

Inardescimus et imus (Conf. XIII, 9, 10)

Les *Confessions* d'Augustin ou le feu converti

« *Tolle ! Lege !* » (*Conf.* VIII, 12, 29). Sans doute est-ce le sort des grands livres, progéniture du Livre par excellence, que l'on ne cesse de les prendre, de les reprendre et que, par quelque endroit qu'on les prenne, une avenue bientôt se découvre, qui les traverse d'un bout à l'autre et par où se montre, bien différente des formes *a priori* auxquels on avait voulu systématiquement les réduire, leur profonde et réelle unité. C'est bien à cette race de livres qu'appartiennent les *Confessions* d'Augustin dont Serge Lancel, stigmatisant une vision par trop « architecturale » de ces dernières, se plaisait à rappeler naguère que « leur forte unité est d'ordre psychologique et théologique » et que « leur beauté ne doit rien à une harmonie de composition consciemment imposée en suivant des recettes inspirées par des canons proprement esthétiques¹ ». Aussi est-ce sur la base d'une « saisie » - *tolle !* – toute personnelle et amicale du livre (Augustin ne cesse d'appeler l'amitié auprès de lui) que nous entreprendrons ici de suivre une avenue thématique et symbolique au fil de laquelle se révèle cette espèce d'involontaire et subtile unité que confère généralement aux chefs d'œuvre le tempérament – la température – des êtres vivants qui les produisent. Pour les avoir une fois ouvertes en ce sens, ou, pour mieux dire, parce qu'elles se sont ouvertes d'elles-mêmes à nous dans ce sens, nous tâcherons de traverser les *Confessions* par l'avenue du feu, jusqu'à cette formule signalétique – *inardescimus et imus* – qui éclaire leur conclusion et dont nous avons fait à dessein le « symbole » de la présente étude.

L'iconographie, fût-ce dans la naïveté de ses stéréotypes, n'est jamais gratuite et, surtout lorsqu'elle fait acte de tradition, elle s'avère être tellement indicative qu'on aurait tort de la négliger. Sur un tableau de Fra Angelico conservé au Musée Thomas-Henry de Cherbourg et représentant la scène du jardin, Augustin figure assis, la tête dans les mains et revêtu d'une tunique aux teintes chaudes qui semble réverbérer la façade rouge² de la maison voisine – ou « divine », selon la fameuse variante textuelle du *Sessorianus* – et jusqu'à certaines pièces du vêtement d'Alypius, debout dans l'alignement exact de cette même maison. Plus récent, le tableau bien connu de Ary Scheffer représentant l'extase d'Ostie (1855) joue sur un vif contraste de couleurs : un même faisceau lumineux baigne, jusqu'à

¹ S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, 1999, p. 298.

² AUGUSTIN, *Conf.* VIII, 11, 27 : *Et erubesceram nimis (...) et cunctabundus pendebam*. L'on rapprochera volontiers du tableau de Fra Angelico l'évocation de la scène du jardin par PETRARQUE en laquelle se lit un très augustinien *exarsit* : *Quin etiam ipso die, quo primum hoc sancto desiderio exarsit, in ciuitate positus inter fluctuantis animi procellas, per quas consilii nauigium regente Deo ad terram uiuentium et ad portum salutis applicuit, quid egerit, qualiterue se gesserit, eodem ipso narrante cognouimus (...) Dimisso sotio fidissimo, consurgens, eo quod, ut ipse ait, solitudo sibi ad negotium flendi aptior suggereretur, et secedens remotius quam ut posset ei onerosa esse etiam talis amici presentia, quod unum loci qualitas ac temporis permittebat, secretum orti angulum pro solitudine habuit* (*La vie solitaire*, II, 4, 10, éd. J. Millon, Grenoble, 1999, p. 214-216).

l'incandescence, le vêtement rouge d'Augustin et le vêtement de Monique, chacun des deux présentant à son tour deux tonalités voisines (le blanc cassé répond à la pourpre, le blanc intense au vermillon). Mais surtout, comment ne pas prêter attention au fait que l'un des signalements les plus ordinaires de l'évêque d'Hippone, dans la peinture et la sculpture religieuses des XV^e-XVIII^e siècles, est un cœur³ surmonté d'une flamme ? Les exemples abondent et il n'est que de parcourir le fonds iconographique rassemblé par Luc Eeckhoudt, Geneviève Defrance et Bernard Bruning pour le somptueux ouvrage récemment édité par le Fonds Mercator et l'Institut historique augustinien⁴. Encore qu'un tel emblème porte la mémoire de toute l'œuvre d'Augustin, il doit certainement beaucoup aux *Confessions* en particulier, à l'histoire qu'elles retracent d'un événement intérieur qui fut l'allumette moins subite que prolongée de toute une vie, comme aussi à l'impression laissée par un registre métaphorique dont, à une lecture attentive, elles se révèlent très subtilement familières.

Toujours est-il que l'élément thématique qui nous occupe a été jusqu'à présent peu remarqué, et il ne paraît pas (si tant est que l'on puisse prétendre dominer jamais le panorama de la bibliographie augustinienne !) qu'il ait fait – au moins pour ce qui concerne les *Confessions* – l'objet de l'étude qu'il mérite. Compte tenu de cette lacune relative, on se félicitera d'autant plus de la publication récente et bien significative, par H.A. Gärtner, d'un article sous le lemme *Ignis*, dans l'*Augustinus-Lexicon*⁵. Plus anciennement, dans sa thèse, Isabelle Bochet avait déjà signalé le feu et sa puissance motrice parmi les images augustinienne du désir⁶, tandis que Suzanne Poque, inventoriant la symbolique mise à contribution par le prédicateur, faisait droit à l'image de la flamme dans la quatrième partie de son répertoire consacré aux « ascensions », au chapitre du *Transcendens*, parmi les images des « montées »⁷. *Mihi ardentem confitenti*, dit au passage Augustin (XII, 18, 27), si furtivement que cela pourrait passer inaperçu, alors que l'expression est un indice autant qu'un « symbole » de l'œuvre entière, puisque aussi bien il est inné aux *Confessions* d'être ardentes, comme acte existentiel et comme acte d'écriture en conversation avec l'Écriture. Notre intention n'est autre ici que de tracer, pour les avoir reconnues en attente d'un soulignement qui révélat une nouvelle figure géométrique de l'œuvre, quelques diagonales thématiques à travers les *Confessions*, à travers le temps intérieur qu'elles racontent – celui de la chair et celui des livres – comme à travers l'espace symbolique qu'elles déploient de façon si subtile.

Le répertoire

³ La manière dont Augustin parle du cœur, de son propre cœur et du Dieu de son cœur (l'expression est psalmique : Ps 72, 26) désigne évidemment cette thématique à une attention particulière ; voir *La Trinité*, IV, 1, *BAug* 15, p. 338 : *Ego certe sentio quam multa figmenta pariat cor humanum : et quid est cor meum, nisi cor humanum ? Sed hoc oro Deum cordis mei...*

⁴ Voir *Saint Augustin*, sous la direction de Tarsicius J. VAN BAVEL, avec la collaboration de B. BRUNING, Bruxelles-Heverlee, 2007, p. 31 (Antonio de Pereda) ; p. 127 (le Maître de Soeterbeeck) ; p. 130 (anonyme du XVII^e siècle) ; p. 132 (Murillo) ; p. 178 (Francesco Rizi) ; p. 218 (Marc de Vos) ; p. 231 (Martin de Vos).

⁵ Voir H.A. GÄRTNER, art. *Ignis*, *Augustinus-Lexicon*, vol. 3, fasc. 3 / 4, ed. C. MAYER, Basel, Schwabe, 2006, 483-487. En revanche, l'on ne trouve rien de spécifique à ce sujet dans l'*Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IV^e-XXI^e siècle*, sous la direction de Allan D. FITZGERALD, édition française sous la direction de Marie-Anne VANNIER, Paris, 2005 ; voir néanmoins, dans cet ouvrage (p. 273-283), la contribution substantielle d'Isabelle Bochet sur le cœur, avec la bibliographie annexe.

⁶ Voir I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Études Augustiniennes, 1982, p. 127-129, en particulier note 3, p. 128.

⁷ Voir S. POQUE, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, t. 1, Paris, Études Augustiniennes, 1984, p. 305-306.

Nous commencerons par donner, assorti du nombre respectif de leurs occurrences et de la notation de leurs sites, un catalogue de tous les termes immédiatement relatifs ou plus lointainement afférents à la métaphore du feu. La constellation de vocabulaire ainsi mise en lumière s'avère être déjà très significative, étant bien entendu qu'elle n'a pas été établie *a priori*, mais qu'elle s'est formée, étendue et imposée d'elle-même au fil d'une lecture aussi orientée qu'attentive (toute la suite du propos sera la justification de l'extension sémantique qui est ici la sienne). C'est en des « dénombrements si entiers », bien sûr, que la recherche pouvait trouver son indispensable assiette aussi bien que la confirmation de ses intuitions premières.

accendere (12)	II, 8, 16 ; III, 4, 8 ; IV, 14, 21 ; IV, 14, 23 ; VIII, 4, 9 ; VIII, 6, 15 ; IX, 2, 3 ; IX, 4, 8 ; X, 29, 40 ; XIII, 9, 10 ; XIII, 14, 15 ; XIII, 39, 49
aestuarum (11)	I, 4, 4 ; I, 11, 17 ; II, 2, 2 ; III, 6, 11 ; IV, 7, 12 ; VI, 6, 9 ; VII, 7, 11 ; IX, 6, 14 ; IX, 11, 28 ; XI, 2, 3 ; XII, 10, 10
aestus (9)	III, II, 3 ; III, 4, 7 ; VI, 3, 3 ; VI, 3, 4 ; VI, 14, 24 ; VIII ; 1, 1 ; VIII, 8, 19 ; VIII, 8, 20 ; X, 31, 44
anhelare (7)	III, 10, 18 ; V, 11, 21 ; VI, 6, 9 ; VI, 10, 17 ; IX, 4, 7 ; X, 27, 38 ; XII, 10, 10
ardens (5)	IV, 12, 19 ; VI, 7, 12 ; VI, 10, 17 ; VIII, 8, 19 ; IX, 10, 24
ardenter (5)	I, 10, 16 ; VI, 7, 12 ; VIII, 7, 17 ; X, 33, 49 ; XII, 18, 27
ardere (8)	III, 1, 1 ; III, 4, 8 (3 fois) ; IV, 12, 19 ; VI, 7, 12 ; IX, 4, 11 ; X, 29, 40
ardor (2)	IV, 2, 2 ; VIII, 3, 7
bullire (1)	III, 2, 3
calor (3)	V, 1, 1 ; IX, 4, 8 (citation de Ps 18, 7) ; IX, 7, 15
carbo (2)	VI, 7, 12 ; IX, 2, 2
cinis (3)	I, 6, 7 ; VII, 8, 12 ; X, 5, 7
ebullire (2)	II, 2, 2 ; IX, 8, 18
efferuesco (1)	II, 2, 4
exardesco (7)	II, 1, 1 (<i>exarsi</i>) ; II, 5, 11 (<i>exarsit</i> : cas de figure anonyme) ; VI, 8, 13 (<i>exarsit</i> , Alypius) ; VIII, 5, 10 (<i>exarsi</i> : le récit de Simplicianus et l'exemple de Marius Victorinus) ; IX, 8, 17 ; X, 27, 38 (<i>exarsi</i> : prière-

