

Une lecture de *Confessions* VII

IX, 13 - XXI, 27

(Notes critiques à propos d'une thèse de R.J. O'Connell)

I. — INTRODUCTION

Depuis la démonstration de P. Courcelle¹ on ne discute plus guère l'authenticité de la conversion chrétienne d'Augustin en 386. Il s'agit maintenant de savoir comment le nouveau converti a combiné la philosophie « platonicienne » et le dogme chrétien dans l'intelligence de la foi qu'il a voulu élaborer². La question de la sincérité chrétienne d'Augustin, estime R.J. O'Connell, n'est qu'un faux problème qui ne sert qu'à masquer le vrai :

« How adequate, objectively, was the Neo-Platonic *intellectus* which Augustine — sincerely, though perhaps at points mistakenly — believed to correspond to the content of the *fides catholica* ? »

1. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, de Boccard, 1950 ; nouvelle édition augmentée et illustrée, *ibid.* 1968. Les notes critiques que je présente ont fait l'objet d'un exposé au séminaire du professeur Courcelle à l'École pratique des hautes études ; je remercie MM. P. Courcelle et H. Savon des suggestions qu'ils ont bien voulu me faire à cette occasion.

2. O. DU ROY a récemment repris de ce point de vue le dossier de la conversion d'Augustin et de l'influence de Plotin sur sa doctrine, dans *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, Études Augustiniennes, 1966 ; voir pp. 53-106. Il déclare que « l'intelligence d'Augustin n'est qu'à moitié évangélisée par sa foi » (p. 456) ; c'est dire l'acuité du problème ainsi posé.

R.J. O' Connell apporte sa réponse dans deux ouvrages³ qui reprennent et amplifient les données de plusieurs articles précédemment publiés⁴. Sa thèse est claire et nette : Augustin aurait découvert dans le mythe de la chute de l'âme le cadre général d'une intelligence plotinienne de la foi chrétienne⁵. Pour l'établir⁶ il prend bien des précautions méthodologiques⁷ ; il s'affranchit bravement des idées et des interprétations reçues, mène son argumentation avec vigueur, et écrit dans un style séduisant. Je présume que ces qualités indéniables forceront la conviction de nombre de lecteurs. Mon intention est au contraire — autant le dire sans ambages — de prévenir une adhésion trop confiante. Mais pour préciser le sens de mes réserves, il me faut déclarer au préalable que je ne serais pas particulièrement ému si l'on me prouvait péremptoirement que « le Père du christianisme occidental, lui dont les *Confessions* ont exercé une influence incalculable sur la spiritualité occidentale, a cru et a avisé ses lecteurs — « however cryptically » — que nous sommes tous des âmes tombées de la préexistence (vécue) dans un ciel intelligible plotinien⁸ ». Je n'en serais guère ému parce que je n'ai de prévention particulière ni contre la doctrine augustinienne du péché originel, ni contre le mythe plotinien de la chute de l'âme. Les visions du monde d'un philosophe du III^e siècle et d'un docteur chrétien des IV^e - V^e siècles étaient certes différentes de celle d'un homme du XX^e siècle. Celui-ci, qui se prétend devenu adulte, peut bien dévoiler le mythe dans la pensée de ses pères ; il lui reste ensuite à choisir soit de rejeter cette pensée comme définitivement périmée, soit de saisir l'esprit philosophique sous la lettre du mythe.

C'est peut-être affaire de tempérament intellectuel ou de convictions philosophiques personnelles. Peu importe en l'occurrence ; il suffit qu'il soit entendu que mes remarques ne relèvent pas de je ne sais quel souci apologétique. Mais si je ne me rends pas à la thèse générale que soutient O' Connell, c'est que je conteste l'interprétation qu'il donne de trop de textes augustinien. Je ne crois pas à la solidité d'une construction dont trop de pierres s'effritent.

3. R.J. O'CONNELL, *St. Augustine's Early Theory of Man*, A.D. 386-391, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1968 ; *St. Augustine's Confessions. The Odyssey of Soul*, *ibid.* 1969. La citation que je viens de faire se trouve p. 27 du premier de ces ouvrages ; je renverrai désormais à l'un ou l'autre par les chiffres I ou II.

4. Articles dont j'ai rendu compte dans la *Revue des études augustinienes*, II, 1965, pp. 372-375.

5. O'CONNELL emploie cette expression à maintes reprises (voir notamment I, p. 27, 81, 116, 180 ; II, 12, 19).

6. On en trouvera un résumé en II, pp. 23-36.

7. Voir I, pp. 1-28, et spécialement pp. 16 sv. sur la méthode des « Parallel Patterns » ; pp. 20 sv. sur une possible influence de Porphyre.

8. O'CONNELL, I, p. 146.

Il sera question ici principalement de la deuxième partie du livre VII des *Confessions* : « The pivotal section of the work⁹ » : en premier lieu de l'analyse et du sens fondamental de ces pages, et ensuite de l'interprétation de quelques formules : *sicut quidam secundum eos dixerunt, seruiuerunt creaturae potius quam Creatori, aliquanto posterius*. Cette dernière expression m'amènera à faire quelques observations sur la manière dont R.J. O'Connell comprend certains textes christologiques des premiers ouvrages d'Augustin.

J'aurais encore des réserves à formuler sur l'interprétation d'autres pages de ces écrits. A titre d'échantillon, voici la paraphrase qu'il donne de *De ordine* II, xx, 52 :

« There is quiet resignation in the final remarks he addresses to his mother. The « ascent » of the mind through the various disciplines has led him to a glowing description of the culminating vision which he is confident will make both him and his disciples both good and happy. For a last time he turns to Monica, but not, this time, inviting her to accompany them. Rather, he charges her to « prize nothing more highly than the finding of the Truth, to wish for, to think of, to love nothing else » and to pray that « we » — Augustine and his disciples — « obtain the great blessing which through your meriting we have come to desire » (*Ord.* II, 52). Off they charge, Augustine and his pupils, to the conquest of the happy life ; the woman, as so often, must remain behind and pray¹⁰ ».

Selon son habitude, R.J. O'Connell a laissé le soin à ses lecteurs de se référer au texte latin. Il a eu tort, car il se serait peut-être aperçu, en le recopiant, du contresens qu'il commettait en disant qu'Augustin recommandait à sa mère d'aimer plus que tout la découverte de la vérité, alors qu'il témoignait que c'est aux prières de sa mère qu'il était redevable de la grâce que Dieu lui avait faite de cette passion de la vérité :

« Oremus ergo, non ut nobis diuitiae uel honores uel huiusmodi res fluxae atque mutantes et quouis resistente transeuntes, sed ut ea proueniant, quae nos bonos faciant ac beatos. Quae uota ut deuotissime impleantur, tibi maxime hoc negotium, mater, iniungimus, cuius precibus indubitanter credo atque confirmo mihi istam mentem Deum dedisse, ut inueniendae ueritati nihil omnino praeponam, nihil aliud uelim, nihil cogitem, nihil amem. Nec desino credere nos hoc tantum boni, quod te promerente concupiuius, eadem te petente adepturos¹¹. »

Le contresens peut être une simple inadvertance ; mais l'arbitraire de la conclusion tirée de ce texte me paraît proprement inadmissible. Ce n'est pas Augustin qui déconsidère sa mère ou la prière ; c'est R.J. O'Connell qui maltraite le texte d'Augustin ; et malheureusement ce n'est pas la seule fois.

9. II, p. 4.

10. I, p. 231.

11. AUGUSTIN, *De ordine*, II, xx, 52 ; B.A. 4, p. 454.

2. — STRUCTURE ET SENS DE *Conf.* VII, IX, 13 - XXI, 27

R.J. O'Connell prône la nécessité d'étudier sérieusement la structure organique de la seconde partie du livre VII des *Confessions* :

« For Augustine's description here is a tight unity, and bound in unity to the rest of the *Confessions*. The danger in lifting these paragraphs out of that context, or of dismembering their unity, is the one which presides at all major surgery : that the patient after the operation may not be quite the same organism as was wheeled in the amphitheater. And a little scrutiny reveals that Augustine's account in *Confessions* VII, 13-26, is quite literally organic. The sutures that bind it together are living tissue ; no one member can be understood except in functional relation to the others and to the whole¹². »

Il importe donc de lire et d'analyser ces pages avec quelque minutie.

Les traducteurs ont la bonne habitude de distinguer deux parties dans le livre VII. La première (VII, 1, 1 - VIII, 12) rend compte des « incertitudes métaphysiques¹³ » dans lesquelles se trouvait l'esprit d'Augustin avant de découvrir le spiritualisme néoplatonicien. On pourrait même parler d'impasses philosophiques dans lesquelles il se débattait, faute de pouvoir concevoir quelque réalité incorporelle.

La seconde partie (IX, 13 - XXI, 27) raconte la phase décisive de la conversion intellectuelle d'Augustin : la lecture des *libri platonicorum*, la délivrance philosophique qui s'en suit, et la découverte de la nécessité de la médiation du Christ, le Verbe incarné. R.J. O'Connell en présente le plan de la manière suivante :

« Having begun (VII, 13-15) with what Fr. Henry has aptly called a « spiritual apology » to justify his enthusiastic allegiance to Neo-Platonism, Augustine present us with the fruit of those readings (VII, 16-23). A reflection on the Incarnation (VII, 24-25) leads into a final summary of the entire experience (VII, 26)¹⁴. »

C'est apparemment correct ; pourtant cela induirait aisément en erreur, si l'on ne prenait soin de vérifier en quel sens P. Henry a parlé de « spirituelle apologie ». Précisons donc — puisque R.J. O'Connell a omis de le

12. O'CONNELL, I, p. 45.

13. C'est le sous-titre que donne à cette section P. de Labriolle, *Saint Augustin. Confessions*, tome I, Paris, Les Belles Lettres, 1956, 7^e éd. p. 145.

14. O'CONNELL, I, p. 45, sous le titre : « An Organic and Logical Account » ; cf. I, p. 18 : « In the Seventh Book of the *Confessions*, Augustine introduces his account of his Platonic readings with an *apologia* (VII, 13-15) designed to show that he is clearly aware of the agreement and occasional disagreement — *ibi legi... ibi non legi* — between the *platonici* and the Bible. » Voir encore, I, p. 99.

faire — que P. Henry employait cette formule dans *Plotin et l'Occident*¹⁵, comme titre courant aux pages 97 et suivantes, et dans le texte aux pages 99 et 103. Mais il ne l'appliquait qu'à l'usage que fait Augustin, à la fin du § 15, du lieu commun sur les dépouilles des Égyptiens, et non pas à toute la confrontation de la doctrine « platonicienne » et du prologue johannique, qui couvre les §§ 13-15, et dans laquelle — P. Henry le précisait bien — Augustin marque « les analogies et non moins fortement, les profondes divergences¹⁶ ». Il y a donc, pour le moins, une ambiguïté à laisser croire qu'Augustin ne se préoccupe que de justifier son adhésion enthousiaste au néoplatonisme.

En revanche, O'Connell prend bien soin de prévenir une mauvaise compréhension du développement suivant ; il vise sans doute principalement l'explication de P. Courcelle sur « les vaines tentatives d'extase plotinienne » :

« Against all reductions that would see in the central section (VII, 16-23) a movement that is unilaterally « ecstatic », it must be remarked that Augustine's concern is not only with the lies that the Manichees — for he has them plainly in mind — had spread about God, but also with those they uttered respecting His *opera*, His creatures (cf. III, 10). The movement of the entire account, accordingly, is not so much « upward » as « oscillating » — from God to creatures and back again. To stay with purely formal indices for the moment, Augustine's vision of God's true nature — *vidi te* — issues in every case into a corrected vision of creatures in their true relation to God : « I beheld other things below you », he says (VII, 17), « I looked back over other things, and saw » (VII, 21), and, finally, he passes upward « gradually from bodies » to a glimpse of « what is » (VII, 23) and summarizes the entire experience without failing to mention his certainty « that all other things are from you » (VII, 26)¹⁷. »

Je n'ai rien à redire à ces observations. Cinq pages sont ensuite consacrées à montrer l'influence du traité plotinien de l'omniprésence sur la doctrine qu'Augustin expose dans ces paragraphes ; mais au terme de cette analyse, il n'y a pas la moindre allusion à la « réflexion sur l'Incarnation » qui occupe les deux §§ 24 et 25. C'est pourquoi je doute que R.J. O'Connell se soit réellement inquiété, quoi qu'il en dise, du lien organique qui relie les uns aux autres les développements de cette partie des *Confessions* ; et je crains que l'intention qui anime ce récit ne lui ait échappé.

15. Louvain, 1934.

16. *Ibid.* p. 96 : « Après avoir comparé, non pas, comme il le note lui-même, les expressions des *Ennéades* à celles de l'*Évangile*, mais l'ensemble de la doctrine plotinienne à la doctrine du *Prologue* johannique, après en avoir marqué les analogies et, non moins fortement, les profondes divergences, Augustin, à la fin du chapitre IX, s'attarde à décrire et à justifier son attitude. »

17. O'CONNELL, I, p. 45. Voir P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions*...pp. 157 sv.

Les premières lignes du § 13 sont pourtant assez explicites :

« Et primo uolens ostendere mihi, quam resistas superbis, humilibus autem des gratiam (Prou. 3, 34 (LXX) ; 1 Petr. 5, 5 ; Iac. 4, 6) et quanta misericordia tua demonstrata sit hominibus uia humilitatis, quod Verbum tuum caro factum est et habitauit inter homines (Ioh. 1, 14), procurasti mihi per quendam hominem inmanissimo tyfo turgidum quosdam platoniorum libros ex graeca lingua in latinam uersos¹⁸... »

Dans l'analyse qu'il a lui-même donnée de ce récit, O. du Roy a fort bien remarqué que l'opposition de l'orgueil et de l'humilité en constituait l'intention fondamentale¹⁹, et qu'elle était reprise en conclusion, au § 26, où, en insistant sur la circonstance providentielle qui lui a fait lire les livres des platoniciens avant de se familiariser avec la Bible, Augustin explique qu'il a pu discerner ainsi « les deux attitudes ou situations de l'homme que sont la présomption d'une part, c'est-à-dire l'orgueil de l'homme qui prétend connaître Dieu et l'atteindre par ses propres forces, et la confession d'autre part, c'est-à-dire la reconnaissance de la grâce prévenante de Dieu qui vient au devant de notre faiblesse²⁰ ». Or cette opposition réapparaît continuellement au cours du récit sous la forme de citations scripturaires antithétiques. O. du Roy a relevé celles-ci dans la confrontation quatre fois reprise de *ibi legi/ibi non legi*²¹ ; et je puis me contenter d'ajouter sur ce point que la spécificité de la doctrine chrétienne, autrement dit ce qu'Augustin déclare n'avoir point trouvé dans les livres des platoniciens, est exprimé en citations qui mettent l'accent sur l'humilité dans le mystère du Verbe incarné, du Verbe qui a pris la forme de l'esclave (Philip. 2, 7)²², du Fils unique qui est mort dans le temps pour les impies (Rom. 5, 6)²³ :

« Abscondisti enim haec a sapientibus et reuelasti ea paruulis (Matth. 11, 25), ut uenirent ad eum laborantes et onerati et reficeret eos, quoniam mitis est et humilis corde (Matth. 11, 28 sv.), et dirigit mites in iudicio et docet mansuetos uias suas (Ps. 24, 9) uidens humilitatem nostram et laborem nostrum et dimittens omnia peccata nostra (Ps. 24, 18). Qui autem cothurno tamquam doctrinae sublimioris elati non audiunt dicentem : discite a me, quoniam mitis sum et humilis corde, et inuenietis requiem animabus uestris (Matth. 11, 29), etsi cognoscunt Deum, non sicut Deum glorificant aut gratias agunt, sed euanescent in cogitationibus suis et obscuratur insipiens cor eorum ; dicentes se esse sapientes stulti fiunt (Rom. 1, 21-22)²⁴. »

18. AUGUSTIN, *Confessions*, VII, IX, 13 ; Skutella, p. 137, 7-14 ; B.A. 13, p. 608.

19. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris. Études Augustiniennes, p. 61.

20. O. DU ROY, *ibid.* p. 63.

21. *Ibid.* pp. 64 sv.

22. *Confessions*, VII, IX, 14 ; Skutella, p. 138, 11 sv. ; B.A. 13, p. 610.

23. *Ibid.* Skutella, p. 139, 1 sv.

24. AUGUSTIN, *Confessions*, VII, IX, 14 ; Skutella, p. 139, 4-18 ; B.A. 13, p. 612.

Cette opposition fondamentale mise en évidence, on doit avoir l'esprit attentif à la grande antithèse que présentent les deux développements suivants : d'une part la délivrance philosophique acquise grâce à la lecture des *libri platoniorum* (§§ 16-23), et d'autre part la découverte de la nécessité de la médiation du Verbe incarné (§§ 24-25). C'est une reprise de l'alternance *ibi legi | ibi non legi* ; en voici la charnière :

« Tunc uero *inuisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta* (*Rom. I, 20*) consexi, sed aciem figere non eualui et repercussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem. Et quaerebam uiam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te, nec inueniebam, donec amplecterer *mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum, qui est super omnia Deus benedictus in saecula* (*I Tim. 2, 5* et *Rom. 9, 5*), uocantem et dicentem : *ego sum uia et ueritas et uita* (*Ioh. 14, 6*), et cibum, cui capiendo inualidus eram, miscentem carni, quoniam *Verbum caro factum est* (*Ioh. I, 14*), ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua, per quam creasti omnia²⁵. »

L'expérience d'Augustin ne s'achève pas dans « la nouvelle vision du monde », pour reprendre la formule d'O. du Roy²⁶, elle se prolonge dans la recherche du Médiateur. Augustin a reconnu aux platoniciens le bénéfice de la connaissance de Dieu ; il a précisé qu'il leur manquait la vérité complémentaire de l'Incarnation, et que leur connaissance de Dieu se dégradait en idolâtrie comme l'indiquait saint Paul. Il reconnaît maintenant que les platoniciens lui ont permis de voir « que ce qu'il y a d'invisible en Dieu est rendu intelligible à travers ce qui a été créé » comme le dit encore saint Paul ; mais il ajoute qu'il lui reste à trouver le Médiateur, le Verbe incarné. Si l'on veut bien accorder quelque importance à la combinaison de ces citations scripturaires et notamment à la péricope de *Rom. I, 20-25*²⁷, on reconnaîtra que ces deux moments ne sont pas réduits, au plan du récit, à deux développements simplement juxtaposés, sans lien organique.

La conclusion, dans laquelle Augustin résume toute son expérience comme le dit bien O'Connell, ne fera que renforcer cette conviction. Augustin répète en effet que les livres des platoniciens lui ont appris à

25. AUGUSTIN, *Confessions*, VII, XVII, 23 — XVIII, 24 ; Skutella, pp. 146, 17-147, 4 ; B.A. 13, pp. 628-630.

26. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité*, p. 82.

27. J.J. O'MEARA a signalé qu'Augustin se servait maintes fois de *Ioh. I, 1-14* et de *Rom. I, 20-25* dans des passages anti-porphyriens (voir *Porphiry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris, Études Augustiniennes, 1959, pp. 102, 152, 154, 160, 162). J'ai insisté sur ce point dans *Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'Ép. aux Romains, I, 18-25* — *Recherches augustiniennes*, 2, Paris, 1962, pp. 273-309, spécialement pp. 276-282. Voir aussi O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité*, pp. 66-67 ; 81 ; 88. O'Connell n'a qu'une note (I, p. 222, n. 8) sur *Rom. I, 20* ; je vais revenir sur ce qu'il dit de l'usage que fait Augustin de *Rom. I, 21-25*.

chercher la vérité incorporelle à travers le créé²⁸, mais qu'ils ne lui ont pas révélé la charité qui édifie sur le fondement de l'humilité : le Christ Jésus (1 Cor. 8, 1)²⁹. Il oppose la *praesumptio* et la *confessio*³⁰. Il professe qu'il a découvert que tout ce qu'il a lu de vrai chez les platoniciens est dit par saint Paul sous la caution de la grâce de Dieu :

« ut qui uidet non sic gloriatur, quasi non acceperit non solum id quod uidet, sed etiam ut uideat — *quid enim habet quod non accepit* ? (1 Cor. 4, 7) — et ut Te, qui es semper idem, non solum admoneatur ut uideat, sed etiam sanetur ut teneat, et qui de longinquo uidere non potest, uiam tamen ambulet, qua ueniat et uideat et teneat³¹. »

Contrairement aux philosophes qui se font gloire de leur sagesse³², le chrétien sait qu'il doit tout à la munificence de Dieu. Et, encore une fois, Augustin précise que les livres des platoniciens ne contiennent pas la doctrine du salut en Jésus-Christ, doux et humble de cœur, doctrine cachée aux sages et aux prudents, révélée aux petits (*Matth.* II, 25, déjà cité au § 14)³³.

« Et aliud est de siluestri cacumine uidere patriam pacis et iter ad eam non inuenire et frustra conari per inuia circum obsidentibus et insidiantibus fugitiuis desertoribus cum principe suo leone et dracone, et aliud tenere uiam illuc ducentem cura caelestis imperatoris munitam, ubi non latrocinantur qui caelestem militiam deseruerunt³⁴. »

Les platoniciens ont vu la patrie où il faut aller ; ils ont permis à Augustin de la voir lui-même. Ils n'ont pas connu la voie qui doit y mener ; ils n'ont pu la montrer à Augustin ; au contraire ils ont failli l'égarer sans recours :

« Garriebam plane quasi peritus et, nisi in *Christo, saluatore nostro* (*Tit.* I, 4), uiam tuam quaereram, non peritus, sed periturus essem. Iam enim coeperam uelle uideri sapiens plenus poena mea et non flebam, insuper et inflabar scientia (cf. 1 Cor. 8, 1). Vbi enim erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est *Christus Iesus* (cf. 1 Cor. 3, 11 et 8, 1) ? Aut quando illi libri me docerent eam ? In quos me propterea, priusquam scripturas tuas considerarem, credo uoluisti incurrere, ut inprimeretur memoriae meae, quomodo ex eis affectus essem et, cum postea in libris tuis mansuefactus essem et curantibus digitis tuis contrectarentur uulnera mea, discernerem atque distinguerem, quid interesset inter praesumptionem et confessionem, inter uidentes, quo eundum

28. Cf. *Rom.* I, 20, cité en *Conf.* VII, xx, 26 ; Skutella, p. 149, 3-4 ; B.A. 13, p. 634.

29. *Confessions*, VII, xx, 26 ; Skutella, p. 149, 16.

30. *Ibid.* Skutella, p. 149, 24.

31. *Ibid.* VII, xxi, 27 ; Skutella, pp. 150, 15-19.

