

Litiges sur la lecture des « Libri Platoniorum » par saint Augustin

Il ne sera peut-être pas inutile de rappeler les positions prises récemment par quelques érudits à propos de cette étape de la conversion de saint Augustin. Les réflexions qui suivent m'ont été suggérées par plusieurs critiques et comptes-rendus remarquables : elles prêteront, je pense, à de nouveaux échanges de vues et à des discussions utiles concernant la méthode.

I. — PLOTIN OU PORPHYRE ?

Le problème relatif à l'identification des *libri Platoniorum* découverts par Augustin à Milan, n'est pas strictement augustinien. On peut le poser comme suit : Tandis que l'œuvre de Plotin est conservée, celle de Porphyre, à part quelques brefs traités, subsiste seulement sous forme de vestiges. A propos de tout Père de l'Eglise qui a lu des Néo-Platoniciens : Eusèbe, Basile, Cyrille d'Alexandrie, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze, saint Ambroise, Synésius et bien d'autres, revient la même question touchant les sources : Plotin ou Porphyre ? Quel critère adopter ? Comment juger sainement de l'influence relative que l'un et l'autre ont exercée sur la postérité ?

L'on sait qu'un grand auteur, Platon par exemple, est fréquemment cité, à époque tardive, sans qu'on le connaisse directement par ses œuvres, mais seulement à travers l'interprétation de quelque commentateur. M. Theiler estime qu'il en va de même pour Plotin. Si saint Augustin déclare, dans le *De beata uita*, avoir lu des *Plotini libri*, il faut entendre par là, selon M. Theiler, le

commentaire de Porphyre sur les *Ennéades* ¹⁾. Il a systématiquement orienté ses recherches en ce sens dans son livre *Porphyrios und Augustin*, en fonction de l'*Arbeitssatz* suivant, qui se réclame des méthodes de *Quellenforschung* ²⁾: « S'il apparaît chez un Néo-platonicien postérieur à Plotin un morceau doctrinal qui, par son contenu, sa forme, son contexte, se laisse comparer avec un morceau analogue chez Augustin, mais non pas, ou non pas au même degré, avec un morceau analogue chez Plotin, on a le droit de le considérer comme porphyrien » ³⁾. L'analogie doctrinale entre saint Augustin et tel Platonicien postérieur (Proclus, Enée de Gaza, Olympiodore ou Damascius) suffit à prouver, pense-t-il, que, même si Porphyre n'est pas nommé de part et d'autre, nous avons affaire à un vestige porphyrien. Par la suite, chaque fois qu'un érudit a signalé un parallèle entre un Père de l'Eglise et Plotin, M. Theiler l'a référé régulièrement à Porphyre ⁴⁾.

Cette méthode a laissé sceptiques plusieurs spécialistes. M. Schwyzer déclare: « Du fait que la plupart des écrits porphyriens qui viendraient en question comme sources sont perdus, les développements de Theiler ne sont souvent ni démontrables ni réfutables » ⁵⁾. Et M. Dodds, persuadé pourtant qu'Augustin a connu Porphyre mieux qu'on ne le suppose, fait toute réserve en ce qui concerne l'*Arbeitssatz*; il maintient avec fermeté, comme fait M. Schwyzer, qu'Augustin a lu directement quelques traités de Plotin ⁶⁾.

¹⁾ W. THEILER, C.-r. de KOOPMANS, *Augustinus' Briefwisseling met Dioscorus*, dans *Gnomon*, t. XXII, 1950, p. 390 (et déjà *Porphyrios und Augustin*, p. 2 et n. 2).

²⁾ THEILER, *Porphyrios und Augustin*, dans *Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft*, t. X. 1, Halle, 1933, p. 57.

³⁾ *Ibid.*, p. 4: « Erscheint bei einem nachplotinischen Neuplatoniker ein Lehrstück, das nach Inhalt, Form und Zusammenhang sich mit einem solchen bei Augustin vergleichen lässt, aber nicht oder nicht im selben Mass mit einem bei Plotin, so darf es als porphyrisch gelten ».

⁴⁾ Par exemple, pour Eusèbe et Basile, THEILER, C.-r. de HENRY, *Les états du texte de Plotin*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XLI, 1941, pp. 173-175; pour Augustin, C.-r. de DAHL, *Augustin und Plotin*, dans *Gnomon*, t. XXII, 1950, p. 390. Voir aussi l'intéressant C.-r. sur BENZ, *Marius Victorinus*, dans *Gnomon*, t. X, 1934, pp. 493-499.

⁵⁾ H.-R. SCHWYZER, dans *P. W.*, s. u. *Plotin*, p. 586, 65: « Da nun aber die meisten porphyrischen Schriften, die als Quellen in Frage kämen, verloren sind, sind die Ausführungen Theilers oft weder beweisbar noch widerlegbar ».