	anamnèse de la conversion) ; XI, 22, 28 (<i>exarsit animus meus</i> : l'énigme du temps)
exhalare (2)	II, 2, 2 ; IX, 9, 21
exsudo (1)	IX, 12, 32
extinguo (7)	I, 13, 21 ; VIII, 3, 7 ; VIII, 7, 17 ; IX, 2, 3 ; IX, 9, 21 ; X, 29, 40 ; X, 30, 42
febris (6)	IV, 4, 8 ; V, 9, 16 ; VI, 6, 9 ; IX, 11, 27 ; X, 31, 43
feruefacere (1) ⁸	VIII, 4, 9
feruens (1)	VI, 2, 2
feruere (5)	VI, 7, 11 ; VI, 8, 13 ; VI, 11, 18 ; IX, 7, 16 ; XII, 15, 21
feruidus (2)	III, 2, 4 ; IX, 9, 19
feruor (2)	IV, 4, 7 ; VI, 15, 25
flagrantia (1)	III, 4, 8
flagrare (7)	III, 8, 16 ; IV, 14, 23 ; V, 7, 13 ; VI, 10, 17 ; VIII, 4, 9 ; IX, 7, 16 ; X, 27, 38 (si l'on adopte la leçon <i>flagrasti</i> de nombreux manuscrits)
flamma (1)	X, 33, 49
flatare (1)	VII, 6, 8
fomes (2)	III, 2, 2 ; IV, 8, 13
frigescere (1)	XII, 15, 21
frigidus (5)	IX, 7, 15 ; X, 7, 13 ; X, 36, 59 ; XIII, 26, 41 : citation de Mt 10, 41-42)
fumigare (1)	VIII, 2, 4 (citation de Ps 143, 5)
ignis (10)	III, 2, 2 (<i>fomitibus ignis mei</i>) ; IV, 12, 19 (<i>ignis caritatis</i>) ; V, 3, 4 (<i>ignis edax</i> , Dieu : Dt 4, 24) ; V, 9, 16 (<i>ignem atque tormenta</i> , feu eschatologique et pénal) ; VII, 6, 8 (le père de Nébridius passionné d'astrologie : <i>ignem cordis sui</i>) ; VII, 13, 19 (citation de Ps 148, 8, autrement dit le feu invité à la <i>confessio laudis</i>) ; IX, 13, 34 (<i>gehenna ignis</i> , Mt 5, 22) ; XI, 29, 39 (<i>igne amoris tui</i>) ; XIII, 9, 10 (<i>igne tuo, igne tuo bono</i>) ; XIII, 19, 25 (<i>ignes sancti, ignes decori</i>)

⁸ cf. CATON, *De l'agriculture*, 156, 5 ; CESAR, *Guerre des Gaules*, 5, 43, 1.

inardescere (5)	XI, 2, 2 ; XI, 9, 11(2 fois) ; XIII, 9, 10 (2 fois)
inferuesco (1) ⁹	IX, 4, 9
inflammare (5)	VIII, 1, 2 ; VIII, 4, 9 ; IX, 2, 3 ; IX, 4, 8 ; XIII, 15, 18
liquidus (6)	II, 6, 14 ; V, 11, 21 ; VI, 5, 8 ; VII, 3, 5 ; X, 33, 50 ; XI, 29, 39
obfuscare (1)	II, 2, 2
radiare (2)	VII, 10, 16 ; X, 34, 52
sartago (1)	III, 1, 1
sudor (2)	IV, 4, 8 ; X, 16, 25
urere (2)	IX, 2, 3 ; X, 31, 43

Sans compter le fait – sensible au relevé intégral des passages concernés –, que les attestations de la métaphore se répartissent sur chacun des treize livres constitutifs de l’ouvrage (avec un « pic » significatif des livres VIII, IX et X, singulièrement riches sous ce rapport), un simple regard sur le répertoire ici dressé fournit matière à plusieurs constatations. D’un point de vue strictement numérique, tout d’abord, il appert que, dans un ordre décroissant, les plus grosses sommes d’occurrences reviennent à *accendere* (12), *aestuare* (11) auquel on joindra immédiatement, comme de juste, les 9 emplois de *aestus*, *ignis* (10), *ardere* (8), *anhelare*, *exardescere* et *flagrare*, ces trois derniers se retrouvant *ex aequo* avec 7 attestations. Du point de vue des familles lexicales maintenant, nous voyons se constituer une importante nébuleuse autour de *ardere* (8), avec *exardescere* (7), *inardescere* (5), *ardens* (5), *ardenter* (5), *ardor* (2), la fréquence des deux verbes préfixés et fréquentatifs étant elle-même remarquable. Au demeurant, et de façon plus générale, on pointera l’importance des verbes à préfixe, qu’il s’agisse de *e(x)* : *ebullire*, *efferuescere*, *exardescere*, *exsudare* ; ou de *in* : *inardescere*, *inferuescere*, *inflammare*. Corrélativement apparaissent des cas de double préfixation : *exardescere* / *inardescere* ; *efferuescere* / *inferuescere*. Faits bien menus, sans doute, mais notables et symboliques, dans la mesure où ils attestent la prégnance d’une dialectique très profondément structurante dans l’œuvre et la pensée : celle du « dedans » et du « dehors » (*intus* / *foris*)¹⁰

Dans le cas de deux lemmes particuliers, nous avons jugé nécessaire d’entrer d’ores et déjà dans quelque détail. Dans le cas du mot *ignis*, d’une part, à raison de sa fonction fédératrice quant à la métaphore qui nous occupe, et pour faire apparaître d’emblée certains syntagmes, certains contextes, et procurer la commodité d’une vue synthétique des occurrences. Dans le cas de *exardescere*, d’autre part, pour signaler avec relief, parmi les sept occurrences, les trois emplois de ce verbe à la première personne du singulier du *perfectum*, liste qui peut s’augmenter d’un quatrième, si l’on veut bien tenir le tour *exarsit animus meus*,

⁹ Cf. HORACE, *Satires*, II, 4, 67

¹⁰ Voir I, 6, 7-8 ; III, 1, 1 ; IV, 6, 11 ; VII, 7, 11 ; VIII, 7, 18 ; IX, 4, 10 ; X, 6, 10 ; XI, 8, 10 ; XII, 16, 23 ; XIII, 38, 53. Dans le cas de la « conversion » de l’un des amis de Ponticianus, (VIII, 6, 15) cette dialectique est en rapport immédiat avec la « combustion » intérieure : *coepit unus eorum et mirari et accendi...et legebat et mutabatur intus, ubi tu uidebas, et exuebatur mundo mens eius, ut mox apparuit.*

en XI, 22, 28, comme l'équivalent emphatique d'un simple *exarsi*. Ces quatre parfaits, rigoureusement « confessants » (Augustin en est le sujet) font office de thème quasi musical pour une oreille avertie et représentent surtout autant de « moments » d'ordre moins chronologique, au demeurant, que profondément intérieur et relevant de ce que, en termes bergsoniens, l'on appellerait volontiers la « durée ». Eu égard à l'emploi des temps, si remarquable dans les *Confessions*, et dont on peut dire qu'il ressortit bien davantage à un dessein théologique qu'à une pure fonctionnalité grammaticale, ces quatre *exarsi* retentissent comme des coups d'archet majeurs. Sauf à anticiper sur le menu de l'histoire et des incendies contradictoires ou consécutifs qu'ils désignent, il y avait lieu de noter de prime abord leur extrême importance quant à notre thématique. À ces « moments », à ces épisodes majeurs du feu auxquels on ajoutera encore l'hypothétique *flagrasti* de X, 27, 38 (où le Feu lui-même est sujet, cette fois)¹¹, l'on opposera les « états » qui se disent à l'imparfait et dont il nous suffira de donner un échantillon très significatif, emprunté à IV, 7, 12 : *Itaque aestuabam, suspirabam, flebam, turbabar, nec requies erat nec consilium*.

Encore que le syntagme *ignis malus* ne se rencontre pas textuellement dans les *Confessions*, nous pouvons, sur l'indice de *ignis bonus* qui y figure (XIII, 9, 10), faire tout naturellement l'hypothèse d'une opposition, certaine dans la pensée d'Augustin et structurante dans l'univers des *Confessions*, entre un « bon feu » et un mauvais, la désignation explicite du premier impliquant bel et bien l'existence du second. Aussi trouverons-là une articulation majeure pour notre propos, d'autant plus avantageuse aussi qu'elle nous permet, en passant de la considération du mauvais feu à celle du bon – et quoique, de l'aveu même d'Augustin, ils demeurent subtilement entremêlés –, d'épouser avec souplesse l'ordre chronologique du récit.

Vagus ardor (IV, 2, 2) : la flamme errante et ses aliments.

En s'inspirant d'une formule fameuse de la *Cité de Dieu*, l'on dirait volontiers que, pour Augustin, « deux amours ont fait deux feux¹² » et sans doute est-ce bien la « biographie » de ces deux feux que les *Confessions* nous retracent, jusqu'à trouver là, peut-être, l'une de leurs définitions les plus pertinentes et les plus synthétiques. Encore vaudrait-il mieux parler, comme la suite nous y invitera, de la biographie d'un feu unique et de sa « conversion ». Toujours est-il que, pour qui sait lire, cette histoire du feu commence au plus bas : la première occurrence de la métaphore, en effet, et la première forme sous laquelle elle se présente, au demeurant si paradoxale qu'elle pourrait passer inaperçue, est celle de la

¹¹ En X, 27, 38, plusieurs manuscrits donnent la leçon *flagrasti* au lieu de *fragrasti*, qui emporte néanmoins la préférence à raison de l'adéquation avec le sens spirituel de l'olfaction ici désigné : *fragrasti et duxi spiritum et anhelo tibi*. Du reste, l'hésitation entre les deux verbes est un fait courant dans la tradition manuscrite latine (voir A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1967, sous *flagrō*). Par ailleurs, dans le passage concerné d'Augustin, la suite des verbes au *perfectum* a une valeur tout à fait caractéristique : *uocasti et clamasti et rupisti (...) coruscasti, splenduisti et fugasti (...) fragrasti et duxi (...) gustavi (...) tetigisti me et exarsi*. L'emploi du verbe *coruscare*, virgilien (voir *Géorgiques*, IV, 98 ; *coruscus* : *Géorgiques*, I, 234) et susceptible d'entrer lui aussi dans notre constellation sémantique, représente un hapax dans les *Confessions*.

