

Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin*)

XIX. *Comme des amants de la beauté spirituelle.*

B. *Dans les œuvres du jeune Augustin.*

SOMMAIRE

- A. Introduction.
- B. Réminiscences classiques.
 - B.1. «Aimons-nous autre chose que le beau?»
 - B.2. Pourquoi aimons-nous le beau?
- C. *Philo-calie et philo-sophie. Deux soeurs?*
 - C.1. Le jugement sévère des *Révisions*.
 - C.2. L'amour de la beauté est la même chose que l'amour de la sagesse.
 - C.3. La «*philo-calie*» était un savoir-vivre raffiné.
- D. La beauté du bon comportement moral.
- E. Épilogue.

A. Dans cette série d'articles nous avons déjà eu l'occasion de parler de l'amour de la beauté spirituelle chez saint Augustin¹). Notre précédente recherche a passé en revue les textes qui étaient consacrés à ce sujet par saint Augustin tout au long de la période épiscopale de sa vie. Il nous reste de nous demander ce qu'il nous en a dit pendant les années qui précédaient sa consécration épiscopale et son accession effective au siège

*) Voir Augustiniana XXI (1971), p. 5-16; p. 17-23; p. 357-404; XXII (1972), p. 5-29; p. 29-34; p. 469-510; XXIII (1963), p. 306-328; p. 328-333; XXIV (1974), p. 5-9; XXV (1975), p. 199-204; XXVII (1977), p. 5-12; p. 12-19; p. 20-25; XXIX (1979), p. 43-86. — Tous ces articles et quelques autres du même genre, publiés ailleurs, ont été réunis dans : L. VERHEIJEN, *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, F 49122 Le May-sur-Evre, 1980 (Vie monastique, 8).

¹) Voir Augustiniana XXXII (1982), p. 88-136. D'autre part, j'ai déjà parlé de la beauté spirituelle chez le «jeune Augustin» dans mon article *Par les praecepta uiuendi à la spiritualis pulchritudo. «Pythagore», le De Ordine de saint Augustin et sa Règle*, Augustiniana XXI (1971), p. 469-510 (*Nouvelle approche*, p. 201-242). Les textes qui dans le présent article seront cités sous D.2 et D.3 s'y trouvaient déjà, mais l'accent y était sur la beauté de Dieu, tandis qu'ici l'accent tombera sur la beauté spirituelle du bon comportement moral.

épiscopal d'Hippone, autrement dit dans les textes qui se situent entre 380 et 397²).

B. Dans mon précédent article j'ai pu attirer l'attention du lecteur sur le fait que l'évêque Augustin affirme à plusieurs reprises, au moins implicitement, que l'objet de l'amour est le Beau, qu'on aime telle chose parce qu'elle est belle, que nous sommes tendus vers Dieu parce que Dieu est la Beauté suprême. Et nous avons précisé: «En tant qu'idée ce trait de la personnalité religieuse de saint Augustin remontait à la philosophie antique». Le présent article me donnera l'occasion d'apporter quelques précisions à ce propos.

B.1.1. Nous rencontrons le beau comme objet de l'amour pour la première fois chez saint Augustin dans les *Confessions* IV, 13 (20)-15 (27) où l'auteur évoque son tout premier ouvrage, écrit aux alentours de 380, quand il était encore auditeur chez les Manichéens. Son ouvrage, en deux ou trois livres, portait le titre de *De Pulchro et Apto*, «Le Beau et le Covenant». Quand saint Augustin rédigeait ses *Confessions*, une vingtaine d'années plus tard, il ne l'avait plus, le livre s'étant égaré, il ne savait comment³). «Il est bien regrettable que ce premier écrit soit totalement perdu. En dépit de maladroites inhérentes à un ouvrage de jeunesse, on y discernerait les préoccupations intellectuelles d'Augustin à cette époque; on y retrouverait des traces précises de sa culture philosophique; on y

²) Notice bibliographique, Les études que nous allons énumérer traitent d'une façon générale de l'esthétique augustiniennne, parfois dans le cadre plus général encore de la culture de saint Augustin. La seule étude directement apparentée à la nôtre est celle de J. TSCHOLL, *Augustins Beachtung der geistigen Schönheit*. Notre liste commence par K. SVOBODA, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Brno, 1933, ouvrage qui aux p. 5-8 donne un aperçu de la littérature plus ancienne. Suivent en ordre chronologique H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938 (spéc. p. 331-356); E. CHAPMAN, *St. Augustine's Philosophy of Beauty*, New York, 1939; Sister Joseph ARTHUR, *L'art dans saint Augustin*, 2 vol., Montréal, 1944 (spéc. I, p. 149-150); K. GILBERT et H. KUHN, *A History of Esthetics*, London, 1956² (spéc. p. 139-140); H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, II, Einsiedeln (1962), p. 100-144 (trad. en fr. sous le titre *La Gloire et la Croix*, II.1, Paris (1967), *Théologie* 74, p. 85-129); J. TSCHOLL, *Augustins Interesse für das körperliche Schöne*, *Augustiniana* XIV (1964), p. 72-104; *Vom Wesen der körperlichen Schönheit zu Gott*, *ibid.* XV (1965), p. 32-53; *Augustins Aufmerksamkeit am Makrokosmos*, *ibid.* XV (1965), p. 389-413; *Augustins Beachtung der geistigen Schönheit*, *ibid.* XVI (1966), p. 11-53; *Dreifaltigkeit und dreifache Vollendung des Schönen beim hl. Augustinus*, *ibid.* XVI (1966), p. 330-370; et son livre *Gott und das Schöne beim hl. Augustinus*, Heverlée-Louvain, 1967; R.J. O'CONNELL, *Art and the Christian Intelligence in St. Augustine*, Cambridge, Massach. 1978.

³) Conf. IV, 13 (20): ... et scripsi libros «De Pulchro et Apto», puto, duos aut tres; tu scis, deus: nam excidit mihi. Non enim habemus eos, sed aberrauerunt a nobis nescio quo modo. — PL 32, c. 701; CCL 27, p. 51.

mesurerait enfin l'influence exercé sur son esprit par le Manichéisme. Force est de nous contenter du résumé, peut-être imprécis et peu fidèle, que donnent les *Confessions* ...»⁴). En ce qui concerne cette «culture philosophique», nous serions beaucoup mieux placés, si nous possédions encore dans leur totalité les livres qu'Augustin a lus à cette époque, ou dont il pouvait avoir une certaine connaissance, grâce à des anthologies par exemple. Pour ne parler que de cela, il est très regrettable qu'une très grande partie de l'œuvre de Varron soit perdue⁵). Espérons que ce ne sera pas définitivement!

B.1.2. La thématique du *De Pulchro et Apto* remonte au *Hippias Majeur* de Platon⁶). Il est impossible de préciser par quels canaux cette thématique a atteint le jeune Augustin — serait-ce, entre autres, par le *De Officiis* I, 28, 97-98 de Cicéron? — Saint Augustin résume lui-même le thème en écrivant: «... je voyais dans les corps ... deux aspects: d'un côté ce qui constitue en quelque sorte le tout et par suite *le beau*, d'un autre côté *ce qui convient* en raison d'une adaptation et d'une harmonie avec autre chose, comme la partie du corps avec son ensemble, la chaussure avec le pied, et autres cas semblables»⁷). Dans le même contexte Augustin parle de *decus* et de *species*⁸), et il paraît vraisemblable que *species* se rapporte à la beauté du corps dans l'*éclat* de sa totalité, tandis que *decus* se rapporterait à l'*ajustement harmonieux* des différentes parties du corps. La *species* se retrouve sous le nom de εἶδος dans le *Hippias Majeur* 289 d: «... le beau en soi, ce qui pare toute chose et la fait apparaître comme belle en lui communiquant son propre *éclat* ...». Et en 294 c Socrate dit à Hippias, pour résumer leur entretien: «... le convenant (πρεπόν) nous est apparu comme différent du beau (καλόν)». Enfin, en 294 a, nous trouvons, dans le cadre du convenant, l'exemple des chaussures: «... si un homme, d'ailleurs ridicule, met un vêtement ou

⁴) Note 16 (p. 670-673) de A. SOLIGNAC dans le vol. 13 de la Bibliothèque Augustinienne, p. 670.

⁵) Voir Augustiniana XXI (1971), p. 501-504 et Conf. V, 3 (3): ... multa philosophorum legeram ... — PL 32, c. 707; CCL 27, p. 58.

⁶) Sur son authenticité voir MARIA TERESA LIMINTA, *Il problema della bellezza. Autenticità e significato dell'Ippia Maggiore di Platone* (Milano, 1974).

⁷) Conf. IV, 13 (20): Et animaduvertebam et uidebam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem, quod ideo deceret, quoniam apte accommodaretur alicui, sicut pars corporis ad uniuersum suum aut calciamentum ad pedem et similia. — PL 32, c. 701; CCL 27, p. 51.

⁸) Conf. IV, 13 (20): Nisi ... esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se mouerent. — PL 32, c. 701; CCL 27, p. 50-51 (*in eis renvoie à res quas amamus*).

des *chaussures* qui lui aillent bien, cette convenance le fera paraître à son avantage»⁹⁾.

B.1.3. Voilà pour le sujet général du *De Pulchro et Apto*. Afin d'introduire ses souvenirs concernant son premier ouvrage saint Augustin écrit dans les *Confessions*: «... j'aimais les beautés d'en bas et ... je disais à mes amis: «*Aimons-nous autre chose que le beau?*»¹⁰⁾.

En dernière instance, semble-t-il, cette formule remonte au *Banquet* de Platon. Au delà de cette formule qui, elle, a trouvé son chemin vers saint Augustin par des voies qu'on voudrait bien pouvoir identifier, nous rencontrons dans le *Banquet* un certain contexte qui chez saint Augustin n'a pas laissé de traces et qui, s'il l'avait connu, lui aurait certainement déplu.