32. Cf. *Confessions*, VII, ix, 14 ; Skutella, pp. 139, 17-18.

33. Voir plus haut, p. 84 (note 24).

34. AUGUSTIN, *Confessions*, VII, xxi, 27 ; Skutella, pp. 151, 27-152, 5 ; B.A. 13, pp. 640-642.

sit, nec uidentes, qua, et uiam ducentem ad beatificam patriam non tantum cernendam sed et habitandam³⁵. »

L'opposition de la présomption et de la confession, de l'orgueil et de l'humilité, englobe la distinction de la patrie et de la voie ; elle constitue vraiment l'intention théologique capitale de ce récit de conversion. C'est ce dont O. du Roy lui-même n'a pas suffisamment tenu compte quand il a posé en thèse que le schème de la patrie et de la voie « représente une structure fondamentale de la théologie d'Augustin » et « qu'elle est née de l'expérience même de sa conversion, c'est-à-dire de cette succession chronologique qui lui a fait découvrir l'intelligence de la Trinité chrétienne dans Plotin... et ensuite seulement la nécessité de l'Incarnation comme voie d'humilité vers Dieu³⁶ ». Car s'il est vrai qu'Augustin accorde aux platoniciens (§§ 13-14), et à lui-même lisant leurs livres (§§ 16-23), une connaissance authentique de Dieu et de son Verbe, il ne se montre pas moins préoccupé de dénoncer chez eux (§§ 14-15), et chez lui (§§ 24 et 26), l'orgueil et la présomption de l'entreprise. S'il reconnaît une prévenance de la Providence dans la succession de ses découvertes du néoplatonisme et de l'Écriture, ce n'est pas pour justifier une théorie selon laquelle la connaissance de la Trinité est possible sans la foi au Verbe incarné, c'est pour insister sur le fait qu'il a découvert, avec la grâce de Dieu, les insuffisances et les dangers du néoplatonisme :

« Nam si primo sanctis tuis litteris informatus essem et in earum familiaritate obdulcuissem mihi et post in illa uolumina incidissem, fortasse aut abrupissem me a solidamento pietatis, aut si in affectu, quem salubrem inbiberam, perstitissem, putarem etiam ex illis libris eum posse concipi, si eos solos quisque didicisset³⁷. »

Le schème de la patrie et de la voie ne doit donc pas être traité comme dernière instance ; c'est la *uia humilitatis*³⁸, le dogme du Verbe incarné qu'Augustin présente comme la ligne de partage du néoplatonisme et du christianisme et, partant, comme le caractère spécifique de ce dernier.

Si ces remarques visent davantage la thèse d'O. du Roy que celle de R.J. O'Connell, c'est que l'analyse que nous présente celui-ci est trop superficielle pour donner prise à la critique. Dans ses deux ouvrages je ne trouve qu'une allusion bien vague à l'antithèse *ibi legi | ibi non legi*³⁹. Ceci est dû, je pense, à sa préoccupation trop accaparante de montrer l'influence prédominante du thème plotinien de l'omniprésence de Dieu

35. *Ibid.* VII, xx, 26 ; Skutella, pp. 149, 11-27 ; B.A. 13, p. 636.

36. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité*, pp. 96-97 ; aussi p. 105.

37. AUGUSTIN, *Confessions*, VII, xx, 26 ; Skutella, pp. 149, 27-150, 6 ; B.A. 13, p. 636.

38. Voir *Confessions*, VII, ix, 13 ; texte cité plus haut, note 18.

39. O'CONNELL, I, p. 18 ; texte cité plus haut, note 14. Voir aussi son analyse de *Confessions*, VII, 13-27, en II, pp. 75-80,

sur la pensée augustinienne ; en effet, de ce point de vue, il n'y a, dans la section des *Confessions* qui nous occupe, que les §§ 16-23 qui l'intéressent. J'ai reconnu la solidité de sa démonstration sur ce point ; mais je n'en maintiens pas moins mes réserves notamment sur le sens que R. J. O'Connell donne à une phrase d'A. Mandouze⁴⁰. S'il tient absolument à en faire un usage accommodative⁴¹, libre à lui ; quant à moi, je répète qu'A. Mandouze n'a pas confondu l'omniprésence plotinienne avec la « présence perpétuelle de Dieu dans les *Confessions* ». Et il a raison ; car, même si l'inspiration du traité de Plotin a renforcé le sentiment de cette présence, il reste que le *Tu* auquel Augustin s'adresse continuellement diffère sensiblement de l'*Un* de Plotin. Le soin maternel dont Augustin se sent entouré n'est pas le fait d'un Principe impersonnel. Le mot *fovere* résume peut-être adéquatement l'idée qu'Augustin se fait de l'activité incessante et omniprésente de Dieu à l'égard de l'homme⁴², mais il est douteux qu'il serve de catalyseur pour une intelligence plotinienne de la foi chrétienne⁴³ ; car, pour fine et subtile qu'elle soit, la « dissection d'images⁴⁴ » à laquelle se livre O'Connell, ne rend compte ni de la liberté avec laquelle l'imagination augustinienne combine ses souvenirs plotiniens et bibliques, ni de la profondeur de l'expérience qu'Augustin a vécue et qu'il vit encore en écrivant les *Confessions*.

Mais surtout R. J. O'Connell me paraît trop préoccupé d'exploiter sa découverte, quitte à désarticuler la pensée d'Augustin : c'est ainsi qu'ayant traité des §§ 16-23 aux pages 45-50 de son premier ouvrage pour mettre en évidence l'influence du traité sur l'omniprésence, il reviendra sur les §§ 16-17, aux pages 206-217, pour insister encore sur le caractère plotinien de l'idéal augustinien de la vision ; et il reléguera aux pages 258-264 l'étude du § 25 sur les fausses idées qu'Augustin et Alypius se sont faites du Christ à un moment donné, sans se soucier de marquer de quelque façon le lien de ce paragraphe avec ceux qui précèdent. Il ne faut pas s'étonner que sa négligence concernant la structure et le sens général de cette section du livre VII des *Confessions*, lui vaille quelques mécomptes dans l'interprétation de deux ou trois formules importantes, comme je vais le montrer à présent.

40. Voir *Revue des études augustinienes*, 11, 1965, p. 373.

41. Voir O'CONNELL, I, p. 34, n 4, p. 39 et 42.

42. *Ibid.*, p. 82 : « By the time of the *Confessions*, therefore, it is hardly an exaggeration to claim that, to Augustine's teeming imagination, one word — *fovet* — says everything that need be said on God's unceasing, omnipresent activity toward man. » *Confessions*, VII, XIV, 20 (Skutella, pp. 144, 13-15 ; B.A. 13, p. 624) : « Sed postquam fouisti caput nescientis et clausisti oculos meos, ne uiderent uanitatem. »

43. O'CONNELL, I, p. 73 : « But it might have surprised him to realize that it was a word — *fovere* — that operated as the catalytic agent » ; p. 81 : « There are few terms in Augustine's writings that more luminously reveal the organic relationship between the Biblical faith he heard « spiritually interpreted » by Ambrose and the Plotinian understanding which, from then up to the time of the *Confessions*, he considered in substantial accord with that faith. »

44. O'CONNELL, I, p. 65 : « Dissecting an Image ».

3. — LE GRIEF D'IDOLÂTRIE

Dans les *Confessions*, VII, XIV, 20, revenant sur ses erreurs passées, Augustin rappelle d'abord sa conception manichéenne des deux substances adverses : Dieu et le mal ; puis il ajoute, parlant de son âme :

« Et inde rediens fecerat sibi deum per infinita spatia locorum omnium et eum putauerat esse Te et eum collocauerat in corde suo et facta erat rursus templum idoli sui abominandum Tibi⁴⁵. »

Cette nouvelle conception de Dieu est vraisemblablement due à l'influence stoïcienne ; R. J. O'Connell le pense avec d'autres⁴⁶. Mais, estime-t-il, ni les manichéens, ni les stoïciens, ni Augustin manichéen ou stoïcien, ne peuvent être taxés d'idolâtrie au sens littéral. Il s'agit de « Self-idolaty ». d'une idolâtrie qui consiste à confondre la créature avec le Créateur, à identifier l'âme ou le centre de la personnalité à Dieu⁴⁷. Augustin en a emprunté les éléments constitutants au premier chapitre de l'*Épître aux Romains* ; et, remarque encore R. J. O'Connell, il met une évidente bonne volonté à les trouver chez les manichéens, chez les « philosophes de ce monde » et éventuellement chez les néo-platoniciens⁴⁸.

La « logique de l'orgueil⁴⁹ », inspirée de *Rom.* I, 21 sv., se trouve de fait évoquée deux fois dans les *Confessions*. La première fois, Augustin raconte comment il commença à confronter les fables des manichéens aux nombreuses lectures philosophiques qu'il faisait, et à reconnaître que les philosophes sont parvenus à des connaissances certaines sur le cours de l'univers, notamment en matière d'astronomie, sans parvenir toutefois à la connaissance du Verbe de Dieu :

« Non nouerunt hanc uiam et putant se excelsos esse cum sideribus et lucidos, et ecce ruerunt in terram, et obscuratum est insipiens cor eorum. Et multa uera de creatura dicunt et ueritatem, creaturae artificem, non pie quaerunt et ideo non inueniunt, aut si inueniunt, cognoscentes Deum, non sicut Deum honorant aut gratias agunt et euanescent in cogitationibus suis et dicunt se esse sapientes sibi tribuendo quae tua sunt, ac per hoc student peruersissima caecitate etiam tibi tribuere quae sua sunt, mendacia scilicet in te conferentes, qui ueritas es,

45. Skutella, p. 144, 10-13 ; B.A. 13, p. 624.

46. Par exemple O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité*, p. 54, et Ch. BAGUETTE, *Une période stoïcienne dans la formation de saint Augustin — Revue des études augustiniennes*, 16, 1970, pp. 47-77.

47. C'est la thèse que défend O'Connell dans le chapitre 3 de son premier ouvrage, intitulé : « Idolatry », pp. 87-111 ; voir notamment pp. 83, 93, 99, 106.

48. O'CONNELL, I, pp. 109-110.

49. *Ibid.* p. 94-et 100.

et inmutantes gloriam incorrupti Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et uolucrum et quadrupedum et serpentium, et conuertunt ueritatem tuam in mendacium et colunt et seruiunt creaturae potius quam Creatori (Rom. I, 21-25)⁵⁰. »

C'est naturellement la combinaison : *sibi tribuendo quae tua sunt, ... tibi tribuere quae sua sunt*, qui paraît à R.J. O'Connell indiquer la dénonciation d'une idolâtrie de soi-même. Nous reviendrons sur ce point.

a) *Quidam secundum eos* (Conf. VII, IX, 15).

Le deuxième passage est aux §§ 14-15 du livre VII, dans la « spirituelle apologie » dont il a déjà été question. Mais avant de faire état de ce qu'en pense R.J. O'Connell, il convient d'examiner l'interprétation qu'il donne de la citation des *Actes des Apôtres* faite dans le même passage :

« Et dixisti Atheniensibus per apostolum tuum, quod in Te uiuimus et mouemur et sumus, sicut et quidam secundum eos dixerunt (Act. 17, 28), et utique inde erant illi libri⁵¹. »

L'anomalie que constitue l'absence de l'hémistiche d'Aratos dans cette citation a exercé la sagacité de P. Henry, F. Châtillon et P. Courcelle⁵². Leurs explications ne satisfont pas notre auteur, parce qu'elles feraient violence à la latinité d'Augustin. Ils ont en effet traduit *sicut quidam secundum eos dixerunt*, par : « comme l'on dit certains d'entre eux ». Or C.L. Hrdlicka aurait établi qu'Augustin se conforme sans exception à l'usage de son temps, selon lequel *secundum* signifie : selon, d'après. F. Châtillon aurait eu le tort de faire une « observation cavalière » sur la statistique au pays de Ford et de Gallup⁵³. Pourtant, en l'occurrence, ce n'est pas celui qu'on pense, qui se montre léger ; c'est plutôt R.J. O'Connell, qui paraît ne s'être pas aperçu que F. Châtillon précisait fort correctement que la citation d'Act. 17, 28, court jusqu'à *dixerunt*, textuellement à un

50. *Confessions*, V, III, 5 ; Skutella, p. 80, 2-18 ; B.A. 13, p. 470.

51. AUGUSTIN, *Confessions*, VII, IX, 15 ; Skutella, pp. 140, 10-13 ; B.A. 13, p. 614.

52. P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, p. 97, n. 1 ; F. CHÂTILLON, « *Quidam secundum eos* », note d'exégèse augustinienne — *Revue du Moyen Age latin*, I, 1945, pp. 287-304 ; P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, pp. 130-132. Voir encore P. COURCELLE, *Un vers d'Épiménide dans le Discours sur l'Aréopage* — *Revue des études grecques*, 76, 1963, pp. 404-413, et G. FOLLINET, *Les citations des Actes 17, 28 et Tite 1, 12 chez Augustin* — *Revue des études augustinienes*, II, 1965, pp. 293-295.

53. O'CONNELL, I, p. 105 ; cf. F. CHÂTILLON, l. c. p. 291 et n. 11 ; C.L. HRDLICKA, *A Study of the Late Latin Vocabulary and the Prepositions and Demonstrative Pronouns in the Confessions of St. Augustine*, Washington, The Catholic University of America, 1931, pp. 137-138.

détail près : la substitution de *eos* à *uos*⁵⁴. Augustin respecte simplement le texte d'une vieille traduction latine calquée sur le grec : ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ἑμᾶς εἰρήκασιν⁵⁵, et la correction de son latin n'est pas en cause.

Mais R.J. O'Connell a une autre idée. Il suffit, selon lui, de découvrir le passage des *Ennéades* qu'Augustin a en tête, pour que la difficulté s'évanouisse. Il s'agit d'*Ennéades*, VI, 5, 1 — le traité de l'omniprésence, il fallait s'y attendre — où Plotin dit : « tous affirment que le Dieu qui est en chacun de nous est un, identique en tous ». Et voici le raisonnement qui est censé dissiper le mystère : Augustin a dû estimer que Plotin allait trop loin, en parlant d'une affirmation universelle ; il a préféré, on le comprend, un *quidam* indéfini. Plotin rapportait l'avis d'autrui : nous pouvons donc joindre *quidam* à *dixerunt* : « certains ont dit ». Augustin, lui, rapporte l'avis rapporté par Plotin ou plutôt par les *platonici* selon le terme qu'il préfère, et c'est pourquoi il ajoute *secundum eos*. Il n'y a donc pas mésusage d'un terme latin par Augustin ; il y a simplement ponctuation fautive — les Anciens, on le sait, ne connaissaient pas la virgule — ; et il faut comprendre : *sicut et quidam, secundum eos, dixerunt*, et traduire : « comme certains, d'après eux (les auteurs de ces livres), l'ont dit⁵⁶ ».

Belle argumentation, ingénieuse à souhait ! En somme Augustin ferait violence au sens du texte des *Actes des Apôtres* pour pouvoir l'appliquer à un passage précis de Plotin, tout en respectant et la lettre d'une *uetus latina* et le bon latin. Faut-il supposer qu'il se livrait à la même gymnastique, chaque fois qu'il avait l'occasion de citer ce texte ? Car il y a huit autres cas où Augustin fait usage de cette formule *sicut et quidam*..., et auxquels R.J. O'Connell ne fait pas la moindre allusion :

« Nam sapientes gentium quod inuenirent Creatorem, manifeste idem Apostolus, cum Atheniensibus loqueretur, ostendit. Cum enim dixisset quia in ipso uiuimus et mouemur et sumus, addidit : *sicut et quidam secundum uos dixerunt*⁵⁷. »

« Ait inter cetera : *et quidem non longe positum ab unoquoque nostrum ; in illo enim uiuimus et mouemur et sumus, sicut et quidam secundum uos dixerunt*. Numquid etiam hic, quia inuenit apud sacrilegos testimonia ueritatis, aut propter ista illos approbavit aut propter illos ista damnauit⁵⁸ ? »

54. F. CHÂTILLON, *l. c.* p. 293 : « Au demeurant, Augustin ne fait que *citer*. Il cite un verset sacré, sans rien en modifier — ou si peu : *uos* changé en *eos*. Il n'en prend pas la grammaire à son compte. Ceci coupe court à toute discussion sur la latinité d'Augustin lui-même, qui demeure absolument intacte. »

55. Cf. F. CHÂTILLON, *l. c.* pp. 288-289.

56. O'CONNELL, I, pp. 105-106.

57. AUGUSTIN, *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos*, III ; P.L. 35, 2063. Noter que la citation d'*Act.* 17, 28, intervient dans le commentaire de *Rom.* I, 18 sv., comme en *Conf.* VII, IX, 14-15.

58. *Contra litteras Petiliiani*, II, 30, 69 ; B.A. 30, p. 312.

« Et in Actibus Apostolorum cum de Deo uno et uero Athenienses doceret, quod *in illo uiuimus, mouemur et sumus*, continuo subiunxit : *sicut quidam secundum uos dixerunt*⁵⁹. »

« Loquens quippe Atheniensibus ait de Deo : *in illo uiuimus et mouemur et sumus, sicut et quidam secundum uos dixerunt*⁶⁰. »

« Vbi cum dixisset de Deo : *in illo enim uiuimus et mouemur et sumus...* adiunxit continuo : *sicut et quidam secundum uos dixerunt*⁶¹. »

« Et in Actibus Apostolorum cum loqueretur Atheniensibus, ait de Deo : *in illo uiuimus et mouemur et sumus, sicut et quidam secundum uos dixerunt*⁶². »

« Nam et Paulus Apostolus apud Athenienses, cum de Deo quaedam diceret, perhibuit testimonium, quod quidam eorum tale aliquid dixerint⁶³... »

« Et ubi Atheniensibus loquens, cum rem magnam de Deo dixisset et quae a paucis posset intellegi, quod *in illo uiuimus et mouemur et sumus*, adiecit et ait : *sicut et uestri quidam dixerunt*⁶⁴. »

Admettons un instant que dans les six premiers cas Augustin ait compris le mot de saint Paul dans le sens suivant : « comme certains, d'après vous, l'ont dit » ; faut-il imaginer qu'il se remémore à chaque fois le texte de Plotin, alors que saint Paul lui apprend que des Grecs tenaient déjà le même langage plusieurs siècles plus tôt ? Du reste, les deux derniers textes cités manifestent qu'Augustin a compris la formule comme l'ont traduite P. Courcelle et F. Châtillon. Enfin dans le cas présent, s'il est évident qu'il pense à la doctrine néoplatonicienne, rien ne permet de préférer *Enn.* VI, 5, 1 à *Enn.* VI, 9, 9, passage proposé par P. Henry et P. Courcelle⁶⁵.

En ce qui concerne l'absence de l'hémistiche d'Aratos, R.J. O'Connell estime qu'elle s'explique par le fait qu'Augustin a craint que les simples ne l'entendent dans le sens manichéen, stoïcien ou néo-platonicien, de l'identité de l'âme à la substance de Dieu⁶⁶. C'est la doctrine qu'il voit Plotin professer dans le traité de l'omniprésence. Mais cette fois, il s'abstient de goûter à ce plat : *non manducaui* ; il retient l'or de l'omniprésence, qui a la caution de saint Paul : *in eo uiuimus et mouemur et sumus* ; mais

59. *De unico baptismo*, IV, 6 ; B.A. 31, p. 675.

60. *Contra Gaudentium*, II, x, 11 ; B.A. 32, p. 670. Dans ces trois textes anti-donativistes, il s'agit de variantes de la « spirituelle apologie ».

61. *Sermo Mai* 126, 6 ; *Miscellanea agostiniana*, I, p. 360 = *Sermo* 68 ; P.L. 38, 439 ; on retrouve dans ce sermon sur *Matth.* 11, 25, à peu près toutes les citations scripturaires que nous avons relevées en *Conf.* VII, IX, 13 sv.

62. *Contra aduersarium legis et prophetarum*, II, 4, 13 ; P.L. 42, 647.

63. *De baptismo*, VI, 44, 87 ; B.A. 29, p. 496.

64. *De ciuitate Dei*, VIII, 10 ; B.A. 34, p. 265. On notera les citations de *Rom.* 1^{er} 20 sv. dans le contexte. O'Connell pouvait lire six de ces textes cités par F. Châtillon *l.c.* pp. 296-297 ; ceux du *Contra aduersarium* et du *De baptismo* ont été ajoutés à cette liste par G. Folliet (*Rev. ét. augustin.* 11, 1965, pp. 294-295).

65. voir P. COURCELLE, *Recherches*, p. 131, n. 2.

66. O'CONNELL, I, pp. 107-108.

il rejette fermement les idoles⁶⁷. Faudrait-il donc comprendre qu'aux yeux d'Augustin le vers d'Aratos cité par saint Paul pouvait paraître cautionner l'idolâtrie ? Pouvait-il venir à son esprit que saint Paul avait commis une imprudence en citant ce vers d'un païen ? R.J. O'Connell s'accorde avec F. Châtillon pour estimer qu'il s'agit d'une suppression intentionnelle, systématique. F. Châtillon juge l'hypothèse d'une lacune dans la Bible dont on se servait à Hippone « enfantine et absurde⁶⁸ », parce qu'Augustin ne pouvait ignorer un verset que tout le monde avait cité et commenté dans son entourage, parce que « le grand docteur avait assez de lecteurs, de lecteurs avides d'exégèse biblique et d'exégèse augustinienne, de lecteurs prêts à le questionner en toute occasion,... pour qu'une éventuelle bévue eût pu passer inaperçue et ne lui eût été aussitôt reprochée⁶⁹ ». Mais c'est un argument à double tranchant : Augustin avait aussi assez de lecteurs ou d'auditeurs attentifs pour lui rappeler qu'il passait un verset sous silence dans ses commentaires ; et lui-même, « si attentif aux Écritures⁷⁰ », prenait-il si facilement la liberté de rayer de sa Bible un vers que Saint Paul avait couvert de son autorité ? Pense-t-on qu'il manquait de ressources exégétiques pour mettre en garde les fidèles contre une interprétation contraire à la doctrine chrétienne, et pour en donner une explication qui coupât cours à toute compromission avec le mythe de la substance divine de l'âme ? Je préfère, pour ma part, avouer avec G. Folliet que sur ce point « le dernier mot n'a pas été dit⁷¹ » ; et j'estime que ce n'est pas R.J. O'Connell qui l'apporte.

b) *Servierunt creaturae potius quam Creatori* (Conf. VII, IX, 15).

Nous avons déjà noté qu'Augustin utilisait en *Confessions*, VII, 13-27, l'ensemble de la péripécie Rom. I, 20-25, appliquant le verset 20 : *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*, à la connaissance de Dieu qu'il a acquise grâce aux platoniciens et à leur exemple, tandis que la suite lui sert à stigmatiser la dégradation que subit cette connaissance chez les platoniciens eux-mêmes. En revanche et contrairement à ce que dit O'Connell⁷², dans les *Confessions*, ces versets ne sont pas appli-

67. *Ibid.* p. 107. AUGUSTIN, *Confessions*, VII, IX, 15 (Skutella, p. 140, 4 ; B.A. 13, p. 614) : « Inveni haec ibi et non manducaui » ; et non pas : *non manducabam*, comme l'écrit O'Connell, p. 107 et p. 101.

68. F. CHÂTILLON, *Quidam secundum eos...* — *Revue du Moyen Age latin*, I, 1945, p. 299.

69. *Ibid.* p. 297.

70. *Ibid.* p. 299.

71. G. FOLLIET, *Les citations de Actes 17, 28 et Tite 1, 12 chez Augustin* — *Revue des études augustinienes*, II, 1965, p. 294, n. 7.

72. O'CONNELL, I, p. 110 : « The elements Augustine includes in « idolatry » are suggested to him by St. Paul's Epistle to the Romans. He shows an obvious willingness to find these elements verified in both Manichees, the philosophers of « the elements of this world », and eventually in the *platonici*. »

qués aux Manichéens. Mais il est vrai que cette application est faite ailleurs, comme je l'ai signalé dans un article que R. J. O'Connell a ignoré ou négligé. J'y avais le tort assurément de ne pas faire état de *Confessions*, V, III, 5, et de ne faire qu'une simple référence au *Sermon* 197⁷³ ; mais j'avais tout de même indiqué qu'Augustin utilisait souvent les versets de saint Paul contre les hérétiques, notamment contre les manichéens⁷⁴. Je saisis cependant l'occasion pour apporter quelques précisions sur ce point.

Voici donc comment Augustin explique que les manichéens adorent la créature au lieu du Créateur :

« Quae sunt euidetiores doctrinae mendaciloquorum daemoniorum quam istae, quibus persuadetur Filium Dei, id est ipsam Veritatem, esse mendacem ? Sed isti in doctrina sua habent et apertam non quidem daemoniorum, sed tamen creaturae culturam, quam damnat Apostolus dicens : *et coluerunt et seruiuerunt creaturae potius quam Creatori* (Rom. I, 25).