¹² Autrement dit, il y a deux amours qui brûlent différemment. La distinction de ces deux amours sous le rapport de leur capacité inflammatoire est textuelle en *Enarr. in Psalm. CXXI*, 1, CCL 40, p. 1802 : *Sicut amor immundus inflammat animam, et ad terrena concupiscenda et peritura sectanda perituram uocat, et in ima praecipitat, atque in profunda dermergit, sic amor sanctus ad superna leuat, et ad aeterna inflammat, et ad ea quae non transeunt neque moriuntur, excitat animam, et de profundo inferni leuat ad caelum*.

endre. C'est même par ce mot-là qu'après le prologue de louange et d'invocation (I, 1, 1-I, 5, 6) Augustin commence la confession de son existence proprement dite :

Sed tamen sine me loqui apud misericordiam tuam, me terram et cinerem, sine tamen loqui, quoniam ecce misericordia tua est, non homo, inrisor meus, cui loquor (I, 6, 7).

Par cette autodéfinition qui tourne en leitmotiv, puisqu'on la retrouve en VII, 8, 12 et X, 5, 7, Augustin prend d'emblée une posture adamique que confirmera, plus outre, une autre périphrase dont il use pour se désigner encore lui-même, et qui fait clairement référence à la peine assignée au premier homme en Gn 3, 17-19 : *terra difficultatis et sudoris* (X, 16, 25). Posture plus largement biblique, puisque l'expression « terre et cendre » se retrouve, comme excuse d'humilité, sur la bouche d'Abraham (Gn 18, 27), et qu'elle évoque le lieu de la pénitence de Job (Jb 42, 6). Degré zéro de la métaphore du feu, et surtout de la consistance ontologique, la cendre est sans doute la conséquence, le résidu d'une combustion¹³, mais aussi la semence possible d'un embrasement à venir ; ambivalente, elle appartient à la fois à l'eschatologie du mauvais feu et à l'archéologie du « bon feu » ; aussi, en se définissant comme « cendre » dès le principe, Augustin laisse-t-il discrètement à entendre qu'il est sur le seuil d'une nouvelle création. Bref, pour peu que l'on veuille bien mettre cette « cendre » individuelle et initiale de *Conf.* I, 6, 7 en rapport avec le feu collectif et final de *Conf.* XIII, 9, 10, on peut tracer immédiatement une longue diagonale, un méridien qui fait le tour de l'œuvre et en indique magnifiquement la subtile continuité, la « conduction », d'un bout à l'autre, pour user à notre tour d'une métaphore qui évoque la transmission de la chaleur.

La désignation générique exprime – comme aussi le diagnostic le plus net – du mauvais « feu » se trouve en III, 2, 2 où Augustin déclare les spectacles carthaginois « pleins des aliments de son feu » (*plena fomitibus ignis mei*). Comme le suggère un emploi virgilien¹⁴ aussi bien qu'une glose de l'abréviateur de Festus, le terme *fomes*, mis par les Anciens en rapport avec *foueo*, semble avoir appartenu au vocabulaire rustique : étincelles provoquées par le choc d'instruments de fer, bois sec, copeaux destinés à allumer le feu. C'est le latin chrétien qui a promu son sens moral (aliment des passions)¹⁵, jusqu'au sens technique qu'il prendra relativement à la doctrine du péché originel, dans le Décret *De peccato originali* du concile de Trente (*concupiscentiam vel fomitem*)¹⁶

Parmi toutes les « allumettes » du feu obscur qui travaille le jeune Augustin, la principale est la *concupiscentia*, avec son sens spécifique d'appétit sexuel¹⁷, tel qu'il apparaît clairement en VIII, 7, 17, par exemple, où le terme s'oppose à *castitas* et *continentia*. Du

¹³ La métaphore de la cendre est connexe à celle du four, instrument de purification, longuement étudiée par S. POQUE : voir *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, t. 1, p. 170-176.

¹⁴ Voir VIRGILE, *Énéide*, I, 174-176 (l'allumage du feu par Achate sur le rivage après la tempête) : *Ac primum silici scintillam excutit Achates / suscepitque ignem foliis atque arida circum / nutrimenta dedit rapuitque in fomite flammam*. Le sens concret existe chez AUGUSTIN lui-même, dans son évocation des « merveilles » (*mira*) du feu et de la chaux : *oleum, quod magis fomes est ignis* (*La Cité de Dieu*, XXI, 4, 3, *BAug* 37, p. 384-385).

¹⁵ Voir CYPRIEN, *De Lapsis*, 14, *CCSL* 3, p. 228 : *qui peccantem blandimentis adulantibus palpat peccandi fomitem subministrat, nec comprimit delicta ille, sed nutrit*. Mais, toujours au sens figuré, il peut exister un *fomes* positif : AUGUSTIN, comparant les vertus chrétiennes aux vertus païennes, explique comment c'est dans l'amour de la gloire de Dieu, et non dans l'*amor laudis*, que les Apôtres trouvaient l'aliment (*fomes*) de leur apostolat (*La Cité de Dieu*, V, 14, *BAug* 33, p. 708-709) : il y a là une remarquable conversion du *fomes*.

¹⁶ Voir DENZINGER-SHÖNMEYER, *Enchiridion Symbolorum*, 1515.

¹⁷ Voir I. BOCHET, *op. cit.* p. 36-38.

temps qu'il fréquentait les Manichéens, Augustin avait peut-être vibré tout bas à des « confessions » telles qu'il s'en lit dans l'un des « Psaumes des Errants », parvenus jusqu'à nous parmi les Écrits du Fayyoun ?

Le souci de mon malheureux corps m'a enivré de son ivresse.
Ses destructions et ses constructions ont saisi mon intellect.
Ses plantations et ses extirpations suscitent le trouble en moi.
Son feu, sa volupté m'étranglent chaque jour¹⁸.

Toujours est-il que, dans la trame narrative des *Confessions*, c'est bel bien le premier feu qui vient à se déclarer, donnant lieu, du point de vue de la matière lexicale et littéraire, au premier *exarsi*, à la première grande occurrence de la métaphore, après le « degré zéro » que représentait la « cendre » :

Exarsi enim aliquando satiari inferis ab adulescentia et siluescere ausus sum uariis et umbrosis amoribus, et contabuit species mea et computrui coram oculis tuis placens mihi et placere cupiens oculis hominum (II, 1, 1)

Augustin avait-il besoin des *lieder* manichéens pour exprimer son mal ? Ce feu-là, il le trouvait partout, il le lisait partout chez ces Classiques qui faisaient le fond de sa culture, soit que, philosophes et moralistes, ils en décrivissent la pathologie, soit que, poètes, ils en fissent de complaisantes ou somptueuses évocations (car les livres sont déjà des spectacles) :

*Quemadmodum igitur temperantia sedat adpetitiones et efficit ut eae rectae rationi parent, conseruatque considerata iudicia mentis, sic huic inimica intemperantia omnem animi statum inflammat, conturbat, incitat*¹⁹.

*Parcior in nobis nec tam furiosa libido ;
Legitimum finem flamma uirilil habet.
Byblida quid referam, uetito quae fratris amore
Arsit et est laqueo fortiter ultra nefas*²⁰.

Mais revenons au premier « aveu » d'Augustin sur ses amours infernales. L'hapax *siluescere* dont il use²¹ se trouve chez Cicéron (*Caton l'Ancien*, 52) : pousser trop de bois, tourner en bois, à propos de la vigne. La *silua*, terme de la théorie oratoire cicéronienne, désigne la matière du discours²². Mais surtout, l'image des « amours ombreuses », discrètement virgilienne, nous met, et ce dès le seuil de ce livre II, sur la piste thématique extrêmement subtile du Livre IV de l'*Énéide* dont nous aurons à reparler plus loin : l'union malheureuse d'Énée et de Didon a lieu dans une grotte à l'issue d'une partie de chasse (115-168) et, plus avant dans le même livre (384-386), Didon prédit à Énée :

¹⁸ Cf. *Psaumes des Errants. Écrits manichéens du Fayyoun*, X (*Hymne à l'Intellect qui rassemble*), 152, 17 (éd. Villey, Paris, 1994, p. 89)

¹⁹ CICÉRON, *Tusculanes*, IV, 9, 22 ; CYPRIEN DE CARTHAGE, quant à lui, dans une énumération des vices et de leurs effets, met l'inflammation en rapport avec la colère ; *Tenacibus semper inlecebris necesse est, ut solebat, uinolentia inuitet, infllet superbia, iracunda inflammet, rapacitas inquietet, crudelitas stimulet, ambitio delectet, libido praecipitet* (*À Donat*, 3, SC 291, p. 82).

²⁰ OVIDE, *L'Art d'aimer*, I, 281-284.

²¹ Au temps du grand bilan, qui correspond au Livre X des *Confessions*, Augustin pourra dire, dans une sorte d'écho à ce *siluescere* de sa jeunesse, qu'il a « opéré bien des coupes dans la forêt » de la sensualité : *In hac tam immensa silua plena insidiarum et periculorum ecce multa praeciderim et a meo corde dispulerim...* (X, 34, 56).

²² Voir CICÉRON, *L'Orateur*, 12 : *omnis ubertas et quasi silua dicendi* ; 139 : *Hoc in genere – nam quasi siluam uidet – omnis eluceat oportet eloquentiae magnitudo*.

*Sequar atris ignibus absens
Et, cum frigida mors anima seduxerit artus,
Omnibus umbra locis adero.*

La forêt est également présente dans la description de la nuit qui précède l'issue fatale (522-524) :

*Nox erat et placidum carpebant fessa soporem
Corpora per terras, silvaeque et saeua quierant
Aequora...*

Lors de la Descente aux Enfers du Livre VI, Énée pourra contempler le sort des amants malheureux :

*Hic quos durus amor crudeli tabe peredit,
Secreti celant calles et murtea circum
Silua tegit (VI, 442-444)*

Mais dans cette combustion interne et métaphorique à travers laquelle s'expriment les effets de la passion charnelle, le feu vient très tôt se combiner avec un autre élément, l'eau, pour donner matière au registre lexical de l'ébullition. Et voici, dans une suite en *imperfectum* majeur :

*et ibam longius a te, et sinebas, et iactabar et effundebar et diffleuebam et
ebulliebam per fornicationes meas, et tacebas (II, 2, 2).*

Puis, au *perfectum*, dans un regret :

*sed **efferbui** miser, sequens impetum fluxus mei relicto te (II, 2, 4)²³.*

Passionnément volages et trompant leur faim au gré des unions libres, jusqu'à de cuisantes séparations, les amours plurielles d'Augustin sont, en termes décidément virgiliens qui rendent toujours plus consistante l'ombre de Didon, une « flamme qui va »²⁴, manifestation

²³ *Effëruescere* : voir. LUCRECE, *La Nature*, III, 294-295, à propos de la colère ; pour le stoïcien Chrysippe, le désir monte du cœur comme une vapeur (*ϕναquimiwmšnou*) : voir J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2006³, p. 266.