⁶⁾ E.-R. DODDS, C.-r. de THEILER, *Porphyrios und Augustin*, dans *The*

Comment opter ? Voici quelques considérations personnelles que je soumets à la critique. D'abord, les *Ennéades* n'étaient pas, pour les hommes du IV^e siècle, une œuvre de haute antiquité, indéfiniment commentée dans les écoles, comme c'est le cas des *Dialogues* de Platon. De plus, dans quelle mesure a-t-on le droit, en l'absence de témoignages précis ⁷⁾, d'opposer Porphyre à Plotin ? Ni les païens ni les chrétiens du IV^e siècle n'avaient conscience d'une opposition fondamentale entre le maître et l'élève. Les *Ennéades* ne sont-elles pas une édition porphyrienne ? Avons-nous lieu de penser qu'elles ne se lisaient plus au IV^e siècle, alors qu'elles ont survécu à la plupart des œuvres de Porphyre et en particulier à son commentaire des *Ennéades* ? Plus nombreux sont les textes des Pères que M. Theiler réfère à ce commentaire, plus sa thèse devient surprenante : car Porphyre n'a pas écrit un commentaire continu sur les *Ennéades*, mais élucidé seulement quelques passages de quelques traités ⁸⁾. N'est-il pas plus vraisemblable que Victorinus ait traduit quelques traités des *Ennéades*, plutôt qu'un commentaire ? La pensée plotinienne n'a-t-elle pu évoluer en un certain sens, en se schématisant à la fois chez un Augustin et chez un Proclus, sans qu'il faille nécessairement supposer chaque fois Porphyre comme ancêtre commun ? Même s'ils ont suivi le commentaire de Porphyre, ils ont pu avoir sous les yeux, en même temps, le texte des *Ennéades* : ainsi, le commentaire de Macrobie sur le *Songe de Scipion* emplit parfois, dans les manuscrits, les marges et interlignes du morceau cicéronien ; ainsi Macrobie lui-même, tout en connaissant la teneur littérale du traité plotinien *Sur le suicide*, comme a montré le P. Henry, le commente à l'aide du *De regressu animae* de Porphyre, comme a

classical review, t. XLIX, 1935, pp. 71-72 ; voir aussi les réserves (parfois excessives) de BARTH, dans *Philosophisches Jahrbuch*, 1937, p. 384 ; VISCHER, dans *Deutsche Literaturzeitung*, 1939, p. 342 ; DE CORTE, dans *L'Antiquité classique*, 1935, p. 536...

⁷⁾ Tels qu'AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, 30, C. S. E. L., t. XL, 1, p. 500, 7 (à propos de la métempsychose dans des corps d'animaux) : « Hanc sententiam Porphyrii doctor tenuit et Plotinus ; Porphyrio tamen iure displicuit ». En *Civ. Dei*, X, 23, p. 484, 16, Augustin juge aussi Porphyre plus proche de la Trinité chrétienne que Plotin. Mais lui-même ne peut guère instituer cette comparaison que s'il lit l'un et l'autre textes. Sur le rapport doctrinal entre Plotin et Porphyre, cf. R. BEUTLER, dans *P. W.*, s. u. *Porphyrios*, col. 285-287 et 301-303.

⁸⁾ PORPHYRE, *Vita Plotini*, c. 26, éd. Henry-Schwyzler, t. I, p. 41, 29 : « καταβεβλήθη δὲ καὶ εἰς τινὰ αὐτῶν ὑπομνήματα ἀτάκτως διὰ τοῦς

montré Cumont⁹⁾, M. Theiler ne se flatte d'ailleurs pas de découvrir des dépendances littéraires et littérales par rapport à Porphyre¹⁰⁾. Comment croire qu'Augustin et les autres Pères suivaient littéralement telle des œuvres perdues et ne connaissaient rien des œuvres et fragments aujourd'hui conservés ?

Mais s'il me paraît excessif de nier toute influence directe des *Ennéades*, je n'en suis pas moins convaincu que Porphyre a exercé une action considérable et qu'Augustin, en particulier, a lu quantité d'ouvrages de Porphyre longtemps avant de le nommer dans le *De consensu* ou la *Cité de Dieu*. En ce sens, je renchéris au besoin sur les thèses de M. Theiler. Par exemple, là où Augustin confesse avoir, lors de sa première lecture des *libri Platoniorum*, partagé sans s'en douter l'hérésie de Photin de Sirmium en ce qu'il considérait le Christ comme un sage éminent, non comme son Dieu, il signifie en réalité (je crois l'avoir montré) qu'il était sous l'emprise directe de la *Philosophie des oracles* de Porphyre¹¹⁾. J'accorde pleinement à M. Theiler que ce chapitre des *Confessions* correspond à la phrase autobiographique du *Contra Academicos* : « Je n'ai fait, je l'avoue, que considérer sans m'y arrêter la religion qui avait été entée en moi dès mon enfance... »¹²⁾.

ἐπεῖξαντας ἡμᾶς ἐταίρους γράφειν εἰς ἅπερ αὐτοὶ τὴν σαφήνειαν αὐτοῖς γενέσθαι ἡξίου». »

⁹⁾ PLOTIN, *Enn.* I, 9, éd. Henry-Schwyzler, pp. 141-143; MACROBE, *Somn. Scip.*, I, 13, 9-16, éd. Eyssenhardt, pp. 525-526; cf. F. CUMONT, *Comment Plotin détourna Porphyre du suicide*, dans *Revue des études grecques*, t. XXXII, 1919, pp. 113-120; P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, pp. 173-179; et mes *Lettres grecques en Occident*, pp. 25-28.

¹⁰⁾ THEILER, *Porphyrios und Augustin*, p. 4; cf. R. BEUTLER, dans *P. W.*, s. u. *Porphyrios*, col. 303, 13.

¹¹⁾ *Saint Augustin « photinien » à Milan* (*Conf.* VII, 19, 25), dans *Ricerche di storia religiosa*, t. I, 1954, pp. 63-71. L'Ambrosiaster, *Quaest.* XXIII, 1, C. S. E. L., t. L, p. 49, 12, considère de même que les Photiniens, par leur refus de l'Incarnation, sont les successeurs des païens : « Soli Deo hoc possibile fuit, ut simplex generaret, nec ceteris conceditur. Quod tam mysticum est in causa Salvatoris, ut non solum a solis gentilibus uel Iudaeis, uerum etiam ab ipsis, qui Christianos se dicunt, incredibile putetur; et Fotiniani enim et Arriani hanc fidem spernunt ».