Proinde isti in phantasmatis fabularum suarum idola et daemonia nescientes colunt ; in sole autem et luna nouerunt se seruire creaturae. Et quod putant se etiam Creatori seruire, multum falluntur : phantasmati enim suo seruiunt, Creatori autem nullo modo seruiunt, quando ea negant Deum creasse, quae aperte Apostolus ad Dei creaturam pertinere demonstrat, dicens, cum de cibis et carnibus ageret : *Omnis enim creatura Dei bona est...* (I Tim. 4, 4)⁷⁵ »

« Discat ergo Faustus uel potius illi, qui eius litteris delectantur, monarchiae opinionem non ex gentibus nos habere, sed gentes non usque adeo ad falsos deos esse delapsas, ut opinionem amitterent unius ueri Dei, ex quo est omnis qualiscumque natura. Sapientes enim eorum — quia, sicut dicit Apostolus, *Inuisibilia Dei, a constitutione mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque uirtus eius ac diuinitas, ut sint inexcusabiles — cognoscentes Deum, non sicut Deum honorificauerunt aut gratias egerunt, sed euauerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipientis cor eorum ; dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt, et immutauerunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et uolucrum et quadrupedum et serpentium* (Rom. I, 20-24). Haec sunt enim simulacra gentium, in quibus interpretandis non habent exitum nisi ad creaturam, quam condidit Deum, ut in ipsa quoque interpretatione simulacrorum, de qua se peritiores eorum iactare atque inflare consuerunt, hoc in eis fiat quod paulo post idem Apostolus dicit : *coluerunt et seruiuerunt creaturae potius quam Creatori, qui est benedictus in saecula* (Rom. I, 25). Vos autem et in eo, quod eis dissimiles estis, uani estis, et in eo, quod eis similes estis, peiores estis. Ad hoc enim non cum ipsis creditis monarchiam, quod illi uerum credunt, ut ipsius unius Dei substantiam expugnabilem corruptibilemque credatis — quod est impiae uanitatis — in pluribus autem diis colendis doctrina daemoniorum mendaciloquorum illis persuasit multa idola, uobis multa phantasmata⁷⁶. »

73. G. MADEC, *Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'Ép. aux Romains*, I, 18-25, — *Recherches augustiniennes*, II, 1962, p. 289, n. 80.

74. *Ibid.* p. 284, n. 62.

75. AUGUSTIN, *Contra Faustum*, XIV, 10-11 ; C.S.E.L. 25, I, p. 411.

76. *Ibid.* XX, 19 ; *ibid.* pp. 559-560 ; voir aussi XX, 22 ; p. 565.

Je ne vois pas dans ces pages la moindre allusion à la notion de l'âme, parcelle de la substance divine. Les manichéens adorent sciemment le soleil et la lune, ils adorent inconsciemment les fictions de leur imagination, ces *phantasmata splendida* qu'Augustin absorbait sans appétit au temps de son adhésion à la secte :

« Corporalia phantasmata, falsa corpora, quibus certiora sunt uera corpora ista⁷⁷... Quanto ergo longe es a phantasmatis illis meis, phantasmatis corporum, quae omnino non sunt⁷⁸... uanum phantasma et error meus erat deus meus⁷⁹. »

L'idolâtrie, en l'espèce, c'est le culte d'une illusion ou simplement l'erreur religieuse.

Quant aux païens, leur religion se caractérise aux yeux d'Augustin, soit par le culte des idoles soit par l'*interpretatio simulacrorum* : nous venons de le voir dans le *Contra Faustum* ; il en est de même dans le *Sermon* 197 sur lequel fait fonds R.J. O'Connell⁸⁰. Augustin y explique en effet fort clairement que l'« image de l'homme corruptible » fait allusion aux *simulacra graecorum aliarumque gentium*, tandis que les « oiseaux, quadrupèdes et serpents » sont les *idola Aegyptiorum*⁸¹. Puis il précise que saint Paul a ajouté : *seruierunt creaturae* ... pour couper court à l'échappatoire de l'*interpretatio* :

« Et ne quisquam eorum diceret : non simulacrum colo sed quod significant simulacra, subiecit statim : *et coluerunt et seruierunt creaturae potius quam Creatori* (Rom. 1, 25). Intellegite prudenter. Aut simulacrum enim colunt, aut creaturam. Qui simulacrum colit, conuertit ueritatem Dei in mendacium (Rom. 1, 25). Nam mare ueritas est, Neptunus autem mendacium factum ab homine, conuersa ueritate Dei in mendacium ; quia Deus fecit mare, homo autem, simulacrum Neptuni. Sic Deus fecit solem, homo autem simulacrum solis faciendo, conuertit ueritatem Dei in mendacium. Sed ne dicant : non colo simulacrum, sed solem colo, ideo dixit : *coluerunt creaturam potius quam Creatorem*⁸². »

Je doute que R.J. O'Connell ait compris ce texte, à lire la glose que voici :

« The application of St. Paul's text has been saved, but at a price. Idolatry is no longer in question, but rather, as with the Manichees the confusion of creature with Creator. Not the idol of Neptune, but Neptune, is being worshipped, and Neptune Augustine briskly identifies with the sea, a creature⁸³. »

77. AUGUSTIN, *Confessions*, III, VI, 10 ; Skutella, p. 44, 2 ; B.A. 13, p. 380.

78. *Ibid.* Skutella, p. 44, 13.

79. *Ibid.* IV, VII, 12 ; Skutella, p. 63, 3 ; B.A. 13, p. 428.

80. I, p. 95 sv.

81. AUGUSTIN, *Sermo* 197, 1 ; P.L. 38, 1022.

82. *Ibid.* c. 1023.

83. O'CONNELL, I, p. 96.

Il est vrai qu'il s'agit de la substitution de la créature au Créateur comme objet de culte ; mais il n'est pas vrai qu'Augustin identifie Neptune, mensonge fait par l'homme, et la mer, vérité créée par Dieu. Et il n'est pas davantage question d'une « Self-idolatry » : aucune trace de la doctrine du Logos divin foncièrement identique au logos humain⁸⁴. A mon sens, l'idolâtrie que dénonce Augustin est simplement le culte d'un faux dieu quel qu'il soit : idole, élément ou partie du monde, soleil, lune, ou illusion imaginaire ; en un mot : l'erreur dans la conception de Dieu : *Et error meus erat deus meus*. C'est en ce sens qu'Augustin peut dire qu'il avait fait de son âme « le temple de son idole ». Il adorait, non le Dieu unique et vrai, mais une fiction comme les manichéens :

« Ita fit ut deus uester, non uerus sed fictus, non alicubi constitutus, sed in corde uestro imaginatus, partem suam misceat infeliciter, purget turpiter, damnet crudeliter⁸⁵. »

Augustin parle ailleurs encore d'une fausse notion de Dieu comme d'une idole installée dans le cœur :

« Superat omnia Deus, caelum et terram. Nolite uobis ante oculos ponere quasi fabrum aliquem magnum aliquid componentem, disponentem, machinantem, tornantem, uertentem ; aut certe tanquam imperatorem in sella regia, lucida, ornata, sedentem et iubendo creantem. Frangite idola in cordibus uestris ; attendite quod dictum est ad Moysen, cum Dei nomen inquireret : *Ego sum qui sum* (Exod. 3, 14)⁸⁶... »

« Cum data uobis fuerit terra in potestatem... aras eorum, inquit, destruetis, lucos eorum comminuetis, et omnes titulos eorum confringetis (Deut. 7, 1). Cum acceperitis potestatem, hoc facite. Vbi nobis non est data potestas, non facimus ; ubi data est, non praetermittimus. Multi pagani habent istas abominationes in fundis suis ; numquid accedimus et confringimus ? Prius enim agimus, ut idola in eorum corde frangamus... » Contra idola praedicamus, de cordibus illa tollimus⁸⁷... »

« Cum transiero, posteriora mea uidebis, dicit Deus (Exod. 33, 23) ; quasi ex alia parte habeat faciem, ex alia dorsum. Absit a nobis tale aliquid de illa maiestate sentire. Nam qui hoc sentit de Deo, quid ei prodest quod templa clausa sunt ? Idola in corde suo fabricat⁸⁸. »

L'image lui a peut-être été suggérée par le prophète Ezéchiel (14, 7) : *et posuerit idola in corde suo*⁸⁹. Quoi qu'il en soit, Augustin ne dit pas qu'il ait adoré son âme comme une idole, mais bien qu'il avait fait de son âme le temple de son idole.

84. Voir *ibid.* p. 97.

85. AUGUSTIN, *Contra Felicem manichaeum*, II, VII ; B.A. 17, p. 716.

86. *Sermo Denis* II, 5 ; *Miscellanea agostiniana*, I, pp. 15-16.

87. *Sermo* 62, XI, 17-18 ; P.L. 38, 422-423.

88. *Enarr. in ps.* 138, 8 ; P.L. 37, 1788 ; C.C. 40, pp. 1995, 37-41.

89. Texte de la Vulgate ; cependant A.-M. La Bonnardière a bien voulu m'assurer qu'Augustin ne cite nulle part ce verset textuellement.

Faut-il déceler la confusion de la créature et du Créateur, et plus spécifiquement l'identification de l'âme à Dieu, dans l'attribution que l'homme se fait à lui-même de ce qui est à Dieu, et dans l'attribution qu'il fait à Dieu de ce qui lui est propre ? R.J. O'Connell le suggère⁹⁰, mais le texte de *Conf.* V, III, 5, manifeste qu'Augustin ne parle pas de s'arroger la substance divine, mais de s'attribuer la sagesse de Dieu et d'attribuer à Dieu le mensonge de l'homme⁹¹. Et d'autres textes corroborent cette interprétation, à commencer par le *Sermon* 197 :

« Sicut ergo ex motibus et administratione corporis animam, quam non uides, intellegis, sic ex administratione totius mundi et ex regimine ipsarum animarum intellege Creatorem. Sed parum est intellegere. Nam illi intellexerunt ; et uide quid ait Apostolus : *Quia cognoscentes Deum, non sicut Deum magnificauerunt aut gratias egerunt ; sed euanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum.* Quo merito, nisi superbiae ? Nam uide sequentia : *Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt (Rom. 21-22).* Non enim debebant sibi adrogare quod ille donauerat, nec se iactare ex eo quod non a se ipsis sed ab illo habebant. Quod illi utique reddendum fuit, ut ad hoc tenendum quod uidere poterant, ab illo sanarentur qui dederat ut uiderent. Si enim hoc facerent, humilitatem seruarent, et possent purgari atque illi beatissimae contemplationi cohaerent. Quia uero superbia erat in eis, interposuit se falsus et fallax et superbus, qui eis promitteret quod per partes nescio quas superbiae purgarentur animae illorum, et fecit cultores daemoniorum⁹² ».

Telle est la « logique de l'orgueil » : se prévaloir de sa sagesse comme si on ne la tenait pas de Dieu, c'est se condamner à la perdre. Augustin ne distingue pas de moment de « Self-idolatriy » dans cette logique fatale. Pas davantage dans les textes suivants :

« Apostoli uerba sunt, non mea : *et obscuratum est insipiens cor eorum ; dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt.* Quod curiositate inuenerunt, superbia perdiderunt. *Dicentes se esse sapientes, id est, donum Dei sibi tribuentes, stulti facti sunt (Rom. 1, 22).*⁹³ »

« Quid est enim *dicentes se esse sapientes, nisi a se habere, sibi sufficere ? stulti facti sunt (Rom. 1, 22) : merito stulti. Stultitia uera est falsa sapientia*⁹⁴. »

90. O'CONNELL, I, p. 99 : « The process has a common root, a pride which results in each case in a sort of « blindness » that makes them « vain » in their thoughts ; a common core-doctrine, which considers the central personality — soul or reason as the case may be — as identical with the Divine ; and a common set of corollaries, involving the confusion between Creator and creature, the attribution to God of what are human properties and vice versa, and the service and adoration of creature rather than Creator. »

91. Texte cité ci-dessus, note 50.

92. AUGUSTIN, *Sermo*, 197, 1 ; P.L. 38, 1022.

93. *Sermo*, 141, II, 2 ; P.L. 38, 777. Le thème du sermo est : *Ego sum uia et ueritas et uita (Ioh. 14, 6)* : verset qu'Augustin cite en *Conf.* VII, XVIII, 24 (*Skutella*, p. 146, 28 ; B.A. 13, p. 630).

94. *Sermo*, 150, VIII, 9 ; c. 813 : sur le Discours de Paul devant l'Aréopage ; noter au § 10 (c. 814) de nouveau la citation de *Ioh. 14, 6*.

« *Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt* (Rom. I, 22). Sibi adrogando quod acceperant, perdidierunt quod tenebant. Dicentes se quasi magnos esse, *stulti facti sunt*. Et quo peruenerunt ? *Et immutauerunt, inquit, gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis* (Rom. I, 23). Idola dicit. Et parum erat facere idolum ad speciem hominis, et ad sui operis similitudinem addicere artificem ; parum fuit hoc. Sed in super quid ? *Et uolucrum, et quadrupedum, et serpentium* (Rom. I, 23). Omnia quippe ista muta animalia et irrationabilia, illi quasi magni sapientes deos sibi fecerunt. Reprehendebam, quando adorabas imaginem hominis ; quid tibi faciam, quando adoras imaginem canis, imaginem colubri, imaginem crocodili ? Peruenerunt usque ad ista. Quantum quaerentes in superna euecti sunt, tantum cadentes in profunda demersi sunt. Altius enim mergitur, quod de alto cadit⁹⁵. »

« Denique attende quod sequitur, et uide unde tota causa pendeat : *dicentes enim se esse sapientes stulti facti sunt* (Rom. I, 22). Sibi adrogando quod praestiterat Deus, tulit quod dederat Deus. Ergo superbis ipse abscondit se, qui per creaturam diligenter scrutantibus Creatorem insinuauerat non nisi se. Bene ergo Dominus : *abscondisti haec a sapientibus et prudentibus* (Matth. II, 25) : siue ab illis qui multiplicibus disputationibus et sollertissima inquisitione ad inuestigationem creaturae peruenerunt, sed Creatorem minime cognouerunt ; siue ab illis qui *cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificauerunt aut gratias egerunt*, et uidere perfecte ac salubriter non potuerunt, quia superbi fuerunt⁹⁶. »

« *Initium peccati hominis apostatare a Deo ; et initium omnis peccati superbia* (Eccli. IO, 14-15). Propterea ipsum peccatum prius dixit : *Qui cum cognouissent Deum, non ut Deum glorificauerunt, aut gratias egerunt ; sed euauerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum* (Rom. I, 21). Iam ista poena est obscuratio cordis. Sed unde contigit ? *Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt* (Rom. I, 22). Quia a se habere dicebant quod a Deo acceperant ; aut si cognouerunt a quo acceperunt, non eum glorificauerunt a quo se accepisse cognouerunt : hoc est *dicentes se esse sapientes*⁹⁷. »

« ... *et obscuratum est insipiens cor eorum*. Vnde obscuratum ? Sequitur et dicit apertius : *dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt* (Rom. I, 22). Viderunt quo ueniendum esset, sed ingrati ei qui illis praestitit quod uiderunt, sibi uoluerunt tribuere quod uiderunt, et facti superbi amiserunt quod uidebant, et conuersi sunt inde ad idola et simulacra et ad culturas daemoniorum, adorare creaturam et contemnere Creatorem⁹⁸. »

« Intellegat ergo homo non se gaudere debere de sapientia sua, sed de sapientia quam accepit a Deo. Nihil plus quaerat, et non amittit quod inuenit. Multi enim ideo facti sunt insipientes quia dixerunt se esse

95. *Sermo*, 241, III, 3 ; c. 1135.

96. *Sermo Mai*, 126, 7 ; Miscellanea agostiniana, I, p. 361, sur *Matth.* II, 25 sv. qu'Augustin cite en *Conf.* VII, IX, 14 (texte cité plus haut, p. 84, II, 24) et VII, XXI, 27 (Skutella, p. 151, 25 ; B.A. 13, p. 640) ; noter encore dans ce sermon la citation d'*Act.* I, 17, 28 au § 6 (voir ci-dessus p. 92, n. 61) et la citation de *Philipp.* 2, 6 sv. au § 11 (Misc. agostin. I, p. 365) que nous lisons également en *Conf.* VII, IX, 14 (Skutella, p. 138, II sv. ; B.A. 13, p. 610). Enfin, les deux sortes de « sages » que distingue ici Augustin correspondent, d'une part aux savants dont il est question en *Conf.* V, III, 5 (voir plus haut, p. 89-90), et d'autre part aux *platonici* de *Conf.* VII, IX, 14-15.

97. *Enarr. in ps.* 57, 18 ; C.C. 39, p. 724.

98. *In Ioh. euang. tr.* II, 4 ; C.C. 36, p. 13 ; sur *Ioh.* I, 6-14.

sapientes. Arguit illos Apostolus, et dicit de ipsis : *Quia quod notum est Dei, ait, manifestum est illis ; Deus enim illis manifestavit.* De quibusdam ingratis, impiis, audite quid dicat : *Deus enim illis manifestavit. Inuisibilia enim eius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus eius ac diuinitas, ut sint inexcusabiles. Quare inexcusabiles ? Quia cognoscentes Deum — non dixit, quia non cognouerunt — cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificauerunt aut gratias egerunt ; sed euauerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum ; dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt (Rom. I, 19-22).* Si enim Deum cognouerant, simul cognouerant quia non eos fecerat sapientes nisi Deus. Non ergo sibi tribuerent quod a se habebant, sed ei a quo acceperant. Non autem agendo gratias, insipientes facti sunt. Ergo Deus quod dederat gratis tulit ingratis⁹⁹. »

Ces textes se passent de commentaires ; chacun d'eux précise que l'orgueil consiste à s'attribuer à soi-même la sagesse, à ne pas reconnaître en elle le don de Dieu, et que le châtement en est la sottise, l'aveuglement de l'esprit, la dégradation de la connaissance de Dieu en idolâtrie. En revanche, pas un ne suggère qu'Augustin ait jamais introduit dans cette « logique de l'orgueil » un moment de « Self-idolâtry » qui consisterait à prétendre que l'âme est de la substance de Dieu.

Mais les « platoniciens », comment peut-on dire qu'ils sont coupables de confondre la créature avec le Créateur ? Il faudrait pour cela, nous dit R. J. O'Connell, interpréter l'émanationisme plotinien dans le sens le moins généreux¹⁰⁰. Oui, sans doute, s'il était avéré qu'Augustin songe ici à la théorie de l'émanation et à Plotin. Entre l'idolâtrie prise au pied de la lettre et la métaphysique des hypostases il y a en effet bien de la marge. Et il y a place pour d'autres points de doctrine néoplatonicienne, notamment pour la caution que le néoplatonisme post-plotinien a donnée au paganisme et au polythéisme. Or il y a des textes qui montrent que c'est à cela que pense Augustin quand il applique *Rom. I, 21 sv.* aux « platoniciens ».

Ainsi la *lettre 184A* donne le plan des dix premiers livres de la *Cité de Dieu* en se servant de ces versets :

« ...ego, in quibusdam libris, quos de ciuitate Dei praenotaui... aduersus primum istorum genus quod Apostolus notat, ubi dicit : *quae immolant gentes daemoniis, et non Deo immolant* (1 *Cor. 10, 20*), uel certe, ubi dicit : *coluerunt et seruiuerunt creaturae potius quam Creatori* (*Rom. I, 25*) ; decem uolumina non parua confeci, quorum priora quinque illos redarguant, qui propter adipiscendam uel retinendam humanarum rerum istam terrenam temporalemque felicitatem, non unius summi et ueri, sed multorum deorum cultum necessarium esse contendunt. Posteriora uero alia quinque contra illos sunt, qui se aduersus salutarem doctrinam tumidius et inflatius extollentes, ad beatitudinem, quae post hanc uitam speratur, etiam per daemorum multorumque deorum cultum, existimant peruenire. Vbi et nobiles eorum philosophi tribus in his quinque, sed ultimis libris, refelluntur a nobis.¹⁰¹ »

99. In *Ioh. euang. tr.* 14, 3 ; C.C. 36, pp. 142-143.

100. O'CONNELL, I, p. 103.

101. AUGUSTIN, *Epistula 184A*, III, 5 ; C.S.E.L. 44, p. 735, 3-20.

Dans la *Cité de Dieu* elle-même, l'accusation est d'abord portée contre les Romains cultivés :

« Viderunt haec intellegentiores grauiioresque Romani ; sed contra consuetudinem ciuitatis, quae daemonicis ritibus fuerat obligata, parum ualebant, quia et ipsi, etiamsi illa uana esse sentiebant, naturae tamen rerum sub unius ueri Dei regimine atque imperio constitutae religiosum cultum, qui Deo debetur, exhibendum putabant, seruientes, ut ait Apostolus, *creaturae potius quam Creatori, qui est benedictus in saecula* (*Rom. I, 25*)^{102.} »

Mais voici les griefs formulés contre les « platoniciens » :

« Nouit sane (homo christianus) etiam ipsos (platonicos), in quibus errant, cauere ; ubi enim dictum est, quod *per ea quae facta sunt*, Deus illis manifestauit intellectu conspicienda inuisibilia sua (*Rom. I, 20*) : ibi etiam dictum est non illos ipsum Deum recte coluisse, quia et aliis rebus, quibus non oportebat, diuinos honores illi uni tantum debitos detulerunt : *Quoniam cognoscentes Deum non sicut Deum glorificauerunt...* (*Rom. I, 21-23*)^{103.} »

« Elegimus enim platonicos omnium philosophorum merito nobilissimos, propterea quia sapere potuerunt licet immortalem ac rationalem uel intellectualem hominis animam nisi participato lumine illius Dei, a quo et ipsa et mundus factus est, beatam esse non posse... Sed quia ipsi quoque siue cedentes uanitati errorique populorum siue, ut ait Apostolus, *euanescentes in cogitationibus suis* (cf. *Rom. I, 21*), multos deos colendos putauerunt uel putari uoluerunt, ut quidam eorum etiam daemonibus diuinos honores sacrorum et sacrificiorum deferendos esse censerent, quibus iam non parua ex parte respondimus^{104.}... »

« Quae cum ita sint, si Platonici uel quicumque alii ista senserunt cognoscentes Deum sicut Deum glorificarent et gratias agerent nec euanescerent in cogitationibus suis (cf. *Rom. I, 21*) nec populorum erroribus partim auctores fierent, partim resistere non auderent, profecto confiterentur et illis immortalibus ac beatissimis et nobis mortalibus ac miseris, ut immortales ac beati esse possimus, unum Deum deorum colendum, qui et noster est et illorum^{105.} »

Enfin, dans la page fameuse sur les deux amours qui ont fait les deux Cités :

« Ideoque in illa sapientes eius secundum hominem uiuentes aut corporis aut animi sui bona aut utriusque sectati sunt, aut qui potuerunt cognoscere Deum, *non ut Deum honorauerunt aut gratias egerunt, sed euanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipientes cor eorum : dicentes se esse sapientes* (id est dominante sibi superbia in sua sapientia sese extollentes), *stulti facti sunt et immutauerunt gloriam incorruptibilis*

102. *De ciuitate Dei*, IV, 29 ; B.A. 33, p. 622.

103. *Ibid.* VIII, 10 ; B.A. 34, p. 264 ; Augustin vient de citer *Act.* 17, 28 ; voir ci-dessus, p. 92, n. 64. En *De ciu. Dei*, VIII, 23 (p. 312), Augustin cite *Rom. I, 21-22* contre Hermès.

104. *Ibid.* X, 1 ; B.A. 34, pp. 422-424.

105. *Ibid.* X, 3, 1 ; pp. 432-434. Augustin vient de citer *Ioh.* 1, 6-10.