²⁴ Voir VIRGILE, *Énéide*, IV, 66-68 :

*Est mollis **flamma** medullas
interea et tacitum uiuit sub pectore uolnus.
Vritur infelix Dido totaque **uagatur**
Urbe furens...*

LUCRECE, *La Nature*, IV, 1076-1077, à propos des ravages de la passion amoureuse :

*Etenim potiundi tempore in ipso
fluctuat incertis **erroribus ardor** amantum.*

majeure, aiguë, d'un désir dont l'errance est encore le train de vie²⁵, dont l'indétermination est encore la condition même :

*In illis annis unam habebam non eo quod legitimum uocatur coniugio cognitam, sed quam indagauerat **uagus ardor** inops prudentiae (IV, 2, 2).*

*Nec sanabatur uulnus illud meum, quod prioris praecisione factum erat, sed post **feruorem** doloremque acerrimum putrescebat et quasi frigidius, sed desperatius dolebat (VI, 15, 25).*

Le mal-brûler est profondément un mal-être, mais un mal-être qui apporte des satisfactions si immédiates que, tout compte fait, l'on craint d'en être guéri. Toute une évolution intérieure s'opère et s'avoue – car c'est bien le nœud d'une conversion fragile que cet adieu toujours à redire aux « anciennes amies » (VIII, 11, 26) – entre une temporisation calculatrice devant l'extinction²⁶ qu'exige le franchissement du grand pas et, finalement, la demande pressante et presque inquiète de cette extinction, puisque aussi bien, sur le tard, et quoique amorti, le feu demeure²⁷ :

*At ego adulescens miser ualde, miser in exordio ipsius adulescentiae, etiam petieram a te castitatem et dixeram : « Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo. » Timebam enim, ne me cito exaudires et cito sanares a morbo concupiscentiae, quam malebam expleri quam **extingui** (VIII, 7, 17).*

*Numquid non potens est manus tua, Deus omnipotens, sanare omnes languores animae mea atque abundantiore gratia tua lasciuos motus etiam mei saporis **extinguere** (X, 30, 42) ?*

Mais si la flamme de l'appétit sexuel est la première à s'avouer, et de manière particulièrement flamboyante, dans le texte des *Confessions*, du strict point de vue historique en revanche, elle a été précédée par celle qui s'est manifestée lors du fameux larcin enfantin des fruits ; larcin dont Augustin entreprend, on le sait, une longue analyse, et dont il ne nous semble pas déplacé de penser qu'elle possède déjà une signification érotique, eu égard à la prégnance d'un modèle biblique (Gn 3, 6-7 ; 4, 1) où la saisie du fruit défendu et l'éveil de la concupiscence sexuelle font étroitement système, d'un point de vue théologique plus encore que narratif. Lorsqu'il clôt l'anamnèse de cette fredaine, Augustin pratique une distinction subtile entre la *cupiditas* dont les fruits proprement dits sont l'objet, et la *uoluptas* qui vient, quant à elle, non de la consommation de ces derniers, mais de la « communion » (*consortium*) paradoxale des complices dans l'accomplissement du forfait (*facinus*), autrement dit dans son

²⁵ Voir I. BOCHET, *op. cit.*, toute la première partie intitulée « errance du désir » (p. 23-115), en particulier p. 23-36.

²⁶ Sur la difficulté de cette « extinction », voir encore LUCRECE, *La Nature*, IV, 1085-1090 :

*Namque in eo spes est, unde est ardoris origo,
restingui posse ab eodem corpore flammam.
Quod fieri contra totum natura repugnat ;
unaque res haec est, cuius quam plurima habemus,
tam magis ardescit dira cuppedine pectus*

²⁷ Voir X, 34, 51 : *temptationes concupiscentiae carnis, quae me adhuc pulsant ingemescentem et habitaculum meum, quod de caelo est, superindui cupientem.*

caractère collectif. C'est très précisément cette amitié capiteuse, cette espèce d'« ecclésiabilité²⁸ » inchoative, quoique perverse, qui a servi d'allumette à la concupiscence :

*Quid est, quod mihi uenit in mentem quaerere et discutere et considerare, quia si tunc amarem poma illa, quae furatus sum, et eis frui cuperem, possem etiam solus, si satis esset, comittere illam iniquitatem, qua peruenirem ad uoluptatem meam, nec confricatione consciorum animorum **accenderem** prurimum cupiditatis meae ? Sed quoniam in illis pomis uoluptas mihi non erat, ea erat in ipso facinore, quam faciebat consortium simul peccantium (II, 8, 16).*

Ainsi la faute d'Augustin n'est-elle jamais solitaire, au fond. Fût-ce hors du « climat de la grâce », pour parler comme Péguy, et la sodalité mise à contribution fût-elle encore à mauvaise fin (qu'il s'agisse des garnements de Thagaste, des étudiants « chambardeurs » de Rome ou de la foule carthaginoise insatiable de spectacles), la *cupiditas* est déjà travaillée par la *uoluptas* fondamentale d'un être-ensemble et, pour autant, en disponibilité de conversion : c'est dans le « Allons-y ! Allons-y ! » échangé par les pèlerins de Jérusalem²⁹ que le « Allons-y ! » facilement imaginable dans la bouche des enfants charpardeurs se transfigure et s'épanouit, ayant enfin trouvé son véritable but.

Reste que le mauvais feu a son enfance dans l'enfance elle-même, comme le donne à entendre à nouveau l'analyse de la peccadille de Monique en son jeune âge, laquelle forme un subtil diptyque avec l'autocritique du larcin. Il n'est pas sans intérêt de retrouver là le verbe *ebullire* déjà rencontré en II, 2, 2 à propos des désordres affectifs d'Augustin lui-même :

*Non enim ulla temulenta cupidine faciebat hoc, sed quibusdam superfluentibus aetatis excessibus, qui ludicris motibus **ebulliunt** et in puerilibus animis maiorum pendere premi solent (IX, 8, 18).*

La concupiscence charnelle est un fait, non seulement intime, mais socialement, publiquement orchestré ; produit de consommation, feu d'artifice autant que de nature, elle a ceci de délétère qu'elle trouve son aliment et se démultiplie, pour ainsi dire, dans les représentations qu'elle sait se donner d'elle-même. C'est ainsi que, dans les livres III et VI tout particulièrement, une nouvelle « bouche à feu » apparaît, au sens propre, sur le devant de la scène : les spectacles dont la critique constitue, on le sait, un topos pastoral rebattu de la littérature patristique³⁰, mais dont Augustin stigmatise dans les *Confessions*, à partir de son expérience personnelle, la perversité propre, laquelle tient à ce que l'image du feu s'érige elle-même en feu :

²⁸ Significative est l'expression d'Augustin cherchant à discerner le mobile profond du *facinus* : *...solus omnino id non fecissem. Ergo amaui ibi etiam consortium eorum cum quibus id feci* (II, 8, 16).

²⁹ *Enarr. in Psalm. CXXI, 2, CCSL 40, p. 1802* : « Illae turbae quomodo se exsuscitant, quomodo se hortantur et dicunt : Eamus, eamus ! »

³⁰ Voir H.-I. MARROU, *Décadence romaine ou Antiquité tardive*, Paris, 1977, p. 33-41 ; M. HARL, « la dénonciation des festivités profanes dans le discours épiscopal et monastique, en Orient chrétien, à la fin du IV^e siècle », dans *Le déchiffrement du sens*, Paris, Études augustiniennes, 1993, 433-453 ; L. LUGARESÍ, « Il corpo dell'attore nella letteratura patristica : primi spunti di lettura », dans *Il corpo e lo sguardo. Tredici studi sulla visualità e la bellezza del corpo nella cultura antica*, a cura di V. NERI, Bologna, 2005, p. 129-149 ; F. Cassingena-Trevedy, *Les Pères de l'Église et la liturgie. Un esprit, une expérience*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009, p. 192-195 ; sur le cas particulier d'Augustin, voir S. BENOIST, « *Spectacula et Romanitas*. Du Principat à l'Empire chrétien. Note introductive », dans *Les jeux et les spectacles dans l'Empire romain tardif et dans les royaumes barbares*, sous la direction d'E. SOLER et de F. THELAMON, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2008, p. 19.

Rapiebant me spectacula theatra plena imaginibus miseriarum mearum et fomitibus ignis mei (III, 2, 2).

Tout au fond de la psychologie propre à la condition de spectateur, dont il mène si finement l'analyse, Augustin découvre le ressort de l'empathie : l'attrait pour les spectacles s'alimente, en définitive, à ce qu'il appelle la « source de l'amitié³¹ ». Comme le larcin dont la *uoluptas* particulière trouvait son amorce, ainsi qu'on l'a vu, dans un *consortium* dévoyé, l'unanimité sollicitée par les spectacles fait maladroitement et paradoxalement signe, à son tour – dans la mesure où il est fondé sur une secrète *amicitia* –, du côté d'une d'ecclésiologie en attente. *Etiam peccata*, s'il se peut dire déjà. Dès lors, jusqu'à travers les expériences diverses (concomitantes ou successives) du feu pervers, et précisément dans la mesure où ce feu pervers est lui-même en attente de conversion, Augustin ne chercherait-il pas à tâtons –, ne ferait-il pas déjà connaissance avec cette condition fraternelle et communautaire de l'existence (*societas*) qui lui tient si profondément à cœur et dont sa prédication³², comme sa réflexion ecclésiologique et eschatologique³³, ne cesseront de résonner ? Toujours est-il que les images ignées et quasi infernales se pressent lorsqu'il évoque les mauvais lieux de l'homme où va s'altérer et se perdre la compassion trop facile des spectateurs : celles du torrent de poix brûlante³⁴, du gouffre bouillonnant³⁵, mais aussi, dans un registre plus médical, celles de la démangeaison et de l'inflammation cutanée³⁶. Mais la désignation de l'incendie « spectaculaire » culmine dans le récit hautement dramatique de l'accident intérieur survenu à Alypius, le jour où, pour avoir seulement ouvert les yeux (*lumina*, terme virgilien, mais aussi référence probable à Gn 3, 7), il céda à l'hystérie collective et devint le « compagnon » (*socius* : nouvelle contrefaçon de la sodalité véritable) de ceux qui l'avaient entraîné. Augustin résume l'histoire de cette ruine spirituelle dans une formule aussi lapidaire qu'une devise :

Quid plura ? spectauit, clamauit, exarsit, abstulit inde secum insaniam... (VI, 8, 13)

L'on remarquera bien sûr, une fois de plus, la valence particulière du *perfectum*. Mais l'on pointera surtout l'emploi du verbe *exardescere* à ce temps précis. Cet *exarsit* (dont le sujet est Alypius) est certainement à placer, comme temps fort à tous égards, dans la symphonie des quatre *exarsi* dont Augustin est le sujet au fil des *Confessions* ; il intervient entre le premier (II, 1, 1) et le second (VIII, 5, 10), symbolisant ainsi, jusque dans la matière métaphorique et lexicale du livre, l'amitié des deux hommes³⁷. Du reste, c'est pour avoir arraché son disciple, par son enseignement, à pareil incendie intérieur (se révélant ainsi sauveteur avant même sa

³¹ *Et hoc de illa uena amicitiae est* (III, 2, 3).

³² Voir *Enarr. in Psalm. CV*, 34, CCSL 40, p. 1566 ; in *Psalm. CXXXVI*, 4, *ibid.*, p. 1966 ; in *Psalm. CL*, 7, *ibid.* p. 2195.

