rhéteur dans le scepticisme académique<sup>35</sup> ! C'est ce qu'explique en particulier le texte de *Conf.*, VI, I, 1<sup>36</sup>. Toutefois, sur un point particulier, j'avoue ne pas voir absolument clair dans l'interprétation de ce texte : le « ... *intercurrente artiore periculo...* » représente-t-il une reprise et une explication de « ... *per quam transiturum...* » et dans ce cas, *artiore* ayant une valeur intensive, le *periculum* n'est autre que le scepticisme ; ou bien le *periculum* vise-t-il une période postérieure au scepticisme et une épreuve plus sévère encore, *artiore* ayant une valeur comparative, le néo-platonisme notamment<sup>37</sup> ? Quoi qu'il en soit, l'acheminement préalable d'Augustin au scepticisme, par l'évêque de Milan, reste certain — sans préjudice, du

33. PLATON, *Phédon*, 96a-99e, éd. Robin, p. 65-72.

34. P. COURCELLE, *Op. laud.*, p. 65.

35. M. TESTARD, *Op. cit.*, p. 81-92.

36. *Conf.* I, I, I, I, p. 118. « Diligebat autem illum uirum sicut angelum Dei, quod illum cognouerat me interim ad illam ancipitem fluctuationem iam esse perductum, per quam transiturum me ab aegritudine ad sanitatem, intercurrente artiore periculo quasi per accessionem quam criticam medici uocant, certa praesumebat. »

37. Cette interprétation ne ferait pas de doute si nous lisions au lieu de : « ... *per quam transiturum...* », « ... *a ou e qua transiturum...* » qui nous placeraient au sortir du scepticisme, mais nous lisons *per quam* qui évoque tout l'intervalle de la traversée du scepticisme et peut inclure « ... *intercurrente artiore periculo...* », l'intervention du très grave danger que représente ce scepticisme. La traduction de Labriolle me paraît opter pour la première interprétation en écrivant : « Ce péril... cette crise » qui paraissent renvoyer à ce qui précède et se référer par conséquent aux « fluctuations d'incertitude » — car il n'a pas encore été question du néo-platonisme qui sera mentionné seulement au milieu du livre suivant — mais le latin ne comporte pas ces démonstratifs, M. Courcelle, qui pourtant cite cette traduction, entend le passage selon la seconde interprétation. C'est aussi, semble-t-il, le sens de la traduction récente de G. BOURISSOU, B.A., vol. XIII, p. 517.

reste, des attaches et du caractère cicéroniens de ce scepticisme<sup>38</sup>. Mais c'est alors qu'il faut tenir compte d'une toute première prédication de saint Ambroise, distincte des sermons sur l'*Hexameron* qu'elle précède de plusieurs mois et qui se place entre octobre 384 et juin 385. Nous disposons, pour établir cette première influence, d'indices qu'on ne saurait négliger, dans plusieurs œuvres d'Augustin<sup>39</sup>.

Comment ne pas mentionner le très remarquable chapitre : *Libri Platoniorum et mystères isiaques*<sup>40</sup>. L'auteur part des conjectures déjà proposées, les critiques mais en retient une qu'il améliore et l'on se croit au but. Finalement, M. Courcelle y renonce et sur nouveaux frais propose une correction absolument originale, éblouissante : *popiliosiam* de la majorité des mss. devient *populos iam*. Le grand intérêt de cette première section de l'ouvrage réside dans la détermination de diverses influences que subit Augustin : Plotin, Porphyre, Philon. M. Courcelle y arrive avec une grande sécurité. Il faut le louer en particulier de se garder du recours systématique aux sources ou intermédiaires perdus<sup>41</sup>, solution trop souvent proposée dans nos études et qui n'aboutit qu'à obscurcir les questions, en tentant d'expliquer *obscurum per obscurius*.