¹²⁾ AUGUSTIN, *Contra Acad.* II, 2, 5, dans C. S. E. L., t. LXIII, p. 27, 2 : « Respexi tantum, confitebor, quasi de itinere in illam religionem quae pueris nobis insita est et medullitus implicata; uerum autem ipsa ad se nescientem rapiebat ». Cf. THEILER, C.-r. de mes *Recherches sur les Confessions*, dans *Gnomon*, t. XXV, 1953, p. 121, à qui je me rallie sur ce point; mais M. Theiler

S'ensuit-il qu'il faille revenir aux vues de M. Alfarcic sur un Augustin pur néo-platonicien jusqu'à l'ordination ? Je ne le pense nullement. J'ai mis en relief que plusieurs sermons de saint Ambroise contenaient non seulement des allusions néo-platoniciennes, mais des pages entières qui ont leur parallèle en plusieurs traités des *Ennéades*, tantôt cités textuellement (sans le nom de l'auteur), tantôt paraphrasés en un sens chrétien ; j'en ai conclu que ces sermons avaient pu orienter Augustin vers une formule de néo-platonisme chrétien ¹³). M. Theiler déclare ces parallèles indiscutables ¹⁴) ; pourtant, conformément à sa thèse générale, il cherche à établir qu'Ambroise a pour source, non les *Ennéades*, mais le commentaire de Porphyre sur les *Ennéades* ; en outre, il y aurait entre Porphyre et Ambroise un autre intermédiaire qui serait l'œuvre perdue de quelque Père grec, Basile par exemple ; Ambroise aurait ainsi utilisé Plotin sans même s'en douter ¹⁵), loin d'avoir orienté Augustin vers le plotinisme.

Il est certain qu'Ambroise plagie souvent, dans ses ouvrages, les Pères grecs. Mais comment concevoir, s'il y a ces deux intermédiaires entre Plotin et lui, que son texte offre, pour des deux intermédiaires perdus est-elle en rien *nécessaire* ? Ambroise phrases entières, la traduction littérale de Plotin ? L'hypothèse de deux intermédiaires perdus est-elle en rien *nécessaire* ? Ambroise n'était-il pas capable de lire les *Ennéades* dans le texte grec, comme il a lu en grec Philon, Origène ou Basile ? N'était-il pas

tire trop du *nescientem* ; ce mot ne signifie pas qu'Augustin ignore tout du christianisme ou du néo-platonisme chrétien ; en *Conf.* V, 13, 23, 13, p. 112, il dit d'Ambroise : « Ad eum autem ducebar abs te *nesciens*, ut per eum ad te *sciens* ducerer ». Le *nescientem* correspond à une vue théologique selon laquelle l'homme est mené par Dieu plutôt qu'il n'agit en connaissance de cause.

¹³) *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, pp. 251-253. L. TAORMINA, *Sant'Ambrogio e Plotino*, dans *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica*, t. IV, 1953, pp. 41-85, vient de déceler, après enquête à travers toutes les œuvres ambrosiennes, quantité de nouveaux points de contact entre Plotin et Ambroise.

¹⁴) *Gnomon*, t. XXV, 1953, p. 114 : « unbestreitbar ».

¹⁵) *Ibid.*, p. 117. A la vérité, M. Theiler insinue plus qu'il n'affirme. Dans cette hypothèse, l'on pourrait songer aussi bien à Grégoire de Nysse qui paraphrase Plotin en un sens chrétien, par exemple dans le *De virginitate*, P. G. t. XLVI, Col. 360-376, comme l'a montré le P. J. DANÉLOU, *Grégoire de Nysse et Plotin*, dans *Actes du Congrès G. Budé de Tours et Poitiers*, Paris, 1954, pp. 259-262.

capable de paraphraser Plotin en un sens chrétien, comme il a paraphrasé le *De officiis* de Cicéron ? Il ne faudrait pas oublier que l'Italie est le pays où Plotin a enseigné et où les *Ennéades* ont été publiées ; que Simplicien, maître d'Ambroise, a été l'intime du néo-platonicien Marius Victorinus ; que Theodorus, ami d'Ambroise, fut un fervent de Plotin ; enfin qu'Ambroise lui-même connaissait d'assez près les Néo-platoniciens païens pour oser écrire contre eux un ouvrage particulier : le *De philosophia* ¹⁶).

En ce qui concerne la conversion d'Augustin, le fait que certains sermons d'Ambroise utilisent Plotin éclaire, ai-je prétendu, l'affirmation réitérée d'Augustin selon laquelle les sermons d'Ambroise ont exercé sur son évolution une influence sérieuse. M. Theiler ne nie pas qu'il y ait un lien entre les deux faits, mais inverse le rapport de cause à effet ; se fondant sur M. Palanque qui datait ces sermons d'une année postérieure à 386, il tend à croire que l'attention d'Ambroise a été attirée sur le néo-platonisme par les *Dialogues* de Cassiciacum : l'évêque Ambroise, instruit par son catéchumène Augustin, en serait venu à tenir un langage néo-platonicien dans ses sermons de 387 ¹⁷).

Je ne vois pas que cette hypothèse de M. Theiler puisse se concilier avec son hypothèse précédente, selon laquelle Ambroise aurait plagié un Père grec sans se douter que ce Père grec dépendait de Plotin. Pour la date, je ferai remarquer que l'on ne peut plus se fonder sur M. Palanque, car celui-ci s'est rallié publiquement à mes vues avec beaucoup de courtoisie ¹⁸). Je ne me fais d'ailleurs aucune illusion sur le degré de certitude auquel nous pouvons prétendre pour l'établissement d'une datation à une année près. Un point, un seul, me paraît devoir être maintenu de façon très nette contre les thèses de M. Theiler : c'est qu'il existait à Milan, au moment où Augustin y séjourna, un milieu chrétien imprégné de néo-platonisme : Simplicien, Theodorus, Ambroise. Même si l'on nie que Theodorus soit celui qui prêta les fameux *libri Platonicorum* à Augustin ¹⁹), je saisis mal comment celui-ci,

¹⁶) Références dans mes *Recherches*, p. 138, n. 1 ; p. 155, n. 3 ; p. 95, n. 5.