³³ Voir *La Cité de Dieu*, X, 6, BAUG 34, p. 444-447.

³⁴ *in torrentem picis bullientis, aestus immanes taetarum libidinum* (III, 2, 3)

³⁵ *Gurges (...) morum Carthaginiensium, quibus nugatoria feruent spectacula, absorbuerat eum* (il s'agit d'Alypius) *in insaniam circensium* (VI, 7, 11). Cette dernière évocation de Carthage n'est pas sans rapport avec la *sartago* (poêle à frire) de III, 1, 1 dont nous aurons à parler plus loin.

³⁶ *Et inde erant dolorum amores, non quibus altius penetrarer – non enim amabam talia perpeti, qualia spectare – sed quibus auditis et fictis tamquam in superficie raderer : quos tamen quasi unguis scalpentium feruidus tumor et tabes et sanies horrida conseqebatur* (III, 2, 4).

³⁷ En IX, 4, 7, Alypius est désigné comme *frater cordis mei*, expression qui est à mettre en rapport avec *Deus cordis mei*, familière à Augustin.

propre conversion) qu'Augustin s'attirera de sa part une « amitié plus ardente³⁸ », un feu venant en remplacer un autre.

Et c'est justement ce feu de l'amitié qu'il nous faut encore considérer, compte tenu de la relecture critique à laquelle Augustin se livre au livre IV (*retractatio* avant la lettre sur laquelle renchéiront les *Retractationes* proprement dites³⁹), à propos d'une expérience tragique – romantique dirait-on presque – de l'amitié ; une amitié dont il est remarquable que l'autre « moitié » est laissée dans l'anonymat, ce qui n'est pas sans promouvoir sa valeur négativement exemplaire, dans l'*a posteriori* de la *confessio* autobiographique.

Non est uera (amicitia), nisi cum eam tu agglutinas inter haerentes sibi caritate (...). Sed tamen dulcis erat nimis, cocta feruore parilium studiorum...
(IV, 4, 7)

Une fois interrompue par la mort prématurée de l'ami cette chaude amitié d'enfance fondée – décidément – sur une *societas*⁴⁰, Augustin, après avoir sombré dans un profond désarroi, reprend vie en d'autres amitiés, plus mûres, plus intellectuelles celles-là, mais qu'il juge mensongères elles aussi avec le recul du temps et dont il détaille par le menu la grammaire sociale (*signa*) et les « allumettes » (*fomites* : c'est le second emploi du mot dans les *Confessions*).

Alia erant quae in eis amplius capiebant animam, conloqui et conridere et uicissim beniuole obsequi, simul legere libros dulciloquos, simul nugari et simul honestari, dissentire interdum sine odio tamquam ipse homo secum atque ipsa rarissima dissensione condire consensiones plurimas, docere aliquid inuicem aut discere ab inuicem, desiderare absentes cum molestia, suscipere uenientes cum laetitia : his atque huiusmodi signis a corde amantium et redamantium procedentibus per os, per linguam, per oculos et mille motus gratissimos quasi fomitibus conflare animos et ex pluribus unum facere (IV, 8, 13)

On remarquera dans ce texte l'abondance des verbes préfixés par *cum*, corroborée par l'emploi répété de *simul*. Le passage est d'autant plus remarquable que, tout imprégné de ce tropisme social, amical, qui caractérise profondément Augustin, il trouvera son exaucement plénier, sa « conversion », sa transposition sur un autre mode – ecclésiologique et eschatologique cette fois – dans l'évocation de « l'unique flamme » que forment ensemble les pèlerins de Jérusalem en *Enarr. in Psalm. CXXI*, 2. Nous voyons d'ores et déjà se dessiner, dans l'œuvre, un nouveau trait d'union possible.

Lié à l'affectivité, le mauvais feu l'est aussi – l'est enfin à l'intelligence, à l'esprit et à ses déviances spécifiques : bref, parmi ses foyers, il compte aussi, plus froids en apparence mais non moins insidieux, le savoir et l'ambition mondaine qui lui est corrélative. Ce peut être la vaine curiosité⁴¹, comme celle du père de Nébridius et de son ami pour l'astrologie⁴² ; ce

³⁸ Voir VI, 7, 12 : *accepit honestus adulescens ad suscensendum sibi et ad me ardentius diligendum*.

³⁹ Voir *Retract.* II, 6, 2.

⁴⁰ *comparaueram amicum societate studiorum nimis carum, coaeuum mihi et conflorentem flore adulescentiae* (IV, 4, 7)

⁴¹ Dans son examen de conscience du Livre X, Augustin établit un lien étroit entre la *uana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata* et la *concupiscentia carnis* (X, 35, 54).

peut être encore le feu de paille communicatif d'une mode intellectuelle, d'un engouement irraisonné pour une vedette sans étoffe véritable, comme cet Hiérius, orateur à sensation, auquel Augustin dédie son *De pulchro et apto*⁴³ ; ce sont enfin, non plus par mentor interposé, mais de façon toute personnelle et même physique, les bouffées de vanité professionnelle avant la déclamation d'un panégyrique destiné à célébrer les *decennalia* de Valentinien II :

Quam ergo miser eram (...) cum pararem recitare imperatori laudes, quibus plura mentirer, et mentienti faueretur ab scientibus easque curas anhelaret cor meum et cogitationum tabificarum febribus aestuaret (VI, 6, 9).

Ce dernier texte présente deux « variations » de la métaphore ardente qui nous retiendront plus loin.

Me accendebant illae litterae... (III, 4, 8) Les livres-allumettes

Tout cela dit, les *Confessions* représentent bien autre chose que le simple journal d'un vagabondage affectif. C'est que chez Augustin, et contrairement à ce qui pourrait ressortir d'interprétations sommaires et réductrices, la *concupiscentia carnis*, n'est pas une puissance isolée ni autonome, mais entre dans un système plus complexe : elle est elle-même de l'ordre du signe. En réalité, dès ses premières manifestations, ce symptôme maladif – on aimerait dire cette « somatisation » de l'*inquietudo* radicale de l'homme (I, 1) qu'est la concupiscentie charnelle – accuse un lien de cousinage, obscur et pervers sans doute, mais non moins profond, avec l'*appetitus noscendi*, bon et naturel en soi, et dont la *uana et curiosa cupiditas cognitionis*, rencontrée plus haut, est le « cancer » spécifique⁴⁴. Si insensé soit-il, le « dérèglement des sens » (pour user avec toutes les précautions qui s'imposent, bien sûr, d'une formule rimbaldienne) est une quête aberrante, « difforme » (*deformis*), et néanmoins inchoative, du sens des choses, et l'on ira jusqu'à oser dire que l'errance de la chair est, au sens le plus amoureux du terme, une « philosophie » qui se cherche⁴⁵. Les *Confessions* sont indissolublement l'histoire des « amours » plurielles et de la « philosophie » fondamentale qui, en tant que vecteur ne cessant de s'élucider (autrement dit de venir à la Lumière), soutient toute la trajectoire existentielle, et les premières n'ont lieu d'être confessées par Augustin, comme aussi bien comprises par nous, que dans la perspective dynamique de la seconde. *La chair est triste et j'ai lu tous les livres*, avouera Mallarmé après Rimbaud : histoire de la

⁴² *Tum ille (Nebridius) mihi narravit patrem suum fuisse librorum talium curiosissimum et habuisse amicum aequae illa simulque sectantem. Qui pari studio et conlatione flatabant in eas nugas ignem cordis sui...* (VII, 6, 8) Le verbe *flatate*, souffler, attiser, est un hapax dans les *Confessions* : il se trouve au sens propre chez ARNOBE (*Adv. Nat.* II, 38, *CSEL* 4, p. 78), à propos des joueurs de flûte : *cantores tuba tibiis calamoque flatantes*.

⁴³ Comme il analyse le phénomène social de l'amitié, Augustin analyse celui de la mode : *Laudatur homo et amator absens. Utrumnam ab ore laudantis intrat in cor audientis amor ille ? Absit ; sed ex amante alio accenditur alius. Hinc enim amator qui laudatur, dum non fallaci corde laudatoris praedicari creditur, id est cum amans eum laudat. Sic enim tunc amabam homines ex hominum iudicio...* (IV, 14, 21-22) Et il note plus loin que, n'était le feu de l'enthousiasme général, « il ne se serait pas enflammé » pour le personnage en question : *si non laudatum uituperarent eum idem ipsi et uituperando atque spernendo ea ipsa narrarent, non accenderer in eo et non excitarer...* (IV, 14, 23).

⁴⁴ Il faut renvoyer de nouveau ici à X, 35, 54 ; notre propre image du « cancer » entend se situer dans la ligne du verbe *inesse* dont Augustin fait emploi à deux reprises dans un tableau symétrique : comme la *concupiscentia carnis* « inhère » (*inest*) dans la *delectatio sensuum*, la *uana cupiditas cognitionis* « inhère » (*inest*) dans l'*appetitus noscendi*.

⁴⁵ Voir X, 27, 38 : *Et ibi te quaerebam in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam*.

« chair », les *Confessions* se constituent aussi comme histoire des « livres », des livres provisoires, jusqu'à la vanité parfois, qui ont acheminé Augustin à l'Écriture.

Dans les *Confessions*, les lectures⁴⁶ sont des événements, les lectures sont des incendies. Sans doute la culture antique dont héritait Augustin s'était-elle montrée sensible à la destination, à la réception, à la pertinence des œuvres littéraires et philosophiques, à l'interaction de l'auteur et de son public⁴⁷, mais les *Confessions* d'Augustin font date, en ce qu'elles exhibent, de manière à l' « instituer » dans la culture occidentale, un certain type de relation intime et décisive au livre⁴⁸, compris bien moins comme objet matériel, du reste, que comme passeur, comme échangeur, comme détonateur, comme symbole. L'« aveu » général des *Confessions* inclut donc, comme l'un de ses éléments structurels majeurs, l'aveu du rapport aux livres. Livre non seulement livré au public que celui-là, mais livrant au public toute une histoire de lectures qui le portent, jusqu'à constituer sa matière même, dès là qu'il s'agit, pour finir, d'une lecture confessante des Écritures. L'iconographie augustinienne s'avère être ici de nouveau bien instructive, qui, dès son plus ancien document, à savoir le portrait du IV^e-V^e siècle conservé à la Bibliothèque du Latran, s'entend à rendre sensible la présence du livre dans la vie du *seruus Dei* ou de l'évêque, non seulement comme emblème du *magister*, mais comme instance illuminatrice et comme allumette spirituelle⁴⁹. Notre propos est donc de suivre ici, au fil d'épisodes dont la récurrence appelle le tracé d'une nouvelle diagonale à travers l'œuvre, l'histoire des lectures « incendiaires », qu'il s'agisse de celles d'Augustin lui-même ou de celles de ses amis, lesquelles renvoient aux siennes propres par un subtil effet de miroir et, d'un point de vue dramaturgique, les préparent.