La seconde section de la première partie s'attache aux descriptions de conversion. Il s'agit moins ici pour l'auteur de déterminer des sources que de reconstituer un genre littéraire, et M. Courcelle rend ainsi un contexte très vaste et souvent fort éclairant aux *Confessions* de saint Augustin. Divers thèmes sont successivement étudiés : « La quête de vérité » ; la *curiositas* qui donne lieu à un rapprochement entre les deux africains Augustin et Apulée ; « conversion et diatribe » d'où il appert qu'Augustin dépend peu ou prou de Perse ; « la conversion par la grâce » rattache les *Confessions* à l'*Ad Donatum* de saint Cyprien. La suite de cette seconde section analyse tous les aspects de l'événement du jardin de Milan et les confronte à d'autres textes avec un grand luxe d'érudition. Chacun sait combien l'interprétation proposée par les *Recherches* a suscité de polémiques : que signifie le figuier du jardin ? quelle est cette voix qui énonce le fameux *tolle, lege* ? qu'est cette maison voisine ou divine ? L'étude des thèmes antiques, l'analyse serrée du texte des *Confessions* donnent, à mon sens, pleinement raison à M. Courcelle. L'auteur en qui certains dénoncèrent un novateur iconoclaste, a le bonheur de démontrer que son exégèse retrouve l'interprétation traditionnelle. Après plus de dix ans de controverses, M. Courcelle remporte une belle victoire, complète, et il la savoure. Oserais-je cependant exprimer sur un point quelque scrupule ? Peut-on parler de « La formule d'admonition : « prends et lis »<sup>42</sup> ? M. Courcelle n'a pas écrit *Tolle, lege*, à dessein je pense et avec regret, mais par honnê-

38. M. TESTARD, *Op. cit.*, p. 93-97.

39. Voir en particulier sur ce point mon ouvrage, p. 83, n. 4 et p. 89-90.

40. P. COURCELLE, *Op. laud.*, p. 74-88.

41. On remarquera à ce propos P. COURCELLE, *Op. laud.*, p. 27-31.

42. P. COURCELLE, *Op. laud.*, p. 155-163.

teté. *Tolle, lege* devient une formule, sans aucun doute, après Augustin dans l'innombrable postérité des *Confessions*, mais avant Augustin, y a-t-il vraiment une formule<sup>43</sup> ? Deux idées, celle de prendre et celle de lire sont souvent associées et exprimées par toute une série de synonymes<sup>44</sup>. Faut-il voir dans cette association des deux idées, autre chose qu'une nécessité de la vie courante ? Aujourd'hui même, combien d'instituteurs disent chaque jour à leur élève : *prends et lis*, comme leurs parents répètent aux mêmes enfants : *prends et mange, prends et couvre-toi, prends et va...* Comment pourrait-on s'exprimer autrement ? Faut-il voir dans de semblables expressions, surtout lorsque le vocabulaire n'en est pas constant et c'est le cas de *prends et lis* avant Augustin, une formule ou un thème ? Cette observation, il faut le dire, n'a pas grande portée. Elle aboutit à considérer le *tolle, lege* comme une expression plus indépendante d'une tradition littéraire ; elle ne fait qu'y gagner en originalité autobiographique et l'interprétation de M. Courcelle n'en est aucunement atteinte.

La seconde partie de l'ouvrage se lit avec émerveillement. Tout est neuf et quel charme à cette évocation des générations successives qui ont voulu reconnaître dans Augustin l'un des leurs, du moyen âge aux temps modernes, mais un auteur de compte rendu ne peut céder à son admiration et tout faire admirer... Quand M. Courcelle étudie les gloses du *Sessorianus*, je me demande s'il n'en majore pas la portée<sup>45</sup>, mais qu'elle lumière il tire de semblables gloses pour la défense de saint Bernard ou d'Ailred de Rievaulx<sup>46</sup> ou pour pénétrer l'âme de Pétrarque<sup>47</sup>. A propos de l'*Entretien* de Pascal avec Sacy, M. Courcelle administre la preuve — comme l'avait déjà fait E. Curtius<sup>48</sup> pour d'autres textes — que le latin est indispensable à l'étude de la littérature française et que, bien souvent, le latin que savaient nos pères, peut seul nous livrer la clé de leurs œuvres. L'Augustin de Fénelon est finement analysé. Un même personnage, Villemain, professeur à la Sorbonne, traite deux fois des *Confessions*, à dix ans de distance, et comme son regard gagne en profondeur. M. Courcelle s'arrête longuement à Sainte-Beuve, d'abord émouvant puis cynique et quand on songe que son œuvre put exercer une influence chrétienne, on pense encore à saint Augustin... *etiam peccata* ! La *Prière sur l'Acropole* de Renan

43. Je ne néglige pas l'acception technique de *tollere* signalée, p. 156, n. 2, mais *tollere* y figure seul. L'acception technique de *legere*, d'après la note suivante, m'a paru moins caractéristique.

44. Comme il appert des innombrables exemples fournis dans les notes de ce chapitre. Aussi les points de vue de M. Grégoire et J. Geffcken, cités p. 202, n. 5 et 6, ne sont-ils pas à opposer mais à accorder : l'expression n'était, au temps d'Augustin, « ni consacrée ni proverbiale » mais d'usage banal sous une forme ou sous une autre.

