

Le thème du médecin dans les premiers dialogues philosophiques de saint Augustin

Introduction

Augustin dans sa prédication utilise une image, héritée de la tradition chrétienne¹⁾, à laquelle il donne une grande importance: celle du médecin des corps et des âmes²⁾. Elle représente de manière particulière, le Christ qui, en son incarnation, vient sauver l'homme de son état de péché. Ce thème qui appartient à la maturité de l'évêque d'Hippone est déjà présent dans les dialogues philosophiques de Cassiciacum. Que signifie-t-il alors? Est-il directement lié au Christ, ou bien est-il le témoin d'une première étape de la réflexion d'Augustin?

Celui-ci, dans les *Confessions* relate, avec l'abondance du cœur, son itinéraire philosophique et spirituel. Il le présente comme l'accomplissement de la recherche philosophique dans l'incarnation du Christ³⁾. De la sorte l'image du médecin pourrait être le lieu de passage et d'intégration d'une double tradition: l'enseignement philosophique et le thème évangélique résumé en *Mt.* 9,12, *Lc.* 5,31, *Mc.* 2,17.

I. La tradition philosophique

Le souci de la guérison, les soins que le corps devait recevoir, ne sont pas le seul apanage de la religion antique et de ses mystères, mais ils trouvent une utilisation métaphorique importante dans la réflexion philosophique. Le témoin le plus proche d'Augustin et le plus

¹⁾ Voir M. COMEAU, *Saint Augustin, exégète du quatrième Evangile*. Paris, Beauchesne, 1930, p. 327-331; J. COURTES, «Saint Augustin et la médecine», dans *Aug. Mag.* I, Paris, 1954, p. 48; R. ARBESMANN, «Christ the medicus humilis in St Augustine», dans *Aug. Mag.* II, p. 624.

²⁾ Voir M.F. BERROUARD, «Bibliothèque Augustinienne» (= B.A.) 71, note complémentaire 15, p. 854-855. Aux références Bibliographiques qu'il donne, il est possible d'ajouter: T. VAN BAVEL, compte rendu du livre de P.C.J. EIJKENBOOM, *Het Christus-Medicus-motief in de preken van Sint Augustinus*. Assen, 1960, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 56, 1961, p. 488-491; G. DUMEIGE, article *Médecin (Le Christ.)*, dans *Dict. Spir.* X, Beauchesne, 1980, p. 891-901; M.F. BERROUARD, B.A. 73A, p. 55-57.

³⁾ Voir A. MANDOUZE, *Saint Augustin: L'Aventure de la Raison et de la Grâce*. Paris, Et. Aug., 1968, p. 458-536; G. MADEC, «La Délivrance de l'Esprit», dans *Le «Confessioni» di Agostino d'Ippona*. Palerme, 1985, p. 45-69.

lié aux préoccupations de Cassiciacum est sans conteste Cicéron. Celui-ci écrit dans ses *Tusculanes*: «Assurément il existe une médecine de l'âme (*animi medicina*), la philosophie (*philosophia*). Pour en avoir le secours, il n'y a pas, comme pour les maladies du corps, à s'adresser au dehors (*petendum est foris*), et nous devons déployer toutes nos ressources et toutes nos forces pour nous mettre en état de nous soigner nous-mêmes. Au reste, en ce qui concerne la philosophie en général, j'ai assez dit, je pense, dans mon *Hortensius*, combien elle méritait d'être recherchée et cultivée, et d'autre part je n'ai guère cessé depuis de discuter et d'écrire sur les questions philosophiques les plus importantes»⁴).

Ce texte qui n'est pas isolé⁵), est remarquable en plusieurs points. D'une part il présente les éléments fondamentaux de la retraite d'Augustin et du travail de réflexion entrepris à Cassiciacum. L'ensemble de la petite communauté y poursuit une purification morale⁶), elle étudie les auteurs classiques parmi lesquels Cicéron et l'*Hortensius* tiennent une place de choix⁷). Enfin l'ensemble des réflexions qui y sont menées a pour but de donner le goût de la philosophie à ses jeunes élèves⁸) ou de l'entretenir s'il est déjà présent.

D'autre part, ce passage nous montre de manière très explicite une liaison entre l'œuvre de la médecine et celle de la philosophie. Celle-ci est une *curatio animi*⁹), une purification des passions conduisant vers une vie vertueuse et paisible. Enfin dernier point important, la philosophie dans sa médication ramène l'homme vers lui-même, elle est une thérapie intérieure qui réclame toutes les ressources de l'intériorité afin de «se soigner soi-même».

Si le thème du retour à soi, central dans les méditations néoplatoniciennes¹⁰), est ici associé à celui de la médecine, ce dernier apparaît plus rarement dans les œuvres de Plotin ou de Porphyre. Le terme «médecin» n'est présent que cinq fois dans les *Ennéades*¹¹) et ce n'est

⁴) III,3,6. Trad. J. Humbert, *Les Belles Lettres*, Paris, 1960.

⁵) Voir aussi, entre autres, *Tusculanes*, I,1,1; III,4,7; IV,12,27; IV,27,58; IV,27,59-28,61.