Dans le *Banquet* Socrate se rappelle d'avoir posé à Diotima la question que voici: «... quels sont, Diotima, ceux qui s'occupent à philosopher, puisque ce ne sont, ni les (déjà) sages, ni les ignorants?» Diotima a répondu: «... ce sont les intermédiaires entre l'une et l'autre espèce, et l'Amour (érôs) est précisément l'un de ceux qui s'y occupent. Car la «sagesse», sans nulle doute, est parmi les choses les plus belles; or l'Amour a le beau pour objet de son amour; par suite, il est nécessaire que l'Amour soit «philo-sophe» (aimant la sagesse), intermédiaire entre le (déjà) sage et l'ignorant»¹¹⁾.

Voilà à quoi remonte de toute vraisemblance en dernière analyse la formule du jeune Augustin dans les *Confessions* IV, 13 (20). Et afin de souligner qu'il ne l'a pas reniée plus tard, rappelons-nous les célèbres paroles d'Augustin évêque dans les mêmes *Confessions* en X, 27 (38): *Sero te amaui* ... «J'ai tardé à t'aimer, *Beauté* si ancienne et si neuve, j'ai tardé à t'aimer!»¹²⁾

Mais retournons au *Banquet* de Platon. Quelques pages plus loin la même Diotima met l'amour du beau — et elle parlera même de la beauté intérieure! — dans un contexte dont l'inspiration est bien différente de celle qui anime ce *sero te amaui* du converti chrétien saint Augustin. «Pour arriver à l'initiation parfaite, dit Diotima, il faut, quand on va par la bonne voie à ce but ..., commencer dès le jeune âge à s'orienter vers la

⁹⁾ Trad. A. CROISSET.

¹⁰⁾ Conf. IV, 13 (20): ... et amabam pulchra inferiora ... et dicebam amicis meis: «Num amamus aliquid nisi pulchrum ...?» — PL 32, c. 701; CCL 27, p. 50.

¹¹⁾ *Banquet* 204 a-b.

¹²⁾ Conf. X, 27 (38): *Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui!* — PL 32, c. 795; ccl 27, p. 175.

beauté corporelle, et tout d'abord, si l'on est bien dirigé par celui qui vous dirige, n'aimer qu'un seul beau corps et, à cette occasion, engendrer des paroles belles; mais, ensuite, il faut se rendre compte que la beauté qui réside en tel ou tel corps, est sœur de la beauté qui réside en un autre ... Ce serait le comble de la folie de ne pas tenir pour une et identique la beauté qui réside dans tous les corps ... Cette réflexion doit faire, de celui qui aime, un amoureux de tous les beaux corps ... Après quoi, c'est la beauté dans les âmes qu'il estimera plus précieuse que celle qui appartient au corps, au point que, s'il advient qu'une gentille âme se trouve en un corps dont la fleur n'a point d'éclat, il se satisfait d'aimer cette âme, de s'y intéresser, d'enfanter des paroles aussi belles et d'en chercher qui rendront la jeunesse meilleure. Et cela est suffisant pour le contraindre alors d'envisager ce qu'il y a de beau dans les occupations et dans les règles de conduite et ... pour que la beauté corporelle ne tienne désormais qu'une petite place dans son estime! Après les occupations, c'est aux connaissances que le mènera son guide, pour que cette fois il aperçoive la beauté qu'il y a dans les connaissances et pour que, portant ses regards sur la vaste région déjà occupée par le beau, cessant de lier comme un valet sa tendresse à une unique beauté — celle de tel jeune homme, de tel homme, d'une seule occupation —, il cesse d'être, en cet esclavage, un être misérable et un diseur de pauvretés; au contraire, tourné maintenant vers le vaste océan du beau et le contemplant, il pourra enfanter en foule des paroles belles et magnifiques, ainsi que des pensées engendrées dans une «philosophie» sans envie, jusqu'au moment où il aura pris assez de force et de croissance pour voir qu'il existe une certaine connaissance unique, celle dont l'objet est le beau dont je viens de parler»¹³).

Un peu plus loin Diotima insiste de nouveau sur la nature quadruple du chemin de l'initiation — beauté physique; beauté morale; beauté des connaissances; connaissance du Beau absolu —, puis elle poursuit: «Voilà, cher Socrate, quel est le point de la vie où ... il vaut pour un homme la peine de vivre: quand il contemple la beauté en elle-même! Qu'un jour il t'arrive de la voir, alors ce n'est point à la mesure de la richesse comme de la toilette, ni de la beauté dans les jeunes garçons comme dans les jeunes gens, qu'elle te semblera être: à la mesure de cette beauté dont je viens de parler et dont la vue, à présent, te met hors de toi-même ... quelle idée nous faire ... des sentiments d'un homme à qui il serait donné de voir le beau en lui-même, dans la vérité de sa nature, sans

¹³) *Banquet* 210 a-d; trad. L. ROBIN.

mélange, et qui, au lieu d'un beau infesté par des chairs humaines, par des couleurs, par mille autres sornettes mortelles, serait au contraire en état d'apercevoir en lui-même le beau divin dans l'unicité de sa forme?»¹⁴).

Voilà dans quel contexte ambigu se trouve l'amour du beau dans le *Banquet* de Platon. A ma connaissance, il n'y a rien dans les œuvres de saint Augustin qui fasse croire à une influence chez lui de ce contexte, ni sous la forme d'un rejet, ni, à plus forte raison, sous la forme d'une approbation. Dans les *Confessions* il disait: «*Aimons-nous autre chose que le beau?*» On a l'impression qu'il s'agit là d'une formule hors-contexte, formule que des lectures scolaires — des anthologies peut-être — auraient fait connaître au jeune Augustin.

B.1.4. La beauté en tant qu'objet de l'amour se retrouve en toutes lettres dans l'un des ouvrages du jeune Augustin, son *De Musica*. Augustin l'a rédigé avant son accession au sacerdoce. «La musique n'était pas pour lui l'exécution habile d'œuvres que les artistes savent rendre avec art; ce n'est pas le plaisir esthétique du profane qui se plaît à les entendre, c'est le *jugement intellectuel sur le plaisir que l'on éprouve, plaisir qui consiste à découvrir dans les mouvements les nombres et*» — notamment dans le livre VI — «*à s'élever par eux à une vérité supérieure aux réalités sensibles*»¹⁵). L'ouvrage aboutit donc à des réflexions philosophiques et religieuses.

Or c'est précisément dans le sixième livre du *De Musica* que se trouve ce passage sur l'objet de l'amour. Le Maître pose au Disciple la question suivante: Dis-moi, je te prie, que pouvons nous aimer, sinon les belles choses? Car bien que certains (que les Grecs appellent communément *saprophiles*, «gens qui aiment le pourri») semblent aimer les choses disgracieuses, il importe néanmoins de voir en quel degré ces choses «laides» ont une beauté moindre que celles où se complaisent la plupart des hommes. Personne, en effet, c'est bien évident, n'aime les objets dont la laideur heurte les sens¹⁶). A ma connaissance, saint Augustin n'est jamais allé jusqu'à étudier la question de savoir ce qui, dans les choses disgracieuses, peut bien plaire aux *saprophiles*. Il semble penser qu'ils les aiment pour autant qu'elles sont quand même et malgré tout un peu belles.

¹⁴) *Banquet* 211 d-e; trad. L. ROBIN.

¹⁵) Introduction au vol. 7 de la Bibliothèque Augustinienne, p. 13.

¹⁶) Mus. VI 13 (38): Dic, oro te, num possumus amare nisi pulchra? Nam etsi quidam videntur amare deformia quos uulgo Graeci σαπροφίλους uocant, interest tamen quanto minus pulchra sint quam illa quae pluribus placent. Nam ea neminem amare manifestum est, quorum foeditate sensus offenditur. — PL 32, c. 1183-1184.

B.2. Aimons-nous autre chose que le beau? C'est une interrogation «rhétorique», laquelle est plutôt une affirmation qu'une interrogation. Mais, dans les choses belles, qu'est-ce qui nous plaît, pourquoi les aime-t-on? Le jeune Augustin a répondu à cette question à plusieurs reprises. Pour le dire brièvement: dans le beau c'est l'unité qui plaît.

B.2.1. Voici ce que nous lisons à ce propos au début de l'ouvrage d'Augustin qui traite précisément de l'*Ordre* et par conséquent de l'unité, de l'harmonie. Si un homme avait la vue courte et, en regardant un pavé de mosaïque, embrassait du regard seulement un détail, il accuserait l'artiste d'ignorer l'ordre et la composition. Les éléments de la mosaïque doivent s'adapter les uns aux autres pour former un tableau d'une seule beauté, mais pour s'en rendre compte il faut les saisir et observer dans leur ensemble¹⁷).

B.2.2. Augustin se fait ici l'écho d'une longue tradition esthétique.

Parlant de Sophocle et d'Euripide, Phèdre dit à Socrate, dans le *Phèdre* de Platon: «Ceux-ci également, Socrate, se riraient, je crois, d'un homme qui se figure la tragédie autrement que comme l'organisation de ses éléments, et une organisation qui convienne à leur rapport mutuel aussi bien qu'à l'ensemble»¹⁸). Dans le quatrième livre de la *République* de Platon nous lisons: «... ne t'imagines pas que nous devons peindre des yeux si beaux qu'ils ne soient plus des yeux, non plus d'ailleurs que toute autre partie; considère plutôt si, donnant à chaque partie la couleur qui lui convient, nous rendons l'ensemble parfait»¹⁹). Citons enfin le passage suivant du *Timée*: «Le Dieu a voulu que toutes choses fussent bonnes: il a exclu, autant qu'il était en son pouvoir, toute imperfection, et ainsi, toute cette masse visible, il l'a prise, dépourvue de tout repos, changeant sans mesure et sans ordre, et il l'a amenée du désordre à l'ordre, car il avait estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre. Et oncques ne fut permis, oncques n'est permis au meilleur de rien faire, sinon le plus beau»²⁰).