45. P. COURCELLE, *Op. laud.*, p. 232.

46. P. COURCELLE, *Op. laud.*, p. 304.

47. P. COURCELLE, *Op. laud.*, p. 346 s.

48. E. R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen-Age latin*, Paris, Presses universitaires de France, 1956, traduction de l'allemand par J. Bréjoux. Je pense tout spécialement à ses deux appendices terminaux sur Montesquieu et Diderot, p. 691-705.

donne lieu à une analyse littéraire remarquable qui démonte le processus même de la composition de l'œuvre.

A cette magnifique moisson de textes qui témoignent de la survie des *Confessions* à travers les siècles, je n'oserais prétendre avec certitude, ajouter un nouveau texte. Pourtant, je soumettrais à la sagacité de mon maître, M. Courcelle, une lettre d'Érasme, où l'auteur pourrait bien se souvenir des *Confessions*. Il s'agit d'une lettre adressée par Érasme à Jacques Tutor<sup>49</sup>, le 10 septembre 1519, pour lui dédicacer une nouvelle édition du *De officiis* de Cicéron, auquel il ajoute les *Laelius*, *Cato maior*, *Paradoxa*<sup>50</sup>. L'auteur a emporté en voyage ces diverses œuvres et il raconte l'enthousiasme qu'il a éprouvé à la lecture de Cicéron dans des termes qui semblent rappeler ceux qu'emploie saint Augustin lorsqu'il fait le récit de ce que j'appellerais ses « lectures de conversion », *Hortensius* et *Libri Platoniorum*, dans les *Confessions* ou dans le *Contra Academicos* : « Primum enim pristinae consuetudinis nostrae qua nihil esse potuit mellitius, memoriam reuocauit, ut *incredibilem* animo persenserim uoluptatem. Deinde sic *me totum inflammauit ad honesti uirtutisque studium* ut iampridem nihil tale senserim nostrates quosdam neotericos legens...<sup>51</sup> » Je doute qu'un familier de l'œuvre augustinienne ne soit pas sensible au rapprochement proposé. Mais s'agit-il d'une rencontre de hasard, toujours possible ? Plusieurs autres passages de cette lettre, qui n'offrent pas, à ma connaissance, de rencontres textuelles, me paraissent aussi ressortir à la manière augustinienne<sup>52</sup>. Est-ce une illusion ?

Peut-être pas. Érasme, sous le charme de sa lecture, poursuit sa lettre sur le thème d'une confrontation entre Cicéron, ce païen qui s'exprime avec tant d'élévation et d'exigences morales, et les chrétiens, qui ont tant

49. Jacques Tutor ou Jacques de Voecht, docteur en droit, originaire d'Anvers, vint vers 1500, étant jeune encore, de Louvain à Orléans où Érasme fit sa connaissance. Il était, en 1519, *pensionarius*, c'est-à-dire premier magistrat d'Anvers. Il est l'auteur d'une *Narratio de inchoatione domus clericorum in Zwollis*.

50. La plupart des éditions érasmiennes du *De officiis* comportent cette épître dédicatoire. Je signale l'édition de Paris en 1562.

51. Je signalerai quelques rapprochements : *incredibilem* rappelle le très significatif *incredibile*, repris trois fois en l'espace de quelques lignes pour évoquer l'effet de la lecture des *Libri Platoniorum* dans *Cont. Acad.*, II, 2, 5, C.S.E.L., LXIII, 26 ; comme aussi le *aestu cordis incredibili* de *Conf.*, III, 4, 7, p. 49, qui rapporte l'effet de la lecture de l'*Hortensius*. La métaphore du feu sous diverses formes, très voisines du reste, se retrouve dans *Cont. Acad.*, II, 2, 5, p. 26, au sujet des *Libri Platoniorum*, mais plus encore dans presque tous les textes qui évoquent la lecture de l'*Hortensius* : *De beata uita*, I, 4, C.S.E.L., LXIII, 91 ; *Conf.*, III, 4, 7-8, p. 49-51 ; VI, 11, 18, p. 135. L'expression *honesti uirtutisque studium* ne rappelle-t-elle pas le *studio sapientiae* utilisé dans *Conf.*, VI, 11, 18, p. 35 ; VIII, 7, 17, p. 190, toujours à propos de la lecture de l'*Hortensius* ? Peut-être devrait-on aussi rapprocher le *me totum inflammauit* du non *me totum rapiebat* de *Conf.*, III, 4, 8, p. 50, encore à propos de l'*Hortensius*.