⁶) En ce qui concerne Augustin lui-même voir *Soliloquia* I,9,16-12,21, la dédicace à Romanianus en *Contra Academicos* I,1,1-4, l'ensemble du *De Beata uita*, et les exhortations du *De ordine* I,10,28-30.

⁷) *Contr. Acad.* I,1,4.

⁸) Ibidem, *De ord.* I,8,24; II,5,17.

⁹) *Tusculanes*, IV,28,60 utilise déjà le terme de *curatio*.

¹⁰) Voir par exemple *Ennéades*, V,1,1, Porphyre, *Sent.* 32 (E. Lamberz), *Ad Marc.* 6-8,10.

¹¹) *Ennéades*, III,1,1,30; III,3,5,51; IV,4,11,3; VI,4,5,16; VI,8,5,19. (ed. E. Brehier.)

qu'en III,3,5,51 qu'une comparaison entre le médecin et la providence est utilisée. De même chez Porphyre, la *Vie de Plotin* mentionne ses amitiés médicales sans aller plus loin¹²). Les *Sententiae* sont muettes sur ce sujet, la *Lettre à Marcella* donne un passage associant la philosophie et le médecin, mais il appartient à la tradition épiciurienne¹³). Cette maigre moisson ne peut permettre de parler ici de tradition néoplatonicienne. Il serait peut-être possible d'expliquer cette absence par un certain dédain pour le corps¹⁴) et par un refus d'images trop «sensibles» qui ne seraient alors qu'un obstacle au retour de la pensée vers «là-bas».

Il reste donc à conclure pour l'instant qu'Augustin connaissait le couple métaphorique: médecine/philosophie et que celui-ci lui est parvenu par ses lectures cicéroniennes, plutôt que par ses connaissances du néoplatonisme.

II. Les textes du De Ordine

Le dialogue sur l'ordre et la providence est le premier des écrits philosophiques qui utilise cette image. Elle apparaît en deux occurrences qui se révèlent particulièrement riches et suggestives.

A: De ord. I,1,3

Après avoir posé le problème de l'ordre de l'univers ainsi que son rapport à la providence en des termes qui trahissent une influence plotinienne et porphyrienne¹⁵); Augustin dénonce l'erreur de ceux qui, en ne percevant qu'une petite partie du monde, refusent d'y voir la marque d'une volonté divine. Il écrit alors: «*Cuius erroris maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus. Qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus (cf. Retr. I,3,2.) et animum in seipsum colligendi atque in seipso retinendi. Quod ii tantum assequuntur, qui plagas quasdam opinionum, quas unitae quotidianae cursus infligit, aut solitudine inurunt, aut liberalibus medicant disciplinis*».

¹²) *Vie de Plotin*, 7.

¹³) *Ad Marc.* 31, qui selon E. des Places a sa source en Epic., *Frag.* 221 U., 247 A. édition E. des Places, p. 124. *Les Belles Lettres* 1982. Le paragraphe 9 utilise la comparaison entre les passions et les maladies, sans faire explicitement référence au médecin où à la médecine.

¹⁴) *Sent.* 32. (ed. E. Lamberz), *Vie de Plotin*, 1, *Ad Marc.*, 10.

¹⁵) Voir A. SOLIGNAC, «Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du «*De ordine*» de saint Augustin», dans *Archives de Philosophie*, 20, 1957, p. 446-465.

L'important en cette remarque, est qu'elle conjugue une double tradition. D'une part le thème de la connaissance de soi-même et celui du «retrait» du sensible sont des éléments qui appartiennent de manière directe au domaine du néoplatonisme¹⁶). D'autre part l'action thérapeutique exercée par les *disciplines libérales* se rattache plus à l'héritage cicéronien, comme le texte des *Tusculanes* le montrait.

Il est ainsi possible de découvrir une première synthèse opérée par Augustin. Alors que la tradition néoplatonicienne ne retenait pas particulièrement l'image du médecin, présente dans la tradition rhétorique, Augustin les relie entre elles, sans doute par l'intermédiaire du thème du retour à soi. Si celui-ci était inscrit dans l'exhortation philosophique de l'*Hortensius*¹⁷), Augustin en le retrouvant dans les *libri platoniorum* a pu considérer que le médicament proposé par la philosophie correspondait à cette unification et à ce retour à soi dans lequel l'âme se ramasse (*colligere*) et se contient (*retinere*). Ici le thème de la médecine apparaît donc comme inscrit dans la pure tradition philosophique, et ne semble pas devoir référé à la tradition chrétienne.

B: De ord. I,8,21-24¹⁸)

Le second passage du *De ordine* relatif à cette image relate une discussion entre Augustin et Licentius. Ce dernier qui éprouvait un amour immodéré pour la poésie, découvre la grandeur de la philosophie, grâce aux arguments de son maître et ami.