¹⁷) *Gnomon*, t. XXV, 1953, p. 118. Dans mes *Recherches*, p. 138, n. 2, je jugeais d'avance absurde une telle conjecture.

¹⁸) J.-R. PALANQUE, C.-r. de mes *Recherches sur les Confessions*, dans *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, t. XXXVIII, 1952, p. 134.

¹⁹) Cf. THEILER, *ibid.*, p. 117, alors qu'il déclarait la chose « offenbar » dans *Gnomon*, t. XXII, 1950, p. 391. Ce n'est, à mes propres yeux, qu'une hypothèse

après plusieurs années de contact avec ces trois hommes, aurait pu ignorer leurs tentatives de synthèse entre philosophie néo-platonicienne et foi chrétienne. Loin de n'y attacher aucun intérêt, on le voit instruit dès lors des quelques traités des *Ennéades* que paraphrasait Ambroise: *De l'origine des maux*, *De l'amour*, *Sur le Beau*. Mais je n'ai jamais prétendu que les sermons d'Ambroise aient converti Augustin au néo-platonisme; ils lui en ont seulement révélé l'existence ²⁰⁾ et l'ont incité, de ce fait, à se procurer les *libri Platoniorum* qui devaient allumer en lui l'« incroyable incendie ».

II. — AUGUSTIN A-T-IL RECOUVRÉ LA FOI AVANT OU APRÈS LA LECTURE DES PLATONICIENS ?

Un nouveau litige grave surgit à ce moment: La lecture de ces livres a-t-elle précédé ou suivi la conversion à la foi chrétienne? La thèse soutenue contre l'avis traditionnel par le P. Boyer, suivi par le P. Le Blond et M. Sciacca ²¹⁾, s'est formulée ainsi: « Ce n'est pas le néo-platonisme qui l'a ramené à l'Eglise; il avait retrouvé la foi de Monique avant de lire Plotin » ²²⁾. Sans discuter cette thèse, j'ai fait dans mes *Recherches* une grave ré-

présentant un certain degré de vraisemblance; mais je ne la juge pas affaiblie par l'argument *ex silentio* qu'oppose le P. BOYER, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de S. Augustin*, 2^e éd., Rome, 1953, p. 75, n. 1. S'étonnera-t-on qu'un chrétien comme Theodorus ait prêté à Augustin un livre dangereux comme la *Philosophie des oracles*? Il a pu vouloir montrer à travers ce livre, comme fait l'apologiste Lactance, que les païens et Porphyre lui-même honorent le Christ.

²⁰⁾ Pourquoi mon titre de chapitre: « La découverte du néo-platonisme chrétien » semble-t-il au P. BOYER, *op. cit.*, pp. 110-111, dire plus que cela? Où ai-je déclaré que ces sermons contenaient « un exposé du néo-platonisme »? On trouvera encore un compte-rendu de mes *Recherches* par le P. BOYER dans *Doctor communis*, t. IV, 1951, pp. 109-111.

²¹⁾ Bibliographie chez BOYER, *op. cit.*, p. 60, n. 1, qui prend parti contre Naville, Wörter, Gibb et Montgomery, von Hertling, Grandgeorge, Hatzfeld, J. Martin, Portalié, Nørregaard.

²²⁾ BOYER, *op. cit.*, p. 67; cf. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin*, Paris, s. d. [1950], p. 116: « L'un de ces problèmes, sur la question de savoir si la conversion d'Augustin a été une conversion au christianisme ou au platonisme, semble déjà résolu: Augustin, en effet, avait la foi lorsqu'il a pris contact avec Plotin ».

serve à son sujet ²³⁾, et indiqué qu'à mon sens le principal artisan de la conversion catholique d'Augustin fut le prêtre Simplicien qu'il rencontra seulement *après* la lecture des *libri Platoniorum* ²⁴⁾.

Quatre textes des *Confessions* m'empêchent, en effet, de considérer Augustin comme converti dès avant la lecture des *libri Platoniorum*. Lorsqu'Ambroise et ses fidèles (y compris Monique) s'enferment en février 386 dans la basilique Portienne pour empêcher l'impératrice de la livrer aux Ariens, Augustin reste « insensible à la chaleur de l'Esprit » ²⁵⁾. Lorsque le 19 juin la foule catholique opère en un immense cortège la translation des saints Gervais et Protas, au cours de laquelle se produit un miracle fort discuté par les Ariens, Augustin ne fait pas partie du cortège ²⁶⁾ et reste incrédule au miracle ²⁷⁾. En ces mêmes semaines, tandis qu'il lit avec tant de ferveur les *libri Platoniorum*, il ne considère le Christ que comme un homme d'une éminente sagesse ²⁸⁾. Il n'est pas convaincu de l'unité de la Révélation judéo-chrétienne : la doctrine de saint Paul lui paraît assez incohérente par elle-même, et en désaccord avec la Loi et les Prophètes ²⁹⁾.

Prétendre, dans ces conditions, qu'« il avait retrouvé la foi de Monique », me paraît téméraire. Est-ce que Monique, elle, doutait de l'unité de la Révélation, méconnaissait la divinité du Christ, se désintéressait des périls et des miracles de l'Eglise milanaise ? Peut-être le P. Boyer lui-même a-t-il senti ce que sa formule avait d'excessif ; car il précise, dans sa seconde édition,

²³⁾ *Recherches sur les Confessions*, p. 151 et n. 4.