B.2.3. Ce qui nous fait aimer le beau est l'unité, l'ordre, l'harmonie que nous apercevons dans une chose belle. Quand Dieu, dans la Genèse,

¹⁷) Ord. I, 1 (2): ... si quis tam minutum cerneret, ut in uermiculato pavimento nihil ultra unius tessellae modulum acies eius ualeret ambire, uituperaret artificem uelut ordinationis et compositionis ignarum eo, quod uarietatem lapillorum perturbatam putaret, a quo illa emblemata in unius pulchritudinis faciem congruentia simul cerni conlustrarique non possent. — PL 32, c. 979; CCL 29, p. 90.

¹⁸) *Phèdre* 268 d; trad. L. ROBIN.

¹⁹) *République* IV 420 d; trad. E. CHAMBRY.

²⁰) *Timée* 30 a; trad. A. RIVAUD.

regardait à la fin du jour l'œuvre qu'il avait accomplie, il trouvait que tout cela était bon. Mais arrivé à la fin de la création, il estimait que c'était «très bon», que ses œuvres étaient *ualde bona*. Dans son *Commentaire de la Genèse contre les Manichéens*, saint Augustin réfléchissait sur cette différence: Quand il s'agissait d'une chose en particulier, l'Écriture disait simplement: «Et Dieu vit que cela était bon», mais, quand il s'agissait de l'ensemble, le mot «bon» paraît insuffisant et c'est «très bon» qui convenait. Quand les sages, en effet, considèrent les différentes œuvres de Dieu, ils trouvent que chacune dans son genre présente d'admirables mesures, nombres et ordres, mais combien plus toutes ces œuvres ensemble les présentent, c'est-à-dire tout l'univers, qui renferme toutes ces différentes choses réunies en un seul ensemble. Car la beauté composée est beaucoup plus estimable dans sa totalité que dans les parties qui la composent ... Une main belle est admirable, même regardée seule, tant qu'elle reste dans l'ensemble du corps, mais elle perd toute sa grâce, *gratia*!, si elle vient à en être séparée²¹).

B.2.4. L'une des premières Lettres de saint Augustin dit d'une façon qui annonce la scolastique: de tout ce qui est beau le trait caractéristique est une manifestation d'unité²²).

B.2.5. Le dernier ouvrage que saint Augustin ait rédigé avant son ordination sacerdotale traitait de la *Vraie religion*. L'esthétique occupe une place importante dans ce livre²³). Une longue section du *De Vera religione* parle de l'autorité et de la raison qui conduisent l'homme progressivement vers la connaissance de la Vérité. C'est la Providence divine qui a ainsi ordonné notre vie. Vers la fin de cette section, saint Augustin en arrive à faire une critique de la vie sensitive, et c'est dans ce contexte qu'il dit: ... si la beauté des objets visibles nous trompe, c'est que, tout en tenant de l'unité, elle ne la réalise pas pleinement. Si nous pouvons le faire, comprenons donc que ce qui nous trompe, ce n'est pas ce que la beauté des objets sensibles est, mais ce qu'elle n'est pas. Tout

²¹) Gn. c. Man. I, 21 (32): Cum ... de singulis ageret, dicebat tantum: *Vidit deus quia bonum est*; cum autem de omnibus diceretur, parum fuit dicere *bona*, nisi adderetur et *ualde*. Si enim singula opera dei cum considerantur a prudentibus, inveniuntur habere laudabiles mensuras et numeros et ordines in suo quaque genere constituta, quanto magis omnia simul, id est ipsa universitas, quae istis singulis in unum collectis impletur? Omnis enim pulchritudo quae partibus constat, multo est laudabilior in toto quam in parte ...; ... ita ut manus pulchra, quae etiam sola laudabatur in corpore, si separaretur a corpore, et ipsa amitteret gratiam suam ... — PL 34, c. 188.

²²) Ep. XVIII, 2: ... omnis pulchritudinis porro forma unitatis (est) ... — PL 33, c. 85; CSEL 34.1, p. 45.

²³) Voir l'étude de H.U. VON BALTHASAR citée dans note 2).

corps en effet est corps véritable, mais tout corps est fausse unité : il n'a pas l'unité absolue, il ne la reproduit pas au point de la réaliser vraiment ; et pourtant ce corps ne serait pas un corps s'il n'avait pas une certaine unité²⁴). Ce qui nous intéresse dans ce long passage est le rapport qu'il souligne entre la beauté et l'unité.

Quelques pages plus loin saint Augustin affirme que la réflexion chrétienne — qui met en œuvre, ét l'autorité, ét la raison — en arrive à voir, même dans les peines infligées par la justice divine, la beauté de l'œuvre de Dieu : car rien n'est dans l'ordre qui ne soit beau²⁵).

C'est la beauté que nous aimons, et ce qui nous plaît dans le beau est l'unité, l'ordre, l'harmonie. Ces idées remontent à la pensée grecque et, en soulignant cette dépendance, nous avons écrit, en quelque sorte, une introduction aux éléments classiques dans l'amour de la beauté spirituelle «chez Augustin évêque».

C. Un certain, bien spécial, amour de beauté figure une fois chez le jeune Augustin sous le nom de *philo-calie*, et cela dans un contexte dont la teneur a été sévèrement jugée par le même Augustin dans ses *Révisions* qui, elles, datent de la fin de sa vie. Je pense au *Contra Academicos* II, 3 (7).

C.1. Dans ce texte — que nous allons lire plus loin — Augustin avait présenté *philo-sophie* (amour de la sagesse) et *philo-calie* (amour de beauté) comme deux sœurs, bien différentes. Mais l'Augustin des *Révisions*, ou *Retractationes*, était irrité par cette présentation des choses. La *philo-calie* et la *philo-sophie*, y dit-il, ne sont pas de sœurs, mais une seule «personne»; l'amour de la beauté est identique à l'amour de la sagesse, qui est la beauté suprême. Bien sûr, quelqu'un peut donner à *philo-calie* un autre sens, plus limité et peu sérieux. C'est précisément ce qu'il avait fait lui-même dans ce texte du *Contra Academicos* et pour cette raison sa présentation avait été absurde, *inepta*, et imbécile, *insulsa*²⁶).

²⁴) Vera rel. 34 (63): Et si propterea nos fallit rerum uisibilium pulchritudo, quia unitate continetur et non implet unitatem, intellegamus si possumus non ex eo quod est nos falli, sed ex eo quod non est. Omne quippe corpus uerum corpus est, sed falsa unitas. Non enim summe unum est aut in tantum id imitatur, ut impleat, et tamen nec corpus ipsum esset, nisi utcumque unum esset. Porro utcumque unum esse non posset, nisi ab eo, quod summe unum est, id haberet. — PL 34, c. 150; CCL 32, p. 228.

²⁵) Vera rel. 41 (77): Nihil ... est ordinatum, quod non sit pulchrum. — PL 34, c. 156; CCL 32, p. 237.

²⁶) Retr. I, 1, 3: In secundo ... libro prorsus inepta est et insulsa illa quasi fabula de philocalia et philosophia, quod sunt germanae et eodem parente procreatae. Aut enim philocalia quae dicitur non nisi in nugis est et ob hoc philosophiae nulla ratione germana aut, si propterea est hoc nomen honorandum, quia latine interpretatum amorem significat

Dans les pages qui vont suivre, nous accomplirons une double démarche.

Tout d'abord, nous allons démontrer que le jeune Augustin savait parfaitement que l'amour de la (vraie) sagesse et l'amour de la (vraie) beauté sont identiques.

Ensuite nous nous demanderons quel sens le jeune Augustin donnait à ce terme isolé de *philo-calie*. Disons dès maintenant que pour lui la *philo-calie* n'était pas l'amour de la beauté en général, mais l'amour d'un certain savoir-vivre distingué et raffiné, savoir-vivre qu'il regardait, avec un optimisme qu'il allait regretter plus tard, comme une étape vers l'amour de la Beauté divine.

C.2. Premier point donc du présent exposé: le jeune Augustin savait déjà fort bien que l'amour de la (vraie) sagesse et l'amour de la (vraie) beauté sont identiques. Il ne le dira pas en toutes lettres chaque fois qu'il parle de l'amour de la beauté, ou chaque fois qu'il parle de l'amour de la sagesse, mais l'ensemble des textes ne laisse aucun doute sur ce point.

C.2.1. Dans son *De Ordine* II, 14 (39), Augustin vient de parler de la dialectique et de la rhétorique. De là, dit-il, la raison doit s'élever à la très heureuse, *beatissima*, contemplation des choses divines. Mais elle a peur de tomber de haut, cherche pour cette raison des degrés et établit un ordre. Elle désire atteindre une *beauté* qu'elle puisse contempler directement, c'est-à-dire sans le secours des yeux: or elle ne le peut pas ...²⁷⁾ Quel sera donc l'ordre que, dans son amour pour cette beauté, elle va établir? Il faut qu'elle ramène à quelque unité simple, vraie et certaine — Augustin n'emploie pas ici le terme de «sagesse», mais il s'agit bien de cela — toutes les connaissances étendues et variées, dispersées en de nombreuses sciences. Celui qui sait faire cela mérite parfaitement le nom d'«homme formé»; il est fondé à rechercher ensuite — je comprends: au delà de cette sagesse — les choses divines — je comprends: la Sagesse —, non seulement pour les croire, mais encore pour les contempler, les comprendre et les retenir²⁸⁾.

pulchritudinis et est uera ac summa sapientiae pulchritudo, eadem ipsa est in rebus incorporalibus atque summis philocalia, quae philosophia, neque ullo modo sunt quasi sorores duae. — PL 32, c. 586-587; CSEL 36, p. 14-15.