Il considère ce fait comme une conversion et l'exprime en ces termes: «Mais que ce soit l'effet de ma risible inconstance et de ma légèreté d'enfant ou celui d'une inspiration et d'une disposition divines, je n'hésiterai pas à vous déclarer que je suis subitement devenu assez indifférent pour ces travaux de poésie: maintenant, il y a je ne sais quoi qui resplendit à mes yeux sous une autre, une tout autre lumière (*alia*,

¹⁶) Voir note 10. P. Brown dans *La vie de saint Augustin*, trad. J.H. Marrou, Paris, 1971, p. 130, voit dans le terme *solitudo* une allusion à Antoine et aux fonctionnaires impériaux de *Conf.* VIII,6,14-15. Cette interprétation viendrait, dès les premières allusions au thème du médecin, doubler les références néo-platoniciennes avec une évocation plus chrétienne. Il reste cependant que dans le *De ordine* l'esprit philosophique demeure primordial. D'autre part en *Sol* I,15,30 Augustin en parlant de *Cassiciacum* écrit: «le silence où nous vivons». Le silence n'est-il pas caractéristique de la solitude?

¹⁷) Comme exhortation à la philosophie, l'*Hortensius* devait sans doute utiliser cette métaphore ainsi que peut le laisser penser le passage des *Tusculanes* déjà cité.

¹⁸) Voir J. DOIGNON, «*De ordine*: son déroulement, ses thèmes.» dans *L'Opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*. Palerme, 1987, p. 113-150.

longe alia nescio quid mihi nunc luce resplenduit). La philosophie je l'avoue est plus belle (*pulchrior est philosophia*) que Thysbée, que Pyrame, que les fameux Vénus et Cupidon et tous les amours de ce genre. Et il rendait grâces au Christ en soupirant (*et cum suspiro gratias Christo agebat*).¹⁹). Ce qu'il semble, pour l'instant, essentiel de retenir, c'est la conjonction de trois points. Tout d'abord la prise de conscience d'une conversion à la philosophie, puis sa liaison avec la foi chrétienne qui s'exprime en une action de grâces rendue au Christ. Enfin la présence des thèmes de l'amour et de la lumière qui manifestent un avertissement ou une action divine.

Puis, pressé par Licentius de lui dire ce qu'il pense de lui, Augustin fait l'éloge des disciplines libérales et l'exhorte de la sorte: «A ce mot (bonheur), tous se redressent et semblent regarder nos mains, pour voir si l'on a quelque chose à donner aux malheureux et aux victimes de tant de maladies (*utrum habeas quod dare possis egentibus uariisque morbis impeditis*). Mais ceux-ci dès que la sagesse leur enjoint de supporter le médecin et de se laisser soigner avec un peu de patience (*quibus sapientia cum praecipere coeperit ut medicum perferant, seque cum aliqua patientia curari sinant*), ils retombent sur leurs guenilles. Empoisonnés par la chaleur qu'elles leur donnent, ils sont trop portés à irriter la démangeaison de leurs déplorables voluptés pour tolérer et exécuter les prescriptions du médecin (*monita medici*), dès qu'elles sont un peu dures et pénibles pour leur état, et pour retrouver ainsi la santé et la lumière (*ualetudini sanorum lucique reddantur*). Voilà pourquoi ils vivent misérablement, satisfaits à peu de frais du nom et de l'idée du Dieu tout puissant. Ils vivent cependant. Mais il est d'autres hommes, ou, pour parler plus exactement, d'autres âmes, que recherche, dès leur vie terrestre, comme dignes de sa couche, le grand et magnifique époux des âmes (*iam thalamo suo dignas coniux ille optimus ac pulcherrimus quaerit*); pour elles, vivre ne suffit pas, elles veulent vivre heureuses.» (I,8,24).

Enfin, lui enjoignant de terminer son poème pour y décrire les méfaits de la passion humaine, il termine par ces mots: «puis de toute ton âme, chante la louange de l'amour pur et vrai par quoi les âmes enrichies par les sciences et embellies par la vertu s'unissent à l'intelligence par le moyen de la philosophie (*quo animae dotatae disciplinis et*

¹⁹) *De ord.*, I,8,21. trad. R. Jolivet. Voir aussi M. LODS, «La personne du Christ dans la «conversion» de saint Augustin». Paris, *Rech. Aug.* 11, p. 29-34.

uirtute formosae copulantur intellectui per philosophiam), et non seulement évitent la mort, mais encore jouissent du plus grand bonheur.» (I,8,24).

La richesse de ces longs passages, et les influences plotiniennes et porphyriennes qu'ils recèlent²⁰), dépassent les quelques notations qui éclairent notre actuel propos. Tout d'abord, ces paroles d'Augustin comparent les vices et les passions à des maladies, la philosophie à une médecine, thèmes qui sont présents dans un passage antérieur du même dialogue, et chez Cicéron.