Le premier acte est la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron :

Ille uero liber mutauit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutauit preces meas et uota ac desideria mea fecit alia (...) Quomodo ardebam, Deus meus, quomodo ardebam reuolare a terrenis ad te, et nesciebam quid ageres mecum. Apud te est enim sapientia. Amor autem sapientiae nomen graecum habet philosophiam, quo me accendebant illae litterae (...) et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi, quoniam hoc nomen secundum misericordiam tuam, Domine, hoc nomen saluatoris mei, Filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et alte retinebat, et quidquid sine hoc nomine fuisset quamuis litteratum et expolium et ueridicum, non me totum rapiebat (III, 4, 7-8).

⁴⁶ En faisant l'anamnèse de sa formation littéraire, Augustin note avec un ton remarquable de certitude, voire de solennité, l'émergence de sa faculté, non seulement de lire, mais de convertir ses lectures en écriture personnelle : ...*fiēbat in me, et factum est et habeo illud, ut et legam, si quid scriptum inuenio, et scribam ipse, si quid uolo...* (I, 13, 20) ; sur ce thème général, voir B. STOCK, *Augustine the Reader*, Cambridge-Londres, 1996.

⁴⁷ Voir D. PORTE, *Rome : l'esprit des lettres*, Paris, la Découverte, 1993, p. 153-157 : « Outre les épîtres dans la formalité du genre, qui connurent une incroyable vogue, note l'auteur pour conclure, tous les styles se plient à cette convention première : *être deux*. » Sur l'accentuation de l'expression individuelle à l'époque impériale, voir C. SALLES, *Lire à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 226-227.

⁴⁸ Pareille promotion du livre est liée à celle de la solitude dont il est tout à la fois l'exercice, le décor et l'espace de résonance ; voir PETRARQUE, *La vie solitaire*, I, 3, 19 (éd. J. Millon, Grenoble, 1999, p. 80) : *Sunt enim quibus solitaria uita morte grauior sit et, mortem allatura uideatur (...) Equidem soklītudo sine literis exilium est, carcer, equuleus ; adhibe literas – patria est, libertas, delectatio.*

⁴⁹ Outre un *Augustin en extase* de José de Ribera (1641), conservé au Musée du Prado, on retiendra le tableau d'Antonello da Messine (1473, Galleria Nazionale, Palerme), où Augustin porte un regard d'une particulière douceur sur un grand in folio à reliure rouge qu'il tient entre ses mains (voir *Saint Augustin*, sous la direction de Tarsicius J. VAN BAVEL, p. 38 et 106).

« Ce livre changea mon sentiment » : Peter Brown a naguère attiré l'attention sur le caractère symptomatique de cet aveu⁵⁰ ; l'*affectus*, région natale des *Confessions* mêmes⁵¹, est le site naturel des incendies intérieurs. Notons que l'exclamation *quomodo ardebam* de ce passage marque, dans la trame de l'ouvrage, la première occurrence positive de la métaphore du feu : c'est donc immédiatement avec un livre – fait remarquable – que le feu change de signe et de pôle. Aussi André Mandouze, signalant pour sa part que « la bibliothèque fut pour lui (Augustin) le lieu de toutes les illuminations », parle-t-il joliment de la « flamme de l'*Hortensius* »⁵². Reste qu'en l'occurrence le verbe *ardere* n'est pas seul, mais au voisinage immédiat de *reuolare* pour former une expression dont les lointaines attaches généalogiques sont évidemment à chercher du côté du *Phèdre* de Platon et du mythe de l'attelage⁵³. Quant à la *flagrantia*, elle se retrouve sous la plume d'Hilaire de Poitiers racontant sa propre quête philosophique dans la section « confessante » de *La Trinité*⁵⁴.

Le choc consécutif à la lecture de « certains livres des Platoniciens traduits du grec en latin » (VII, 9, 13) – deuxième acte – se dit, non pas dans les termes d'une simple illumination, mais à travers l'image, plus ardente, de l'irradiation :

Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me uehementer, et contremui amore et horrore (VII, 10, 16)

⁵⁰ Il fait observer (*La vie de saint Augustin*, Paris, 1971, p. 199) : « Les *Confessions* sont l'histoire du « cœur » d'Augustin, de ses « sentiments », de son *affectus*. Un événement intellectuel, la lecture d'un nouveau livre, par exemple, est mentionné seulement comme vu pour ainsi dire de l'intérieur, uniquement en fonction de l'impression produite par cette expérience, son impact sur ses sentiments. Ainsi, à propos de l'*Hortensius* de Cicéron, Augustin ne dirait jamais : « Il a transformé mes idées », mais, de façon bien significative, « il a transformé ma manière de sentir » – *mutauit affectum meum*. » L'on ne saurait oublier d'autre part que l'*amor sapientiae* déclenché par l'*Hortensius* et les lectures concomitantes est relu lui-même à travers le prisme de la conversion de 386 et de la grande conversion culturelle qu'elle a entraînée chez lui, comme H.-I. MARROU, plus attentif, semble-t-il, à l'aspect intellectuel de l'événement, l'a très particulièrement mis en lumière : « La conversion de saint Augustin entraîne en effet un renouvellement total de sa vie intellectuelle ; ce ne sont pas seulement ses convictions philosophiques qui changent, c'est l'organisation même de sa culture. » (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, De Boccard, 1983, p. 165). Sur l'importance de l'*Hortensius* et des *libri Platoniorum* dans la conversion, voir I. BOCHET, « le firmament de l'Écriture ». *L'herméneutique augustiniennne*, Paris, Études Augustiniennes, 2004, p. 397.

⁵¹ Voir X, 2, 2 : *Confessio itaque mea, Deus meus, in conspectu tuo tibi tacite fit et non tacite. Tacet enim strepitu, clamat affectu*.

⁵² A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes, 1968, p. 93.

⁵³ Voir PLATON, *Phèdre*, 251 ac : « Après le frisson, cette vue produit en lui (l'amant), comme il est naturel, un changement, il se couvre de sueur, il éprouve une chaleur (qermÔthj) inaccoutumée. En effet, dès qu'il reçoit par la voie des yeux les effluves de la Beauté, il s'échauffe, et le plumage en est vivifié. Cette chaleur amollit la place où naissent les ailes, place depuis longtemps resserrée par un durcissement qui les empêchait de se développer (...) L'âme en effet, était jadis tout ailes. A présent elle bouillonne (zeκ) tout entière, elle se soulève (...); elle est en ébullition, elle est irritée, chatouillée, dans le temps où elle fait ses ailes. » L'image du pennage, antithétique à celle du « poids » qui nous retiendra plus loin, se retrouvera en point d'orgue des *Confessions* (XIII, 7, 8) avec le substrat biblique de Gn 1, 2 : *Cui dicam, quomodo dicam de pondere cupiditatis in abruptam abyssum et de subleuatione caritatis per Spiritum tuum qui superferebatur super aquas ?* On citera également *Soliloques*, I, 14, 24, BAUG 5, p. 74-75 (c'est la Raison qui parle) : *Unum est quod tibi possum praecipere : nihil plus noui. Penitus esse ista sensibilia fugienda, cauendumque 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*.

⁵⁴ Voir HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, I, 3, SC 443, p. 206 : *Ad hunc (Deum) igitur uel intellegendum uel cognoscendum studio flagrantissimo (anima mea) accendebatur*.

Goulven Madec, dans son analyse détaillée du livre VII⁵⁵, fait état de deux évaluations possibles de cette *reuerberatio*⁵⁶, l'une, plus sensible à son aspect d'échec (impossibilité d'atteindre à l'*hénôsis*)⁵⁷, l'autre davantage retenue par les acquis positifs qui la précèdent⁵⁸. Mais de manière très pénétrante, et dans le cadre plus général d'une étude sur la « récréation du sujet » et de la « réinterprétation de soi » à la clarté des Écritures, dans les *Confessions*, Isabelle Bochet envisage une modélisation de l'expérience milanaise par celle de Moïse lors de la théophanie du Sinai⁵⁹ : évidente à travers la citation expresse de Ex 3, 14 en VII, 10, 16, cette relecture de l'événement personnel en termes bibliques a pour corollaire le « décor » ardent que plante l'expression *radians uehementer* (cf. Ex 19, 16 ; 33, 20 ; 34, 29). Pareille interprétation de la métaphore ignée, en ce passage, trouve sa confirmation, pensons-nous, dans la manière dont, au livre suivant, Augustin évoque le rôle des lectures bibliques, et plus généralement de la « littérature chrétienne » (*christianae litterae*) dans la conversion de Marius Victorinus, prodrome littéraire de la sienne propre :

O Domine, Domine, qui inclinasti caelos et descendisti, tetigisti montes, et fumigauerunt (Ps 143, 5), *quibus modis te insinuasti illi pectori ! Legebat (...) sed posteaquam legendo et inhiando hausit firmitatem (...) ait Simpliciano : « Eamus in ecclesiam... »* (VIII, 2, 4)

Compte tenu de la teneur de la citation psalmique qui fait évidemment référence à Ex 19, 18, nous avons ici de nouveau une « traduction » de l'élément biographique en termes de théophanie⁶⁰.

C'est décidément un effet incendiaire que produit, un peu plus avant dans le livre VIII, la lecture de la *Vie d'Antoine* sur l'un des amis de Ponticianus⁶¹, épisode qui représente

⁵⁵ Voir G. MADEC, « "Platonisme" et "Christianisme". Analyse du livre VII des *Confessions* », dans *Lectures augustiniennes*, Paris, Études Augustiniennes, 2001, p. 163-164.

⁵⁶ Dans ce que l'on pourrait appeler (en songeant au *Canticum graduum* des *Enarrationes in Psalmos*) le « cantique des degrés de l'âme » sur lequel s'achève le *De quantitate animae*, la *reuerberatio* intervient au sixième degré comme la sanction d'une *appetitio intelligendi* qui prétendrait parvenir au but sans purification préalable : *Quod qui prius uolunt facere quam mundati et sanati fuerint, ita illa luce reuerberantur ueritatis, ut non solum nihil boni, sed etiam multi plurimum in ea putent esse* (33, 75, *BAug* 5, p. 382). La *reuerberatio* apparaît concomitante à l'inflammation intérieure dans l'itinéraire qui conduit de la raison à la Sagesse et à l'acceptation de son autorité propre à travers « les voix des Livres » saints : *Hactenus potest ratio perduci. Versabatur namque, non ueritate certior, sed consuetudine securior, in rebus humanis. At ubi ad diuina peruentum est, auertit sese : intueri non potest, palpitat, aestuat amore, reuerberatur luce ueritatis, et ad familiaritatem tenebrarum suarum, non electione, sed fatigatione conuertitur* (*De moribus Ecclesiae*, I, 7, 11, *BAug* 1, p. 152). La *reuerberatio* jouera un rôle important dans la mystique grégorienne : voir GREGOIRE LE GRAND, *Homélie sur Ézéchiel*, II, 2, 12, *SC* 360, p. 114-115 ; Cl. DAGENS, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne*, Paris, Études Augustiniennes, 1977, p. 90-91.