²⁷⁾ Ord. II, 14 (39): Hinc se illa ratio, ad ipsarum diuinarum rerum beatissimam contemplationem rapere uoluit. Sed ne de alto caderet, quaesiuit gradus atque ipsa sibi uiam per suas possessiones ordinemque molita est. Desiderabat enim pulchritudinem, quam sola et simplex posset sine istis oculis intueri; inpediebatur a sensibus. — PL 32, c. 1013; CCL 29, p. 129.

²⁸⁾ Ord. II, 16 (44): ... si quisque ... omnia quae per tot disciplinas late uarieque diffusa sunt, ad unum quiddam simplex uerum certumque redegerit, eruditi dignissimus

Le jeune Augustin semble donc attendre bien des choses de la culture humaine. Bientôt il sera plus clairvoyant, sans rejeter la culture d'ailleurs. Mais l'essentiel pour nous en ce moment est que pour lui l'amour de la sagesse était à assimiler à l'amour de la beauté. Je ne pense pas me tromper en lisant cela entre les lignes et dans un instant nous allons rencontrer des textes plus explicites à cet égard.

C.2.2. Nous ouvrons en effet maintenant les *Soliloques*, cet entretien, et parfois discussion, entre Augustin et sa raison, sa *ratio* — sa conscience, dirions-nous plutôt —. Augustin y parle dans un style souvent étonnamment personnel et confidentiel.

Il écrit : Lorsque l'âme verra cette *Beauté* unique et véritable, elle l'aimera encore plus. Mais elle ne pourra demeurer dans cette vision bienheureuse, si un immense amour ne fixe sur elle sa vue, sans lui permettre la moindre distraction²⁹). Augustin ne confond pas cette vue de la Beauté avec la contemplation céleste : Quand, après cette vie, l'âme se sera tout entière réunie à Dieu, la charité sera encore là — seule, sans la foi et l'espérance —, pour l'y maintenir³⁰).

La vision céleste et sa constance sont encore bien loin. Dans la vie de tous les jours d'ici-bas, il faut s'y préparer. Quant au jeune Augustin, cette bonne disposition faisait chaque jour des progrès. Voici ce qu'il en dit : ... plus s'accroît mon espoir de voir cette *Beauté*, objet de ma grande ardeur, plus se tourne vers elle tout mon amour, tout mon plaisir³¹).

Sa conscience lui dit : De quelle façon es-tu, Augustin, l'amant de la *Sagesse*? Tu désires la voir, la posséder, sans aucun voile, toute nue, si j'ose dire, avec des regards, des embrassements, d'une parfaite chasteté, faveur qu'elle n'accorde qu'à un très petit nombre d'amants de choix. Si tu aimais une belle femme, c'est à bon droit qu'elle se refuserait à toi, si elle découvrait que tu aimes quelque chose (!) en dehors d'elle. La chaste *beauté* de la *Sagesse* se découvrira-t-elle à toi, si elle n'est l'unique objet

nomine non temere iam quaerit illa diuina non iam credenda solum uerum etiam contemplanda intellegenda atque retinenda. — PL 32, c. 1015; CCL 29, p. 131.

²⁹) Sol. I, 7 (14); ... illam singularem ueramque pulchritudinem cum uiderit, plus amabit; et nisi ingenti amore oculum infixerit, nec ab aspiciendo uspiam declinauerit, manere in illa beatissima uisione non poterit. — PL 32, c. 876.

³⁰) Ibid.: ... cum post hanc uitam tota se in deum collegerit, caritas restat qua ibi teneatur. — PL 32, c. 877.

³¹) Sol. I, 10 (17): Et hoc mihi bonum in dies crescit: nam quanto augetur spes uidendae illius qua uehementer aestuo pulchritudinis, tanto ad illam totus amor uoluptasque conuertitur. — PL 32, c. 879.

de ton amour?³²). Et Augustin affirme alors qu'il n'aime rien (!) d'autre qu'elle, si aimer une chose (!) autrement que pour elle seule, c'est ne pas l'aimer. Il n'y a que la *Sagesse* qu'il aime pour elle-même. Son amour pour cette *Beauté* ne saurait avoir aucune limite. Non seulement, il ne l'envie pas aux autres, mais il presse le plus grand nombre de gens qu'il peut de la chercher avec lui, d'y aspirer avec lui, de la posséder avec lui, d'en jouir avec lui, tout prêt à les tenir d'autant plus pour ses amis que tous partageront plus intimement l'objet de leur amour³³). Voilà ce qui, avec les mots munis d'un point d'exclamation, enlève à la présentation de la belle *Sagesse* le réalisme un peu étonnant — étonnamment érotique — qu'elle semblait avoir au début du texte.

Augustin a affirmé que nous n'aimons que ce qui est beau; que ce qui nous plaît dans le beau est son ordre harmonieux, son unité; que le beau est en dernière analyse le Beau des choses divines, de la *Sagesse*. Dans un raccourci intéressant Augustin en arrive à dire dans les *Soliloques* I, 14 (25): ... nous n'aimons rien que la *Sagesse*³⁴). Comment dire plus brièvement que *Sagesse* et *Beauté* sont identiques et que donc l'amour-de-la-sagesse et l'amour-de-la-beauté sont autre chose que deux sœurs très différentes?

C.2.3. Mais ce n'est pas uniquement dans les *Soliloques* que le langage d'Augustin prend l'allure étonnante que nous venons de voir. La beauté qu'il évoque dans le premier texte que nous allons lire maintenant n'est pas explicitement celle de la *Sagesse*, mais celle de la *Vérité*, mais nous verrons que pour lui le même Dieu était, ét *Sagesse*, ét *Vérité* (et aussi *Justice*). Il s'agit de son ouvrage sur *Le libre arbitre*. Augustin écrit: Des hommes se proclament heureux quand il étraignent de *beaux* corps, objets d'un ardent désir, ceux de leurs épouses ou même ceux de

³²) Sol. I, 13 (22): Nunc illud quaerimus, qualis sit amator sapientiae, quam castissimo conspectu atque amplexu, nullo interposito uelamento quasi nudam uidere ac tenere desideras, qualem se illa non sinit, nisi paucissimis et electissimis amatoribus suis. An uero si alicuius pulchrae feminae amore flagrares, iure se tibi non daret, si aliud abs te quidquam praeter se amari comperisset; sapientiae se tibi castissima pulchritudo, nisi solam arseris, demonstrabit? — PL 32, c. 881.

³³) Ibid.: Iam certe ostendi nihil aliud me amare, siquidem quod non propter se amatur, non amatur. Ego autem solam propter se amo sapientiam ... Quem modum autem potest habere illius pulchritudinis amor, in qua non solum non inuideo ceteris, sed etiam plurimos quaero qui mecum appetant, mecum inhiunt, mecum teneant, mecumque perfruantur; tanto mihi amiciores futuri, quanto erit nobis amata communior.

³⁴) Sol. I, 14 (25): Nonne uides ... nos ... nihil amare nisi sapientiam ...? — PL 32, c. 882-883.

prostituées; et nous, nous douterions de notre bonheur dans l'étreinte de la Vérité?³⁵).

Ailleurs dans son *De Libero arbitrio*, Augustin aligne explicitement la Vérité et la Sagesse, en y ajoutant aussi une fois la Justice (de Dieu): La beauté de la Justice est si grande, si grand l'agrément de la lumière éternelle, c'est-à-dire de la Vérité et de la Sagesse immuables, que, même s'il n'était permis d'y demeurer que l'espace d'un seul jour, on serait pleinement fondé à mépriser pour cela seul d'innombrables années, en cette vie, pleines de délices et débordantes de biens temporels³⁶).

La merveilleuse beauté de la Vérité et de la Sagesse, si l'on a seulement la constante volonté d'en jouir, n'écarte pas les nouveaux venus à cause de la foule des auditeurs pressée autour d'elle; elle ne passe pas avec le temps; elle ne s'en va pas d'un endroit à un autre; elle n'est pas interceptée par la nuit; elle n'est pas enveloppée par l'ombre; elle n'est pas soumise aux sens corporels. Pour ceux, dans le monde entier, qui se tournent vers elle et qui l'aiment, pour tous elle est toute proche, pour tous éternelle; elle n'est nulle part, elle ne fait défaut nulle part; elle avertit au-dehors, elle enseigne au-dedans; elle rend meilleurs tous ceux qui la voient, et personne ne la rend moins bonne; personne ne la juge, et personne, sans elle, ne juge bien. C'est donc évident: elle est incontestablement supérieure à nos esprits dont chacun lui doit, à elle seule, sa propre sagesse et le don de juger, non pas elle, mais par elle tout le reste³⁷). Quel puissant désir contemplatif! Et, soulignons-le, saint Augustin n'a jamais renié cet aspect de ses œuvres de jeunesse.

C.2.4. Pour terminer cette partie de notre enquête, nous citons

³⁵) Lib. arb. II, 13 (35): An uero clamant homines beatos se esse, cum pulchra corpora magno desiderio concupita siue coniugum siue etiam meretricum amplexantur, et nos in amplexu ueritatis beatos esse dubitabimus? — PL 32, c. 1260; CCL 29, p. 261.

³⁶) Lib. arb. III, 25 (77): Tanta est autem pulchritudo iustitiae, tanta iocunditas lucis aeternae, hoc est incommutabilis ueritatis atque sapientiae, ut, etiam si non liceret amplius in ea manere quam unius diei mora, propter hoc solum innumerabiles anni huius uitae pleni deliciis et circumfluentia temporalium bonorum recte meritoque contemnerentur. — PL 32, c. 1308-1309; CCL 29, p. 321.