²⁴⁾ *Ibid.*, pp. 169-173 et 254.

²⁵⁾ AUGUSTIN, *Conf.*, IX, 7, 15, 11, p. 220 : « Nos adhuc frigidi a calore Spiritus tui... » (cf. mes *Recherches*, p. 139).

²⁶⁾ *Ibid.*, IX, 7, 16, 24, p. 221 : « Non currebamus post te ».

²⁷⁾ Sur la défiance tenace d'Augustin à l'égard des miracles contemporains, cf. le P. DE VOOGHT, *Les miracles dans la vie de saint Augustin*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. XI, 1939, pp. 5-16, et mes *Recherches*, pp. 140-152.

²⁸⁾ AUGUSTIN, *Conf.*, VII, 19, 25, 1, p. 168 : « Ego uero aliud putabam tantumque sentiebam de domino Christo meo quantum de excellentis sapientiae uiro... ».

²⁹⁾ *Ibid.*, VII, 21, 27, 1, p. 170 : « Arripui... Paulum et perierunt illae quaestiones in quibus mihi aliquando uisus est aduersari sibi et non congruere testimoniis Legis et Prophetarum textus sermonis eius, et apparuit mihi una facies eloquiorum castorum ». La lecture de Paul qui met fin à ces doutes est postérieure à celle des *libri Platoniorum*.

que la foi en question n'était ni une foi accompagnée des œuvres, ni une adhésion du cœur, mais une adhésion de l'esprit ³⁰⁾.

Tout en maintenant sa formule, il la fait suivre d'un paragraphe qui en limite la portée selon le schéma du P. Le Blond: il ne s'agirait ni de certitudes spontanées comme la conviction de l'existence de Dieu et de sa Providence, ni d'une foi portant sur les dogmes précis du catholicisme, mais d'une adhésion en un troisième sens: « La foi, en ce dernier sens, se présente comme la soumission à l'Eglise et à Dieu dont elle est mandataire, sans connaissance bien distincte de ce que cette soumission impose. C'est la foi du simple qui n'a ni les moyens ni le temps d'entreprendre des recherches techniques sur la nature de l'esprit ou la pureté de l'être de Dieu... » ³¹⁾.

Cette solution ne me satisfait pas davantage. Un simple, Augustin ? La foi du charbonnier chez le plus grand intellectuel du temps ? L'on comprendrait s'il s'agissait d'une simplicité volontaire, d'une humiliation consciente de l'intelligence. Mais les *Confessions* répètent sans cesse qu'il ignore l'humilité jusqu'au moment, — postérieur à la découverte des *Platonici*, — où il relut saint Paul sur le conseil de Simplicien ³²⁾.

Que valent les textes allégués par le P. Boyer en faveur de sa thèse ? Certains sont franchement négligeables ou indiquent tout au plus une inclination vers le christianisme ³³⁾. D'autres présentent un haut intérêt et méritent d'être examinés de près.

³⁰⁾ BOYER, *op. cit.*, p. 109. Or la foi de Monique, elle, comportait assurément, outre l'adhésion de l'esprit, les œuvres et l'adhésion du cœur !

³¹⁾ LE BLOND, *op. cit.*, p. 110, reproduit et approuvé par BOYER, *op. cit.*, p. 67.

³²⁾ Sur l'absence d'humilité au temps de la lecture des Platoniciens, cf. *Conf.* VII, 18, 24, 11, p. 167: « Non enim tenebam Deum meum Iesum humilis humilem nec cuius rei magistra esset eius infirmitas noueram » ; VII, 20, 26, 12, p. 170: « Garriebam plane quasi peritus... Vbi enim erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est Christus Iesus ? Aut quando illi libri me docerent eam ? »

³³⁾ Au livre VI, 5, 7, 1, p. 124, Augustin note que, sous l'influence des sermons exégétiques d'Ambroise, il jugea le catholicisme plus loyal que le manichéisme, en ce qu'il ne donnait pas pour démontrables rationnellement des dogmes irrationnels (texte cité par BOYER, *op. cit.*, p. 61, n. 3), mais il précise, *Conf.*, VI, 5, 6, 12, p. 123: « Tenebam cor meum ab omni adensione ». L'expression, *Conf.*, VII, 9, 15, 14, p. 161: « Ego ad te ueneram ex gentibus », en dépit de BOYER, *op. cit.*, p. 66, ne peut être prise au sens propre, étant donné qu'Augustin n'a jamais été païen et que le contexte, relatif aux « dépouilles d'Egypte », est tout d'exégèse allégorique. L'expression, *Conf.*, VIII, 7, 18, 6,

Augustin rappelle qu'au temps où il penchait vers la conversion chrétienne, une objection résonnait à ses oreilles : « Comment sais-tu que les Ecritures ont été procurées au genre humain par l'esprit du seul Dieu véritable et véridique ? ». Il repoussa cette objection à l'idée du crédit dont jouissent les Ecritures chrétiennes auprès de tant d'hommes, presque de toute nation ³⁴). Cette diffusion de la foi chrétienne ne peut, pensa-t-il, être un hasard vide de sens ³⁵). L'universalité même de l'Eglise garantit que le Christ et les Ecritures sont une voie providentielle de salut pour l'humanité ³⁶).