Dei in similitudinem hominis et uolucrum et quadrupedum et serpentium (ad huiusce modi enim simulacra adoranda uel duces populorum uel sectatores fuerunt) *et coluerunt atque seruierrunt creaturae potius quam Creatori, qui est benedictus in saecula* (Rom. I, 21-25) ; in hac autem nulla est hominis sapientia nisi pietas, qua recte colitur uerus Deus, id expectans praemium in societate sanctorum non solum hominum, uerum etiam angelorum, *ut sit Deus omnia in omnibus* (I Cor. I, 5, 28)^{106.} »

Dans aucun de ces textes il n'est question d'une idolâtrie de l'âme par soi-même ; en revanche, il est expressément reproché aux platoniciens d'avoir « cru ou voulu faire croire qu'il fallait rendre un culte à une multitude de dieux ». De même dans le *De Trinitate* :

« Illi autem praecipui gentium philosophi, qui *inuisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta* conspicerere potuerunt (Rom. I, 20), tamen quia sine Mediatore, id est sine homine Christo philosophati sunt, quem nec uenturum prophetis nec uenisse apostolis crediderunt, *ueritatem* detinuerunt, sicut de illis dictum est, *in iniquitate* (cf. Rom. I, 18). Non potuerunt enim in his rerum infimis constituti, nisi quaerere aliqua media per quae ad illa quae intellexerant sublimia peruenirent ; atque ita in deceptorum daemones inciderunt, per quos factum est ut *inmutarent gloriam incorruptibilis Dei, in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et uolucrum et quadrupedum et serpentium* (Rom. I, 23). In talibus enim formis etiam idola instituerunt siue coluerunt^{107.} »

De toutes les citations augustiniennes de Rom. I, 25, que je connais, il n'est que celles du *De uera religione* que R. J. O'Connell aurait pu, à la rigueur, invoquer en faveur de son argumentation :

« Quam ob rem sit tibi manifestum atque perceptum nullum errorem in religione esse potuisse, si anima pro Deo suo non coleret animam aut corpus aut phantasmata sua aut horum aliqua duo coniuncta aut certe simul omnia... Non ergo *creaturae potius quam Creatori* seruiamus nec euanescamus *in cogitationibus nostris* (Rom. I, 25 et 21), et perfecta religio est^{108.} »

« Hinc oritur omnis impietas, non modo peccantium, sed etiam damnatorum pro peccatis suis. Non enim tantum scrutari creaturam contra praeceptum Dei et ea frui potius quam ipsa lege et ueritate uolunt — quod primi hominis peccatum deprehenditur, male utentis libero arbitrio — sed hoc quoque in ipsa damnatione addunt, ut non modo diligant sed etiam seruiant *creaturae potius quam Creatori* (Rom. I, 25), et eam colunt per partes eius, a summis usque ad ima uenientes. Sed aliqui se in hoc tenent, ut pro summo Deo animam colant et primam intellectualement creaturam quam per Veritatem Pater fabricatus est, ad ipsam Veritatem semper intuendam et se per ipsam, quia omni modo ei simillima est. Deinde ueniunt ad uitam genitalem, per quam creaturam uisibilia et temporalia gignentia Deus aeternus et incommutabilis operatur. Hinc ad animalia et inde ad ipsa corpora colenda delabuntur^{109.}... »

106. *Ibid.* XIV, 28 ; B.A. 35, pp. 464-466.

107. *De Trinitate*, XIII, XIX, 24 ; C.C. 50A pp. 416, 38-50 ; B.A. 16, p. 336 ; Augustin vient de citer *Ioh.* I, 14. Voir encore *De Trin.* IV, XVI, 21 (B.A. 15, p. 390) et XVII, 23 (p. 394 ; citations d'*Act.* 17, 28 et de *Rom.* I, 21-22).

108. *De uera religione*, X, 18-19 ; C.S.E.L. 77, p. 15 ; B.A. 8, p. 48.

109. *Ibid.* XXXVII, 68 ; C.S.E.L. 77, pp. 48-49 ; B.A. 8, p. 122.

« Non sit nobis religio uel ipsa perfecta et sapiens anima rationalis siue in ministerio uniuersitatis siue in ministerio partium stabilita, siue quae in summis hominibus expectat commutationem reformationemque portionis suae¹¹⁰... »

Pour saisir le sens de ces textes, il convient de lire aussi ce qui s'y rapporte dans les *Retractiones* :

« In hoc libro quodam loco : « Sit, inquam, tibi manifestum atque perceptum nullum errorem in religione esse potuisse, si anima pro Deo suo non coleret animam aut corpus aut phantasmata sua ». Hic animam pro uniuersa creatura incorporali posui, non loquens more Scripturarum, quae animam, quando non translato uerbo utuntur, nescio utrum uelint intellegi nisi eam qua uiuunt animalia mortalia, in quibus et homines sunt, quamdiu mortales sunt. Paulo post autem eundem sensum melius sum breuiusque complexus, ubi dixi : « Non ergo creaturae potius quam Creatori seruiamus, nec euanescamus in cogitationibus nostris (*Rom.* 1, 25 et 21), et perfecta religio est ». Creaturam quippe uno nomine utramque, id est spiritualem corporalemque significauit. Restat quod ibi dixi : « aut phantasmata sua », propter quod hic dixi : « nec euanescamus in cogitationibus nostris¹¹¹ ».

Il s'agit bien ici d'idolâtrie de l'âme, mais de l'âme au sens générique : première créature intellectuelle¹¹², âme du monde ou de ses parties, ou encore âmes des héros ; mais pas précisément d'idolâtrie de l'âme conçue comme substantiellement identique à Dieu.

Force m'est donc de conclure que rien n'autorise R.J. O'Connell à monter en épingle un moment de « Self-idolatry » dans « la logique de l'orgueil », ni à prétendre que le seul Plotin et même le seul traité sur l'omniprésence peuvent rendre compte de tous les détails du § 15 de *Confessions* VII¹¹³. Il est clair que, tant dans ce § que dans la série des textes cités, la critique porte, non pas sur l'identification de l'âme à Dieu, mais sur le culte de créatures dont on fait de faux dieux.

R.J. O'Connell n'est pas mieux inspiré quand il s'en prend à l'interprétation de J.J. O'Meara, en ces termes :

« Clearly, then, when he (Augustine) uses this same language of the *platonici*, there is not the slightest warrant for searching out some group of Neo-Platonists who distinguished themselves by idolatrous practices in the literal sense, or for assuming that he is referring to Porphyry's theurgic tendencies. Augustine does not mean this by the term¹¹⁴. »

110. *Ibid.* IV, 110 ; C.S.E.L. 77, p. 77 ; B.A. 8, p. 182.

111. *Retractiones*, I, XIII, 2 ; B.A. 12, pp. 340-342.

112. Sur ce que celle-ci peut être, voir J. PÉPIN, *Recherches sur le sens et les origines de l'expression « caelum caeli » dans le livre XII des « Confessions » de saint Augustin* — *Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin du Cange)*, 23, 1953, pp. 185-274.

113. O'CONNELL, I, p. 110.

114. *Ibid.* O'Connell renvoie à J.J. O'MEARA, *Porphyry's Philosophy from Oracles*, pp. 151-152 ; il s'agit plus exactement des pp. 161-162.

Le terme *idola* ? Mais nous l'ayons lu dans le *De Trinitate*¹¹⁵, là où Augustin évoque ces *media* par lesquels les philosophes ont essayé de parvenir aux réalités dont ils avaient compris la grandeur, et ce culte des démons trompeurs dont la théurgie est une forme raffinée, comme l'explique la *Cité de Dieu*¹¹⁶. R. J. O'Connell n'est pas si bien nanti en ce qui concerne sa notion de « Self-Idolatry ».

A. Solignac a opposé une objection plus sérieuse à un autre aspect de la thèse de J. J. O'Meara :

« M. O'M. apporte une série impressionnante de textes qui tendent à montrer comment Augustin a toujours affirmé la nécessité de trouver un « Médiateur » qui apporterait, par la voie de l'autorité, le salut à la multitude incapable de vraie philosophie : cette idée viendrait du *De regressu animae* de Porphyre. Voici les textes sur lesquels s'appuie l'Auteur, dans l'ordre chronologique régressif : *Civ. Dei*, X, 24-32 ; *Epist.* 118, 17-33 ; *Trinit.* IV, 13-15 ; *Conf.* VII, 13 ss. ; *De vera relig.* II, 7 ; *De quant. anim.* 76 ; *De ord.* II 16 et 27 ; *Cont. Acad.* III, 13 et III, 42. C'est là, me semble-t-il, la vue la plus nouvelle du livre et j'en signale l'importance à tous les chercheurs. Je dois avouer pourtant que la démonstration ne m'a pas entièrement convaincu. Les textes de la première époque sont bien moins clairs que ceux du *De Trin.* et *De civ. Dei*, si bien que leur sens « porphyrien » résulte surtout de la projection des textes postérieurs¹¹⁷. »

A. Solignac rend compte de l'ouvrage de J. J. O'Meara sur la jeunesse de saint Augustin, tandis que R. J. O'Connell renvoie à *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine* ; mais les textes invoqués sont sensiblement les mêmes. L'idée générale qui s'en dégage est en effet celle de la nécessité d'une médiation universelle ; elle a pour corollaire, la critique des fausses médiations et spécialement de la théurgie. A Solignac craint que J. J. O'Meara ne projette trop sur le temps de la conversion et des premiers écrits les vues postérieures d'Augustin¹¹⁸ : celles du *De trinitate*

115. Voir plus haut, n. 107, et les textes des *Sermons* 141 et 241, cités n. 93 et 95. Porphyre est nommé en *Sermo* 241, VII, 7 (P.L. 38, 1137) ; sur le caractère anti-porphyrien des *Sermons* 240-242, voir J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, P.U.F. 1964, p. 433 sv.

116. Le livre X de la *Cité de Dieu* professe que le culte de latrie est dû à Dieu seul et combat la théorie « platonicienne » (cf. X, 3, 1) du culte des « multiples faux dieux » : « Haec et alia huiusce modi, quae omnia commemorare nimis longum est, fiebant ad commendandum unius Dei veri cultum et multorum falsorumque prohibendum. Fiebant autem simpliciter fide atque fiducia pietatis, non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte compositis, quam uel magian uel detestabiliorum nomine goetian uel honorabiliore theurgian uocant, qui quasi conantur ista discernere et illicitis artibus deditos alios damnabiles, quos et maleficos uulgos appellat (hos enim ad goetian pertinere dicunt), alios autem laudabiles uideri uolunt, quibus theurgian deputant ; cum sint utrique ritibus fallacibus daemonum obstricti sub nominibus angelorum. » (*Ibid.* X, 9 ; B.A. 34, pp. 454-456 ; cf. X, 10, pp. 460-462 ; X, 11, pp. 468-470).

117. A. SOLIGNAC, Compte rendu de J. J. O'MEARA, *The young Augustine — Archives de philosophie*, 20, 1957, p. 140.

118. A. SOLIGNAC, *Introduction, Les Confessions*, B.A. 13, p. 149, n. 2.

et du *De civitate Dei*. Mais qu'en est-il de celles du livre VII des *Confessions* ? J.J. O'Meara a relevé les traits qui sont communs à ces ouvrages¹¹⁹, entre autres les schèmes scripturaires constitués par *Ioh. I, 1-14* et *Rom. I, 20-25*, et dont l'importance dans la structure de *Conf. VII, 13-27*, apparaît indéniable, ainsi que l'opposition de l'orgueil et de l'humilité¹²⁰, dans laquelle nous avons reconnu l'intention fondamentale de ce récit. J'estime donc que J.J. O'Meara est en droit de conclure sur ce point :

« The summary analysis of the positive teaching, omissions or condemnations of the books in question, which we have outlined above, points very much to the doctrine of the *Philosophy from Oracles*, as known to us from the fragments, principally found in Eusebius, or from the texts we have studied in Augustine, especially from the *civ. Dei*, *De Trinitate*, and *De consensu eu*. It should be unnecessary at this stage to quote the evidence there on the Father, Son, the cult of demons, the opposition to the incarnation, the crucifixion and especially the resurrection and glorification of Christ. One must stress the importance given to the cult of demons and opposition to Christ's incarnation, crucifixion, resurrection and glorification. It is hardly possible to associate these items with Plotinus *Enneads* : it is hardly possible not to associate them with Porphyry's *Philosophy from Oracles*¹²¹. »

C'est pourquoi je persiste à croire que « Porphyre a joué un rôle dans la réflexion d'Augustin sur la médiation » : influence négative « en ce sens qu'Augustin repoussa d'emblée les fausses médiations proposées¹²² ».

O. du Roy semble rejeter cette opinion, conjointement avec celle de J.J. O'Meara, en affirmant que « dans le récit de sa conversion, Augustin ne fait aucune allusion à Porphyre, et, quand il parle de médiation, il ne s'agit jamais des médiations démoniaques (fût-ce pour les écarter), mais seulement de celle du Christ¹²³ ». Qu'il n'y ait pas mention expresse de Porphyre, j'en conviens naturellement ; mais Plotin, non plus, n'est pas nommé ; et O. du Roy fait trop bon marché de l'exégèse « nettement allégorique » du « plat d'Égypte » :

119. J.J. O'MEARA, *Porphyry's Philosophy from Oracles*, pp. 158-167.

120. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, X, 24 ; B.A. 34, pp. 506-508 : « Sed subditus Porphyrius invidis potestatibus de quibus et erubescerat et eas libere redarguere formidabat, noluit intellegere Dominum Christum esse principium, cuius incarnatione purgamur. Eum quippe in ipsa carne contempsit, quam propter sacrificium nostrae purgationis adsumpsit, magnum scilicet sacramentum ea superbia non intellegens, quam sua humilitate deiecit verus benignusque Mediator, in ea se ostendens mortalitate mortalibus, quam maligni fallacesque mediatores non habendo se superbius extulerunt miserisque hominibus adiutorium deceptorum uelut immortales mortalibus promiserunt... » Cf. X, 29 ; pp. 528-537 ; sur ces textes, voir O'MEARA, *l.c.*, p. 122 sv. ; pp. 129-145 ; pp. 158-159.

121. O'MEARA, *l.c.* p. 162.

122. G. MADEC, *Connaissance de Dieu et action de grâces — Recherches augustiniennes*, 2, p. 279 et n. 32.

123. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité*, p. 97, n. 1.

« On s'est demandé », écrit-il, « comment un tel texte pouvait viser Plotin, qui est sans doute la principale source du néoplatonisme d'Augustin. Plotin peut difficilement passer pour le champion des idoles. C'est oublier que ce développement est, lui aussi, commandé par une citation scripturaire, celle de *Ro.*, I, 21-22 qui se prolonge tout naturellement par *Ro.* I, 23. Mais Augustin a dû se sentir gêné par l'image de l'homme corruptible et des animaux, dans ce contexte où il entend viser principalement Plotin. » Aussi a-t-il ajouté cette incise un peu vague : « travestie en idoles et simulacres divers¹²⁴. »

Mais si l'on admettait qu'Augustin peut aussi viser Porphyre, cette incise paraîtrait-elle encore vague ? Les versets *Rom.* I, 21-25 ont servi, notamment dans la *Cité de Dieu*, à dénoncer les compromissions des « platoniciens » avec l'idolâtrie ou le culte des faux dieux ; je ne vois pas de raison valable pour douter qu'il en soit de même déjà dans le livre VII des *Confessions*. Plotin ne donne guère de prise à la critique sur ce point ; il en va différemment de Porphyre. On nous affirme qu'il n'est pas question de médiation démoniaque dans ces pages des *Confessions* ; j'admets volontiers que l'expression ne s'y trouve pas. Mais que sont ces *inuita*, « ces régions impraticables, au milieu des assauts et des embuscades que dressent les déserteurs fugitifs avec leur chef, lion et dragon¹²⁵ » ? Ne convient-il pas d'y reconnaître l'œuvre du faux médiateur dont il est longuement question au livre IV du *De Trinitate*¹²⁶ ? Notons seulement ceci :

« Falsus mediator non traicit ad superiora, sed potius obsidens intercludit uiam per affectus, quos tanto maligniores, quanto superiores suae societati inspirat¹²⁷... »

La prudence est de règle en la matière ; et je me garderai de transformer ces suggestions en affirmations ; mais il n'est pas plus recommandé d'insister sur l'influence prépondérante de Plotin au point de refuser d'envisager l'influence possible de Porphyre. Quant à l'objection de R.J. O'Connell à la thèse de J.J. O'Meara, j'estime qu'elle est simplement inconsidérée.

Faut-il préciser qu'il n'a été question ci-dessus que du livre VII des *Confessions*, c'est-à-dire de la manière dont Augustin présente les faits quelque dix ans après les avoir vécus. Le point délicat est naturellement de savoir si le récit est fidèle et si J.J. O'Meara se trompe en projetant la lumière de textes postérieurs sur certaines pages des premiers écrits. J'ai cependant déjà eu l'occasion de signaler qu'A. Solignac lui-même reconnaissait que dès 386 Augustin réagissait contre l'orgueil de certains philosophes qui rejettent l'Incarnation, et semblait désigner ainsi les néo-platoniciens, et spécialement Porphyre, peut-être aussi « cet homme

124. *Ibid.* p. 67.

125. AUGUSTIN, *Confessions*, VII, XXI, 27, texte cité plus haut, n. 34.

126. *De Trinitate*, IV, X, 13 ; XII, 15 ; voir G. MADEC, *l.c.* pp. 285-287.

127. *De Trinitate*, IV, XII, 15 ; B.A. 15, p. 374.

gonflé d'un monstrueux orgueil » (*Conf.* VII, IX, 13) qui lui fournit les livres de l'école¹²⁸. Mais nous aurons à relire ces textes tout à l'heure.

4. — LE « PHOTINIANISME » D'AUGUSTIN

Augustin a confessé qu'au lendemain de sa lecture des *libri platoniorum*, il s'était fait une idée erronée de la personnalité du Christ, tandis qu'Alypius « pensait que les catholiques croyaient à un Dieu revêtu de chair, de telle sorte qu'il n'y avait que Dieu et la chair dans le Christ, et il estimait que l'âme et l'esprit de l'homme ne lui étaient pas attribués¹²⁹ ». Sur ce dernier point R.J. O'Connell rectifie¹³⁰ une erreur de lecture selon laquelle Alypius partageait cette idée apollinariste du Christ, alors que c'est l'attribution de cette idée aux catholiques, qui le faisait hésiter à rejoindre leur foi. Dans la notule où il présentait déjà cette remarque, R.J. O'Connell suggérait que la méprise d'Alypius s'expliquait par l'état de confusion de la christologie milanaise à cette époque. Je lui objectais que, dès 382, dans le *De incarnationis dominicae sacramento* (§§ 11, 64 sv.), Ambroise rejetait fort expressément l'erreur qu'Alypius imaginait être la doctrine de la *Catholica*¹³¹. R.J. O'Connell semble répondre à mon objection par les précisions suivantes : 1^o, c'est en 381, bien longtemps avant qu'Augustin ne vint à Milan que saint Ambroise a prêché contre l'apollinarisme ; 2^o, c'est en 381 également que le concile d'Aquilée¹³² a interdit les réunions de photiniens ; 3^o, en 386 au contraire, c'est la persécution arienne qui paraît avoir beaucoup impressionné Augustin (cf. *Conf.* IX, 15-16) ; 4^o, enfin, en tout état de cause, Ambroise était difficilement

128. G. MADEC, *l.c.* p. 279, n. 32 ; cf. A. SOLIGNAC, *Introduction, Les Confessions*, B.A. 13, pp. 78-79.

129. AUGUSTIN, *Confessions*, VII, XIX, 25 ; Skutella, pp. 148, 13-16 ; B.A. 13, pp. 632-634 : « Alypius autem deum carne indutum ita putabat credi a catholicis, ut praeter deum et carnem non esset in Christo, animam mentemque hominis non existimabat in eo praedicari. »

130. O'CONNELL, I, p. 259 ; il avait déjà présenté cette rectification dans : *Alypius' « Apollinarianism » at Milan* (*Conf.* VII, 25) — *Rev. ét. augustin.* 13, 1967, pp. 209-210, contre P. Courcelle (*Recherches sur les Confessions*, p. 214, n. 2) et A. Solignac (*La christologie d'Augustin au temps de sa conversion*, note complémentaire, *Les Confessions*, B.A. 13, p. 698). La même erreur chez T. van Bavel, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Fribourg (Suisse), 1954, p. 17, n. 13, était déjà dénoncée par H.M. Diepen, *L'« Assumptus homo » patristique* — *Revue thomiste*, 64, 1964, p. 36 et n. 2. Elle se retrouve chez A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, London, 1965 p. 322, chez O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris, 1966, p. 92, chez A. Mandouze *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968, p. 509, n. 4, p. 523, n. 5 et 6.

131. *Bulletin augustinien pour 1967* — *Rev. ét. augustin.* 14, 1968, p. 214.

132. Et non pas d'*Apuleia* comme l'écrit O'Connell, I, p. 264, n. 4, et dans l'*Index I*, p. 291.

de la taille requise pour démêler l'écheveau des controverses christologiques qui allaient diviser les catholiques jusqu'au Concile de Chalcédoine, soixante-cinq ans après la conversion d'Augustin ; et il y a toute probabilité pour que l'ardeur de sa polémique anti-arienne en faveur de la divinité du Christ puisse l'avoir amené à sous-estimer momentanément sa véritable humanité¹³³.

Si je suis bien ce raisonnement, il vise à suggérer qu'il y aurait eu une fluctuation dans la pensée christologique d'Ambroise. Mais il me faut bien constater qu'on ne nous fournit pas le moindre texte d'Ambroise susceptible d'étayer tant soit peu cette supposition. D'ailleurs pourquoi faudrait-il que les besoins de la polémique causent des variations doctrinales en l'occurrence ? La christologie arienne ne différerait guère de celle d'Apollinaire : les ariens niaient, eux aussi, qu'il y eût une âme humaine dans le Christ¹³⁴.

Du reste, la confusion à Milan n'était pas si totale, — ni en 381, ni en 386, — puisqu'il se trouva quelqu'un pour éclairer Alypius sur la vraie foi catholique en la matière¹³⁵. A moins que R. J. O'Connell ne trouve le moyen de nous persuader qu'Alypius resta des années dans son erreur comme ce fut le cas d'Augustin, à ce qu'il prétend.

a) *Aliquanto posterius* (Conf. VII, XIX, 25).

Augustin avoue qu'il se passa quelque temps avant qu'il n'apprît « à propos du *Verbe fait chair*, comment la vérité catholique se distingue de l'erreur de Photin¹³⁶ ».

Aliquanto posterius : « somewhat later ». La phrase est vague, écrit R. J. O'Connell, mais assez claire pour qu'on hésite à l'interpréter dans le sens de « soon, soon » ; et c'est pourtant ce qu'ont fait des « Scholars » en assurant qu'à Cassiacum Augustin avait déjà abandonné son prétendu photinianisme¹³⁷. Remarquons pourtant, avec O'Connell lui-même d'ail-

133. Voir O'CONNELL, I, p. 264, n. 4.

134. Voir A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, p. 183 sv.

135. AUGUSTIN, *Confessions*, VII, XIX, 25 ; Skutella, pp. 148, 20-22 ; B.A. 13, p. 634 : « Sed postea haereticorum apollinistarum hunc errorem esse cognoscens catholicae fidei conlaetatus et contemperatus est. »

136. *Ibid.* Skutella, pp. 148, 22-25 : « Ego autem aliquanto posterius didicisse me fateor, in eo, quod *Verbum caro factum est*, quomodo catholica ueritas a Photini falsitate dirimatur. »

137. O'CONNELL, I, p. 263 ; il reste lui-même dans le vague en ce qui concerne l'identité de ces « scholars » ; voir P. COURCELLE, *Recherches sur les « Confessions » de saint Augustin*, Paris, 1950, nouvelle éd. 1968, p. 173, n. 4 ; O DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité*, Paris, 1966, p. 92 en note ; A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968, p. 509, n. 4.

leurs¹³⁸, qu'entre les premières lectures néoplatoniciennes (mai-juin 386) et le séjour à Cassiciacum (novembre 386), il y a un laps de temps notablement plus long que « soon, soon » ; et au cours duquel eurent lieu la scène du jardin et la visite (ou les visites) à Simplicianus. Mais R.J. O'Connell voudrait que cet *aliquanto posterius* soit reporté au moins jusqu'en 391.