³⁷) Lib. arb. II, 14 (38): ... illa ueritatis et sapientiae pulchritudo, tantum adsit perseuerans uoluntas fruendi, nec multitudine audientium constipata secludit uenientes nec peragitur tempore nec migrat locis nec nocte intercipitur nec umbra intercluditur nec sensibus corporis subiaceret. De toto mundo ad se conuersis qui diligunt eam omnibus proxima est, omnibus sempiterna, nullo loco est nusquam deest, foris admonet intus docet, cernentes se commutat omnes in melius, a nullo in deterius commutatur, nullus de illa iudicat nullus sine illa iudicat bene. Ac per hoc eam manifestum est mentibus nostris, quae ab ipsa una fiunt sigulae sapientes et non de ipsa, sed per ipsam de ceteris iudices, sine dubitatione esse potiorum. — PL 32, c. 1261-1262; CCL 29, p. 263.

encore une fois le dernier ouvrage que saint Augustin ait écrit avant son ordination sacerdotale, son *De Vera religione* : Nous nous plaisons à des spectacles merveilleux ; la beauté nous charme ? ... Tournons alors notre désir vers la vision de cette Sagesse qui tend d'une extrémité à l'autre avec force et dispose suavement toutes choses (*Sagesse* 8,1). Quelle merveille serait plus admirable ? Une force incorporelle qui façonne et gouverne un monde corporel ! Et quand elle l'ordonne et le pare, quoi de plus beau ?³⁸⁾ Comment dire plus clairement que l'amour de la beauté (« la beauté nous charme ? ») et l'amour de la sagesse (« tournons alors notre désir vers la vision de cette Sagesse ») sont identiques ?

C.3. Second problème de cette partie de notre enquête : la *philo-calie* étant très différente de sa sœur *philo-sophie*, mais, l'amour de la beauté étant identique à l'amour de la sagesse, il faut se demander quel sens Augustin donnait à ce mot isolé de *philo-calie* dans son *Contre Academicos*.

C.3.1. A l'époque de la rédaction de cet ouvrage, Augustin se trouve avec sa mère Monique, son fils Adeodatus, son ami Alypius, son élève Licentius, et quelques autres intimes, à Cassiciacum, près de Milan. Il s'y prépare au baptême. Il va le recevoir le 23 avril 387, à l'occasion des fêtes pascales. Ses réflexions et ses discussions avec ceux qui l'entouraient ont été mises par écrit dans des ouvrages que nous possédons encore. Son premier ouvrage est précisément notre *Contre les Académiciens*. Il s'agit d'une réfutation du scepticisme de la « Nouvelle Académiciens ». Ce qui nous intéresse dans cet ouvrage est, ici, le début du livre deuxième. Il faut savoir qu'Augustin avait dédié son *Contra Academicos* à Romanianus, père de son élève Licentius, homme très riche, ami des parents d'Augustin et mécène d'Augustin étudiant. Romanianus était devenu Manichéen, comme son protégé Augustin. A l'époque de la conversion d'Augustin, ce Romanianus était entré en conflit avec un autre homme riche. Augustin a pour ce dernier de l'estime. Il aimerait lui montrer le beau visage de la philo-sophie. Sans aucun doute il rejetterait et abandonnerait alors ses bains³⁹⁾, ses jardins délicieux, ses festins délicats et raffinés, les comédiens attachés à sa maison, bref tout ce qui le pousse

³⁸⁾ Vera rel. 51 (100) : Si nos miracula spectaculorum et pulchritudo delectat, illam desideremus uidere sapientiam, quae pertendit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suauiter. Quid enim mirabilius ui incorporea mundum corporeum fabricante et administrante ? Aut quid pulchrius ordinante et ornante ? — PL 34, c. 166 ; CCL 32, p. 252.

³⁹⁾ Les bains se trouvent à la première place : miroir d'une époque ! Ou s'agit-il de Baiae en Campanie, comme le pense W. M. GREEN, l'éditeur du texte dans le CCL et dans les *Stromata* ?

si puissamment vers tout ce qui est délice, afin de voler vers la beauté de la philosophie, rempli d'admiration, haletant et brûlant, comme un amant chastement passionné. Car, il faut l'avouer, cet homme a lui-aussi, comme Romanianus, une certaine distinction intérieure, ou plutôt une sorte de germe de cela, qui s'efforce de fleurir en vraie beauté ... De là cette hospitalité, de là cette grande politesse qui assaisonne ses festins, de là cette élégance, cette magnificence, ce goût parfait se manifestant en toutes choses, et ce savoir-vivre qui répand sur tout ses charmes discrets⁴⁰). Bref, cet homme était un épicurien au sens le plus noble du terme.

Il ne s'agit pas encore chez cet adversaire de Romanianus de l'amour de la beauté de la sagesse. Augustin va expliquer cela, et c'est dans ce contexte qu'il appelle *philo-calie* ce qu'il vient de décrire. Cet homme n'est pas encore animé de la vraie *philo-sophie*; il en est au niveau de la *philo-calie*, il aime la vie belle. Ne méprise pas ce terme, Romanianus, dit Augustin, ne le méprise pas à cause de l'usage qu'en fait le vulgaire. Car *philo-calie* et *philo-sophie* sont presque synonymes et elles désirent être regardées comme étant de la même famille; elles le sont d'ailleurs. Car que veut dire «*philo-sophia*»? : Amour de la sagesse. Que veut dire «*philo-calia*»? : Amour de la beauté. Informe-toi auprès des Grecs. Qu'est-ce donc que la sagesse? N'est-elle pas la vraie beauté? *Philo-sophie* et *philo-calie* sont donc sœurs et filles du même père. Mais *philo-calie* est arrachée au ciel par la glu des désirs terrestres et enfermée vulgairement dans une cage, mais elle a cependant conservé une ressemblance de nom afin d'avertir l'oiseleur de ne point la mépriser. Elle est sans ailes, sale et misérable. Sa sœur qui vole librement, la reconnaît, sans pour cela la libérer fréquemment, étant donné que *philo-calie* ne sait pas se rappeler d'où elle tire son origine; seule *philo-sophie* la connaît⁴¹).

⁴⁰) C. acad. II, 2 (6): ... ne ille et baias (Baïas?) et amoena pomeria et delicata nitidaque conuiuia et domesticos histriones, postremo quidquid eum acriter commouet in quascumque delicia abiciens et relinquens ad huius pulchritudinem blandus amator et sanctus mirans anhelans aestuans aduolaret. Habet enim et ille, quod confitendum est, quoddam decus animi uel potius decoris quasi sementem ... Inde est illa hospitalitas, inde in conuiuibus multa humanitatis condimenta, inde ipsa elegantia nitor mundissima facies rerum omnium et undique cuncta perfundens adumbratae uenustatis urbanitas. — PL 32, c. 922; CCL 29, p. 21.

⁴¹) C. acad. II, 3 (7): «*Philocalia*» ista uulgo dicitur. Ne contemnas nomen hoc ex uulgi nomine. Nam *philocalia* et *philosophia* prope similiter cognominatae sunt et quasi gentiles inter se uideri uolunt et sunt. Quid est enim *philosophia*? amor sapientiae. Quid *philocalia*? amor pulchritudinis. Quaere de Graecis. Quid ergo sapientia? nonne ipsa uera est pulchritudo? Germanae igitur istae prorsus et eodem parente procreatae; sed illa uisco

Si donc, Romanianus, ton adversaire pouvait, ouvrant tant soit peu des yeux redevenus sains, contempler la vraie beauté — celle de la sagesse —, au lieu de s'éprendre de sa contrefaçon, avec quel plaisir cet homme se plongerait-il dans le sein de la philo-sophie. Et, s'il t'y rencontrait, ne t'embrasserait-il pas comme un vrai frère? ... Crois-moi, il ne faut désespérer de personne, encore moins d'hommes tels que ton adversaire. Les exemples abondent: les oiseaux de cette espèce s'envolent facilement, reviennent facilement, au grand étonnement du grand nombre des oiseaux qui restent prisonniers⁴²).

Augustin lui-même en est tout surpris: Me voici tout d'un coup devenu fabuliste, comme Esope. Ton fils Licentius te racontera toute cette fable plus agréablement dans un poème, car il est un poète presque parfait⁴³).

C.3.2. La fable d'Augustin distingue donc l'amour de la vraie beauté, qui est celle de la sagesse, de l'amour d'une beauté très «distinguée» certes, mais bien terrestre. Le premier nous est connu par la lecture que nous avons faite du *Banquet* de Platon. Quant au second, ce malheureux oiseau qui a besoin de *philo-sophie* pour s'envoler librement vers la vraie beauté, me fait penser au passage du *Phèdre* où Socrate parle de la quatrième forme de délire «dans laquelle, à la vue de la beauté d'ici-bas, au souvenir de la beauté véritable, on prend des ailes et, pourvu de ces ailes nouvelles, on désire s'envoler, sans pouvoir le faire, on lève comme l'oiseau son regard vers le ciel, on néglige les choses d'en bas et alors on s'entend accuser de folie ...»⁴⁴).

Quant au poème de Licentius, K. Svoboda écrit qu'Augustin fait peut-être «allusion à Socrate racontant dans le *Phédon* (60 c-d) comment en prison il mettait en vers les fables d'Esope»⁴⁵). Il ajoute que saint

libidinis detracta caelo suo et inclusa cauea populari uiciniam tamen nominis tenuit ad commonendum aucupem, ne illum contemnat. Hanc igitur sine pennis sordidatam et egentem uolitans libere soror saepe agnoscit, sed raro liberat; non enim philocalia ista unde genus ducat, agnoscit nisi philosophia. — PL 32, c. 922; CCL 29, p. 21.

⁴²) Ibid.: Ergo ille, si ueram pulchritudinem, cuius falsae amator est, sanatis renudatisque paululum oculis posset intueri, quanta uoluptate philosophiae gremio se inuolueret? quomodo ibi te cognitum sicut uerum fratrem amplecteretur? ... Crede mihi, de nullo desperandum est, de talibus autem minime; omnino sunt exempla. Facile euadit, facile reuolat hoc genus auium multis inclusis multum mirantibus. — PL 32, c. 922-923; CCL 29, p. 22.

⁴³) Ibid.: Quam totam fabulam — nam subito Aesopus factus sum — Licentius tibi carmine suauius indicabit ... — PL 32, c. 922; CCL 29, p. 22.