⁵⁷ Voir P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, Études Augustiniennes, 1963, p. 48-49.

⁵⁸ Voir Ch. BOYER, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Rome, 1953², p. 111.

⁵⁹ Voir I. BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, Paris, Études Augustiniennes, 2004, p. 104.

⁶⁰ Le toucher de feu se retrouve en *Soliloques* I, 15, 27, *BAug* 5, p. 78 : à la question inquiète que lui pose Augustin à la fin du premier livre des *Soliloques* : « Suis-je plus près de la Lumière ? », la Raison répond : *Nescio quis me quo te ducam fulgor inuitat et tangit*. L'embrassement est immédiatement consécutif au toucher en X, 27, 38 : *Tetigisti me, et exarsi in pacem tuam*.

⁶¹ Isabelle BOCHET a bien mis en lumière l'importance structurelle de cette série de convertis par la lecture dans l'économie du livre VIII et des *Confessions* dans leur ensemble (*op. cit.*, p. 283).

comme une nouvelle mise en abyme, par anticipation, de la scène du jardin, encore qu'il se déroule à Trèves et non à Milan (on aura soin de noter qu'il a lieu lui-même « dans des jardins contigus aux murs de la ville ») :

*...et inuenisse ibi codicem, in quo scripta erat uita Antonii. Quam legere coepit unus eorum et mirari et **accendi** et inter legendum meditari arripere talem uitam et relicta militia saeculari seruire tibi (VIII, 6, 15)⁶².*

De manière plus précise encore que dans le cas de l'*Hortensius*, puisque le *codex* est désigné cette fois dans sa réalité concrète, le livre fait ici office d'allumette spirituelle, et dans un contexte d'autant plus remarquable que Ponticianus, le narrateur de cette histoire de livre, vient tout juste de surprendre le *codex* des épîtres pauliniennes sur la « table de jeu » (*mensa lusoria*) d'Augustin (VIII, 6, 14) : le livre, qui va être très prochainement le protagoniste du drame personnel d'Augustin (VIII, 12, 29), fait donc ici doublement son entrée en scène, pour une sorte de « répétition » au sens dramaturgique du terme.. Construction littéraire d'un extrême raffinement, si l'on ajoute le fait que, parmi d'autres facteurs, la conversion de l'ami de Ponticianus provoque celle d'Augustin.

Reste que, dans la fameuse scène du jardin, le livre n'est pas expressément ni directement désigné comme « incendiaire » (nous verrons plus outre quel registre métaphorique se trouve alors mis à contribution). Pour tomber sur une nouvelle péripétie de l'incendie par le livre – ou plus précisément par la lecture – il nous faut dépasser le récit de la conversion proprement dite et parvenir à la période pré-baptismale, au « temps de pause » (*pausatio*) fécond en productions philosophiques, mais riche, surtout, en « faveurs » (*beneficia*) spirituelles, en « aiguillons intérieurs » (*interni stimuli*) parmi lesquels Augustin fait belle part à la découverte des Psaumes : cette fois, l'incendie vient tout droit et explicitement de l'Écriture. Dans cette section des *Confessions* consacrée à l'illumination psalmique, notre métaphore revient à trois reprises :

*Quas tibi uoces dabam in psalmis illis et quomodo in te **inflammabar** ex eis et **accendebar** eos recitare, si possem, toto orbe terrarum aduersus tyfum generis humani ! Et tamen toto orbe cantantur, et non est qui se abscondat a **calore** tuo (Ps 18, 7) (IX, 4, 8).*

*Inhorruui timendo ibidemque **inferbui** sperando et exultando in tua misericordia, Pater (IX, 4, 9).*

*Legebam et **ardebam** nec inueniebam, quid facerem surdis mortuis, ex quibus fueram, pestis, latrator amarus et caecus aduersus litteras de melle caeli melleas et de lumine tuo luminosas, et super inimicis scripturae huius tabescebam (IX, 4, 11).*

Sans compter la lecture personnelle d'Augustin, la prédication et la pratique liturgique d'Ambroise ont pu intervenir dans cette fervente découverte ; comment oublier que le maître spirituel milanais célèbre à l'envi, et en termes qui ne laissent pas d'évoquer ceux d'Augustin

⁶² Ponticianus raconte ici comment l'un de ses *contubernales* est tombé sur la « Vie d'Antoine » et en a été bouleversé. Le livre joue ici le rôle d'allumette spirituelle, dans une sorte de répétition, à l'avance, du rôle qu'il jouera bientôt dans la scène de la conversion d'Augustin lui-même. La scène rapportée ici se passe « dans des jardins contigus aux murs de la ville » (il s'agit de Trèves).

lui-même, la vertu calorifique ou émolliente des Psaumes dans sa propre « institution chrétienne » du psautier⁶³ ? L'inflammation causée par ce dernier (nouveau livre-allumette majeur) est en tout cas symétrique à celle qu'avait déterminée l'*Hortensius* : même emploi de l'imparfait *ardebam* qu'en III, 4, 8. Quant au parfait *inferbui*, il se trouve dialoguer avec le *efferbui* peccamineux et désordonné de II, 2, 4 : il en marque en quelque sorte la « conversion » à l'intérieur (préfixe *in*, et non plus *ex*).

Une dernière occurrence relative au binôme thématique livre-feu, va nous autoriser à jeter, sous ce rapport au moins, un regard panoramique sur l'œuvre : si l'embrasement par la lecture (jusqu'à la lecture des Écritures elles-mêmes, aux livres VIII et IX) s'avère être récurrent dans la grande section autobiographique des *Confessions* et, pour autant, indiquer autant que construire son unité, c'est derechef un embrasement – non pas seulement *par* l'Écriture, mais *pour* elle – qui est au principe de la section exégétique qui fait suite (livres XI-XIII). Voici en effet comment Augustin s'exprime au tournant majeur de son ouvrage pour introduire le commentaire du premier chapitre de la Genèse, lequel, appuyé sur un projet très intime, représente lui-même une innovation, un tournant dans l'activité littéraire de son auteur, la « conversion » étant non seulement celle de l'homme, mais celle de son écriture, de la finalité comme de la matière qu'il lui assigne :

Et olim inardesco meditari in lege tua et in ea confiteri scientiam et imperitiam meam, primordia inluminacionis tuae et reliquias tenebrarum mearum... (XI, 2, 2)

Le verbe *inardescere* est évidemment de la première importance⁶⁴ : c'est sa toute première apparition dans les *Confessions* où, notons-le, son acception est toujours positive ; il figure ici à la première personne du singulier : nous le verrons plus tard à la première personne du pluriel. En outre, par son préfixe *in*, il signale, par rapport à *exardescere* déjà rencontré en deux contextes négatifs (II, 1, 1 ; VI, 8, 13), la même « conversion » vers l'homme intérieur que *inferuescere* par rapport à *efferescere*, selon un rapport sur lequel nous avons attiré plus haut l'attention. Le passage a pour soubassement psalmique Ps 38, 4, verset dont nul n'ignore

⁶³ Voir AMBROISE DE MILAN, *Explanatio Psalmorum XII*, I, 9, CCSL 64, p. 8 : *psalmus canitur et ipsa etiam saxosa pectora molliuntur* ; I, 10, *ibid.*, p. 9 : *quod autem cum suavitate perceperis, id infusum semel praecordiis non consuevit elabi. Quid est quod non tibi occurrat psalmos legenti ? In his lego « canticum pro dilecto » et sacrae desiderio caritatis inflammor*. Comme le dit encore AMBROISE dans un texte qui opère de surcroît une métamorphose de l'image platonicienne du Phèdre (*De Isaac uel anima*, VIII, 77-78, CSEL 32 / 1, p. 695-696), les Écritures sont des ailes de feu : *Bona igitur caritas habens alas ignis ardentis, quae uolitat per pectora et corda sanctorum et exurit quicquid materiale atque terrenum est, quicquid uero sincerum est probat et quod contigerit suo igne meliorat (...)* *Alae igitur ignis flammae Scripturae sunt diuinae. Denique aperiebat Scripturas, et ignis exiebat atque audientium corda penetrabat (...)* *Sumamus igitur has alas, quae sicut flammae ad superiora dirigant*. L'on se souviendra également ici des illuminations scripturaires d'HILAIRE DE POITIERS dans la section « autobiographique » de *La Trinité* : *Haec igitur multa adque alia eiusmodi cum animo reputans, incidi in eos libros quos a Moyse adque a profetis scriptos esse Hebraeorum religio tradebat* (I, 5, SC 443, p. 210) ; *His igitur religiosissimis de Deo opinionibus ueri studio detentus animus delectabatur* (I, 6, SC 443, p. 214, après la lecture de Ex 3, 14).

⁶⁴ Voir *Enarr. in Psalm. XXXVIII*, 10 (sur le v. 6 : *uniuersa uanitas*), CCSL 38, p. 412, à propos d'*Idithun*, le personnage sous le titre duquel le psaume est inscrit : *In his omnibus dulcedinem habens Idithun, et ultra solem conversans, quia conuersatio eius in caelis est, ex his quae adhuc habet sub sole, gemit ; et ista contemnit et dolet, in illa inardescit quae desiderat*. Voir encore *Enarr. in Psalm. XLI*, 2, CCSL 38, p. 461, avec une perspective baptismale évidente : *Lumen hoc desidera, quemdam fontem, quoddam lumen quale non norunt oculi tui ; cui lumini uidendo oculus interior praeparatur, cui fonti hauriendo sitis interior inardescit*. Et au n. 6, *ibid.*, p. 463 : *sed seruata illa siti, qua inardesco, qua rapior ad fontes aquarum, panis mihi factae sunt lacrimae meae, dum differor*.

qu'il jouira d'une grande fortune chez les médiévaux, en particulier dans la tradition monastique⁶⁵ : *in meditatione mea exardescet ignis*. Le feu en question n'est autre, en somme, que celui de la *lectio divina*⁶⁶. Au fond, à la lecture – aux lectures génératrices d'embrasement qui ponctuaient la première partie de l'œuvre (III, 4, 7-8 ; VII, 10, 16 ; IX, 4, 8) succède l'embrasement générateur du commentaire (*meditatio*), étant bien entendu que le commentaire lui-même sous-entend sans cesse l'embrasement par le texte même qu'il commente et s'alimente constamment de lui, s'allume constamment à lui. Autrement dit encore, la lecture met le feu, et ce feu provoqué par la lecture est au principe, à son tour, d'une nouvelle « écriture » à la lumière – ou à l'ombre de l'Écriture. Nous voyons d'ores et déjà, à travers la mise en lumière de cette réaction en chaîne, comment le « feu », d'ordre « philosophique » celui-là, c'est-à-dire foncièrement « amoureux », préside à l'unité de l'œuvre entière et assure, au-delà d'une apparente césure, sa profonde continuité.