Il prétend en effet que la doctrine christologique dont Augustin s'accuse comme d'une erreur dans les *Confessions* se retrouve, non seulement dans les *Dialogues* de Cassiciacum, mais encore plus accentuée jusque dans le *De uera religione*¹³⁹. C'est à ses yeux une variante de la théologie « antiochienne » selon laquelle le Verbe s'est uni à un homme complet : corps, âme et esprit, une christologie du type « Logos-Anthrôpos » opposée à la christologie « alexandrine » du type « Logos-Sarx », dont l'apollinarisme serait à son tour une variante¹⁴⁰.

Augustin, explique R.J. O'Connell, n'était pas « formellement photinien », puisque c'est seulement plus tard qu'il fut instruit du caractère hérétique de la doctrine photinienne :

« He tells us exactly what he held at that time, and many features of his thought then were unexceptionable. He had learned that « flesh did not cleave to your Word except together with a human soul and mind ». He understood quite rightly « that in Christ there was a complete man : not merely a man's body, nor an animating principle in the body but without a mind, but a true man » (VII, 25).

His rejection of the possible variants on Apollinarianism is firm ; but what was the alternative as he saw it then ? Christ must be a man « to be preferred above all other men, because of some great excellence of his human nature and a more perfect participation in Wisdom » (VII, 25).

The support for his position he explains in two connected points : first, that the Gospel accounts show Christ performing such human actions as eating, drinking, sleeping, moving his limbs about, and so forth. Was it the realism of the Gospel account, therefore, which persuaded him Christ must possess an integral humanity ? Not precisely ; and here Augustine's reasoning is a key to the evolution of his thought on the Incarnation. All of these actions « belong to a soul and a mind which are *susceptible of change* : *propria sunt mutabilitatis animae et mentis*. They must not therefore be thought the « property » (*propria*) of the word Himself. « Anyone who has knowledge of the immutability of your Word (*incommutabilitatem Verbi tui*) knows this : I knew it at this time as far as I could know it, and had no doubt whatsoever concerning it » (VII, 25)¹⁴¹.

138. O'CONNELL, I, p. 8 : « Now even between this first contact and the composition of the *Dialogues* of Cassiciacum, there is a time-gap considerable enough (June to November 386, according to Fr. Aimé Solignac's dating of these events) to give free play to that intellectual appetite. »

139. O'CONNELL, I, p. 267.

140. *Ibid.* p. 261.

141. *Ibid.* pp. 261-262.

Tout cela se lit en effet dans les *Confessions* (VII, XIX, 25), et paraît irréprochable (« unexceptionnable »). Ce qui l'est moins, c'est ce qui suit :

« The Augustine of the *Confessions* is criticizing this position¹⁴²... »

Car R.J. O'Connell n'a dit mot de ce que se reproche effectivement Augustin dans ce même paragraphe :

« Ego uero aliud putabam tantumque sentiebam de Domino Christo meo, quantum de excellentis sapientiae uiro, cui nullus posset aequari, praesertim quia mirabiliter natus ex uirgine ad exemplum contemnendorum temporalium prae adipiscenda immortalitate diuina pro nobis cura tantam auctoritatem magisterii meruisse uidebatur. Quid autem sacramenti haberet *Verbum caro factum*, ne suspicari quidem poteram...

Quia itaque uera scripta sunt, totum hominem in Christo agnoscebam, non corpus tantum hominis aut cum corpore sine mente animum, sed ipsum hominem non persona ueritatis, sed magna quadam naturae humanae excellentia et perfectiore participatione sapientiae praeferrī ceteris arbitrabar¹⁴³ ».

Augustin dit expressément qu'il ignorait le mystère du Verbe fait chair ; et A. Solignac a parfaitement résumé la teneur de l'erreur qu'il se reproche ainsi :

« Augustin ne voyait pas dans le Christ la *Vérité par essence*, la « personne de la Vérité » c'est-à-dire la Vérité devenue accessible aux hommes par l'Incarnation du Verbe, mais seulement un *sage par participation*, encore que le mode de cette participation fut éminent. Sa christologie à cette époque excluait donc la divinité du Christ pour ne garder en lui qu'un idéal humain de sagesse et de vérité¹⁴⁴. »

Il n'était que de se reporter à cette excellente note. Au lieu de cela, R.J. O'Connell se contente d'une vague référence aux vingt premières pages des *Recherches sur la christologie de saint Augustin* de T. van Bavel :

« Here Tarcisius van Bavel points out that between the years of A.D. 386 and 400, Augustine moved from clearly affirming the distinction between Christ's humanity and divinity, toward a set of formulae, that place far stronger stress on their union. One corollary of this shift involves his speaking of the humanity of Christ as *persona ueritatis*. Van Bavel seems on solid ground when he cautions the reader not to assume that Augustine means *persona* in the properly metaphysical sense... The original sense of *persona* as referring to an analogue of the theatrical face-mask is very much to the fore in Augustine's thought in this period¹⁴⁵. »

142. *Ibid.* p. 262.

143. AUGUSTIN, *Confessions*, VII, XIX, 25 ; Skutella, pp. 147, 16-24 et 148, 8-13 ; B.A. 13, p. 632.

144. A. SOLIGNAC, *La christologie d'Augustin au temps de sa conversion*, Note complémentaire, *Les Confessions*, B.A. 13, pp. 697-698.

145. O'CONNELL, I, p. 262.

En réalité, s'il parle d'« évolution » et de « progrès d'idées¹⁴⁶ », T. van Bavel est trop prudent pour exagérer une éventuelle modification en la matière. Il souligne, il est vrai, les attaches que le mot *persona* garde avec la terminologie du théâtre¹⁴⁷. A. Solignac fait de même¹⁴⁸. Mais ni l'un ni l'autre n'en tirent la conclusion que « cette manière de concevoir l'Incarnation a pour résultat de réduire sérieusement la plénitude de l'humanité du Christ¹⁴⁹ ».

R. J. O'Connell, lui, veut nous faire croire que c'est dans les *Confessions* qu'Augustin frisait l'hérésie :

« Weaknesses in the *Confessions* View... (this view) tended toward the very « confusionism » against which Augustine's early thinking was aimed, and which Chalcedon was later to repudiate. » ... « The reasons why Augustine earlier held a relatively Antiochean view of the Incarnation were good ones ; so good, in fact, that one wonders how he could have come to his later Alexandrian position at all¹⁵⁰. »

Ce faisant il est lui-même dupe du procédé qui vicie son analyse du § 25 des *Confessions*. Il présente en effet la doctrine de Photin comme orthodoxe :

« Photinus represents a variant of the Antiochean *logos-anthrôpos* emphasis : the Word was united to a « man », an integral humanity¹⁵¹.

Il emprunte un schème explicatif à l'excellent ouvrage d'Alois Grillmeier : *Christ in Christian Tradition* ; et il en abuse, car celui-ci prend quelques précautions :

« Although it is not our purpose to give details of exact historical course of their transmission, we would now draw attention to the first theological interpretations of the person of Christ. The interpretations take the form of « frameworks », or unitary principles for the explanation of the nature or the person of Jesus Christ. We will term them briefly the « Logos-sarx » and the « Logos-anthrôpos » frameworks. The tension between these two ways of interpreting the person of Jesus Christ dominates the history of christology from Origen to the Council of Ephesus (431). This is not to assert that the whole development may be subsumed under these two heads without remainder ; it does not even mean that the presence of such theological frameworks was as firmly realized as was the case with the later scholastic systems¹⁵². »

146. T. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Fribourg (Suisse), 1954, p. 5, 13 et 15.

147. *Ibid.* p. 7 et 14.

148. A. SOLIGNAC, *Les Confessions*, B.A. 13, p. 697.

149. O'CONNELL, I, p. 262.

150. *Ibid.* pp. 262-263.

151. *Ibid.* p. 261.

152. A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, London, 1965, p. 175.

Mais surtout A. Grillmeier ne manque pas de noter le caractère hérétique de la doctrine photinienne :

« According to the meagre accounts we have, Christ was a mere man, though miraculously born, endowed with special power (δραστηρὴ ἐνέργεια) by the Father, and finally accepted as Son. In this way the Logos-anthrōpos christology would become a denial of the Incarnation¹⁵³. »

« A mere man », et non pas « the Word united to a man ». On peut objecter que, tandis que Photin n'admettait pas « de subsistance personnelle du Verbe avant l'incarnation¹⁵⁴ », Augustin déclare expressément connaître déjà l'immutabilité du Verbe ; et il est probable qu'à la suite de la lecture des *Libri platoniorum* il le conçoit comme hypostatiquement distinct du Père. Il faut reconnaître que sur ce point Augustin n'est pas photinien. Mais le point sur lequel il confesse l'avoir été, c'est qu'il pensait que le Christ n'était qu'un homme d'une éminente sagesse.

Il est facile de vérifier que c'est bien là le point spécifique de l'hérésie photinienne, aux yeux d'Ambroise et d'Augustin. Voici d'abord ce qu'en dit Ambroise :

Adsertio autem nostrae fidei haec est, ut unum Deum esse dicamus neque ut gentes Filium separemus neque ut Iudaei natum ex Patre ante tempora et ex uirgine postea editum denegemus neque ut Sabellius Patrem confundamus et Verbum, ut eundem Patrem adseramus et Filium, neque ut Fotinus initium Filii ex uirgine disputemus neque ut Arrius plures credendo et dissimiles potestates plures deos gentili errore faciamus¹⁵⁵... »

« Omnes autem hereses hoc capitulo breui piscator noster exclusit. Quod enim erat in principio, non includitur tempore, non principio praeuenitur. Ergo Arrius conticescat. Quod autem erat apud Deum, non permutatione confunditur, sed manentis Verbi apud Patrem solida perfectione distinguitur, ut Sabellius obmutescat. Et Deus erat Verbum; non ergo in prolatione sermonis hoc Verbum est, sed in illa caelestis designatione uirtutis, ut confutetur Fotinus¹⁵⁶... »

« Haec Arrianus dicat; et Fotinianus: 'Nego te, inquit, Deum'. Respondebit et Dominus: 'Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus'. De quo dictum putas, de Iudaeo, de gentili an de diabolo? De quouis dictum sit, Fotiniane, tolerabilior est ille qui tacuit. Tu uero et uoce ausus es dicere, ut insipiente insipientior probaberis. Negas ergo, inquit, Deum, cum ego dixerim: 'Dii estis et filii excelsi omnes'? Et tu Deum negas, cuius opera diuina circumspicis¹⁵⁷? »

« Sicut ergo puer non omnibus natus est, sed fidelibus, sic filius non infidelibus datus est, sed fidelibus. Nobis datus est, non Fotinianis; illi

153. *Ibid.* p. 250; A. Grillmeier emprunte sa documentation à G. Bardy: *Photin, Dictionnaire de théologie catholique*, 12, 2, col. 1534-1535.

154. A. SOLIGNAC, *Les Confessions*, B.A. 13, p. 694.

155. AMBROISE, *De fide*, I, 1, 6; C.S.E.L. 78, pp. 6-7.

156. *Ibid.* I, 8, 57; p. 25.

157. *Ibid.* II, 13, 117; p. 99.

enim non datum nobis Dei filium dicunt esse, sed ab initio inter nos natum¹⁵⁸... »

« Aut enim non solum Arrianos, sed etiam Fotinianos se necesse est confiteantur, quia Christum hominem tantum fatentur, quem humanae tantummodo naturae aestimant copulandum, aut uel inuitos adquiescere par est nostrae sententiae, per quam id quod impie cogitarunt, pie religioseque defendimus, ut sit Christus quidem secundum generationem diuinam Dei uirtus, secundum adsumptionem autem carnis unius cum omnibus hominibus in carne substantiae, salua tamen incarnationis suae gloria, quia ueritatem suscepit, non imaginem carnis¹⁵⁹. »

« Vna autem quaestione et Sabellianos et Fotinianos et Arrianos Dominus exclusit. Nam cum dominum cum domino dicit (cf. *Matth.* 22, 43-44), Sabellianus excluditur, qui eundem Patrem uult esse quem Filium. Excluditur Fotinus, qui secundum carnem iudicat, quia dominus Dauid regis non poterat esse, nisi qui Deus est¹⁶⁰... »

« Pater dicit ad Filium : faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram ; et tu, Photiniane, dicis quia in constitutione mundi adhuc non erat Christus¹⁶¹... »

« Taceat ergo Photinus, qui Christum Dauid filium, non Dei dicit, et taceat damnatus uoce caelesti¹⁶². »

« Tinea haereticus est, tinea Fotinus est, tinea tua Arrius est. Scindit uestimentum, qui separat a Deo Verbum. Scindit uestimentum Fotinus cum legit : In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat ; integrum enim uestimentum est, si legas : et Deus erat Verbum. Scindit uestimentum, qui separat a Deo Christum. Scindit uestimentum, qui legit : Haec est autem uita aeterna, ut cognoscant te solum uerum Deum, nisi cognoscat et Christum. Non enim solum Patrem uere Deum cognoscere uita aeterna est, sed etiam Christum cognoscere uerum Deum, uerum de uero, Deum de Deo uita est sempiterna. Tinea est Christum cognoscere sine diuinitatis fide aut corporis sacramento¹⁶³. »

Notons, à propos de ce dernier texte, que P. Courcelle a conjecturé qu'Augustin a pu l'entendre « de la bouche d'Ambroise lorsque celui-ci le catéchisait en vue du baptême¹⁶⁴ ». O. du Roy reprend cette conjecture en la gauchissant un peu ; il écrit en effet : « Il est donc bien possible, comme le propose P. Courcelle... qu'Augustin ait entendu cette homélie et qu'il la cite précisément parce qu'elle l'a libéré de son photinianisme. Cependant, s'il l'a entendue, ce doit être avant son départ pour Cassiciacum, car la christologie dont témoignent ses écrits d'alors est tout à fait

158. *Ibid.* III, 8, 58 ; p. 129.

159. *Ibid.* IV, 3, 29 ; p. 167.

160. *Ibid.* V, 8, 104 ; p. 254.

161. *Exameron*, III, 7, 32 ; C.S.E.L. 32, 1, p. 80.

162. *Apologia David altera*, 4, 26 ; C.S.E.L. 32 ; 2, p. 374.

163. *Expositio euangelii Lucae*, I, 13 ; C.S.E.L. 32, 4, pp. 18-19. On notera que la plupart de ces textes sont extraits de pages dans lesquelles Ambroise énumère divers hérésiarques, esquissant ainsi une sorte de typologie des hérésies et caractérisant chacune par son erreur spécifique.

164. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, pp. 213-214.

exempte de photinianisme¹⁶⁵. P. Courcelle, lui, pensait que la précision *aliquanto posterius* implique qu'Augustin n'a « pu entendre ce sermon sur Luc au cours de son premier séjour à Milan » ; et il ajoutait : « s'il l'entendit lors de la catéchèse baptismale, il dut y reconnaître l'exégèse catholique, anti-photinienne, du prologue de saint Jean, telle que Simplicien la lui avait exposée l'année précédente¹⁶⁶ ». Retenons ces divers éléments susceptibles de servir à fixer le sens de *aliquanto posterius*. Mais avant de poursuivre l'interprétation de *Conf.* VII, 25, je voudrais citer quelques textes qui montrent comment Augustin a compris l'hérésie photinienne.

Il en est un que R.J. O'Connell aurait pu invoquer en faveur de sa thèse :

« Constituamus ergo duos aliquos isto modo : unum eorum uerbi gratia id sentire de Christo quod Fotinus opinatus est et in eius haeresi baptizari extra ecclesiae catholicae communionem, alium uero hoc idem sentire sed in catholica baptizari, existimantem ipsam esse catholicam fidem. Istum nondum haereticum dico, nisi manifestata sibi doctrina catholicae fidei resistere maluerit et illud quod tenebat elegerit. Quod antequam fiat, manifestum est illum qui foris est esse peiorem¹⁶⁷. »

Le second cas envisagé par Augustin correspondrait bien à son propre cas, s'il était avéré qu'il professa, sans le savoir, une christologie photinienne jusqu'aux environs de 391. Mais je m'en voudrais de prolonger semblable fantaisie. Voyons plutôt ce qu'Augustin a dit de l'hérésie de Photin, du jour où il en fut averti :

« Christus Deus est tantum, omnino hominis nihil habens. Hoc Manichaei dicunt. Photiniani, homo tantum ; Manichaei, Deus tantum. Illi nihil diuinum in Domino confitentur ; isti quasi totum diuinum, et tamen tam falsum ut nec saltem humanum¹⁶⁸. »

« Photiniani quoque Patrem solum esse dicentes Deum, Filium uero nonnisi hominem, negant omnino esse tertiam personam Spiritum sanctum¹⁶⁹. »

« Homo uerus, Deus uerus, Deus et homo totus Christus. Haec est catholica fides. Qui negat Deum Christum, Photinianus est ; qui negat hominem Christum, Manichaeus est¹⁷⁰. »

« Quid dicis, Photine ? Ait Photinus : Christus solum homo est, Deus non est. Formam serui confiteris, formam Dei negas. Et Christus in forma Dei aequalis est Patri, in forma serui (cf. *Philipp.* 2, 6 sv.) consors est nobis. Et tu negas Christum in carne uenisse¹⁷¹. »

165. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité*, p. 92, en note.

166. P. COURCELLE, *l.c.* p. 214.

167. AUGUSTIN, *De baptismo*, IV, 16, 23 ; B.A. 29, 290-292.

168. *Sermo* 37, 12, 17 ; P.L. 38, 229 ; on notera également dans ces textes les éléments de typologie des hérésies.

169. *Sermo* 71, 3, 5 ; P.L. 38, 448 ; Augustin vient de nommer les ariens, les eunuomiens, les macédoniens, les sabelliens.

170. *Sermo* 92, 3, 3 ; P.L. 38, 573 ; cité par A. SOLIGNAC, *Les Confessions*, B.A. 13, p. 698, et par O. DU ROY, *L'intelligence de la foi...* p. 92, n. 1.

171. *Sermo* 183, 5, 8 ; P.L. 38, 991.

« Si Christum tantummodo hominem putaueris, in terram tetigisti (cf. *Ioh.* 20, 17). Si Christum Deum credideris aequalem Patri, tunc tetigisti quando ascendit ad Patrem. Ergo ascendit nobis, quando illum recte intellegimus. Semel tunc illo in tempore ascendit, sed modo quotidie ascendit. O quam multis necdum ascendit, et quam multis adhuc in terra iacet ! Quam multi dicunt : Homo fuit magnus ! Quam multi dicunt : propheta fuit ! Quam multi antichristi exstiterunt, qui dicerent ut Photinus : Homo fuit, plus nihil habuit ! Sed omnes homines pios et sanctos excellentia sapientiae et iustitiae superauit : nam Deus non fuit. O Photine, in terra tetigisti, festinasti tangere, praecipitasti te ; et ideo ad patriam non peruenisti, quia in uia errasti¹⁷². »

« Photinus dixit : homo solum est Christus, non est et Deus. Qui sic credit, non Pater eum traxit¹⁷³. »

« Alius nescio unde, sicut Photinus : Christus homo est, inquit, Deus non est. Nec ipse intrat per ostium, quia Christus et homo et Deus est¹⁷⁴. »

« Instruimus etiam, quantum meministi, et meminisse debetis, contra haereticos Photinianos, qui solum hominem Christum sine Deo esse dixerunt¹⁷⁵. »

« Nonnulla quidem homines infideles in scripturis sanctis et non intellegunt cum legunt uel audiunt, et lecta uel audita ferre non possunt... sicut Photiniani, quia non homo tantum similis nobis, sed etiam Deus Deo Patri aequalis est Christus¹⁷⁶. »

« Non quidem amisit occasionem Ambrosius, ut hinc quosdam haereticos redargueret, id est Photinianos, qui principium Filio Dei ex utero uirginis tribuunt, nec uolunt credere quod et antea fuerit¹⁷⁷. »

« Quis enim non loquitur aduersus Spiritum sanctum et peccat in eum, siue qui nondum est christianus, siue qui est haereticus Arrianus aut Eunomianus aut Macedonianus, qui eum dicunt esse creaturam, aut Photinianus, qui eius omnino negat aliquam esse substantiam, sed unum tantummodo esse Deum Patrem, siue alii haeretici quos commemorare longum est¹⁷⁸ ? »

172. *Sermo* 246, 4 ; P.L. 38, 1155 ; texte cité par P. COURCELLE, *Saint Augustin « Photinien » à Milan — Rivista di storia religiosa*, I, 1954, p. 69, n. 21, et *les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, 1963, p. 40, n. 1

173. *In Ioh. euang. tr.* 26, 5 ; C.C. 36, p. 262 ; quelques lignes plus haut c'est Arius qui est pris à partie.

174. *In Ioh. euang. tr.* 45, 5 ; C.C. 36, p. 390, où sont aussi nommés Sabellius et Arius.

175. *In Ioh. euang. tr.* 47, 9 ; C.C. 36, p. 409, (apollinaristes, ariens, sabelliens, manichéens). Noter que *sine Deo* est un ajout des éditeurs, à en juger par les apparats de la P.L. (35, 1738) : « Omnes Mss., *Christum esse dixerunt* : nec habent, *sine Deo.*, et du C.C. : *sine Deo om. codd.*

176. *In Ioh. euang. tr.* 96, 3 ; C.C. 36, p. 570 ; Augustin énumère les païens, les juifs, les sabelliens, les ariens, les photiniens, « et ceteri omnes peruersarum ac diuersarum sectarum homines ».

177. *Epistula* 147, 7, 19 ; C.S.E.L. 44, p. 292 ; voir P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions*, p. 213 ; O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité*, p. 92 en note.

178. *Epistula* 185, 11, 48 ; C.S.E.L. 57, p. 42.

« ... ita laudant Christum, ut, quisquis in eum talem crediderit, qualis ab eis praedicatum, christianus uerus non sit, sed Photinianus haereticus, qui tantummodo hominem, non etiam Deum nouerit Christum¹⁷⁹. »

« Neque enim homine assumpto quaternitas facta est, sed Trinitas mansit, assumptione illa ineffabiliter faciente personae unius in Deo et homine ueritatem ? Quoniam non Deum tantum dicimus Christum, sicut haeretici Manichaei ; nec hominem tantum, sicut haeretici Photiniani ; nec ita hominem, ut aliquid minus habeat quod ad humanam certum est pertinere naturam¹⁸⁰... »

Énumération n'est pas raison ; bien sûr. Il n'en est pas moins frappant de remarquer qu'il est constamment reproché aux photiniens de réduire la personnalité du Christ à celle d'un homme seulement. R.J. O'Connell ne devait-il pas se soucier de rechercher ce qu'Augustin pouvait bien entendre par « Photini falsitas¹⁸¹ », avant de se perdre dans les considérations générales de l'histoire des dogmes, aussi estimables soient-elles ? Il ne cite aucun de ces textes ; pas davantage celui du *De agone christiano*¹⁸², qui est pourtant invoqué par P. Courcelle, A. Solignac, O. du Roy¹⁸³, qui ont étudié le problème avant lui. C'est un escamotage.

R.J. O'Connell assure que la foi d'Augustin n'est pas en cause dans cette erreur christologique dont il s'accuse : il n'a cessé de vouloir croire ce que croit l'Église catholique :

« Augustine's entire account, as we have seen, from the end of Book Five when he enrolled as a catechumen (V, 25) through the intervening period (VI, 4-8 ; VII, 1 and 4) to the present juncture of his story, insists upon his gradual growth in « the faith of your Christ, our Lord and Savior, the faith of the Catholic Church ». This, he repeats, « was firmly fixed within my heart ». « In many ways I was yet unformed », he then admits ; « I wavered from the rule of doctrine, but my mind did not depart from

179. *De ciuitate Dei*, XIX, 23, 3 ; B.A. 37, pp. 152-154 ; texte cité par P. COURCELLE, *Saint Augustin « Photinien » à Milan — Rivista di storia religiosa*, I, 1954, p. 69, n. 21, et *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, 1963, p. 40, n. 1.