⁴⁴) *Phèdre* 249 d-e; trad. L. ROBIN.

⁴⁵) K. SVOBODA, o.c. (voir note 2), p. 18.

Augustin a certainement connu ce passage puisqu'il dit dans son *De Consensu evangelistarum* I, 7 (12): ... Socrate a suivi les fables d'Esopé par un petit nombre de vers, consacrant ainsi ses paroles et sa poésie à l'ouvrage d'un autre. Bien qu'il n'ait alors prêté les ornements de sa parole qu'aux pensées d'Esopé, non aux siennes, il a dit, d'après Platon, son plus illustre disciple, qu'il y avait été contraint par son «démon»: tant il était loin de vouloir écrire quoi que ce soit⁴⁶), tout comme Jésus Christ n'a pas voulu écrire son message.

Le même K. Svoboda estime que la fable «ésopique» d'Augustin sur les deux oiseaux «est une imitation, directe ou indirecte, du mythe du *Phèdre* (246 a-249 d), concernant le parcours des attelages ailés, des âmes, dans le firmament. L'âme divine parcourant le firmament entier s'est changée chez Augustin en oiseau du ciel, *Philosophia*, et l'âme imparfaite qui perd ses ailes et tombe sur la terre est devenu un oiseau privé de plumes et enfermé dans une cage, *Philocalia*. L'audacieux mythe poétique s'est transformé en une fable modeste»⁴⁷). Mais K. Svoboda ne dit rien de l'oiseau dont parle le *Phèdre* immédiatement après, en 249 d/e, cet oiseau sans ailes qui ne savait pas s'envoler.

A très juste titre, le même auteur signale que la glu, les ailes paralysées et la «prison» (de *philo-calie*) se retrouvent dans les *Soliloques*, ouvrage de saint Augustin datant de la même époque: ... il faut bien prendre garde, tant que nous portons ce corps terrestre, que leur glu ne paralyse nos ailes; car il nous les faut intactes et parfaites pour prendre notre essor de ces ténèbres vers cette lumière qui ne daigne même pas se montrer à ceux qui sont enfermés dans cette cage, à moins qu'une fois leurs entraves brisées ou dénouées, ils ne soient capables de s'évader vers son atmosphère⁴⁸).

Pour ma part, ce passage aussi — comme la fable sur *philo-calie* «sans ailes, sale et misérable» — me semble plutôt évoquer le malheureux oiseau de *Phèdre* 249 d/e que les attelages ailés de *Phèdre* 246 a-249

⁴⁶) Cons. eu. I, 7 (12): Socrates ... Aesopi fabulas pauculis uersibus persecutus est, uerba et numeros suos adhibens rebus alterius, usque adeo nihil scribere uoluit, ut hoc se coactum imperio sui daemonis fecisse dixerit, sicut nobilissimus discipulorum eius Plato commemorat: in quo tamen opere maluit alienas quam suas exornare sententias. — PL 34, c. 1048.

⁴⁷) Voir K. SVOBODA, o.c., p. 18-19.

⁴⁸) Sol. I, 14 (24): ... cauendum ... magnopere, dum hoc corpus agimus, ne quo eorum uisco pennae nostrae impediuntur, quibus integris perfectisque opus est, ut ad illam lucem ab his tenebris euolemus: quae se ne ostendere quidem dignatur in hac cauea inclusis, nisi tales fuerint ut ista uel effracta uel dissoluta possint in auras suas euadere. — PL 32, c. 882.

d, mais il pourrait bien s'agir d'une influence combinée des deux passages qui, d'ailleurs, chez Platon se suivent.

Le jeune Augustin pensait déjà que l'amour de la (vraie) beauté et l'amour de la (vraie) sagesse sont identiques. Mais il pensait aussi qu'un certain art distingué de vivre était un chemin vers l'amour de la Beauté suprême. Cela nous a valu la fable sur les sœurs *philo-sophie* et *philo-calie*. Or même si Augustin s'est trompé à cet égard, même s'il a été trop optimiste par rapport aux talents du petit oiseau *philo-calie*, je suis pour ma part heureux de pouvoir encore lire cette «imbécile absurdité».

D. Dans la première partie de cette recherche, nous avons présenté une sorte d'introduction aux aspects classiques de l'«amour de la beauté spirituelle chez Augustin évêque». Ensuite nous avons consacré une digression à cette curieuse *philo-calie* qui n'avait pas grand'chose à faire avec la «beauté spirituelle», de toutes façons beaucoup moins qu'Augustin, semble-t-il, le pensait en 386. Il nous reste à compléter notre premier article dans sa visée essentielle en nous demandant ce que le jeune Augustin pensait de la beauté du comportement humain.

Le point de départ de notre première recherche se trouvait à la fin de la Règle de saint Augustin. L'auteur y jette un regard en arrière, un regard englobant et approfondissant, sous la forme d'une prière. Il exhorte ses moines à observer les préceptes donnés dans le corps de la Règle, et cela avec amour, comme des amants de la beauté spirituelle, et répandant par leur comportement la bonne odeur du Christ ...⁴⁹). Saint Augustin y pense donc, non pas à la beauté en général, mais plus spécifiquement à celle du bon comportement humain. C'est pour cette raison que, dans notre précédent article, nous avons centré notre attention sur les textes de l'évêque Augustin qui parlent de cette beauté précisément. Nous devons compléter cette première enquête en nous posant la question de savoir ce que le jeune Augustin — le converti, le moine, le prêtre — a écrit sur la beauté dans le cadre du comportement humain.

D.1. Et nous allons tout d'abord retrouver le passage des *Confessions* qui évoquait l'ouvrage, perdu, qu'Augustin, encore Manichéen, a écrit sur *Le Beau et le Convenant*. Il se rappelle qu'alors, dans la vertu, il aimait la paix, et que, dans la méchanceté, il détestait la

⁴⁹) Praeceptum, lignes 236-238: Donet dominus, ut obseruetis haec omnia cum dilectione, tamquam spiritalis pulchritudinis amatores et bono Christi odore de bona conuersatione flagrantés ...

discorde⁵⁰), autrement dit, dans la première il aimait l'unité, dans la seconde il détestait la «division»⁵¹). Après ce que nous avons lu sur l'unité des choses belles, nous comprenons que ce qui plaisait dans la vertu à l'auteur de l'ouvrage égaré était précisément sa tranquillité harmonieuse. Il y voyait la rationalité, la nature même du vrai et du souverain bien — en somme, il y reconnaissait les traits de la divinité positive du manichéisme —; dans la «division» qui, à son avis, caractérisait la méchanceté, il voyait la substance de la vie non-rationnelle, la nature du mal suprême — en somme, la divinité négative du manichéisme⁵²). Il appelait à ce moment la première (l'unité) «monade», esprit non sexué, tandis qu'il appelait la seconde «dyade», à cause de ses deux éléments de division, à savoir l'agressivité — élément masculin, sans doute — dans les actions criminelles, et la lascivité — élément féminin, sans doute — dans la débauche⁵³).

A cette époque, Augustin regardait son propre «cœur» comme le (passif) champ de bataille entre les deux substances du Bien et du Mal, mais cela n'empêche pas que la façon dont il se représentait ce conflit comme une lutte entre la paix harmonieuse (et donc belle) et la division, annonce déjà, de loin mais réellement, le maître de vie que la recherche précédente nous a fait connaître. Rappelons-nous qu'il y disait très explicitement que la charité (unifiante, pacifiante) est la beauté de l'âme⁵⁴). Il est vrai que sur ce texte des *Confessions* une incertitude plane: une vingtaine d'années sépare cette période de la rédaction des *Confessions*.

D.2. Ensuite nous allons retrouver l'un des ouvrages que saint Augustin a composé au lendemain de sa conversion, avant son baptême: son *De Ordine*. Le passage que nous allons lire se situe dans une section consacrée à l'ardeur pour la philosophie (amour de la sagesse) chez son élève Licentius, poète comme nous l'avons vu. C'est à lui que le maître s'adresse: Si tu as le souci de l'ordre, il te faut revenir à tes vers. Car

⁵⁰) Conf. IV, 15 (24): Et cum in uirtute pacem amarem, in uitiositate autem odissem discordiam ... — PL 32, c. 703; CCL 27, p. 52.

⁵¹) Ibid.: ... in illa unitatem, in ista quandam diuisionem notabam ...

⁵²) Ibid.: ... inque illa unitate mens rationalis et natura ueritatis ac summi boni mihi esse uidebatur, in ista uero diuisione inrationalis uitae nescio quam substantiam et naturam summi mali ...

⁵³) Ibid.: Et illam monadem appellabam tamquam sine ullo sexu mentem, hanc uero dyadem, iram in facinoribus, libidinem in flagitiis, nesciens quid loquerer. — PL 32, c. 703; CCL 27, p. 52-53.

⁵⁴) Io. ep. tr. IX, 9: ... ipsa caritas est animae pulchritudo. — PL 35, c. 2051.

l'étude des belles lettres, pourvu qu'elle soit modérée et discrète, prépare à la vérité des amis plus ... ardents à la désirer ... Il y a des hommes — des «âmes» — que, dès leur vie terrestre, ce très bon et très bel époux (la Vérité) recherche comme digne de sa couche; pour ces âmes, vivre ne suffit pas, elles veulent vivre dans le bonheur. Va donc, en attendant (et en respectant l'ordre des choses) retrouver tes Muses ... Montre-moi dans un poème l'horreur de l'honteuse passion de Pyramus⁵⁵) ..., puis, de toute ton âme, chante la louange de l'amour pur et vrai par lequel les âmes, enrichies de la culture et *embellies par la vertu*, s'unissent à la Vérité par l'intermédiaire de l'amour de la sagesse, par l'intermédiaire de la philosophie. — A ces mots Licentius resta silencieux et réfléchit longuement, indécis, puis il fit un mouvement de tête et sortit⁵⁶). Augustin trouvera plus tard qu'il avait fait ici la part trop belle à la culture humaine⁵⁷), mais il ne contredira pas que les âmes sont embellies par la vertu.