Puis apparaît la figure de la sagesse. Celle-ci peut revêtir une double identité. Soit elle exprime seulement le but naturel de la recherche intellectuelle humaine, soit elle revêt la figure du Christ. Cette seconde hypothèse qui englobe la première, semble préférable. Car d'une part Licentius rend grâce au Christ pour sa conversion philosophique montrant ainsi qu'il «assimile» en quelque sorte les deux démarches, d'autre part les thèmes nuptiaux des passages suivants²¹) ne sont pas sans rappeler certains thèmes évangéliques²²). Enfin, Augustin à la fin du *De beata uita* (5,34) identifie le Fils de Dieu avec la Sagesse et avec la Vérité faisant référence au verset six du chapitre quatorze de l'Evangile de Jean. Cette conjonction de la Sagesse (*sapientia*) et de la Vérité (*ueritas*) se retrouvent dans ce chapitre du *De ordine* et peuvent permettre de penser que la Sagesse conseillant de suivre les prescriptions du médecin, n'est autre que le Verbe-Christ qui désire ainsi se préparer des âmes dignes de sa couche nuptiale.

Enfin l'apport de la philosophie est comparé à une dot (*dotatae*) qui permettra aux âmes de s'unir (*copulantur*) à l'intellect (*intellectui*) qui est lui aussi, à travers l'héritage platonicien, une figure du Fils²³).

L'exhortation d'Augustin à Licentius file donc et entrecroise plusieurs métaphores dont le point commun est de se rapporter à un thème chrétien relatif à la personne du Verbe-christ. Celui-ci conseille la bonne médecine qu'est la philosophie, afin de s'unir les âmes qui sont appelées à la vie bienheureuse. Tout semble donc en place pour une identification

²⁰) Les thèmes néo-platoniciens présents dans ces passages sont : l'importance de la métaphore lumineuse, la purification morale, le thème de l'amour et de la beauté comme ascension vers l'intellect, l'embellissement des vertus, l'union à l'intellect.

²¹) *De ord.*, I,8,24, «*iam thalamo suo dignas coniux ille optimus ac pulcherrimus quaerit*».

²²) Voir *Mt.* 9,15; 22,10; 25,1-10; *Jn.* 3,39.

²³) Par exemple le fragment 8 du *De regressu animae* signalé par J. Bidez p. 36* et qui reprend *De ciu. Dei*, X,23.

du Christ avec le médecin qui dans son incarnation vient sauver l'homme «des immondices corporelles et aussi des ténèbres dont l'erreur nous enveloppe.» (I,8,23). La comparaison avec l'époux annonce le thème de l'incarnation, la comparaison avec le médecin assume l'héritage philosophique. Tout est prêt, mais rien n'est encore explicitement dit, comme si la fameuse réserve d'Alypius rappelée par les *Confessions* (IX,4,7) pesait encore de tout le poids de l'amitié dans l'esprit d'Augustin. Et puis, seconde raison possible, la richesse et le brillant des métaphores ne peuvent que mieux emporter l'adhésion d'un jeune Licentius qui vient seulement de se détacher des charmes de la poésie.

III. Les textes des Soliloquia

Dans le long dialogue qu'Augustin entreprend avec lui-même sous la conduite de la raison, l'image de la médecine se précise, elle se personnifie, et devient celle du médecin. Cette œuvre présente donc une certaine progression par rapport au dialogue précédemment étudié. Il semble qu'un pas soit franchi. Cependant l'identité de ce médecin reste encore à déterminer avec précision.

A: Sol. I,6,12²⁴)

La première apparition de ce thème se fait au cœur d'une vaste comparaison dans laquelle Augustin montre que la raison est à l'intelligence (*mens*) ce que le regard est aux yeux, que l'âme aussi possède des yeux qu'il lui faudra purifier par la foi, l'espérance et la charité afin d'être capable de voir ce qu'elle brûle de contempler. Lors de cette première étape: la purification des yeux, il écrit: «R: Mais quoi? si elle (l'âme) admet qu'il en est comme on le dit, qu'elle verra, dès là qu'elle sera en mesure de voir, mais que d'autre part elle désespère de pouvoir guérir, ne tombe-t-elle pas dans l'abattement, dans le mépris d'elle-même, ne refuse-t-elle pas d'obéir aux prescriptions du médecin (*nec praeceptis medici obtemperat*)? A: C'est tout à fait cela; d'autant plus que les ordonnances du médecin (*praecepta*) paraissent nécessairement désagréables au malade. R: A la foi, il faut donc joindre l'espérance?» Puis le dialogue se poursuit pour conclure que le soutien de la charité est le seul moyen de ne pas repousser le médecin.

²⁴) Voir O. Du Roy, *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Etudes Augustiniennes*, Paris, 1966, p. 196-206.