180. *De dono perseuerantiae*, 24, 67 ; P.L. 45, 1033-1034 ; cité par O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité*, p. 92, n. 1.

181. *Confessions*, VII, XIX, 25 ; Skutella, pp. 148, 24-25 ; B.A. 13, p. 634.

182. *De agone christiano*, XX, 22 ; B.A. 1, p. 408 : « Nec eos audiamus qui sic dicunt ab illa aeterna Sapientia susceptum esse hominem, qui de uirgine natus est, quomodo et alii homines ab ea sapientes fiunt, qui perfecte sapientes sunt... » Ce texte date de 397, mais la distinction est déjà faite dans l'*Epistula* 14, 3 : « Quis, quaeso te, hominibus tantum apparuit quantus ille homo quem Deus suscepit, longe aliter quam caeteros sanctos atque sapientes ? » ; texte cité par T. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie*... p. 12, n. 23. La lettre date de 388-391, selon GOLDBACHER, C.S.E.L. 58, p. 12.

183. P. COURCELLE, *Saint Augustin « Photinien » à Milan — Rivista di storia religiosa*, I, 1954, p. 70, n. 23 ; *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, 1963, p. 41, n. 2. A. Solignac s'est donc trompé en croyant que ce texte avait échappé à l'attention de P. Courcelle (*Les Confessions*, B.A. 13, p. 694). A. Solignac traduit le texte du *De agone christiano*, *ibid.* pp. 696-697. Voir aussi O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité*, p. 92, n. 1.

it, nay rather, from day to day drank in more of it » (VII, 7 ; cf. VII, 11)¹⁸⁴. Even in our modern day, adhesion to the Church's faith seldom brings and never requires full cognizance of what the content of that faith involves. In Augustine's day, moreover, one could count oneself a Catholic and still indefinitely postpone baptism. Whether or not he was a Catholic must therefore be allowed to depend on his readiness to accept what the Church holds to be her belief, once it becomes plain to him what it is. And here there can be not the slightest question of this willingness to do that. Everything we have seen at Cassiciacum argues for it¹⁸⁵. »

Les textes auxquels R. J. O'Connell fait allusion sont en effet importants pour fixer le moment auquel il faut placer « le retour d'Augustin à la foi catholique¹⁸⁶ », ou plutôt pour constater « l'imprégnation progressive de son esprit par la vérité du Christianisme¹⁸⁷ », comme l'écrivit A. Solignac dont les conclusions sur ce point me paraissent des plus satisfaisantes.

Quant à l'argument tiré de l'ignorance chrétienne « même de nos jours », il a déjà été invoqué par P. Hadot :

« Ce n'est pas parce qu'Ambroise disait dans ses sermons que le Logos, c'était le Christ, ou même parce que Monique avait pu parler à l'enfant Augustin, de la divinité de Jésus, que le converti de Milan pouvait formuler sagement le rapport qui existe entre le Logos et l'homme Jésus. Bien des chrétiens contemporains sont encore des photiniens ou des apollinaristes qui s'ignorent¹⁸⁸. »

Mais s'agit-il simplement de cela ? J'en doute, car le récit nous présente deux amis qui paraissent n'être pas du même avis ; et, P. Hadot le dit bien lui-même, « tous deux cherchent à formuler exactement le mystère

184. AUGUSTIN, *Confessions*, V, XIV, 25 ; Skutella, B.A. 13, p. 512 : « Statui ergo tamdiu esse catechumenus in catholica ecclesia mihi a parentibus commendata, donec aliquid certi eluceret, quo cursum dirigerem. » III, III, 4 - v, 8 ; B.A. 13, pp. 524-534 : Les sermons d'Ambroise révèlent à Augustin la conception catholique de l'homme image de Dieu, la grandeur de l'Église catholique, le sens spirituel et l'autorité des Écritures ; VII, I, 1 ; Skutella, p. 124, 6-10 ; B.A. 13, p. 576 : « Non te cogitabam, Deus, in figura corporis humani, ex quo audire aliquid de sapientia coepi ; semper hoc fugi et gaudebam me hoc repperisse in fide spiritalis matris nostrae, catholicae tuae. » VII, v, 7 ; Skutella ; B.A. 13, p. 594 : « Stabiliter tamen haerebat in corde meo in catholica ecclesia fides Christi tui, Domini et Salvatoris nostri, in multis quidem adhuc informis et praeter doctrinae normam fluitans, sed tamen non eam relinquebat animus, immo in dies magis magisque imbibebat. » VII, VII, 11 ; Skutella, pp. 135, 15-22 ; B.A. 13, pp. 602-604 : « Sed me non sinebas ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide, qua credebam et esse te et esse incommutabilem substantiam tuam et esse de hominibus curam et iudicium et in Christo, filio tuo, Domino nostro, atque scripturis sanctis, quas ecclesiae tuae catholicae commendaret auctoritas, uiam te posuisse salutis humanae ad eam uitam, quae post hanc mortem futura est. »

185. O'CONNELL, I, pp. 259-260.

186. Voir G. MATHON dans *Rev. ét. augustin.* I, 1955, pp. 107-127.

187. A. SOLIGNAC, *Les Confessions*, B.A. 13, p. 159 en note.

188. P. HADOT, *Citations de Porphyre chez Augustin* — *Rev. ét. augustin.* 6, 1960, p. 242.

et n'y parviennent pas¹⁸⁹ ». C'est autre chose que la quiète foi des simples qui s'en remet à l'autorité de l'Église.

Le point mérite peut-être d'être souligné. Augustin et Alypius s'accordent sur le fait que les actes humains du Christ sont le propre d'une âme et d'un esprit sujets au changement : si les récits évangéliques sont véridiques, il faut que le Christ ait été un homme authentique, ayant corps, âme et esprit humains¹⁹⁰. Augustin sait aussi que le Verbe est immuable ; il cherche à comprendre comment ce Verbe a pu s'unir à l'homme Jésus ; et il le fait dans un sens « adoptianiste » qu'il taxera plus tard de « photinien ». Alypius, lui, pense que la foi des catholiques en « un Dieu revêtu de chair » est telle qu'elle n'attribue au Christ que « Dieu et la chair, sans âme ni esprit humains¹⁹¹ » ; c'est ce qui freine son adhésion à la foi catholique, jusqu'à ce qu'il apprenne que c'est là l'erreur des apollinaristes. Nous n'en sommes donc plus au stade d'une simple adhésion de confiance à ce que croit l'Église¹⁹² ; les deux amis réfléchissent maintenant sur la manière dont il convient de se représenter l'union du Verbe à l'homme Jésus. Car entre-temps il y a eu un événement décisif : la découverte de « l'immutabilité du Verbe », grâce à la lecture des *libri platoniorum*, et par voie de conséquence la difficulté à concevoir l'union de la divinité immuable à une humanité muable : « notion choquante pour toute philosophie rationaliste antique, du mélange de deux substances étrangères l'une à l'autre¹⁹³ ».

Telle est, je pense, la motivation profonde de l'idée « adoptianiste », qui aurait eu l'avantage de faire droit et à l'immutabilité divine et à l'authenticité de l'humanité, si elle n'avait impliqué précisément la méconnaissance du mystère de l'*In-carnation*, du *Verbum caro factum*, et partant la réduction de la personnalité de Jésus à celle d'un homme d'une éminente sagesse :

« Sed ipsum hominem, non persona Veritatis, sed magna quadam naturae humanae excellentia et perfectiore participatione sapientiae praeferrī ceteris arbitrabar¹⁹⁴. »

Faut-il assigner une origine précise à cette idée erronée ? Est-elle porphyrienne, comme le soutient P. Courcelle ? Ou photinienne, comme le veut A. Solignac ? P. Courcelle arguë de *aliquanto posterius me didicisse*

189. P. HADOT, *ibid.* p. 243.

190. AUGUSTIN, *Confessions*, VII, XIX, 25 ; Skutella, p. 147, 27-28 ; B.A. 13, p. 632 : « non haesisse carnem illam Verbo tuo nisi cum anima et mente humana. »

191. *Ibid.* Skutella, p. 148, 13-16 : « Alypius autem Deum carne indutum ita putabat credi a catholicis, ut praeter Deum et carnem non esset in Christo, animam mentemque hominis non existimabat in eo praedicari. »

192. Comme ce peut être le cas pour les textes cités plus haut, n. 184.

193. A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, p. 521.

194. AUGUSTIN, *Confessions*, VII, XIX, 25 ; Skutella, p. 148, 10-13 ; B.A. 13, p. 632

pour exclure l'influence de Photin ou de photiniens milanais¹⁹⁵ ; le « photinisme » d'Augustin fut en effet inconscient. A. Solignac, au contraire, tient pour vraisemblable qu'Augustin tient son opinion « des photiniens qui vivent alors à Milan¹⁹⁶ » ; mais il ne cite pas de textes à l'appui, et pour cause : ni F. H. Dudden, ni J.-R. Palanque¹⁹⁷ ne donnent de références à d'éventuels témoignages sur l'existence de photiniens à Milan en 386 ; et, sauf erreur de ma part, l'œuvre d'Ambroise n'en fournirait pas¹⁹⁸. Il devrait donc s'agir soit de crypto-photiniens, puisque le photinisme était interdit depuis 381¹⁹⁹, soit de photiniens qui s'ignoraient comme Augustin lui-même. Pour exclure l'influence de Porphyre, A. Solignac note que dans les *Confessions* « l'excellence de la sagesse du Christ est étroitement liée avec sa naissance virginale », et qu'il est peu probable que Porphyre ait cru en celle-ci : « si cela était, il en serait resté quelque trace chez les auteurs chrétiens qui nous ont conservé les fragments de la *Philosophie des oracles*²⁰⁰ ». P. Hadot allègue le même argument :

« Il ne faut pas rechercher derrière chaque réminiscence littéraire des *Confessions*, une influence réelle subie au moment de la conversion. Pourquoi, par exemple, Augustin admettait-il la naissance virginale du Christ, que Porphyre niait²⁰¹ ? »

La preuve s'en trouverait dans le *De civitate Dei* :

« An forte uos offendit inusitatus corporis partus ex uirgine ? Neque hoc debet offendere, immo potius ad pietatem suscipiendam debet adducere, quod mirabilis mirabiliter natus est²⁰². »

Je ne sais si elle est péremptoire. La tournure interrogative n'est-elle que rhétorique ? C'est possible ; mais il n'est peut-être pas hors de propos de rappeler qu'un néoplatonicien ne devait pas éprouver la même difficulté à admettre la naissance merveilleuse d'un être exceptionnel, qu'à envisager la descente de l'intelligible dans le sensible : les légendes de

195. P. COURCELLE, *Saint Augustin « Photinien » à Milan* — *Rivista di storia religiosa*, I, 1954, p. 66 ; *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire* p. 36 et n. 4.

196. A. SOLIGNAC, *La christologie d'Augustin au temps de sa conversion*, dans *Les Confessions*, B.A. 13, p. 694.

197. F. H. DUDDEN, *The Life and Times of St. Ambrose*, 2 vol. Oxford, 1935 ; J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1933.

198. Outre les textes cités plus haut, notes 155-163, Ambroise mentionne Photin ou les photiniens en *De fide*, V, 8, 105 ; *De paradiso*, 12, 58 ; *De spiritu sancto*, I, 16, 164. II, 11, 117 ; III, 17, 129 ; *Apologia David altera*, 4, 28 ; *Exp. euang. Lucae*, V, 4 ; VIII, 13 ; *Epist.* 10, 12 ; 48, 5 ; *De obitu Theodosii*, 49.

199. Voir J.-R. PALANQUE, *l.c.* ; p. 91 et 97 ; F. H. DUDDEN, *l.c.* p. 205.

200. A. SOLIGNAC, *Les Confessions* ; B.A. 13, p. 694.

201. P. HADOT, *Citations de Porphyre chez Augustin* — *Rev. ét. augustin.* 6, 1960, p. 242.

202. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, X, 29 ; B.A. 34, pp. 532-534.

Pythagore, Platon et Apollonius de Tyane étaient en vogue²⁰³. En revanche, « Marius Mercator (ou plutôt l'auteur inconnu des douze contradictions aux anathématismes de Nestorius) ... prétend ... que pour Photin, Jésus était né naturellement de Joseph et de Marie ; cela est probablement inexact²⁰⁴ ». Mais ces deux observations n'en suggèrent pas moins, je pense, que la question de la naissance virginale de Jésus ne paraît pas devoir jouer un rôle dirimant en la matière.

Ceci dit, il est possible qu'Augustin ait lu la *Philosophie des Oracles* dès 386, ou qu'il ait subi l'influence de quelque photinien clandestin ou inconscient. Il est également possible qu'il n'y ait pas lieu de rechercher une origine précise à l'erreur d'Augustin, ou encore que les influences porphyrienne et photinienne se soient combinées au hasard de quelque conversation dans ce qu'il est convenu d'appeler le « cercle milanais²⁰⁵ ». Quoi qu'il en soit, deux points paraissent assurés : 1) la conception « adoptianiste » du Christ, sage par participation à la Sagesse, est conditionnée, directement ou non, par l'idée néoplatonicienne selon laquelle l'immutabilité divine ne saurait s'unir substantiellement à l'humanité dans le Christ ; 2) l'erreur d'Augustin sur la personnalité du Christ et l'erreur d'Alypius sur la christologie catholique ne relèvent pas de la « foi du charbonnier²⁰⁶ ».

Si l'on admet donc que les deux amis ont échangé leurs vues, deux hypothèses se présentent à l'esprit. Ou bien Augustin partageait l'opinion

203. Voir L. BIELER, Θεῖος ἀνὴρ. *Das Bild des « Göttlichen Menschen » in Spätantike und Frühchristentum*, Wien 1935-36 (Nachdruck, Darmstadt, 1967 (p. 24 : *Verkündigung der Geburt*) ; Virius Nicomachus Flavianus avait traduit la *Vie d'Apollonius de Tyane* par Philostrate (cf. P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, Paris, 1948, p. 6). Porphyre lui-même rapportait dans sa *Vie de Pythagore*, 2 (éd. Nauck Leipzig, 1886, p. 18) : τινὰς δ' Ἀπόλλωνος αὐτὸν καὶ Πυθαῖδος τῷ γόνῳ, λόγῳ δὲ Μνησάρχου φησὶν Ἀπολλώνιος. Voici, en revanche, ce qu'il ne pouvait admettre en ce qui concerne le Christ : « Même en supposant que tel des Grecs soit assez obtus pour penser que les dieux habitent dans les statues, ce serait encore une conception plus pure que d'admettre que le Divin (τὸ Θεῖον) soit descendu dans le sein de la Vierge Marie, qu'il soit devenu embryon, qu'après sa naissance il ait été enveloppé de langes, tout sali de sang, de bile — et pis encore » (Fragment 77 du *Κατὰ χριστιανῶν*, traduit par P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, Paris, 1942, p. 274). Il est intéressant de rapprocher de ce texte le fragment d'une lettre que l'empereur Julien adressait à Photin : « Tu quidem, O Photine, verisimiliter uideris et proximus saluari, bene faciens nequaquam in utero inducere quem credidisti deum. » (*Lettre 90*, fragment emprunté à Facundus d'Hermiane, *Pro defensione III Capit. IV*, 2 ; éd. J. Bidez, Paris, Les Belles Lettres, 1924, p. 174).

204. G. BARDY, *Photin*, *Dictionnaire de théologie catholique*, 12, 2, col. 1534.

205. A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, p. 510 en note : « Je ne vois pas en effet pourquoi les deux explications devraient s'exclure, alors qu'Augustin est dans une phase où il admet toute sorte d'influences (manichéisme, néo-académisme, néo-platonisme, catholicisme) et que Milan est le carrefour intellectuel et spirituel que l'on sait. »

206. P. COURCELLE, *Les Confessions... dans la tradition littéraire*, p. 60, contre J.-M. Le Blond : « Un simple, Augustin ? La foi du charbonnier chez le plus grand intellectuel du temps ? »

d'Alypius sur la christologie catholique, estimant que celle-ci était de teneur apollinariste, et dans ce cas, il était en désaccord conscient avec l'Église catholique, puisqu'il préférait une formule « photinienne ». Ou bien il pensait que son opinion était aussi celle de l'Église, et dans ce cas il ne partageait pas l'avis d'Alypius. La seconde hypothèse reflète l'avis de Ch. Boyer : « Augustin pensait comme Photin. Le plus étrange, c'est qu'il croyait penser selon la foi catholique. Plus tard seulement, il apprit combien son hérésie inconsciente s'éloignait de l'orthodoxie²⁰⁷ ». Là-dessus, P. Courcelle fait objection : « Le texte allégué a-t-il sûrement ce sens ? Il dit bien qu'Augustin était photinien sans s'en douter. Mais il ne s'ensuit pas *ipso facto* qu'il s'imaginât penser selon la foi catholique. Il faut maintenir, me semble-t-il, qu'à cette date Augustin connaissait le dogme de l'Incarnation, mais n'y croyait pas²⁰⁸ ». Prise en rigueur de termes²⁰⁹, cette dernière phrase introduit une troisième hypothèse selon laquelle Augustin aurait déjà su que son opinion n'était pas conforme au dogme catholique et qu'Alypius interprétait mal celui-ci. Est-ce à dire qu'il fût déjà à même de rectifier l'erreur d'Alypius et de s'amender lui-même ? Je ne crois pas. Il faut plutôt comprendre que, s'il connaissait « l'existence du dogme catholique de l'incarnation », il en ignorait la teneur : il ne savait pas « comment (*quo modo*), dans l'interprétation de la formule *le Verbe s'est fait chair*, la vérité catholique rompt avec l'erreur de Photin²¹⁰ » ; en termes de théologie moderne, il ignorait comment le dogme catholique se représente le mode d'union des deux natures dans le Christ. Il pouvait déjà contredire Alypius et soutenir que l'Église catholique devait plutôt enseigner une doctrine semblable à l'opinion inconsciemment « photinienne » qu'il soutenait lui-même. Mais il dut apprendre en même temps qu'Alypius, que c'était l'erreur apollinariste que celui-ci prêtait à l'Église catholique, et, quelque temps après, que c'était l'erreur photinienne qu'il professait lui-même. Il a fallu que les deux amis soient détrompés au sujet de ces deux erreurs opposées, pour être éclairés sur la véritable doctrine christologique, « tant il est vrai que la condamnation des hérétiques fait ressortir quelle est la pensée de ton Église et le contenu de la saine doctrine²¹¹ ».

Aliquanto posterius : quelque temps après. Mais après quoi ? Est-ce simplement après qu'Augustin se soit fait son opinion « photinienne » sur le Christ, et Alypius son opinion sur la christologie catholique ? Ou bien, plus précisément, après qu'Alypius fut averti de son erreur ? Le

207. Ch. BOYER, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, 2^e éd. Rome, 1953, p. 116.

208. P. COURCELLE, *Les Confessions... dans la tradition littéraire*, p. 60.

209. Mais la note suivante semble apporter quelque nuance : « La phrase VII, 19, 25, 8, p. 168 (éd. Labriolle) : *Quid autem sacramenti haberet Verbum caro factum, ne suspicari quidem poteram* » indique, je crois, non qu'il ignore l'existence du dogme catholique, mais qu'il le méconnaît et n'en pénètre pas le mystère. » (*Ibid.* p. 60, n. 2).

210. AUGUSTIN, *Confessions*, VII, XIX, 25 ; Skutella, p. 148, 24-25 ; B.A. 13, p. 634.

211. *Ibid.* Skutella, p. 148, 25-27.

second sens paraît ressortir naturellement des articulations du texte : *Sed postea... Ego autem aliquanto posterius...* Pourtant, A. Mandouze tient pour le premier sens :

« Dans *Les Confessions.. dans la tradition littéraire* (p. 36, n. 4), Courcelle n'a pas tort de noter quant à lui la correspondance de ce *aliquanto posterius* (concernant l'évolution d'Augustin) avec le *postea* (concernant l'évolution d'Alypius), le texte cité à la note suivante (= « *Ego autem aliquanto posterius...* ») étant en effet précédé de la phrase : « *Sed postea haereticorum Apollinaristarum hunc errorem esse cognoscens catholicae fidei conlaetatus et temperatus est* ». A mon avis, on expliquerait mal le préfixe réitéré de ces deux derniers verbes, si la phrase n'entendait faire allusion à la simultanéité de la « conversion » d'Alypius et de la « conversion » d'Augustin à Milan²¹². »

La note de P. Courcelle vise, me semble-t-il, à signaler le caractère inconscient des erreurs d'Augustin et d'Alypius²¹³, plutôt que la simultanéité des moments où l'un et l'autre furent détrompés. Quant aux verbes à préfixe, si l'on consulte le *Thesaurus linguae latinae*, on constate d'une part qu'Augustin emploie volontiers *conlaetari*²¹⁴ pour signifier le partage de la joie :

« *Et sonuit presso sonitu per ora cunctorum conlaetantium : Victorinus, Victorinus*²¹⁵ ! »

« ... et dragma referatur in thesauros tuos conlaetantibus vicinis mulieri, quae inuenit²¹⁶. »

« *Angebatur ergo tunc ipse (Verecundus), Nebridius autem conlaetabatur*²¹⁷. »

et d'autre part, qu'il est le témoin privilégié de l'emploi de *contemperare*²¹⁸ au sens figuré (*translate cum datiuo, i. q. accommodare, aequare*), avec des substantifs abstraits tout à fait comparables au datif *fidei* : *contemperari adiutorio gratiae*²¹⁹, *sanctitati*²²⁰, *uocationi*²²¹, *infirmiitati hominum*²²²...

212. A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, p. 509, n. 4.

213. Elle appuie en effet cette affirmation : « Bien entendu, une influence de Photin ou de Photiniens milanais paraît exclue par les paroles mêmes d'Augustin », *l. c.* p. 36.

214. *Thesaurus linguae latinae*, III, col. 1576.

215. AUGUSTIN, *Confessions*, VIII, II, 5 ; Skutella, pp. 157, 16-18 ; B.A. 14, p. 20.

216. *Ibid.* VIII, III, 6 ; Skutella, p. 158, 2-4 ; B.A. 14, p. 20.

217. *Ibid.* IX, III, 6 ; Skutella, p. 183, 20-21 ; B.A. 14, p. 80.

218. *Thesaurus linguae latinae*, IV, col. 646.

219. AUGUSTIN, *Quaestiones in Heptateuchum*, V, 15 ; C.S.E.L. 28, 2, p. 384, 18.

220. *Ibid.* VI, 28 ; p. 445, 2.

221. *De div. quaest. ad Simplicianum*, I, qu. 2, 13 ; B.A. 10, p. 472.

222. *Contra Faustum*, XXII, 54, C.S.E.L. 25, 1, p. 648, 15. Noter l'image de l'accommodation visuelle, dans *Enarr. in ps* 99, 5 ; C.C. 39, p. 1396, 77 sv. : « Ille qui caecus

Le problème est donc de savoir si, lorsqu'il s'est *conformé à la foi* catholique, Alypius s'est *réjoui avec* Augustin ou *avec la catholica*. Je ne vois aucune raison grammaticale de préférer la première solution à la seconde. Mais aussi bien, l'une n'exclut pas l'autre, car Augustin dut se réjouir avec Alypius et avec la *catholica* : il dut être satisfait de recevoir confirmation au sujet de l'opposition de l'Église catholique à la christologie apollinariste, sans être nécessairement au courant de l'incompatibilité de son opinion propre avec le dogme catholique. Il me paraît donc arbitraire de tirer argument du « préfixe réitéré » pour soutenir qu'Alypius et Augustin furent simultanément détrompés sur leurs erreurs propres ; d'autant que, pour ce faire, il faut encore négliger la valeur du comparatif *posterius* qui indique bien un temps second par rapport à *postea*.