Toujours dans le même ouvrage sur l'*Ordre*, saint Augustin, arrivé à la fin de son exposé, parlera ainsi de la correspondance entre la beauté intérieure de l'homme et celle de la Sagesse divine que l'homme désire contempler: Mais quand l'âme se sera stabilisée et ordonnée, quand elle se sera rendue harmonieuse et *belle*, alors elle osera contempler Dieu ... Grand Dieu, quels yeux faudra-t-il! qu'ils seront sains, *beaux*, puissants, constants, sereins, heureux! Mais qu'est-ce donc qu'ils voient? ... Je ne dirai rien de plus, sinon que nous avons la promesse de contempler la *Beauté*, par l'imitation de laquelle tout le reste est beau et en comparaison de laquelle tout le reste est laid. Celui qui connaîtra cette *Beauté* — et la connaîtra quiconque vit bien, prie bien et étudie bien — ..., comment

⁵⁵) Pyramus, jeune Babylonien, était l'amant de Thisbé. Poursuivie par une bête sauvage, Thisbé s'échappa en abandonnant sa voile. Trouvant cette voile, Pyramus la croyait morte et se tua. Voyant son cadavre, Thisbé se tua également.

⁵⁶) Ord. I, 8 (24): Si ordinem, inquam, curas, redeundum tibi est ad illos uersus. Nam eruditio disciplinarum liberalium modesta sane atque succincta ... alacriores ... exhibet amatores amplectendae ueritati ... Alios autem uiros uel, ut uerius loquamur, alias animas, dum hoc corpus agunt, iam thalamo suo dignas coniunx ille optimus ac pulcherrimus quaerit, quibus non uiuere sed beate uiuere satis est. Vade ergo interim ad illas Musas ... Arripe illius (Pyrami) foedae libidinis et incendiorum uenenatorum execrationem ...; ... deinde totus ad tollere in laudem puri et sinceri amoris, quo animae dotatae disciplinis et uirtute formosae copulantur intellectui per philosophiam ... Hic ille tacitus ac diu consideratione nutans mutato capite abscessit. — PL 32, c. 988-989; CCL 29, p. 100-101.

⁵⁷) Retr. I, 3, 2: Verum et in his libris (de Ordine) displicet mihi ... quod multum tribui liberalibus disciplinis ... — PL 32, c. 588; CSEL 36, p. 19.

les peines, les périls, les revers ou les faveurs de la fortune pourront-ils l'émouvoir?⁵⁸) N'ayons pas la mauvaise grâce d'insister sur les confusions entre le ciel et la terre que semble manifester ce magnifique texte.

D.3. Le *De Ordine* est l'un des «dialogues de Cassiciacum». Parti de là, rentré à Milan et baptisé là par saint Ambroise, saint Augustin s'est mis en route vers l'Afrique avec sa mère, son fils et d'autres familiers. Bientôt après, Monique est morte à Ostie. Pour des raisons sur lesquelles nous n'insisterons pas ici, Augustin est resté encore un an à Rome. C'est là qu'il a écrit son livre sur *La Grandeur de l'âme*, son *De Quantitate animae*. Augustin y affirme, entre autres, que l'âme est le principe vital de l'homme, principe vital qui vivifie, par sa présence, le corps terrestre et mortel, qui lui donne son unité et l'y maintient, sans lui permettre de se désagréger et de dépérir; elle permet aux aliments de se distribuer d'une manière égale à travers les membres, chacun recevant son dû; elle conserve l'harmonie et les proportions du corps, non seulement dans l'ordre de la beauté, mais aussi dans celui de la croissance et de la procréation. C'est merveilleux, mais l'homme a toutes ces choses en commun avec les plantes et les arbres⁵⁹).

L'âme est aussi le principe de la vie sensitive, merveilleuse également, mais l'homme l'a en commun avec les animaux⁶⁰). Ensuite, nous arrivons à un degré supérieur. Il s'agit désormais de choses spécifiquement humaines, de la vie scientifique, artisanale et artistique. Cette vie peut être le fait de sages, mais aussi de gens «sans tête», le fait de gens respectables, mais aussi de gens «sans foi ni loi»⁶¹). La troisième

⁵⁸) Ord. II, 19 (51): Cum autem se conposuerit et ordinarit atque concinnam pulchramque reddiderit, audebit iam deum uidere ... Deus magne, qui erunt illi oculi, quam sani, quam decori, quam ualentes, quam constantes, quam sereni, quam beati! Quid autem est illud, quod uident? ... Nihil amplius dicam nisi promitti nobis aspectum pulchritudinis, cuius imitatione pulchra, cuius comparatione foeda sunt cetera. Hanc quisquis uiderit — uidebit autem, qui bene uiuit, bene orat, bene studet — quando ... istum uirum mouebunt aut ulla onera aut ulla pericula aut ulla fastidia aut ulla blandimenta fortunae? — PL 32, c. 1019: CCL 29, p. 135.

⁵⁹) Quant. an. 33 (70): ... corpus hoc terrenum atque mortale (anima) praesentia sua uiuificat; colligit in unum, atque in uno tenet, diffluere atque contabescere non sinit; alimenta per membra aequaliter, suis cuique reddit, distribui facit; congruentiam eius modumque conseruat, non tantum in pulchritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo. Sed haec etiam homini cum arbustis communia uideri queunt ... — PL 32, c. 1074.

⁶⁰) Quant. an. 33 (71): Intendit se anima in tactum ... Sed haec ... omnia posse animam etiam in bestiis nemo negat. — PL 32, c. 1074.

⁶¹) Quant. an. 33 (72): Ergo attollere in tertium gradum, qui iam est homini proprius ... Magna haec et omnino humana. Sed est adhuc ista partim doctis atque indoctis, partim bonis ac malis animis copia communis. — PL 32, c. 1074-1075.

étape que l'on rencontre en montant est donc une étape intermédiaire: elle est déjà humaine, mais moralement parlant elle est encore neutre.

Le véritable bien humain commence au quatrième degré, pour s'étendre jusqu'au dernier, le septième.

Les quatre derniers degrés se ramènent à deux fois deux: il s'agit d'une part de (quatre) l'obtention de la pureté morale et de (cinq) son maintien; de l'autre, il s'agit de (six) l'entrée dans la contemplation de la Beauté et (sept) du séjour contemplatif devant Elle⁶²).

D'après K. Svoboda les trois premiers degrés viendraient de la tradition stoïcienne, tandis que les quatre derniers seraient platoniciens; mais leur organisation en système septénaire serait propre à Augustin⁶³).

En 35 (79) saint Augustin fait une observation importante et pertinente: l'âme peut accomplir toutes ces sept opérations simultanément, mais elle est le plus attentive à celles qui lui coûtent momentanément de plus grandes difficultés que les autres, ou qui lui inspirent une appréhension particulière⁶⁴).

Après cette remarque, Augustin se met à systématiser encore plus, en deux étapes, ce qu'il vient de dire sur les sept degrés.

Le premier degré, celui de l'animation, est caractérisé comme une opération *de corpore*, au sujet du corps; celui de la sensation comme une opération *per corpus*, par le moyen du corps; celui de la vie artistique etc. comme un ensemble d'opérations *circa corpus*, autour du corps, dans le monde visible; celui de l'acquisition de la pureté morale, des vertus, comme, si j'ose dire, un corps-à-corps de l'âme à elle-même, *ad seipsam*; celui du maintien de la pureté morale comme un englobement de l'âme en elle-même, *in seipsa* — c'est le degré de la *tranquillitas* —; celui des premiers pas dans la contemplation comme une entrée de l'âme dans l'«enceinte» de Dieu, *ad deum*; l'état contemplatif comme un séjour de l'âme auprès de Dieu, *apud deum*⁶⁵).

Cette simplification dans la présentation du pèlerinage de l'âme vers

⁶²) Quant. an. 33 (73-76). — PL 32, c. 1075-1077.

⁶³) Voir K. SVOBODA, o.c., p. 64-65.

⁶⁴) Quant. an. 35 (79): ... fieri potest ut haec omnia simul (anima) agat, sed id solum sibi agere uideatur quod agit cum difficultate, aut certe cum timore. Agit enim hoc multo quam cetera attentior. — PL 32, c. 1079.

⁶⁵) Ibid.: Ascendentibus igitur sursum uersus, primus actus, docendi causa, dicatur animatio; secundus, sensus; tertius, ars; quartus, uirtus; quintus, tranquillitas; sextus, ingressio; septimus, contemplatio. Possunt et hoc modo appellari: de corpore; per corpus; circa corpus; ad seipsam; in seipsa; ad deum; apud deum.

le haut a été réalisée par l'emploi de trois termes, au lieu de sept : le *corps*, l'*âme*, *Dieu*.

Mais Augustin va pousser la simplification encore plus loin en substituant, aux deux derniers, des termes qui appartiennent sans exception au groupe de *pulcher*, «beau», si bien que cette partie de son exposé a pour la présente recherche le plus grand intérêt.

L'observation des préceptes moraux donne à l'âme humaine d'être d'une façon belle en harmonie avec ce quelque chose de beau qu'elle est elle-même (*ad seipsam* devient *ad pulchrum*, et même *pulchre ad pulchrum*); cette observation lui donne de se maintenir, d'une façon belle, tranquillement en elle-même (*in seipsa* devient *pulchre in pulchro*); l'observation des préceptes moraux conduit l'âme vers une belle entrée chez la Beauté (*ad deum* devient *pulchre ad pulchritudinem*) et prépare un magnifique séjour de l'âme auprès de la Beauté divine (*apud deum* devient *pulchre apud pulchritudinem*)⁶⁶).