Par delà le caractère désagréable de la médication proposée, qui se trouvait déjà en *De ordine* I,8,24^{25a}), il est remarquable que l'atmosphère de ce texte soit résolument chrétienne en faisant appel au trois vertus fondamentales (la foi, l'espérance, la charité). Ensuite, l'identité de ce médecin qui donne des *praecepta* semble dépasser le simple cadre de la démarche philosophique. Un passage du second livre du *De ordine* en donnera un portrait plus précis: «Il faut donc appeler divine l'autorité qui non seulement transcende, dans ses manifestations sensibles, toute puissance humaine, mais encore, en se revêtant de l'homme lui-même^{25b}), lui montre jusqu'à quel point elle s'est abaissée pour lui (*sed et ipsum hominem agens, ostendit ei quousque se propter ipsum depresserit*). Elle ordonne aussi de ne pas s'en tenir aux sens, à qui s'adressent les prodiges dont je parlais, mais de s'élever jusqu'à l'intelligence²⁶). Elle démontre en même temps quel est le pouvoir de celle-ci, pourquoi elle accomplit ces prodiges et le peu de cas qu'elle en fait. Car il faut que l'autorité divine enseigne sa puissance par les actes, sa clémence par humilité et sa nature par le commandement (*doceat enim oportet et factis potestatem suam, et humilitate clementiam, et praeceptione naturam*): tout cela, les vérités auxquelles nous sommes initiés nous les livrent d'une manière secrète et forte, et par elles, la vie des hommes de bien se purifie très aisément, grâce non pas aux disputes subtiles, mais à l'autorité des mystères.»

De ces affirmations trois points sont essentiellement à retenir. Premièrement Augustin envisage l'incarnation du Christ. Quant il évoque l'abaissement de l'autorité divine qui vient revêtir l'homme, il vise la kénose du Verbe qui «ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu; mais qui s'anéantit lui-même»²⁷). Deuxièmement l'enseignement de l'autorité divine doit permettre à la créature de s'élever jusqu'à l'intellect (*ad intellectum*)²⁸), ce qui déjà devait être un

^{25a}) Le même thème se retrouvera dans la prédication d'Augustin, *En. in Ps.* 102,5; 58, s. 2,11.

^{25b}) Dans son ouvrage *Recherches sur la Christologie de saint Augustin: l'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin* Paradosis 10, Fribourg, 1954, p. 6 le père T. Van Bavel signale la faiblesse de la traduction de R. Jolivet «en dirigeant l'homme» et propose très judicieusement, une traduction qui rend mieux compte de la dimension christologique et kénotique de ce passage. Il préfère rendre «hominem agens» par «se comportant comme un homme» ou «se revêtant de l'homme lui-même».

²⁶) Une référence identique à l'intellect se trouvait déjà en *De ord.* I,8,24.

²⁷) *Phil.* 2,5-11.

²⁸) Cet itinéraire vers l'intellect est l'annonce du thème de la voie et de la patrie qui sera développée ultérieurement dans la prédication d'Augustin; voir M.F. BERROUARD, B.A. 71, p. 854-855, et aussi O. Du Roy, o.c., p. 96-106.

effet de la cure médicale proposée par la Sagesse, et correspond au thème poétique donné par Augustin à Licentius comme thérapie (*De ordine* I,8,24). Enfin l'enseignement du Christ en son incarnation doit révéler sa nature (*natura*) grâce à une *praeceptio* qui annonce les *praecepta* de ce passage des *Soliloquia*.

Ceux-ci se retrouvent dans une lettre postérieure d'Augustin, et sont associés à l'œuvre du Fils en son incarnation. En réponse à Nébridius, Augustin déclare dans sa lettre 11: «*Itaque quoniam per illam susceptionem hominis id actum est, ut quaedam nobis disciplina uiuendi, et exemplum praecepti, sub quarundam sententiarum maiestate ac perspicuitate insinueretur, non sine ratione hoc totum Filio tribuitur.*» (11,4). Il semble donc bien que le don des *praecepta* soit caractéristique de l'acte sauveur du Verbe qui vient assumer la condition humaine. Ces quelques références viennent donc préciser l'identité de ce mystérieux médecin des *Soliloquia*: le Christ²⁹).

B: Sol. I,14,25-15,27

Les occurrences suivantes présentent un ensemble de textes caractéristiques, en ce qu'ils se situent pendant la seconde journée de la méditation d'Augustin. Après avoir rappelé l'adage porphyrien: il faut fuir absolument toutes les choses sensibles³⁰); il fait le point sur son état moral et sur ses quelques progrès. «L'âme se dupe souvent; en se croyant saine et en se vantant de l'être; et parce qu'elle ne voit pas encore, elle croit avoir le droit de se plaindre. Mais la Beauté (*illa pulchritudo*) sait quand elle doit se montrer. Elle joue le même rôle que le médecin; elle reconnaît mieux ceux qui ont vraiment la santé, que ne s'en rendent compte ceux qui se font soigner (*ipsa enim medici fungitur munere, meliusque intelligit qui sint sani, quam iidem ipsi qui sanantur*).» Puis il achève cette première constatation en retrouvant cette image: «Ainsi le médecin intérieur (*secretissimus ille medicus*) t'a révélé tout à la fois, et le mal dont ses soins t'ont tiré, et ce qu'il en reste encore à guérir.»

Cependant, la difficulté de cette progression ascétique et le chemin qu'il reste à parcourir semble effrayer Augustin qui ne perd pas courage: «Je ne te promets plus rien; je ne me flatte plus de rien. Ne

²⁹) En ce qui concerne la lettre 11, voir O. Du Roy, o.c., p. 391-401; G. FOLLIET, «La correspondance entre Augustin et Nébridius», dans *L'Opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*. Palerme, 1987, p. 191-215.