Pesons avec soin les expressions qu'il emploie ; car le rédacteur des *Confessions* ne restitue pas sans peine ses états d'esprit passés, et les déforme parfois inconsciemment : gardons-nous de renchéir sur ces déformations. Par exemple, le lecteur imaginerait, d'après ces passages, qu'Augustin considérait déjà le Christ comme Verbe Fils de Dieu ³⁷). Or Augustin lui-même nous détrompe par

p. 191 : « Nemp tu dicebas propter incertum uerum nolle te abicere sarcinam uanitatis. Ecce iam certum est, et illa te adhuc premit » rappellerait, selon BOYER, *op. cit.*, p. 109, que « les certitudes de la foi ont précédé » la conversion du cœur. Il n'est question ici que de certitude philosophique, non de foi chrétienne ; au surplus, nous sommes après la lecture des Platoniciens et les entretiens avec Simplicien.

³⁴) AUGUSTIN, *Conf.*, VI, 5, 7, 19, p. 124 : « Persuasisti mihi non qui crederent libris tuis, quos tanta in omnibus fere gentibus auctoritate fundasti, sed qui non crederent esse culpandos, nec audiendos esse, si qui forte mihi dicerent : « Vnde scis illos libros unius ueri et ueracissimi Dei spiritu esse humano generi ministratos ? » ; VI, 5, 8, 8, p. 125 : « Iam credere coeperam nullo modo te fuisse tributurum tam excellentem illi scripturae per omnes iam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi et per ipsam te quaeri uoluisses » (Textes cités par BOYER, *op. cit.*, p. 63, n. 3 et 64, n. 3).

³⁵) *Ibid.*, VI, 11, 19, 9, p. 136 : « Non uacat, non est inane, quod tam eminens culmen auctoritatis christianae fidei toto orbe diffunditur. Numquam tanta et talia pro nobis diuinitus agerentur, si morte corporis etiam uita animae consumeretur » (Texte cité par BOYER, *op. cit.*, p. 65, n. 1 ; il s'agit d'un argument contre les Epicuriens).

³⁶) *Ibid.*, VII, 7, 11, 4, p. 270 : « Credebam et esse te et esse incommutabilem substantiam tuam et esse de hominibus curam et iudicium tuum, 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 » (Texte cité par BOYER, *op. cit.*, p. 64, n. 2).

³⁷) Voir surtout le *Christo filio tuo* de la note précédente et le *Christi tui* de la n. 40. Au contraire, le *domino Christo meo* de la n. 28 n'a rien d'équivoque, étant donné le contexte.

la suite en rectifiant avec une admirable franchise : « Mais je pensais autrement... » ³⁸⁾.

Lui attribuer dès ce moment, d'après ces passages, la « soumission à l'Eglise » me paraît équivoque. Sans doute, il envisage l'Eglise, dans son unité catholique, comme plus digne de crédibilité que les sectes chrétiennes multiples ³⁹⁾. Mais il ne lui est soumis ni en tant que gardienne de dogmes ⁴⁰⁾, ni en tant que gouvernement hiérarchique ⁴¹⁾ ; il conserve vis-à-vis d'Ambroise une liberté d'esprit totale en ce qui concerne l'Incarnation comme en ce qui concerne la défense des catholiques contre l'Eglise arienne de Milan. Faut-il admettre avec le P. Boyer qu'Augustin dit vrai, ou avec M. Alfarc qu'il ment, lorsqu'il déclare avoir cru dès lors au « magistère de l'Eglise » ⁴²⁾ ? Le problème ne se pose pas de la sorte ; car les textes invoqués ne disent rien de tel.

Dans le monologue où il fait valoir l'*auctoritas Christianae fidei*, Augustin se donne encore comme ayant, non la foi catholique, mais seulement l'*espérance* de la foi ⁴³⁾. Il a acquis ensuite une confiance de plus en plus grande dans le caractère divin de

³⁸⁾ Texte cité ci-dessus, n. 28. Sur d'autres cas de déformation inconsciente et de rectification, voir mes *Recherches*, pp. 38-39.

³⁹⁾ L'exposé similaire, dans le *De utilitate credendi*, XIV, 31, C. S. E. L., t. XXV, p. 38, 25, est nettement antimanichéen : « Nullis me uideo credidisse, nisi populorum atque gentium confirmatae opinioni ac famae admodum celebratae, hos autem populos Ecclesiae catholicae mysteria usque quaque occupasse. Cur non igitur apud eos potissimum diligentissime requiram, quid Christus praeceperit, quorum auctoritate commotus Christum aliquid utile praecepisse iam credidi... Hoc ergo credidi, ut dixi, famae celebritate consensione uetustate roboratae ». On en notera le caractère autobiographique. Il est précisé, VII, 19, que le mot catholique, à ce stade de la démonstration, est à prendre au sens le plus vague, car chaque secte prétend être l'Eglise catholique.

⁴⁰⁾ AUGUSTIN, *Conf.*, VII, 5, 7, 60, p. 152 : « Stabiliter tamen haerebat in corde meo in catholica ecclesia fides Christi tui, domini et saluatoris nostri, in multis quidem adhuc *informis et praeter doctrinae normam fluitans*, sed tamen non eam relinquebat animus » (Texte cité par BOYER, *op. cit.*, p. 66, n. 1). *Informis* signifie non pas qu'Augustin était *mal informé* de la doctrine catholique, mais que sa foi n'était pas *conforme* à la *Regula fidei*.

⁴¹⁾ Voir ci-dessus, p. 233.

⁴²⁾ P. ALFARC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris, 1919, pp. 379-380.