Après ces si belles lignes — c'est bien le cas de les appeler ainsi —, Augustin fait observer que les façons dont on pourrait dénommer ou diviser les mêmes choses sont innombrables. Chacun prend dans ce vaste choix la façon dont il pense pouvoir tirer le meilleur parti⁶⁷).

D.4. L'homme, tout en étant un être terrestre et mortel, est donc un être exceptionnel, très élevé au-dessus de la bête; malheureusement il est capable de se rendre semblable à la bête. Augustin voudrait ne plus agir que pour «se rendre à soi-même», pour que l'homme en lui soit vraiment homme, gardant comme le trésor le plus précieux et le plus cher cette image de Dieu d'après laquelle l'homme a été créé. Pour être précis, Augustin dit textuellement — et il faut comprendre ses paroles à la lumière du contexte que nous venons de donner —: (... je voudrais ne plus agir que pour me rendre à moi-même), à qui je me dois surtout, *cui me maxime debeo*⁶⁸). Révisant, vers la fin de sa vie, son opuscule sur *La grandeur de l'âme*, saint Augustin s'est arrêté à ces dernières paroles. Il dit alors: J'aurais mieux fait d'écrire: «... me rendre à Dieu, à qui je me dois surtout». J'entendais ces mots par rapport aux hommes; en effet, je me

⁶⁶) Ibid.: Possunt et sic (appellari): pulchre de alio; pulchre per aliud; pulchre circa aliud; pulchre ad pulchrum; pulchre in pulchro; pulchre ad pulchritudinem; pulchre apud pulchritudinem.

⁶⁷) Ibid.: Innumerabilibus ... modis eadem res et appellari et diuidi possunt ... sed in tanta copia modorum utitur quisque, quo se congruenter uti existimat.

⁶⁸) Quant. an. 28 (55): Vellem ... meipsum constringere ... ut nihil aliud agerem quam redderem mihi, cui me maxime debeo. — PL 32, c. 1066.

dois beaucoup plus à moi qu'aux autres hommes, (quoique je me doive à Dieu plus qu'à moi-même)⁶⁹).

Mais cela n'empêche pas que le vieil Augustin fait bien saisir qu'il a parfaitement compris ce qu'il voulait dire dans son *De Quantitate animae* et qu'il est toujours d'accord avec cela. Ses paroles dans son œuvre de jeunesse étaient vraies d'une façon profonde et son explication jette une lumière intéressante sur les quatre derniers degrés de la montée décrite plus haut. Dans ses *Révisions* saint Augustin dit en effet : ... l'homme doit d'abord être rendu à lui-même, afin de partir de ce degré, de s'élever et de monter jusqu'à Dieu, comme a fait l'enfant prodigue lorsque, après être rentré en lui-même, il a dit : Je me lèverai et j'irai vers mon père». C'est pourquoi j'ai parlé de la sorte⁷⁰). Sans le *pulchre ad pulchrum* et in *pulchro* de la vie morale, le *pulchre ad pulchritudinem* et *apud pulchritudinem* de la contemplation, terrestre et céleste, est impossible. Constatons avec satisfaction que l'Augustin âgé approuve encore les choses les plus profondes que le jeune Augustin avait pensées en 387/388.

D.5. Beaucoup plus tardif est l'ouvrage de saint Augustin sur *La vraie religion*, le *De Vera religione*. Je rappelle que c'était sa dernière publication avant son ordination sacerdotale. Saint Augustin y explique, entre autres, qu'aux trois grandes passions — dont parle la Première Lettre de saint Jean en 2,16; Augustin se rappelle aussi le récit évangélique de la tentation au désert — un triple redressement s'oppose : « Tout ce qui est dans le monde est convoitise de la chair, convoitise des yeux, ambition du siècle ... ». Celui que la Parole de Dieu nourrit intérieurement ne recherche pas dans le désert de ce monde les plaisirs vils ; celui qui n'a pas d'autre maître que le Dieu unique ne cherche pas sur la montagne, c'est-à-dire dans la grandeur terrestre, à se mettre en valeur ; celui qui s'attache à la contemplation sans fin de l'immuable Vérité ne se sert pas du sommet de son corps, c'est-à-dire de ses yeux physiques, afin de se jeter dans la connaissance des choses temporelles et de moindre valeur. Pourtant, même ces trois grandes passions sont ainsi capables de rappeler à l'âme *son ancienne beauté*, qu'elle avait perdue⁷¹). La triple

⁶⁹) Retr. I, 8, 3 : ... uideor dicere potius debuisse : redderem deo, cui me maxime debeo ... Quod ergo dixi, cui me maxime debeo, ad homines retuli : magis enim mihi me debeo, quam hominibus ceteris, quamuis deo magis quam mihi. — PL 32, c. 594 ; CSEL 36, p. 36.

⁷⁰) Ibid. : Sed quoniam prius sibi ipse homo reddendus est, ut illis quasi gradu facto inde surgat atque attollatur ad deum, sicut filius ille minor prius reuersus est ad semetipsum, et tunc ait : Surgam, et ibi ad patrem meum ; ideo sic sum locutus.

⁷¹) Vera rel. 38 (71) - 39 (72) : ... quisquis intus dei uerbo pascitur, non quaerit in ista eremo uoluptatem, qui uni deo tantum subiectus est, non quaerit in monte, id est in terrena

passion a l'avantage de faire désirer un triple redressement et de raviver une salubre nostalgie de la beauté intérieure que l'homme avait dans son état d'innocence.

D.6. Ces quelques textes du jeune Augustin sur la beauté intérieure de l'«homme moral» sont tous restés d'une très grande généralité. Nous arrivons maintenant au tout dernier ouvrage de saint Augustin prêtre. Il a dû être consacré évêque peu de temps après avoir entrepris cet écrit. Il s'agit de son opuscule sur *Le mensonge*, le *De Mendacio*. Comme généralement dans les textes d'Augustin évêque, cités dans notre premier article, saint Augustin y parle de la beauté d'une vertu précise, ici de celle de la foi. Si quelqu'un préfère la *beauté* véridique de la foi, écrit-il, non seulement à l'or, à l'argent, aux pierres précieuses, aux charmants domaines, mais encore à toute vie temporelle et à tout bien du corps, je ne sais si quiconque pourrait raisonnablement dire de lui qu'il se trompe⁷²).

E. En guise d'Epilogue, je voudrais poser la question de savoir si, comparant le jeune Augustin avec le pasteur d'Hippone, on constate une continuité, une rupture ou une évolution.

L'évêque Augustin nous a dit que l'objet de l'amour est le beau, le beau dont l'unité, l'harmonie, est le trait essentiel. Or la première partie de cet article a démontré que ces idées de l'évêque se trouvaient déjà chez le jeune auteur chrétien, voire chez le jeune Manichéen qui rédigeait un ouvrage sur *Le Beau et le Convenant*, son *De Pulchro et Apto*.

Dans le contexte de la *philo-calie*, nous avons constaté que le jeune Augustin pensait déjà que l'amour de la beauté et l'amour de la sagesse sont identiques. Ici également, il y a continuité, et non pas rupture, entre le jeune auteur et l'évêque.

Quant à la *philo-calie* elle-même, il ne s'agissait pas de l'amour de la beauté en général, mais du fait de chérir un certain savoir-vivre élégant et raffiné. Le jeune Augustin y voyait, comme d'ailleurs dans la culture scolaire, une étape vers l'amour de la Beauté divine. Dans les *Confessions*

elatione iactantiam. Quisquis aeterno spectaculo incommutabilis ueritatis adhaerescit, non per fastigium huius corporis, id est per hos oculos praecipitur, ut temporalia et inferiora cognoscat. Quid igitur restat, unde non possit anima recordari primam pulchritudinem, quam reliquit, quando de ipsis suis uitiis potest? — PL 34, c. 153-154; CCL 32, p. 234.

⁷²) Mend, 20 (41): ... si quisquam ... fidei ueridicam pulchritudinem non solum auro et argento et gemmis et amoenis praediis, sed et ipsi uniuersae temporali uitae omnique corporis bono praeponeret, nescio utrum sapienter a quoquam errare diceretur ... — PL 40, c. 515; CSEL 41, p. 461-462.

saint Augustin affirme précisément que ses ouvrages de jeunesse, tout en servant déjà le Seigneur, respiraient encore l'école d'orgueil, avec l'essoufflement, pour ainsi dire, du coureur pendant la pause⁷³). Il attendait trop de tout cela, dans le cadre du *salut*. Cela ne veut pas dire qu'il aurait refusé plus tard d'assumer les services que la culture savait rendre.

Enfin, comme l'évêque Augustin, le jeune penseur admirait la beauté du bon comportement moral. S'il y a ici une différence entre les deux Augustins, ce serait entre le caractère global et général de cette beauté morale chez le jeune penseur, et la présentation beaucoup plus fragmentée — beauté de la charité, beauté de la foi, etc. — que l'évêque en donne. Mais je ne suis nullement sûr qu'il s'agisse là d'une rupture ou d'une évolution. Si l'Augustin de Cassiciacum avait été amené à écrire déjà un premier *De Mendacio*, par exemple, il aurait presque certainement parlé de la laideur du mensonge et de la beauté de la droiture. Si, dans ses œuvres de jeunesse, il est resté dans des généralités en traitant, par exemple, du *pulchre ad pulchrum* et *in pulchro* du comportement moral, c'est à cause de la généralité de ses sujets.

Somme toute, je suis surtout très impressionné par la continuité entre le jeune Augustin et l'évêque d'Hippone dans le domaine de l'amour de la Beauté.

L.M.J. VERHEIJEN, O.S.A.

⁷³) Conf. IX, 4 (7): *Ibi quid egerim in litteris iam quidem seruientibus tibi, sed adhuc superbiae scholam tamquam in pausatione anhelantibus testantur libri disputati cum praesentibus et cum ipso me solo coram te; quae autem cum absente Nebridio, testantur epistulae.* — PL 32, c. 766; CCL 27, p. 136.