³⁰) Voir entre autres *Ad Marc.*, 10.

m'interroge plus là-dessus. Tu dis, n'est-ce pas, que Celui que je brûle de contempler (*ille ipse quem uidere ardeo*) sait quand je dois être vraiment sain (*sanus*); qu'il fasse ce qu'il lui plaît, qu'il se montre à moi quand il voudra; je me confie désormais tout entier à sa clémence et à ses soins (*iam me totum eius clementiae curaeque committo*). Je suis fermement convaincu qu'il ne peut manquer de soutenir ceux qui lui témoignent cette confiance (*illo credidi*). Je ne dirai plus rien de la santé (*sanitate*) de mon âme, tant que je n'aurai pas vu sa divine beauté (*illam pulchritudinem uidero*).»

Enfin à la charnière des deux livres des *Soliloquia*, il synthétise l'ensemble de ces métaphores dans une affirmation de la raison qui lui promet l'aide et le soutien de celui qu'il cherche avec tant d'ardeur. «Le médecin dont je parlais a pour toi des complaisances, car je ne sais quel trait de feu me frappe et m'invite à te guider (*gerit tibi ille medicus morem. Nam nescio quis me quo te ducam fulgor invitat et tangit*). Recueille donc avec soin mes paroles.» (I,15,27).

Ces quelques textes qui possèdent une unité certaine appellent plusieurs remarques. D'une part, l'identification entre le médecin et la Beauté se fait de manière explicite. Ce trait était déjà présent en *De ordine* I,8,24 à propos du Christ dont il écrivait: *coniux ille optimus ac pulcherrimus*. Il se retrouve en *Sol.* I,1,2-3. Tout au début de ce dialogue, sous l'impulsion de la raison, Augustin demande l'aide de Dieu. La beauté y apparaît comme le Fils du Père: *pater boni et pulchri* et comme la source et le lieu de réalisation de toutes les choses belles et bonnes: *Deus bonum et pulchrum in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt, quae bona et pulchra sunt omnia*. La *pulchritudo* est donc associée au Verbe, reprenant, en quelque sorte, une bonne part de l'héritage platonicien³¹).

D'autre part le médecin est désigné aussi comme *secretissimus*. Ce terme déjà présent dans les *Soliloquia* était alors associé à Dieu: *ita in illo secretissimo Deo quem uis intelligere, tria quaedam sunt; quod est quod intelligitur, et quod caetera facit intelligi*. Il exprime en quelque sorte l'essentiel de la recherche d'Augustin. Ce qu'il désire ce n'est pas seulement une sagesse humaine, mais une véritable connaissance. Le caractère intérieur de ce médecin, qui jouit des mêmes prérogatives que Dieu ne peut que le désigner de nouveau comme le Fils, ou le Verbe. En outre il semble préfigurer le thème du maître intérieur qu'Augustin

³¹) Voir P. DE LABRIOLLE, B.A. 5, note 5, p. 402.

developpera par la suite³²), même si à cette époque, cette synthèse n'est pas encore accomplie. Nous retrouvons pourtant l'interpénétration de différentes traditions. D'une part le médecin associé à la cure des âmes reprend les éléments cicéroniens rencontrés lors de sa formation rhétorique, d'autre part le thème de la beauté assume l'héritage platonicien reçu par la voie porphyro-plotinienne, enfin la foi chrétienne vient non seulement subsumer, mais accomplir l'ensemble de ces métaphores en leur donnant une réalité véritable dans la personne du Fils.

Dès lors, il semble qu'Augustin aille plus loin encore. Le médecin n'est pas seulement le Verbe ou le Fils, mais il s'identifie au Christ. Un premier passage de ce dialogue (I,6,12) employait le terme (*praecepta*) proche d'un passage du *De ordine* (II,9,27) (*praeceptio*) dans lequel Augustin faisait explicitement référence à l'incarnation du Fils. En *Sol.* I,14,26 de nouveau un terme identique se retrouve: *clementia*. A propos de l'incarnation Augustin écrivait: «*Doceat enim oportet et factis potestatem suam, et humilitate clementia, et praeceptione naturam.*» (*De ord.* II,9,27), dans les *Soliloquia* il reprend: «*iam me totum eius clementiae curaeque committo*»³³). De la sorte le médecin ne représente pas seulement la sagesse humaine ou même divine, mais le Christ qui, en son incarnation, vient apporter ses soins aux hommes. Ce thème semble donc presque parfaitement structuré dès les premières œuvres d'Augustin, mais ne prendra toute sa vigueur que dans la prédication de l'évêque.

Enfin, ce médecin qui s'identifie au Verbe-Christ, vient réaliser l'essentiel de la quête philosophique. Non seulement il soigne, prépare les âmes à sa couche nuptiale, mais il est le but recherché par la contemplation et par la quête intellectuelle de l'ancien rhéteur: «*Certe dicis quod ille ipse quem uidere ardeo nouerit quando sim sanus; faciat quod placet: quando placet sese ostendat.*» Les verbes *ostendat* et *uidero* se trouvent déjà associés à la *pulchritudo* quelques lignes plus haut et reprennent les comparaisons antérieures de ce dialogue sur la vision³⁴).