⁴³⁾ AUGUSTIN, *Conf.*, VI, 5, 6, 12, p. 123 : « Tenebam cor meum ab omni adsensione » ; VI, 10, 19, 22, p. 136 : « Magna spes oborta est : non docet catholica *fides*, quod putabamus ».

l'évangélisation du monde, preuve analogue à la preuve de Dieu par le consentement universel ⁴⁴). L'avis unanime de tant de gens lui donne foi que les préceptes du Christ, tels qu'ils sont révélés dans les Ecritures canoniques, sont utiles à l'homme ⁴⁵) ; il n'y a donc pas lieu, comme font les Manichéens, de contester le canon des Ecritures et d'y déceler des interpolations. Augustin se détache nettement de l'Eglise manichéenne pour incliner vers l'Eglise catholique. Est-ce à dire qu'il acceptait implicitement le magistère et toute la doctrine catholique ? Lui qui avait entendu quantité de sermons d'Ambroise, qui vivait auprès de Monique, qui voyait Milan déchirée, en ce moment même, par les doctrines opposées des Ariens et des Catholiques au sujet du Christ-hypostase, pouvait-il avoir la naïveté de se croire chrétien catholique alors qu'il considérait le Christ, non comme le Verbe incarné, mais comme un sage éminent ? ⁴⁶). Qui résoudra cette aporie ? « Le plus étrange, écrit le P. Boyer, c'est qu'il croyait penser selon la foi catholique. Plus tard seulement il apprit combien son hérésie inconsciente l'éloignait de l'orthodoxie » ⁴⁷). 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

⁴⁴) Monique peut supposer, *Conf.*, VI, 13, 23, 2, p. 139, qu'Augustin est assez proche de la foi pour demander le baptême, au cas où le projet de mariage qu'elle trame pour lui se réaliserait : « Iam petebam, iam promittebatur, maxime matre dante operam, quo me iam coniugatum baptismus salutaris ablueret, quo me in dies gaudebat aptari et uota sua ac promissa tua in mea fide compleri animaduvertebat » (Texte cité par BOYER, p. 65, n. 3).

⁴⁵) Texte cité ci-dessus, n. 39. La suite a trait à la falsification des Ecritures par les Manichéens.

⁴⁶) Son cas personnel ne peut donc être celui de l'ignorant qu'il évoque, *De baptismo*, IV, 16, 23, C. S. E. L., t. LI, p. 249, 13 : « 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 haeticum dico, nisi manifestata sibi doctrina catholicae fidei resistere maluerit et illud quod tenebat elegerit. Quod antequam fiat, manifestum est illum, qui foris est, esse peiorem. Itaque in hoc falsa opinio, in illo autem etiam ipsa diuisio corrigenda est, sed in neutro ipsorum sacramenti ueritas repetenda ». Ce texte intéressant m'a été signalé par M. J. Courtès, auditeur à l'Ecole des Hautes-Etudes.

⁴⁷) BOYER, *op. cit.*, 2^e éd., p. 116, corrige curieusement *foi* (de sa 1^{re} éd., p. 122) en *loi*. Serait-ce pour atténuer ce que ses thèses de la première édition avaient d'excessif ?

foi catholique ⁴⁸). Il faut maintenir, me semble-t-il, qu'à cette date Augustin connaissait le dogme de l'Incarnation, mais n'y croyait pas.

Sa conception du Christ, telle qu'elle s'était formée au temps où il était manichéen, subsistait en partie ⁴⁹): Augustin reconnaissait désormais que le Christ était, non seulement un être providentiel, mais aussi un homme réel. Pourtant, il refusait toujours, — et plus que jamais, — de voir en lui le Fils de Dieu incarné: car la chair serait une souillure pour un Dieu.

Augustin se rappelle cet état d'esprit à propos de sa lecture des Néo-platoniciens. Ce n'est pas un hasard: les Néo-platoniciens, justement, repoussaient l'Incarnation au nom du principe que la chair serait une souillure pour un Dieu; à leurs yeux, Jésus était un homme qui participait à la sagesse divine, non un Dieu ⁵⁰).

L'on voit que, si les sermons d'Ambroise ont orienté Augustin vers un christianisme platonisant, ils sont loin d'avoir provoqué l'adhésion complète de son esprit soit au platonisme soit même au christianisme. Augustin semble nous en avertir: « Monique, écrit-il, aimait Ambroise comme un ange de Dieu, car elle savait que c'était lui qui m'avait acheminé là où j'en étais, à ces fluctuations d'incertitude par lesquelles (elle en était fermement con-

⁴⁸) Cf. AUGUSTIN, *Conf.*, VII, 19, 25, 41, p. 169: « Ego autem aliquanto posterius didicisse me fateor, in eo quod Verbum caro factum est, quomodo catholica ueritas a Fotini falsitate dirimatur ». La phrase VII, 19, 25, 8, p. 168: « Quid autem sacramenti haberet Verbum caro factum, ne suspicari quidem poteram » indique, je crois, non qu'il ignore l'existence du dogme catholique de l'Incarnation, mais qu'il le méconnaît et n'en pénètre pas le mystère. Au contraire, Alypius « ita putabat credi a catholicis ut... ». C'est Alypius, apollinariste sans le savoir, qui s' imagine penser selon la foi catholique.

⁴⁹) *Ibid.*, V, 10, 20, 26, p. 110: « Ipsum quoque saluatorem nostrum, unigenitum tuum, tamquam de massa lucidissimae molis tuae porrectum ad nostram salutem ita putabam, ut aliud de illo non crederem, nisi quod possem uanitate imaginari. Talem itaque naturam eius nasci non posse de Maria uirgine arbitrabar, nisi carni concerneretur. Concerni autem et non coinquinari non uidebam, quod mihi tale figurabam. Metuebam itaque credere incarnatum, ne credere cogerer ex carne inquinatum ».