Quand donc Alypius fut-il éclairé ? Nous manquons d'éléments pour le préciser. Cependant un texte du livre IX des *Confessions* semble fournir une indication :

« Et dulce mihi fit, Domine, confiteri tibi... quoque modo ipsum etiam Alypium, fratrem cordis mei, subegeris nomini Vnigeniti tui, Domini et Saluatoris nostri Iesu Christi, quod primo dedignabatur inseri litteris nostris. Magis enim eas uolebat redolere gymnasiolorum cedros, quas iam contriuit Dominus, quam salubres herbas ecclesiasticas aduersas serpentibus²²³. »

Faut-il comprendre, avec A. Solignac, qu'Alypius partage encore à Cassiciacum les « vues orgueilleuses » des philosophes « qui trouvent étrange et humiliant que Dieu ait assumé et fait agir un corps de notre espèce humaine²²⁴ » ? S'il s'avérait que cet orgueil tient à ses préventions contre la christologie catholique qu'il entend mal, ce serait un argument de poids en faveur de la thèse d'O'Connell.

Mais le dédain d'Alypius n'est-il pas plutôt d'ordre littéraire, comme le suggère P. Courcelle en soulignant que les *Dialogues* de Cassiciacum sont « essentiellement cicéroniens, pour le fond comme pour la forme » : « On n'y trouve que de rapides allusions à la pensée néo-platonicienne, comme à la religion chrétienne. L'audace était, au contraire, en dépit du genre philosophique des dialogues cicéroniens, d'y glisser le nom du Christ. Augustin lui-même nous avertit qu'Alypius s'était d'abord scandalisé de l'y voir figurer et désirait que les passages où il apparaît fussent rayés des comptes rendus sténographiques²²⁵ ». Je préfère cette solution qui ne remet pas en cause les convictions chrétiennes d'Alypius après la scène du jar-

dicitur, quia extinctum est ibi quod contemperari solet luci cuncta uestienti, frustra est praesens rebus quas non uidet » ; *Sermo* 52, VI, 16 ; P.L. 38, 360 : «... et sensisse adhuc contemperari non posse aciem mentis suae luci sapientiae Dei ».

223. AUGUSTIN, *Confessions*, IX, IV, 7 ; Skutella, p. 185, 9-20 ; B.A. 14, pp. 82-84.

224. A. SOLIGNAC, *Les Confessions*, B.A. 13, pp. 78-79.

225. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions*, pp. 255-256.

din de Milan, au cours de laquelle il demanda à Augustin d'accueillir « celui qui est faible dans la foi²²⁶ ». Et j'ai plaisir à reconnaître que R. J. O'Connell est assez bien inspiré sur ce point : ayant analysé les pages du *Contra Academicos* dans lesquelles Alypius a évoqué le dieu Protée et recueilli l'accord d'Augustin sur le fait que seul un dieu peut découvrir à l'homme la vérité²²⁷, il ajoute en effet :

« Augustine's enthusiasm may have much to do with the strong preference Alypius has voiced (cf. *Conf.* IX, 7) against mentioning the name of Christ in these dialogues. That preference could well have been dictated by a desire for accomodation to a cultivated public which might be repelled by a more overt apologetic approach. Hence the exaggerated discretion which has veiled Augustine's Christian intention in these early works, even from modern scholars. But the « divinity » which is « present to us » and « pointer to the truth », one whose entry into this discussion makes the two friends one in « religion » — these are an ensemble of elements calculated to arouse suspicion. Augustine is alluding in a code all his own to the Incarnation²²⁸. »

Reste à savoir si cette théorie est toujours « plotinienne ».

b) *Pages christologiques des premiers écrits.*

R. J. O'Connell assure que dans les *Dialogues*, bénéficiant de l'actualité de la polémique anti-arienne, Augustin évite déjà soigneusement tout subordinationisme dans la formulation « plotinienne » qu'il donne du dogme trinitaire²²⁹. C'est avouer que, sur ce point d'importance, il n'y a pas information du dogme chrétien par la philosophie plotinienne²³⁰, mais plutôt l'inverse. Il ajoute que les déclarations d'Augustin sur la divinité du Christ doivent être interprétées à la lumière de la « théologie de la Trinité » plutôt qu'à celle de la « théologie de l'Incarnation²³¹ », et prend grand soin de mettre ses lecteurs en garde contre une confusion possible :

«Throughout all this discussion, however, the reader must have been conscious of a nagging ambiguity : the term « Christ » has constantly

226. AUGUSTIN, *Confessions*, VIII, XII, 30 ; Skutella, p. 179, 25 ; B.A. 14, p. 68.

227. AUGUSTIN, *Contra academicos*, III, v, 11 et VI, 13 ; B.A. 4, p. 132 et 136. Mais contrairement à ce qu'affirme O'Connell (I, p. 239) : « May that divinity be present to us », Augustine prays, « and may he deign to show us that truth for which we strive so hard ! I too shall then confess, even if the Academics do not agree — though I think they will — that they have been overcome », c'est Alypius qui dit : « Quod si adsit, et illam nobis veritatem quae tantum curae est demonstrare dignetur, ego quoque uel ipsis inuitis, quod minime reor, illos superatos esse confitebor » : ce qui fait quelque différence !

228. O'CONNELL, I, p. 240, qui s'inspire, semble-t-il, d'une note de J. GIBB et W. MONTGOMERY, *The Confessions of St. Augustine*, Cambridge, 1927, p. 240.

229. O'CONNELL, I, pp. 264-265.

230. O'CONNELL, I, p. 18 : « This tendency of Augustine's to « inform » all other sources with a selective Plotinianism... »

231. *Ibid.*, I, p. 264.

been shifting. The shift, however, is characteristic of Augustine's own use of the term. Now « Christ » refers to the Eternal Christ, Unchanging Son, Wisdom and Power of God, the end of our desire for happiness ; now the name applies to that man, more excellent than all men, « taken up » to be special participant in, but later « spokesman » (*persona*) of, Divine Wisdom Itself, the providentially appointed « way » to vision²³². »

En réalité, les risques de méprise ne sont pas grands ; car, il n'y a, sauf erreur de ma part, que quatre mentions de *Christus* dans les Dialogues de Cassiciacum :

« Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere²³³. »

« Et cum suspirio gratias Christo agebat (Licentius)²³⁴. »

« Quid ? Ipse Deus, inquam, non tibi uidetur agi ordine ? — Prorsus, inquit (Licentius), uidetur. — Ergo agitur Deus ? ait Trygetius. — Et ille : Quid enim ? inquit, Christum Deum negas, qui et ordine ad nos uenit, et a Patre Deo missum esse se dicit ? Si igitur Deus Christum ordine ad nos misit et Deum Christum esse non negamus, non solum agit omnia sed agitur etiam Deus ordine. — Hic Trygetius addubitans : Nescio, inquit, quomodo istuc accipiam. Deum enim quando nominamus, non quasi mentibus ipse Christus occurrit, sed Pater. Ille autem tunc occurrit, quando Dei Filium nominamus. — Bellam rem facis, inquit Licentius. Negabimus ergo Dei Filium Deum esse ? — Hic ille, cum ei respondere periculosum uideretur, tamen se cogit atque ait : Et hic quidem Deus est, sed tamen proprie Patrem Deum dicimus. — Cui ego : Cohibe te potius, inquam ; non enim Filius improprie Deus dicitur²³⁵. »

« Esse autem alium mundum ab istis oculis remotissimum, quem paucorum sanorum intellectus intuetur, satis ipse Christus significat, qui non dicit : Regnum meum non est de mundo, sed *Regnum meum non est de hoc mundo* (Ioh. 18, 36)²³⁶. »

Il n'y a guère que la discussion entre Licentius et Trygetius qui pourrait prêter à confusion ; du moins, l'intervention d'Augustin n'est-elle pas suspecte de « photinianisme ».

Les passages litigieux concernent l'Incarnation, « the human pole of God-man's theandric reality » comme dit O'Connell²³⁷ ; car il y en a dans les *Dialogues*, aisément identifiables. Voici ce qu'on nous en dit :

« Here, despite the brevity with which he has treated this period, van Bavel's judgement is sound. Augustine's expressions depict the divinity as condescending to « assume and activate a body of our kind » (*nostri generis corpus... assumere atque agere* : *Ord.* II, 16 ; cf. *Acad* III, 42-43), or — more in line with the Antiochean *homo susceptus* view which

232. *Ibid.* I, p. 277 ; voir encore pp. 264-265.

233. AUGUSTIN, *Contra academicos*, III, xx, 43 ; C.S.E.L., 63, p. 80 ; B.A. 4, p. 200.

234. *De ordine*, I, VIII, 21 ; C.S.E.L., 63, p. 135 ; B.A. 4, p. 336.

235. *Ibid.* I, x, 29 ; p. 140 ; p. 348.

236. *Ibid.* I, XI, 32 ; pp. 143-144 ; p. 356.

237. O'CONNELL, I, p. 265.

van Bavel finds characteristic of the Saint's early period — as « activating a man » (*ipsum hominem agens* : *Ord* II, 27). In all three instances where, at Cassiciacum, this union of divinity and humanity is expressly referred to, the stress is placed on the enormous Divine condescension involved, on the difficulty some might have in believing that Divinity could so closely associate with bodily humanity — a thrust directed not only at Manichees but at Neo-Platonists as well. But one senses also Augustine's own discomfort before a too intimate union, a discomfort relieved to some extent by the availability of that Antiochean *logos-anthrôpos* framework which stressed, along with the fullness of Jesus' humanity, a much less intimate union of divine and human than was proclaimed by the Alexandrians²³⁸. »

T. van Bavel ne manifeste nullement l'intention d'accentuer les divergences entre la première christologie d'Augustin et celle des *Confessions* ; il signale le caractère élémentaire de ces premières déclarations²³⁹, leur conditionnement par le genre littéraire des *Dialogues*²⁴⁰ ; il déclare que ses « vues sur l'évolution de la pensée christologique de saint Augustin rejoignent celles de J. Rivière²⁴¹ » qui polémique contre J. Turmel²⁴². C'est chez celui-ci, chez O. Scheel²⁴³ et P. Alfarié²⁴⁴ que R. J. O'Connell pouvait trouver ses garants ; et je ne lui en chercherais pas noise, s'il apportait quelque argument à l'appui de ses dires.

A lire les textes dans lesquels O'Connell a prélevé quelques formules, je ne « sens » absolument pas qu'Augustin soit gêné devant une union trop intime de la divinité et de l'humanité dans le Christ, ni que cette gêne soit atténuée grâce au schème antiochien du *Logos-anthrôpos*. Si l'on tient à cataloguer les textes de cette façon, le premier d'entre eux présenterait plutôt une formule du type alexandrin du *Logos-sarx* :

« Non enim est ista huius mundi philosophia, quam sacra nostra meriti-
tissime detestantur, sed alterius intellegibilis, cui animas multiformibus
erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblitas nunquam
ista ratio subtilissima reuocaret ; nisi summus Deus populari quadam
clementia diuini Intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus huma-
num declinaret, atque summitteret, cuius non solum praecipis sed

238. *Ibid.*

239. T. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, p. 5.

240. *Ibid.* p. 8 ; voir aussi l'avis de P. Courcelle cité plus haut, p. 000, n. 225.

241. T. VAN BAVEL, p. 10, n. 16 ; J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, 3^e éd. Paris, 1933, Appendice IX, p. 365 sv. : « Évolution de saint Augustin ? »

242. J. TURMEL, *Histoire des dogmes*, I, *Le péché original, la rédemption*, Paris, 1931, pp. 337-338.

243. O. SCHEEL, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk, unter Berücksichtigung ihrer verschiedenen Entwicklungsstufen und ihrer dogmengeschichtlichen Stellung*, Tübingen- Leipzig, 1901, p. 66.

244. P. ALFARIÉ, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris, 1918, pp. 525-526.

etiam factis excitatae animae redire in semet ipsas et respiscere patriam, etiam sine disputationum concertatione potuissent²⁴⁵. »

De même, le second texte parle de l'assomption d'un corps par Dieu, sans mentionner l'âme ou l'esprit humain :

« Quantum autem illud sit, quod hoc etiam nostri generis corpus tantus propter nos Deus adsumere atque agere dignatus est, quanto uidetur uilius, tanto est clementia plenius et a quadam ingeniosorum superbia longe alteque remotius²⁴⁶. »

En devrions-nous conclure qu'Augustin est maintenant apollinariste, avant de redevenir photinien quelques heures plus tard ?

« Illa ergo auctoritas diuina dicenda est, quae non solum in sensibilibus signis transcendit omnem humanam facultatem sed et ipsum hominem agens ostendit ei, quousque se propter ipsum depresserit²⁴⁷... »

On peut estimer avec A. Grillmeier²⁴⁸ que les premières formules christologiques d'Augustin sont tellement insatisfaisantes qu'un esprit mal disposé pourrait trouver dans ses écrits des erreurs totalement opposées. Et T. van Bavel remarquait déjà qu'« il ne serait pas non plus difficile d'interpréter plusieurs de ces termes dans un sens hétérodoxe » ; mais il ajoutait : « Contentons-nous de constater qu'il n'est pas question ici d'hétérodoxie²⁴⁹ ». Et pourtant R.J. O'Connell écrit :

« To this point, therefore, there is every reason for thinking that while at Cassiciacum Augustine's Thought on the Incarnation was still substantially of the Antiochean sort he later indicts in the *Confessions*²⁵⁰. »

Non. Admettons, *dato non concessio*, que la première christologie d'Augustin soit de type antiochien ; ce n'est pas cela que se reproche Augustin en *Conf.* VII, 25 ; mais, encore une fois, la méconnaissance du mystère du Verbe incarné, la réduction de la personnalité du Christ à sa dimension humaine.

245. AUGUSTIN, *Contra academicos*, III, XIX, 42 ; C.S.E.L. 63, p. 79 ; B.A. 4 p. 198. *Respiscere patriam* (cf. O'CONNELL, I, p. 266) est une correction des Mauristes ; voir à ce sujet O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité*, p. 118, n. 1.

246. *De ordine*, II, v, 16 ; C.S.E.L. 63 pp. 157-158 ; B.A. 4, p. 390.

247. *De ordine*, II, IX, 27 ; C.S.E.L. 63, p. 166 ; B.A. 4, p. 410. T. van Bavel (*Recherches sur la christologie*, p. 6, n. 3) écrit à propos de ce texte : « Nous tenons « hominem agere » pour une expression de l'Incarnation, ce qui a échappé à R. Jolivet dans sa traduction » (cf. B.A. 4 ; p. 411). C'est en effet probable, étant donné les emplois semblables (cf. VAN BAVEL, pp. 6-7). Il faut cependant noter que, dans ce cas, le démonstratif *ei* constitue une licence puisqu'il ne désigne pas l'homme Jésus, mais l'humanité.

248. A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, p. 321.

249. T. VAN BAVEL, *l. c.* p. 7.

250. O'CONNELL, I, p. 266.

En revanche, il est réconfortant de constater que R. J. O'Connell admet que, dès ses premières déclarations sur l'Incarnation, Augustin dénonce l'orgueil des néoplatoniciens qui refusent de croire que Dieu ait pu s'unir aussi étroitement à l'humanité : « a thrust directed not only at Manichees but at Neo-Platonists as well²⁵¹ ». Car c'est cela qu'Augustin affirme déjà nettement dans ces textes, cela même qu'il développera dans le livre VII des Confessions sous la forme de l'antithèse de l'orgueil et de l'humilité ; R. J. O'Connell me reproche pourtant de commettre un mauvais apriorisme en la matière :

« Turning to the central Christian mystery, the Incarnation, the field fairly bristles with such a priori judgments. To paraphrase one critic's view : if Augustine recognized the Incarnation as the very heart of Christianity, should we not expect that fundamental conviction so to have polarized his reading as radically to influence his understanding of Plotinus' *Enneads* ? Whatever his borrowings from the Neo-Platonist may have been, those borrowing were transposed into a new intellectual universe — the universe of Christianity — and must (from the start, presumably) have been transformed in the process.

But this is merely to play Alfarié's game in reverse. His a priori may not unfairly be said to have put the same case in contrary fashion and suggested that Christianity, transposed into the Neo-Platonic universe, was so radically transformed as to lose all recognizable shape as Christianity...

The point is, how long did it take the doctrine of Incarnation to « transform » Augustine's initial Neo-Platonic view ? It is significant in this connection that H. I. Marrou in his fine study of *The Resurrection and St. Augustine's Theology of Human Values*... almost uniformly appeals to much later texts than those of this early period²⁵². »

Il n'est pas moins significatif à mon sens qu'après avoir indiqué que, dès 386, la première théologie trinitaire d'Augustin est exempte de « subordinatianisme plotinien », R. J. O'Connell reconnaisse que, dès 386 encore, la réflexion d'Augustin sur l'Incarnation comporte une critique du néoplatonisme. Je n'affirmais rien d'autre en signalant qu'Augustin lui-même parle, dans le *De beata vita*²⁵³, d'une comparaison de l'enseignement chrétien avec celui des *Ennéades*.

Quant à la transformation des emprunts, je n'ai nullement suggéré qu'elle dût être totale instantanément, « from the start ». Voici ce que j'écrivais : « Le partisan de la « pattern-method » découvre de nouvelles

251. *Ibid.* p. 265 ; texte cité plus haut, n. 238.

252. *Ibid.* pp. 204-205 ; en réponse à mon compte rendu de ses articles, dans *Rev. ét. augustín.* 9, 1965, pp. 373-374.

253. AUGUSTIN, *De beata vita*, I, 4 ; B.A. 4 ; p. 228 : « Lectis autem Plotini paucissimis libris, ... collataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate qui diuina mysteria tradiderunt... » ; il faut seulement préciser avec O. DU ROY (*L'intelligence de la foi en la Trinité*, p. 63, en note), qu'il est difficile de décider si ce texte « se rapporte à une comparaison avec les Écritures ou avec l'enseignement d'Ambroise ».

sources plotiniennes ou confirme les découvertes faites par les usagers de la « méthode des parallèles textuels » ; il encourt, avec ceux-ci, ni plus ni moins, les reproches que l'on peut faire à toute « Quellenforschung », dès lors qu'elle néglige ou méconnaît l'originalité de l'auteur qui emprunte. Réserve faite de la pertinence des rapprochements textuels, je ne vois pas ce que l'on peut avoir contre un tel procédé, quand il s'agit de montrer qu'un auteur a emprunté telle expression, telle image, tel développement. Mais il en va différemment, quand il s'agit d'apprécier l'influence doctrinale ; dans ce cas, on ne peut se dispenser de mesurer les transformations que subissent les emprunts, du fait d'être transposés dans un nouvel univers mental²⁵⁴. » Je n'ai rien à rétracter sur ce point ; au contraire, puisque R.J. O'Connell précise maintenant que, dès Cassiciacum, les dogmes chrétiens fondamentaux de la Trinité et de l'Incarnation contribuent à cette œuvre de transformation. Mais je prétends aussi que ce ne sont pas ses premières pages christologiques qu'Augustin condamne dans les *Confessions*. C'est au contraire son erreur *antérieure*, ce « photinisme inconscient » qu'il professait au cours des « quelques semaines d'enthousiasme néo-platonicien²⁵⁵ » sans soupçonner le mystère que renferme la formule *Verbum caro factum*²⁵⁶, le mystère de « la Divinité qui s'affaiblit elle-même en prenant en partage notre tunique de peau²⁵⁷ », autrement dit l'abaissement volontaire de Dieu dans l'Incarnation²⁵⁸.

R.J. O'Connell n'a pas manqué de prévoir ce qui pouvait troubler son lecteur : les formules condamnées dans les *Confessions* ne se trouvent pas littéralement dans les *Dialogues* de Cassiciacum. Qu'à cela ne tienne ! elles se trouvent — « ironically » — dans les œuvres postérieures²⁵⁹.

Ainsi dans le *De uera religione*, où Augustin commet l'imprudence d'imaginer le dialogue suivant entre Platon et un disciple :

« Cum haec ergo sibi a magistro persuaderentur, si ex eo quaereret ille discipulus, utrum, si quisquam existeret uir magnus atque diuinus qui talia populis persuaderet credenda saltem si percipere non ualerent, aut si qui possent percipere, non prauis opinionibus multitudinis implicati uulgaribus obruerentur erroribus, eum diuinis honoribus dignum iudicaret, responderet credo ille non posse hoc ab homine fieri, nisi quem forte ipsa Dei Virtus atque Sapientia (1 Cor. I, 24) ab ipsa rerum natura exceptum nec hominum magisterio, sed intima illuminatione ab incunabulis illustratum tanta honestaret gratia, tanta firmitate roboraret, tanta

254. *Rev. ét. augustin.* 9, 1965, p. 373.

255. P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, p. 42, n. 2.

256. AUGUSTIN, *Confessions*, VII, XIX, 25 ; Skutella, p. 147, 22-23 ; B.A. 13, p. 632.

257. *Ibid.* VII, XVIII, 24 ; Skutella, p. 147, 13-14 ; B.A. 13, p. 630 : « uidentes ante pedes suos infirmam diuinitatem ex participatione tunicae pelliciae nostrae ».

258. Remarquer dans les textes des *Dialogues*, cités ci-dessus, n. 245-247, les verbes : *declinaret, submitteret, depresserit*.

259. O'CONNELL, I, p. 267.

denique maiestate subueheret, ut omnia contemnendo, quae prauis homines cupiunt, et omnia perpetiando, quae horrescunt, et omnia faciendo, quae mirantur, genus humanum ad tam salubrem fidem summo amore atque auctoritate conuerteret. De honoribus uero eius frustra se consuli, cum facile possit existimari quanti honores debeantur Sapientiae Dei, qua gestante ille et gubernante pro uera salute generis humani magnum aliquid proprium et quod supra homines esset mereretur²⁶⁰. »

R.J. O'Connell estime donc que « ces phrases sont bien plus proches de celles que condamnent les *Confessions* que toutes celles que l'on peut trouver dans les écrits de Cassiciacum » : la grande autorité du maître, l'exemple qu'il a donné du mépris des choses temporelles en vue de gagner l'immortalité, œuvre d'enseignement par l'autorité et par l'exemple, qui reçoit son complément naturel dans la seconde partie du *De uera religione* sous la forme de la « voie de la raison » qui correspond au platonisme²⁶¹. C'est toujours la même confusion sur ce que se reproche Augustin dans les *Confessions*. Mais il y a plus :

« More than that, however, there is a sharp distinction between the « man » who is « borne and governed » by Divine Wisdom and that Wisdom itself, which is as it should be. But the expression used to couch that distinction is not at all reassuring : praise must be given to the Divine Wisdom, but the man Jesus, for his part, would surely merit something of « his own » (*proprium*). He would occupy an eminence « above all other men »²⁶². »

Y a-t-il distinction si tranchée ? Il me semble que « Platon » insiste au contraire sur l'investissement total de cet homme par la Puissance et la Sagesse de Dieu ; et il est certain qu'il lui confère les honneurs dus à la Sagesse de Dieu, parce que c'est sous la conduite de celle-ci que, pour le salut véritable du genre humain, il s'est acquis un grand mérite personnel qui dépassait les forces humaines. Le *proprium* de l'homme Jésus est donc dû à son union à la Sagesse de Dieu : il le distingue, non pas d'elle, mais des autres hommes. Et c'est le contresens de R.J. O'Connell qui n'est pas rassurant.

R.J. O'Connell a eu ensuite l'attention sollicitée par « a crucial formula²⁶³ » : *neque discreta, neque confusa*, qui apparaît dans la conclusion du *De quantitate animae* :

« Audisti quanta uis sit animae ac potentia ; quod ut breuiter colligam, quemadmodum fatendum est, animam humanam non esse quod Deus est, ita praesumendum, nihil inter omnia quae creauit Deo esse propinquius. Ideoque diuine ac singulariter in ecclesia catholica traditur, nullam creaturam colendam animae, — libentius enim loquor his uerbis

260. AUGUSTIN, *De uera religione*, III, 3 ; C.C. 32, p. 189, 27-190, 46 ; C.S.E.L. 77, p. 5, 21-6, 11 ; B.A. 8, p. 26-28.