³²) *De mag.* 11,38-14,46.

³³) Dans la prédication ultérieure, le thème de l'humilité de l'incarnation sera l'élément essentiel de l'utilisation de cette métaphore. Voir M.F. BERROUARD, B.A. 71, p. 854-855. En outre la conjonction des termes *cura* et *clementia* montre bien la synthèse opérée entre la coloration philosophique (*cura*) et l'accent plus spécifiquement chrétien (*clementia*).

³⁴) *Videre* est présent une seconde fois dans ce passage: *Ego nihil de mea sanitate, nisi cum illam pulchritudinem uidero, pronuntiabo.* En outre il annonce encore un thème majeur de la prédication de l'évêque d'Hippone. Voir M.F. BERROUARD, *art. cit.*

La beauté en tant que but recherché s'identifie à l'intellect dont le *De ordine* (I,8,24) faisait l'époux des âmes purifiées. En *Sol.* I,6,12 Augustin concluait en effet: «Le regard (*aspectum*) aboutit à la vision de Dieu (*ipsa uisio dei*), qui en est la fin: non que le regard cesse d'exister, mais il n'a plus d'objet vers où se porter; et c'est en cela même que consiste la véritable perfection de la vertu, — la raison (*ratio*) parvenue à sa fin, avec pour conséquence, la vie heureuse (*beata uita*). Or la vision (*uisio*), c'est cette conception (*intellectus*) qui est dans l'âme et qui s'achève par le concours du sujet concevant (*intelligente*) et de l'objet conçu (*eo quod intelligitur*), de même que pour les yeux, voir implique deux termes, le sens qui voit et l'objet sensible: supprimez l'un ou l'autre, impossible qu'il y ait vision.»³⁵).

De la sorte en assumant l'ensemble de ces métaphores, l'image du médecin est une synthèse de ce que la tradition néo-platonicienne possédait de plus parfait. L'ensemble de l'héritage philosophique d'Augustin trouve en cette comparaison le lieu de son intégration. Ce n'est pas seulement une lecture philosophique qu'Augustin fait de sa conversion et de sa quête de la vie heureuse, mais c'est la philosophie qui trouve en la personne du Christ son point de réalisation et de synthèse³⁶). Augustin put faire ce passage grâce à cette image, car elle lui permettait d'assimiler et d'unir les trois traditions dont il était redevable.

Cette synthèse est bien résumée en *Soliloquia* I,15,27. Le terme *tangit* annonce cette union désirée par la contemplation, et le substantif *fulgor*³⁷) préfigure le thème du maître intérieur, d'autant plus qu'en ce passage, la raison se prépare à guider Augustin sur une nouvelle voie plus lente mais aussi plus sûre pour accéder à ce qu'il cherche³⁸).

³⁵) Ce texte reprend des éléments antérieurs: la vertu, la vie heureuse, l'intellect étaient déjà évoqués en *De ord.* I,8,24.

³⁶) En *Sol.* I,14,25, Augustin utilise le terme *demonstare* à propos du *medicus secretissimus*, puis dans le paragraphe suivant se rencontre le terme *credere* toujours associé à ce même médecin. De nouveau la synthèse entre la philosophie qui démontre par le biais de la dialectique et la foi qui connaît par la confiance donnée et reçue est clairement exprimée. Sur le Christ comme point d'aboutissement de la démarche et de la pensée d'Augustin, voir A. MANDOUZE, *Saint Augustin: L'Aventure de la Raison et de la Grâce*, Paris, Et. Aug. 1968, p. 458-536; G. MADEC, «Christus, scientia et sapientia nostra: le principe de cohérence de la doctrine augustinienne», *Rech. Aug.* 10, 1976, p. 77-85.

³⁷) Le terme *fulgor* reprend la métaphore de *Sol.* I,8,15 et indique bien la relation qu'il peut y avoir entre le Fils et le médecin.

³⁸) *Concludamus, si placet, hoc primum uolumen, ut iam in secundo aliquam, quae commoda occurrerit, aggrediamur uiam.*

IV. Un passage du *De quantitate animae*

Dans ce dialogue rédigé après le séjour à Cassiciacum, Augustin reprend avec Evodius certains thèmes de ses œuvres antérieures. Et vers la fin de cet écrit il dresse les différents degrés de la grandeur de l'âme dans sa quête de Dieu. La comparaison avec le médecin y apparaît de manière détournée au sixième degré, juste avant la possession du bien suprême. Elle se situe dans le contexte du regard et de la vision déjà rencontrés dans les *Soliloquia*³⁹). Augustin écrit donc: «Ceux qui prétendent y réussir (contempler la vérité) avant de s'être purifiés et guéris sont tellement rebroussés par cette lumière de Vérité (*luce reuerberantur ueritatis*) qu'ils s'imaginent qu'il n'y a en elle rien de bon et même beaucoup de mauvais. Ils lui déniaient le nom de vérité; et non sans une sorte de passion mauvaise, de pitoyable volupté, ils se réfugient dans leurs ténèbres, dont leur maladie s'accommode, car ils maudissent le remède (*et cum quadam libidine et uoluptate miserabili in suas tenebras, quas eorum morbus pati potest, medicinae maledicentes refugiant*) (33,75).»