52. En même temps que d'autres reprennent visiblement Cicéron. Peut-être y aurait-il une petite étude à entreprendre sur le départ des inspirations cicéronienne et augustinienne dans ce texte ?

reçu d'enseignements, d'exemples et d'espérances, et qui ne l'égalent pas... Et Erasme confie à son correspondant, au fil de ses réflexions, que jamais auparavant il n'avait éprouvé davantage la vérité de ce qu'écrivit Augustin sur le sujet<sup>53</sup>, et il se réfère ici de toute évidence à la *Cité de Dieu*, V, 16 et s., belles pages où Augustin magnifie les actions généreuses des païens pour stimuler les chrétiens qui ont de plus hautes raisons de se montrer généreux. La lecture de Cicéron a provoqué chez Erasme, un enthousiasme et une série de réflexions qui l'ont amené à se souvenir de semblables réflexions chez saint Augustin. Serait-il si étonnant qu'Erasme, en racontant ensuite cette lecture à son ami, se soit souvenu de l'enthousiasme des récits de lecture d'Augustin ?

Six appendices terminent le volume : le premier comporte divers « addenda » aux *Recherches* ; le second propose une chronologie de la vie de Marius Victorinus qui offre l'avantage de conserver la seule donnée antique de la *Chronique* hiéronymienne ; le troisième appendice reprend une étude que M. Courcelle avait engagée à l'École des Hautes Études, peu après la soutenance des thèses de M. Fabre : une recherche sur la correspondance — en grande partie perdue — d'Augustin et de Paulin de Nole. L'intérêt en est considérable. Les rapports d'amitié entre les deux hommes sont étroitement mêlés aux vicissitudes du temps, qu'il s'agisse des querelles doctrinales ou du drame des invasions barbares avec leur cortège de misère : réfugiés, rachat de captifs, etc. Surtout, cette correspondance nous livre l'origine des *Confessions* et, à ce titre, on aurait bien vu cette étude, peut-être sous quelque autre forme, en tête du volume, au principe des « antécédents » des *Confessions* ! Le quatrième appendice compare de façon très éclairante les données des *Confessions* et de la *Vita Augustini* de Possidius, qu'il ne faut utiliser qu'avec circonspection. A propos du geste de saint Ambroise faisant fondre des vases sacrés pour subvenir aux malheureux<sup>54</sup>, M. Courcelle pense qu'Augustin aurait entendu un sermon de l'évêque de Milan sur le sujet, et sans doute un passage du *De officiis*. L'auteur se fonde sur une observation grammaticale très fine et impressionnante : la tournure *dixit... sed et... etiam...* semble joindre le premier texte sur les vases sacrés, au second sur l'aumône, qu'Augustin disait avoir entendu. Ferais-je une objection ? Le *etiam* perd de sa valeur si l'on observe qu'il est employé déjà à propos du premier sermon. Dans les deux passages il ne porte, semble-t-il, que sur la personne d'Ambroise qui, *lui aussi*, a traité ces sujets et a agi comme Augustin : Ambroise aussi... Ambroise encore... mais, dans le premier cas, Augustin aurait seulement lu et dans le second il aurait entendu. C'est là une vétille, mais peut-on, pour un ouvrage comme celui-ci, se proposer de rédiger une recension tant soit peu critique, sans se condamner à ne relever que des détails. Le cinquième appendice est un précieux répertoire des textes sur

53. ERASME : « Nunquam antehac magis expertus sum uerum esse quod scribit Augustinus... ».

54. P. COURCELLE, *Op. laud.*, p. 618, n. 3.

la « région de dissemblance », qui s'étend de Platon à Gide. J'ai signalé déjà le sixième appendice où M. et Mme Courcelle analysent avec érudition et finesse les planches du volume<sup>55</sup>.

Ces quelques pages ne donneront qu'un faible aperçu d'un ouvrage dont la richesse et les promesses appelleraient de plus amples développements. Ce livre de science approfondie, mais qui se lit agréablement, parfois avec passion, fait grand honneur à son auteur et son succès fera grand plaisir à ses amis et à ses disciples.

Maurice TESTARD.

---

55. Il faut ajouter maintenant un nouveau titre à l'œuvre commune des deux savants : *Vita Sancti Augustini imaginibus adornata*. Manuscrit de Boston, Public Library, 1483, s. XV, inédit. Texte critique établi par Pierre COURCELLE, et commentaire iconographique par Jeanne COURCELLE-LADMIRANT, Paris, Études augustiniennes, 1964, 260 pages, 109 planches, dont une en couleur.