⁵⁰) On reconnaît l'axiome porphyrien: « Corpus omne fugiendum »; voir mon article: *Saint Augustin « photinien » à Milan*, dans *Ricerche di storia religiosa*, t. I, 1954, pp. 63-71. La *Zurückdatierung* du chap. 25, proposée par I. NÖRREGAARD, *Augustinus Bekehrung*, Tübingen, 1923, p. 58, n. 1, ne me paraît pas fondée, si ce n'est dans la mesure où l'état d'esprit que révèle ce chapitre prolonge sa christologie de l'époque manichéenne.

vaincue) j'allais passer de la maladie à la santé au prix de ce péril plus pressant, de cette crise comme disent les médecins » ⁵¹⁾. Les sermons d'Ambroise ont pour effet provisoire de mettre Augustin en un péril plus grand, du point de vue de la foi chrétienne, qu'au temps où il était manichéen. L'un des aspects de cette crise, si je ne me trompe, est qu'au sortir du doute académicien il s'est précipité trop avidement sur les *libri Platoniorum*, a partagé pour un temps les vues de Porphyre sur le Christ sage éminent, mais non divinité (vues susceptibles, dit-il, de détacher même un chrétien de la foi) ⁵²⁾, s'est pris lui-même pour un sage capable de parvenir à l'hénosis par la seule force de sa pensée ⁵³⁾. Vers juin 386, sous l'effet de cet enthousiasme initial, Augustin se désintéresse de l'Eglise de Milan malgré les heures graves qu'elle traverse ⁵⁴⁾. Il se passionne pour la philosophie, laisse en sommeil son projet de conversion catholique. Autant je refuse de dire qu'« il avait retrouvé la foi de Monique avant de lire Plotin », autant je pense avec le P. Boyer que « ce n'est pas le néo-platonisme qui l'a ramené à l'Eglise ». Je dirais même que la lecture des *libri Platoniorum*, tout en mûrissant sa pensée métaphysique en un sens spiritualiste ⁵⁵⁾, a failli le détourner du christianisme. Il a fallu la déception humiliante consécutive aux tentatives d'extase, puis les entretiens répétés avec Simplicien, pour qu'Augustin fût ramené du néo-platonisme pur à un christianisme néo-platonisant, où s'allient harmonieusement *culmen auctoritatis lumenque rationis*, et où l'on confesse pour Dieu le Verbe fait chair ⁵⁶⁾.

⁵¹⁾ AUGUSTIN, *Conf.*, VI, I, 1, 39, p. 118: « Diligebat autem illum uirum sicut angelum Dei, quod illum cognouerat me interim ad illam ancipitem fluctuationem iam esse perductum, per quam transitorium me ab aegritudine ad sanitatem intercurrente artiore periculo quasi per accessionem, quam criticam medici uocant, certa praesumebat ».

⁵²⁾ *Ibid.*, VII, 20, 26, 29, p. 170: « Nam si primo sanctis tuis Litteris informatum essem... et post in illa uolumina incidissem, fortasse aut abripiissent me a solidamento pietatis... ».

⁵³⁾ *Ibid.*, VII, 20, 26, 14, p. 170: « Iam enim coeperam uelle uideri sapiens plenus poena mea et non flebam, insuper et inflabar scientia »; sur un autre litige à ce sujet, voir mon article: *La première expérience augustinienne de l'extase*, dans *Augustinus magister, Congrès international augustinien*, t. I, *Communications*, Paris, 1954, pp. 189-193.

⁵⁴⁾ Voir mes *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, pp. 151-152.

⁵⁵⁾ D'où le texte cité ci-dessus, p. ... et n. 12.

⁵⁶⁾ *Recherches*, pp. 157-174. Cf. AUGUSTIN, *Epist. ad Dioscorum*, CXVIII, V,

Pourquoi Simplicien, s'il savait Augustin « soumis à l'Eglise » depuis longtemps, lui contera-t-il l'« Eamus in ecclesiam » de Victorinus ⁵⁷⁾ ? Cet entretien fait naître enfin chez Augustin un sentiment de soumission véritable à l'Eglise. Il ne se borne plus, désormais, à observer qu'il existe sur terre quantité de catholiques, ou à écouter avec intérêt les sermons dominicaux d'Ambroise : il se rend à l'église chaque jour pour prier ⁵⁸⁾.

Dans de tels sentiments, la réforme totale de sa vie sexuelle, si pénible que fût cet arrachement, n'allait plus tarder ; les autres décisions viendraient du même coup.

Pierre COURCELLE.

34, C. S. E. L., t. XXXIV, 2, p. 697, 4: « Tunc Plotini schola Romae floruit habuitque discipulos multos acutissimos et sollertissimos viros. Sed aliqui eorum magicarum artium curiositate deprauati sunt, aliqui Dominum Iesum Christum ipsius ueritatis atque sapientiae incommutabilis, quam conabantur adtingere, cognoscentes gestare personam in eius militiam transierunt. Itaque totum *culmen auctoritatis lumenque rationis* in illo uno salutari nomine atque in una eius ecclesia recreando et reformando humano generi constitutum est ».

⁵⁷⁾ AUGUSTIN, *Conf.*, VIII, 2, 4, 27, p. 179; cf. VIII, 5, 10, 2, p. 184: « exarsi ad imitandum: ad hoc enim et ille narrauerat ». Augustin ne s'est donc pas soucié auparavant d'entrer dans l'Eglise, d'en devenir un membre soumis ou pratiquant; cf. *Epist. ad inquisitiones Ianuarii*, LIV, 2, 3, dans C. S. E. L., t. XXXIV, 2, p. 160: « Tunc ego talia non curabam » (à propos du jeûne).

⁵⁸⁾ *Conf.*, VIII, 6, 13, 1, p. 186: « cotidie suspirabam tibi, frequentabam ecclesiam tuam, quantum uacabam ab eis negotiis, sub quorum pondere gemebam ».