A travers le thème de la maladie et du remède, les mêmes caractéristiques se retrouvent; purification morale et rectitude intellectuelle⁴⁰). Cependant une insistance nouvelle apparaît et prépare les tonalités des sermons ultérieurs⁴¹). Car ce que dénonce surtout Augustin en ce passage, c'est l'orgueil de la recherche philosophique qui refuse l'humilité de l'incarnation du Fils. La quête philosophique est bonne et utile dans la mesure où elle permet d'accéder à la lumière en purifiant l'esprit, mais quand elle refuse de s'accomplir dans la foi en l'incarnation, elle devient alors une source de maladie, une «passion mauvaise». En se refermant ainsi sur elle-même elle oublie sa source et ne peut alors que se corrompre comme une eau qui n'est plus vivifiée ni renouvelée.

Conclusion et synthèse

L'image du médecin dans les dialogues philosophiques de Cassiciacum présente donc un double intérêt. Premièrement elle permet de suivre la manière dont peuvent se construire ce que P. Hadot appelle les

³⁹) *Sol.* I,6,12-8,15.

⁴⁰) Ces thèmes sont renforcés par la référence au *Ps.* I,12 qui suit immédiatement ce passage. L'image de la lumière peut être une préfiguration de la métaphore du maître intérieur.

⁴¹) Cf. note 2.

«schémas augustiniens»⁴²). Celle-ci montre un triple héritage. D'une part l'association entre la médecine et la philosophie qui lui vient de son éducation et de ses lectures cicéroniennes, se trouve assimilée et personnalisée par la rencontre du thème traditionnel chrétien. D'autre part cette image englobe aussi un héritage plotinien et porphyrien qui ne semblait pas beaucoup être familiarisé avec elle. En effet le médecin identifié au Christ est aussi assimilé à la beauté néoplatonicienne ou à l'intellect dont chaque âme recherche l'union. Les deux dimensions de l'incarnation sont donc associées à travers cette image. Le Christ en se faisant homme vient épouser les âmes qui peuvent être en quelque sorte «dotées» par la recherche philosophique. Enfin, cet acte du Verbe assumant la chair, n'est pas seulement une conversion intellectuelle, mais un salut, car la kénose du Fils guérit l'homme de son péché, par la clémence manifestée dans cet acte d'humilité. Il semble donc bien que cette image du médecin vienne en quelque sorte apporter un équilibre à une compréhension trop pédagogique de l'incarnation qu'Augustin aurait eue dès cette époque. Si le Christ assume le rôle médical de la philosophie, il revêt alors ses deux dimensions essentielles: il est le médecin (*medicus*) et le remède (*medicina*).

Le second intérêt de cette image est qu'elle prépare l'un des grands thèmes de la prédication de l'évêque d'Hippone. Le caractère salubre de l'incarnation fusionnera avec l'élément pédagogique, la croix devant la «chaire» d'où le Christ enseigne à l'humanité le salut⁴³). En outre le caractère d'enseignement que récite cet événement rejaillira sur la compréhension de l'histoire du salut, car chaque instant de l'incarnation sera la source d'une leçon pour les hommes. Ainsi chaque face de ce double héritage enrichira l'autre, montrant de nouveau que la foi au Christ ne vient pas nier la démarche philosophique mais qu'elle l'assume en lui donnant une réalité. Le chemin de la paideia devient la Voie du Christ, le remède se fait médecin, la sagesse et la science se rencontrent et s'embrassent⁴⁴).

⁴²) Voir P. HADOT, «Citations de Porphyre chez Augustin». *Rev. Et. Aug.* 6, 1960, p. 205-244. En particulier p. 244: «En second lieu, une étude générique des schémas augustiniens, de ces complexes de pensée, dans lesquels souvenirs plotiniens et porphyriens, citations scripturaires et réflexion théologique forment un bloc presque impossible à décomposer. Autrement dit, il faudrait une étude des méthodes de travail d'Augustin».

⁴³) *En. in Ps.* 58,7.

⁴⁴) Voir G. MADEC, «*Christus, scientia et sapientia nostra*: le principe de cohérence de la doctrine augustinienne», *Rech. Aug.* 10, 1976, p. 77-85.

Résumé

L'image du Christ-médecin qui est une des grandes figures de la prédication d'Augustin n'était pas étrangère à la tradition philosophique ou rhétorique. Elle est en outre présente dès les écrits de Cassiciacum. Ce travail s'efforce de montrer comment peut s'élaborer un «schéma augustinien», et comment l'enseignement de Cicéron, le néoplatonisme et la foi chrétienne se rencontrent à travers cette métaphore, et se synthétisent en la personne du Christ.

Dominique DOUCET

31 rue du Pressoir

F-49400 SAUMUR