261. O'CONNELL, I, p. 268.

262. *Ibid.*

263. *Ibid.* p. 269.

quibus mihi haec insinuata sunt, — sed ipsum tantummodo rerum, quae sunt, omnium Creatorem, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia ; id est incommutabile principium, incommutabilem sapientiam, incommutabilem caritatem, unum Deum uerum atque perfectum...

Hic ergo solus Deus animae colendus est, neque discrete, neque confuse. Quidquid enim anima colit ut Deum, necesse est ut melius esse quam seipsam putet²⁶⁴. »

R. J. O'Connell est déçu de ne point trouver ici de mention de l'Incarnation, étant donné l'histoire postérieure de la formule²⁶⁵. Mais il en repère dans les paragraphes environnants ; et d'abord une « conclusion surprenante » :

« Deus igitur solus ei colendus est, qui solus eius est auctor. Homo autem quilibet alius, quanquam sapientissimus et perfectissimus, uel prorsus quaelibet anima rationis compos atque beatissima, amanda tantummodo et imitanda est, eique, pro merito atque ordine, quod ei congruit deferendum. Nam *Dominum Deum tuum adorabis et illi soli seruias* (*Deut.* 6, 13 ; *Matth.* 4, 10)²⁶⁶. »

« The conclusion is astonishing precisely on account of its universality... Augustine has constructed his phrase to leave no exception, even for Jesus of Nazareth²⁶⁷ ! »

Ce qui m'étonne, pour ma part, c'est qu'on croie devoir tirer cette conclusion d'une phrase dans laquelle Augustin invoque l'autorité de Jésus de Nazareth. Fallait-il qu'Augustin fit exception pour l'homme Jésus ? Faut-il soupçonner qu'il ne croit pas à la divinité de Jésus ? Je pense plutôt qu'il ne faut voir dans le point d'exclamation d'O'Connell qu'une nouvelle exagération.

Il croit d'ailleurs retrouver « toutes les caractéristiques de la doctrine qu'Augustin a critiquée plus tard », dans cet autre passage du *De quantitate animae* :

« Iam uero eos qui ad exemplum salutis nostrae ac primitias, a Filio Dei potentissimo, aeterno, incommutabili susceptum hominem, eundemque natum esse de uirgine, caeteraque huius historiae miracula irrident, sic contemnemus, tanquam eos pueros, qui cum pictorem propositis tabulis, quas intueatur, pingentem uiderint, non putent posse hominem pingi, nisi aliam picturam, qui pingit, aspexerit²⁶⁸. »

Augustin s'adresserait aux manichéens pour les convaincre que son « christianisme plotinien » non seulement échappe à leurs attaques, mais encore répond à leurs problèmes mieux qu'ils ne le peuvent eux-mêmes.

264. AUGUSTIN, *De quantitate animae*, XXXIV, 77 ; B.A. 5, pp. 386-388.

265. Au Concile de Chalcédoine ; voir plus loin, p. 103.

266. AUGUSTIN, *De quantitate animae*, XXXIV, 78 ; B.A. 5, pp. 388-390.

267. O'CONNELL, I, p. 270.

268. AUGUSTIN, *De quantitate animae*, XXXIII, 76 ; B.A. 5, p. 386.

Ils se distinguaient par le rejet de la naissance merveilleuse du Christ ; proposaient une théorie docétiste de l'Incarnation ; prétendaient que la conception catholique de ce mystère souillait la divinité par le contact avec la chair mortelle ; critiquaient l'Église de commander de croire et affirmaient que cette foi ne conduisait pas à l'intelligence ; et finalement, ils adoraient le soleil, la lune et autres corps célestes, les « confondant » par conséquent avec Dieu ; et cependant, d'un autre côté, leur dualisme plaçait la divinité à une telle « distance » du reste de la création visible qu'elle était « distincte » d'elle. A ce stade de son raisonnement R. J. O'Connell ajoute :

« The Incarnation Augustine understands, accordingly, within the context of the soul's « return » to God. Jesus is a *homo susceptus*, a man « taken up » by the « eternal and immutable » Son of God. He is « example » of our salvation. Again, all of Augustine's complaints about his early Christology are fully justified — justified, and better understood. For if we be souls, questing through an initial stage of understanding for return to vision, it is logical that the work of authority eventually be left behind. No man, whoever he be or whatever be his perfection, should retain our permanent interest or be held worthy of our adoration²⁶⁹. »

Et encore une fois, R. J. O'Connell confond ce qu'Augustin s'est reproché dans les *Confessions* et ce qu'il a reconnu de valable dans son opinion « photinienne ». Augustin n'a jamais condamné l'expression *homo susceptus*²⁷⁰ ; il n'a pas dit qu'il eut tort de considérer Jésus comme un exemple pour nous.

Mais que penser de l'interprétation proposée de la formule *neque discreta, neque confusa* ? R. J. O'Connell en découvre l'équivalent dans le *De moribus ecclesiae catholicae* :

« Merito, Ecclesia catholica, mater christianorum uerissima, non solum ipsum Deum, cuius adeptio uita est beatissima, purissime atque castissime colendum praedicat ; nullam nobis adorandam creaturam inducens, cui seruire iubeamur ; et ab illa incorrupta et inuiolabili aeternitate, cui soli homo subiciendus est, cui soli rationabilis anima cohaerendo non misera est, excludens omne quod factum est, quod obnoxium commutationi, quod subditum temporis ; neque confundens, quod aeternitas, quod ueritas, quod denique pax ipsa distinguit, nec rursus separans quod maiestas una coniungit²⁷¹. »

269. O'CONNELL, I, pp. 271-272.

270. Au contraire il l'emploie couramment ; voir T. VAN BAVEL (*Recherches sur la christologie*, p. 42) : Van Bavel ne donne malheureusement pas la somme des références qui justifierait son classement de la terminologie christologique augustiniennne ; faute de cela, il suffit de parcourir les notes des 40 premières pages de son ouvrage, pour constater que l'emploi de *suscipere*, *susceptus*, *susceptio*, est constant. Voir aussi la note complémentaire « *Assumptus homo* » dans B. A. 9, pp. 359-362 ; et H. M. DIEPEN, *L'Assumptus homo* patristique. 5. « Incarné par l'assomption d'un homme » (*Saint Augustin*) — *Revue thomiste*, 64, 1964, pp. 32-52. C'est la formule *homo dominicus* qu'Augustin s'est reproché d'avoir employée : *Retractationes*, I, XIX, 8, B. A. 12, p. 394 ; voir la note de G. Bardy, *Ibid.* p. 572, et celle de T. van Bavel, *Recherches...* p. 16, n. 11.

271. AUGUSTIN, *De moribus*, I, XXX, 62 ; B. A. 1, pp. 224-226.

Cela voudrait dire que « l'immutabilité est le caractère spécifique de la divinité qui ne doit être ni « confondue » avec, ni trop radicalement « séparée » du monde muable²⁷² ».

« *Neque confundens... nec rursus separans* : what is eternal and unchangeable must neither be confused with nor divorced from the temporal changing realities of the sensible world. The principle is the same as Augustine admits guided his early thinking on the Incarnation, and yet, as here invoked, it is a general principle, of absolutely universal application. Where its expression comes from, whether Augustine took it from some else or hammered it out himself, need not detain us here. It is significant, though, that it expresses that relation of the Higher to the Lower World on which Plotinus insisted in the *Enneads*, and notably in his magnificent treatise on Omnipresence²⁷³. »

Mais on a déjà pu remarquer que, dans le texte du *De moribus*, Augustin fait allusion à la Trinité : *Aeternitas, Veritas, Pax*²⁷⁴ ; il enseigne qu'il ne faut ni confondre ce que distinguent les propriétés des personnes, ni séparer ce qu'unit une seule majesté. C'est donc dans l'idée de Dieu qu'il faut éviter la confusion et la séparation, et non dans la conception des rapports de Dieu immuable et du monde soumis au changement.

Dans le *De quantitate animae*, il est plus difficile de savoir à quoi s'applique la formule *neque discreta, neque confusa*. Il faut éviter, dans le culte de Dieu, une séparation et une confusion ; mais est-ce par rapport au monde créé, ou par rapport à la Trinité : *Principium, Sapientia, Caritas*²⁷⁵ ? Je n'oserais en décider, mais le texte du *De moribus* qui n'est pas équivoque, me permet d'estimer que la seconde solution est plus probable. En tout cas il n'est question de l'Incarnation ni dans l'un ni dans l'autre passage, n'en déplaise à R.J. O'Connell qui semble avoir oublié qu'ils datent, eux aussi, de quelque soixante-deux ans avant le concile de Chalcédoine. Il s'est emparé hâtivement, encore une fois, des indications d'A. Grillmeier sur les antécédents de la définition dogmatique de ce concile et particulièrement des adverbres : ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἁδιαίρετως, ἀχωρίστως²⁷⁶, qui précisent le mode d'union des deux natures dans le Christ :

« Fr. Alois Grillmeier has pointed out to the services rendered at Chalcedon by the celebrated *Tomus ad Flavianum*, composed by none other than the devoted Augustinian, Prosper of Aquitaine. But in writing the *Tomus*, Prosper took as one of his models the *libellus emendationis* which Augustine principally authored for the correction of the

272. O'CONNELL, I, p. 273.

273. *Ibid.* p. 274.

274. Voir O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité*, p. 230. Mais rien n'y est dit de *neque confundens... nec rursus separans*.

275. Texte cité plus haut, n. 264. Voir O. DU ROY, p. 256 sv.

276. *Acta Conciliorum oecumenicorum*, éd. Schwartz, II, I, 2, p. 129 ; DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, n. 148.

Pre-Nestorian, Leporius. There is, therefore, a direct line running from the later Augustine to Chalcedon's classic formula. And its crucial feature is the effort to balance union and distinction in Christ, without implying either separation or confusion : *neque discrete, neque confuse*²⁷⁷. »

Fort bien ; mais on cherche en vain dans l'ouvrage de Grillmeier « some prehistory of the *discrete-confuse* formula²⁷⁸ ». Dans les pages auxquelles renvoie O'Connell, il est question de Nemesius d'Émèse qui écrit probablement vers 400, et de la lettre 137 d'Augustin à Volusien²⁷⁹, qui date de 411²⁸⁰. O'Connell fait encore écho à Grillmeier en renvoyant aux travaux de Ch. Couturier et d'E. Fortin sur l'analogie qu'Augustin a vue entre l'union de l'âme et du corps et l'union des deux natures dans la personne du Christ²⁸¹. Mais ni ces deux auteurs, ni A. Grillmeier ne laissent entendre que l'exposé christologique de la lettre 137 soit déjà esquissé dans les textes du *De quantitate animae* et du *De moribus* qui nous occupent²⁸². D'autre part, E. Fortin a précisé que la source de la théorie de l'« union sans confusion » commune à Augustin et à Nemesius, est un *Zetema* de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps²⁸³. Ses conclusions ont été renforcées par J. Pépin²⁸⁴, qui a montré qu'Augustin utilisait cette notion porphyrienne non seulement dans l'exposé du dogme de l'Incarnation, mais aussi bien dans la théologie trinitaire.

On peut ajouter aux textes du livre IX du *De Trinitate* que cite J. Pépin²⁸⁵, celui-ci du livre XI du *De civitate Dei* :

277. O'CONNELL, I, pp. 268-269. A. Grillmeier fait écho (*Christ in Christian Tradition*, p. 391 et 465, n. 2) à une formule de M.J. Nicolas (*La doctrine christologique de saint Léon le Grand* — *Revue thomiste*, 51, 1951, p. 610), selon laquelle « le *Libellus emendationis* de Leporius apparaît comme une première ébauche du *Tome à Flavien* ». Voir aussi à ce sujet J. GAIDIOZ, *Saint Prosper d'Aquitaine et le Tome à Flavien* — *Revue des sciences religieuses*, 23, 1949, pp. 270-301. On trouve bien dans le *Libellus emendationis* (P.L. 31, 1221-1230, ou P.GLORIEUX, *Prénestorianisme en Occident*, Desclée et C^{ie}, 1959, p. 14-25), une page sur la doctrine de l'*unio inconfusa* ; mais on n'y trouve ni cette expression, ni l'antithèse *neque confuse... neque discrete* ; pas davantage dans le *Tomus ad Flavianum* de Léon le Grand (éd. Silva Tarouca, Rome, 1932 ; texte latin et traduction française de B. LAVAUD, dans l'article de M.J. NICOLAS, *Revue thomiste*, 51, 1951, pp. 612-624).

278. O'CONNELL, I, p. 268, n. 5.

279. A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, p. 299 sv., p. 325 sv.

280. Selon Goldbacher, C.S.E.L. 58, p. 37.

281. A. GRILLMEIER, I. c. p. 324, n. 2. Voir Ch. COUTURIER, *la structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin*, dans *Augustinus magister*, Paris, 1954, I, pp. 543-550 ; E.L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle*, Paris, 1959, pp. 111-128.

282. O'CONNELL, I, p. 274, et n. 6-7.

283. E.L. FORTIN, I. c. p. 116.

284. J. PÉPIN, *Une nouvelle source de saint Augustin. Le ζήτημα de Porphyre* « Sur l'union de l'âme et du corps » — *Revue des études anciennes*, 66, 1964, pp. 53-107.

285. *Ibid.* p. 92-100.

« Quoniam igitur homines sumus ad nostri Creatoris imaginem creati, cuius est uera aeternitas, aeterna ueritas, aeterna et uera caritas, estque ipse aeterna et uera et cara Trinitas neque confusa neque separata²⁸⁶. »

et cet autre de la lettre 170 :

« Haec Trinitas unius est eiusdemque naturae atque substantiae non minor in singulis quam in omnibus nec maior in omnibus quam in singulis sed tanta in solo Patre uel in solo Filio quanta in Patre simul et in Filio et tanta in solo Spiritu sancto quanta simul in Patre et Filio et Spiritu sancto... Et haec omnia nec confuse unum sunt nec disiuncte tria sunt, sed, cum sint unum, tria sunt et, cum sint tria, unum sunt²⁸⁷. »

Ces textes sont tardifs, dira-t-on ; mais ils ne le sont guère plus que la lettre 137, où le principe de l'*unio inconfusa* est appliqué à l'union des deux natures dans le Christ. Ils suffisent, en tout état de cause, à prouver que l'argumentation de R.J. O'Connell est trop courte pour lui permettre de conclure :

« At this epoch Augustine's views, both of the hypostatic union and of the union of soul and body, are roughly parallel, and... both these views are modeled after the more comprehensive principle he uses to think out the omnipresence of the unchanging world of Reality to the image-world of changing bodily things : *neque discrete, neque confuse*²⁸⁸. »

Le « principe » a une « extension » encore plus grande, puisqu'il s'applique, à l'occasion, à la Trinité elle-même. Augustin est plus libre que ne l'imagine R.J. O'Connell, à l'égard des schèmes philosophiques qu'il utilise. Ce n'est pas lui qui est « fasciné » par l'omniprésence comme on le prétend dans le texte de présentation imprimé sur la jaquette du deuxième livre de R.J. O'Connell, mais plutôt R.J. O'Connell qui commet l'erreur de vouloir pousser trop loin l'exploitation de sa découverte.

Aucun des textes christologiques allégués ne tombe donc sous le grief qu'Augustin a formulé dans les *Confessions* contre son « photinianisme inconscient ». Dans les *Retractationes*, il n'y a aucune mise en garde contre une éventuelle erreur christologique professée dans les *Dialogues* de Cassiciacum ou dans les autres œuvres écrites avant 391. Et c'est à tort que R.J. O'Connell s'en est pris aux « Scholars²⁸⁹ » qui sont d'avis que, lorsqu'il écrivait les *Dialogues* de Cassiciacum, Augustin s'était déjà amendé sur ce point. L'*aliquanto posterius* ne s'étend pas au-delà de novembre 386.

De fait, rien n'est plus naturel, si Augustin et Alypius ont échangé leurs vues et constaté leur désaccord, car ils ont bien dû essayer de s'infor-

286. AUGUSTIN, *De ciuitate Dei*, XI, 28 ; B.A. 35, p. 122.

287. *Epistula* 170, 5 ; C.S.E.L. 44, p. 625, 13-626, 2. Voir aussi G. MADEC, *A propos d'une traduction de De ordine*, II, v, 16 — *Rev. ét. augustin.* 16, 1970, p. 179-186

288. O'CONNELL, I, pp. 274-275.

289. *Ibid.* I, p. 263.

mer et de sortir de l'impasse. Augustin précise d'ailleurs qu'« il cherchait la voie... sans la trouver tant qu'il n'avait pas embrassé le Médiateur entre Dieu et les hommes...²⁹⁰ ». Comment fut-il éclairé ? Peut-être par une conversation dont il ne reste aucune trace ; car, ni les *Dialogues* ni les *Confessions* ne relatent tous les épisodes de la conversion. Peut-être, progressivement, par la lecture de saint Paul, par les entretiens avec Simplicianus, par les homélies d'Ambroise...

Sur ce dernier point j'ai déjà fait allusion²⁹¹ à l'hypothèse de P. Courcelle, reprise et modifiée par O. du Roy. Leur différend porte sur le moment auquel Augustin aurait entendu la première homélie d'Ambroise sur l'Évangile de Luc : ce doit être avant le départ à Cassiciacum, selon O. du Roy²⁹², parce que la christologie dont témoignent les *Dialogues* est tout à fait exempte de photinianisme. La raison invoquée serait tout à fait pertinente, s'il était certain que seule cette homélie a pu délivrer Augustin de son erreur. P. Courcelle, lui, estime²⁹³, en s'appuyant sur *aliquanto posterius*, qu'Augustin n'a pu l'entendre au cours de son premier séjour à Milan. Cependant il reconnaît ailleurs qu'« Augustin professe déjà la doctrine catholique du Verbe²⁹⁴ » à Cassiciacum ; et de ce fait, le recours à *aliquanto posterius* ne laisse pas d'être ambigu. Mais il reste possible qu'Augustin n'ait entendu ce sermon sur Luc qu'à son retour de Cassiciacum ; et « s'il l'entendit lors de la catéchèse baptismale, il dut y reconnaître l'exégèse catholique, antiphotiniennne, du prologue de saint Jean, telle que Simplicien la lui avait exposée l'année précédente²⁹⁵ ». Ce serait donc Simplicien qui aurait joué le rôle décisif pour délivrer l'esprit d'Augustin de l'erreur photinienne.

Cependant, dans sa note sur le prétendu apollinarisme d'Alypius, R. J. O'Connell promettait de montrer dans ses ouvrages que, « dans l'état de confusion de la théologie milanaise sur l'union hypostatique, il était fort douteux que Simplicien pût accomplir semblable chose. » « Augustin, en tout cas, ajoutait-il, ne faisait pas mention de cela ; et il aurait été important qu'il le fit²⁹⁶. » Il est regrettable en effet, pour notre curiosité, qu'Augustin n'ait pas songé à fournir tous les détails de l'affaire, ou qu'il

290. AUGUSTIN, *Confessions*, VII, XVIII, 24 ; Skutella, p. 146, 23 sv. ; B.A. 13, p. 630.

291. Voir plus haut, p. 112, n. 164-165.

292. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité*, p. 92, en note.

293. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, 213-214. Je ne sais si l'on peut tirer parti de ce que dit Augustin dans l'*Epistula* 147, 23, 52 (cité par P. Courcelle, *l. c.* p. 213, n. 4) : « per illius (Ambrosii) os potissimum me Dominus ab errore liberavit et per illius ministerium gratia mihi baptismi salutaris indulgit ». S'agit-il précisément de l'erreur photinienne, ou seulement de l'incroyance en général ?

294. P. COURCELLE, *l. c.* p. 173, n. 4.

295. *Ibid.* p. 214.

296. O'CONNELL, *Alypius' « Apollinarianism » at Milan* — *Rev. ét. augustin.* 13, 1967, p. 210.

n'ait pas jugé bon ou nécessaire de les fournir. Le fait est qu'il n'a pas nommé celui qui l'éclaira sur son erreur christologique. Il n'est pas exclu pour autant que ce fut Simplicien. Mais sur celui-ci, R.J. O'Connell est au moins aussi discret dans ses livres que l'était Augustin dans les *Confessions*. Voici tout ce qu'il en dit :

« This spiritual quandary brings Augustine to Simplicianus. He no longer seeks intellectual illumination, he desires spiritual counsel on the style of life he should adopt as a Catholic. »

et en note :

« I find little supports in the text for Courcelle's interpretation (p. 168-174) of these conversations with Simplicianus as a series of relatively speculative discussions on the consonance between Neo-platonism and the Prologue of St. John's Gospel²⁹⁷. »

Il est vrai que le livre VIII des *Confessions* ne raconte qu'une visite au cours de laquelle Simplicien fit à Augustin le récit de la conversion de Marius Victorinus. Mais P. Courcelle allègue *un autre texte* de la *Cité de Dieu*²⁹⁸, qui prouve que « ce n'est pas une visite, mais une série de visites, qu'Augustin lui a rendues (*solebamus*) », et qui suggère que « le sujet ordinaire de leurs entretiens fut le rapport entre le système néo-platonicien et le prologue johannique²⁹⁹ ». « Simplicien insista à plusieurs reprises sur le fait qu'un néo-platonicien attachait un très haut prix au prologue de saint Jean³⁰⁰. » Est-il donc invraisemblable de supposer qu'il en venait naturellement à parler de la seconde partie de ce prologue, c'est-à-dire du Verbe incarné et de la manière dont l'Église catholique comprenait l'union des deux natures dans le Christ ? Il ignorait peut-être les distinctions que l'« histoire des dogmes » établit entre les christologies du type antiochien et de type alexandrin ; mais il était bien à même de distinguer du dogme catholique les déviations photinienne et apollinariste.

297. O'CONNELL, II, p. 93, et p. 94, n. 1.

298. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, X, 29 ; B.A. 34 : « Quod initium sancti euangelii, cui nomen est secundum Iohannem, quidam Platonicus, sicut a sancto sene Simpliciano, qui postea Mediolanensi ecclesiae praesedit episcopus, solebamus audire, aureis litteris conscribendum et per omnes ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse dicebat. » Texte cité par P. COURCELLE, *l. c.* p. 171, n. 1 ;

299. P. COURCELLE, *l. c.* pp. 170-171.

300. *Ibid.* p. 172. P. Courcelle évoque aussi (p. 272) à propos de ces conversations, le « bilan des concordances et des discordances entre les textes néo-platoniciens et les textes chrétiens » que développe Augustin dans la deuxième partie du livre VII des *Confessions*. Je pense comme lui (p. 273) que Simplicien a pu lui suggérer cette comparaison.

5. — CONCLUSION

Je n'ai touché qu'à deux chapitres sur la trentaine que totalisent les deux ouvrages de R. J. O'Connell ; mais on ne me croirait pas si j'assurais que je n'ai rien à redire aux autres. De fait, s'il s'est mépris si souvent dans son interprétation de ce qu'il appelle « The pivotal section of the work », il est à craindre qu'il n'a guère été plus heureux dans la compréhension de l'« odyssée de l'âme » que racontent selon lui les *Confessions*, ni dans la présentation qu'il a donnée de la « première théorie augustinienne de l'homme ».

Mais pour restreindre mon jugement aux pages que j'ai critiquées, je crois que son analyse de la deuxième partie du livre VII des *Confessions* souffre d'un double défaut. D'une part, son attention est accaparée par le souci de retrouver partout, si j'ose dire, l'influence du traité de Plotin sur l'omniprésence ; d'autre part, il a confondu le photinianisme dont s'accusait Augustin avec une simple variante de la christologie antiochienne. Ces oeillères l'ont empêché de voir dans quelles conditions réelles Augustin a commencé d'élaborer la synthèse du christianisme et du néoplatonisme pour acquérir l'intelligence de la foi. C'est dommage.

Goulven MADEC

Études Augustiniennes.