La fièvre, le bain, les larmes

La chair, les livres... Telles furent donc les compagnies simultanées d'Augustin, puis successives, avant que le Livre, jusque dans un emploi du temps pastoral surchargé, ne prît pour lui seul – au fond – tout le temps. Mais la chair des *Confessions* elles-mêmes, s'il se peut dire, est ainsi faite – ou plutôt l'histoire racontée par les *Confessions* est si profondément inscrite dans la chair d'Augustin qu'il nous faut en venir à celle-ci : à certains événements, à certains faits divers de sa propre chair dont il fait l'aveu et qui, décidément, en nature ou en métaphore, se trouvent placés sous le signe du feu. Pourvu bien sûr que, inlassablement réitérée⁶⁷, elle sache analyser ses impressions et classer ses acquis, une lecture amicale, fraternelle et « sympathique » de ce livre-là (toutes choses qu'Augustin appelle et auxquelles il aspire) – une certaine « compassion » à ce livre-là ne peut manquer d'attirer l'attention sur la présence symptomatique, sur la subtile interférence de trois données d'ordre à la fois physique, anthropologique, culturel, symbolique et spirituel : la fièvre, le bain et les larmes. Trilogie, entrelacs thématique qui révèle, en réalité », la fécondité d'une double métaphore, celle de l'eau se combinant ici à celle du feu. Lorsque l'on sait à quelle stature de

⁶⁵ Voir BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettre* 11, 1, SC 425, p. 214-215 ; *Sermon I sur la Nativité*, 6, SC 481, p. 20-21 ; *Sermons sur le Cantiques*, 10, 5, SC 414, p. 224-225 ; 22, 2, SC 431, p. 174-175 ; 31, 4, SC 431, p. 434-435 ; 49, 4, SC 452, p. 334-335 ; 57, 7, SC 472, p. 166-167 ; 74, 7, SC 511, p. 168-171 ; GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Oraisons méditatives*, XII, 16, SC 324, p. 198-199 ; ISAAC DE L'ETOILE, *Sermon* 3, 14, SC 130, p. 122-123 ; *Sermon* 50, 6, SC 339, p. 182-185 (le verset est mis ici en rapport avec OVIDE, *Métamorphoses*, IV, 64 évoquant les amours de Pyrame et Thisbé : *Quoque magis tegitur, tectus magis aestuat ignis*) ; HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Verbo Dei*, 110-112, SC 155, p. 68. D'une manière générale, le verset est considéré comme une illustration du processus et des effets de la componction.

⁶⁶ Le concept de *lectio diuina*, comme aussi bien le thème de l'embrasement spirituel concomitant à celle-ci seront théorisés de manière décisive par GREGOIRE LE GRAND dans l'une de ses *Homélie sur Ézéchiel* où, combiné au substrat biblique (Ez 1, 19), le schème platonicien du *Phèdre* se révèle inspirateur une fois de plus, fût-ce de façon lointaine : *Si uero pennatum anima sese in contemplatione tentenderit, rotae protinus a terra subleuantur, quia terrena non esse intellegis, quae prius in sacro eloquio iuxta terrenum morem dicta credidisti. Fitque ut Scripturae sacrae uerba esse caelestia sentias, si accensus per contemplationis gratiam temetipsum ad caelestia suspendas. Et mira atque ineffabilis sacri eloquii uirtus agnoscitur, cum superno amore legentis animus penetratur* (I, 7, 8, SC 327, p. 244). Voir Cl. DAGENS, *Saint Grégoire le Grand*, p. 69-72.

⁶⁷ Comme les *Pensées* de Pascal, les *Confessions* appartiennent évidemment à ces quelques livres miraculeux que l'on ne lit pas une fois seulement, mais incessamment et dans tous les sens.

protagonistes ces deux éléments s'élèvent dans le livre biblique de l'*Exode*⁶⁸, l'on est quelque peu enclin à lire les *Confessions*, en usant de cette double clef symbolique, comme l'histoire d'une pâque « à travers l'eau et le feu⁶⁹ », bref, comme un autre Exode. Entrons donc dans le climat du livre, dans sa température, entrons dans la chair d'Augustin lui-même, étant bien entendu que cette chair est déjà – est toujours celle du cœur.

Il fait chaud dans les *Confessions*, et l'on y a chaud, et l'on y a soif⁷⁰. Il n'est que de songer à la définition peineuse que, sur fond de Genèse, Augustin donne de lui-même : *terra difficultatis et sudoris nimii* (X, 16, 25). Jointe à la fièvre dont nous parlerons tout à l'heure, la « sueur » se retrouve, au sens propre, sur le visage de l'ami mourant⁷¹. Mais surtout c'est dans l'unité de temps d'un « été » (IX, 2, 4) que tout se précipite : la lecture des *libri Platoniorum*, celle des écrits néotestamentaires, l'invention des corps des martyrs Gervais et Protais à Milan, la visite à Simplicianus, celle de Ponticianus et finalement la conversion elle-même qui eut vraisemblablement lieu la première semaine d'août⁷², avant les vacances de vendanges, selon l'indice chronologique qui se peut tirer de *Conf.* IX, 2, 2. Augustin assis sous le figuier (VIII, 12, 28) n'est pas sans évoquer – nouvel épisode d'autoreprésentation biblique – Abraham auprès du chêne de Mambré, « assis à l'entrée de sa tente, au plus chaud du jour » (Gn 18, 1). L'on pourrait dire de la conversion qu'elle marque, à tous égards, une sorte de moment caniculaire⁷³.

Augustin use très volontiers, au sens métaphorique, du verbe *anhelare*⁷⁴, « haleter » : est-ce le soumettre à une « psychanalyse » abusive que de trouver dans sa chair même (car en

⁶⁸ chap.2 : Moïse sauvé des eaux ; chap. 3 : le buisson ardent ; chap. 14 : le passage de la mer ; chap. 19 : la théophanie ardente du Sinaï.

⁶⁹ Voir le commentaire d'Augustin lui-même sur le v. 12 du Ps 65 (*Transiuimus per ignem et aquam*), *Enarr. in Psalm. LXV*, 17, *CCSL* 39, p. 851 : *Ignis et aqua, utrumque periculosum est in hac uita. Certe uidetur aqua ignem extinguere, et ignis uidetur aquam siccare. Ita et ipsae tentationes sunt, quibus abundat haec uita.*

⁷⁰ Les *Confessions* ne totalisent pas moins de douze occurrences de *sitio* et quatre de *sitis*. Augustin évoque, au sens propre, la soif des *puellae* sous la gouverne de Monique (IX, 8, 17) ; il parle de la soif physique comme d'une souffrance (VIII, 3, 7 : *sitiendi molestia*), d'une brûlure : *fames et sitis quidam dolores sunt, urunt et sicut febris necant, nisi alimentorum medicina succurrat* (X, 31, 43). Quant aux emplois métaphoriques du terme, largement majoritaires, ils ont quasiment toujours une signification positive (sauf en XI, 30, 40) : c'est le désir déjà profond d'Augustin que ne comblent pas les minauderies sophistiquées de Faustus (V, 6, 10) ; l'objet de cette soif est la justice, en référence à Mt 5, 6 (XI, 1, 1), la Vérité (III, 6, 10 ; XII, 30, 41), Dieu lui-même sous-entendu par l'emploi absolu du verbe (X, 27, 38), « Toi » (XIII, 17, 20-21). En XI, 2, 3, et dans le voisinage métaphorique des « forêts » et des « cerfs » (allusion probable à Ps 28, 9), Augustin – nouvelle autodéfinition – se désigne radicalement, s'il se peut dire, comme « plante assoiffée » : *Ne dona tua deseras nec herbam tuam spernas sitientem.*

⁷¹ IV, 4, 8 : *iacuit diu sine sensu in sudore laetali.*

⁷² Voir P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, De Boccard, 1950, p. 201-202 ; A. MANDOUZE évoque au sujet de la conversion la « lumière d'août » (*Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, p. 116-117). On comparera, d'un point de vue symphonique, l'été de la conversion chez Augustin et l'automne de la conversation (*sermones*) chez CYPRIEN, ambiance et décor de l'*Ad Donatum* : *Locus etiam cum die conuenit, et mulcendis sensibus ac fouendis ad lenes auras blandientis autumnus hortorum facies amoena consentit* (*Á Donat*, 1, SC 291, p. 74).

⁷³ L'on peut trouver une lointaine hérédité augustiniennne aux paroles que, dans une scène de son *Port-Royal* (Paris, éd. Gallimard, 1954, p. 69-70, 72-73), MONTHERLANT met sur la bouche de la Sœur Angélique : « Aujourd'hui, le 26 d'août... Le milieu de l'année, et le milieu du jour. Je ne sais ce qui est le pis : ou le milieu du jour, ou le réveil, avec la journée qu'il va falloir changer. Ce grand silence d'août. Il y a un silence et un abandon, en août, qui me figurent terriblement le silence et l'abandon de Dieu (...) *Septembre* se relâche. Mais *août* est tout dur et en feu. »

⁷⁴ Voir, à titre d'exemple externe aux *Confessions*, *Tract. in Ioh. III*, 20, *CCSL* 36, p. 30 : *Ardeat* (il s'agit du psalmiste, à propos de Ps 26, 4) *enim amore, et multum suspirat, et aestuat, et anhelat.* Le terme entrera dans la

vérité c'est une parabole constante que la chair) l'inscription profonde de ce registre lexical, et que d'en faire remonter l'origine à cette affection chronique et typiquement estivale (bronchite ou asthme) dont il fait état lui-même, dans le contexte du grand août de sa vie, justement,

Quin etiam quod ipsa aestate litterario labori nimio pulmo meus cedere coeperat et difficulter trahere suspiria doloribusque pectoris testari se saucium... (IX, 2, 4)

non sans avoir pris soin d'en signaler les premières manifestations infantiles ?

Vidisti, Domine, cum adhuc puer essem et quodam die pressu stomachi repente aestuarem paene moriturus, vidisti, Deus meus... (I, 11, 17)

De fait, comme le note Peter Brown, Augustin est un « homme qui écoute avec avidité, haletant, agité, poseur impénitent de questions inattendues⁷⁵ » L'essoufflement est celui de l'orateur inquiet avant sa prestation publique⁷⁶, avant de devenir celui de l'homme qui répond au parfum de Dieu⁷⁷, et les *Confessions* toutes entières peuvent se lire comme le journal d'un retour essoufflé qui n'a de cesse :

Et nunc redeo aestuans et anhelans ad fontem tuum (XII, 10, 10)

De la canicule, climat de la nature, mais aussi « climat de la grâce » (pour user d'une belle expression de Péguy dans son *Ève*) après l'avoir été du péché, venons-en (car nous lisons décidément dans tous les sens), venons-en naturellement aux bains comme lieu public, s'il en est, de la culture « si ancienne et si nouvelle⁷⁸ », comme mauvais lieu d'abord, et puis finalement, comme lieu sacramentel. C'est aux bains de Thagaste que Patricius, le père trop heureux, découvre les signes de la puberté de son fils, adolescent alors dangereusement désœuvré⁷⁹ ; c'est à un bain qu'Augustin demande quelque soulagement de sa douleur après les obsèques de Monique : bain au demeurant inutile puisque, en dépit de son caractère

panoplie lexicale du désir spirituel chez Grégoire le Grand : voir Cl. DAGENS, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, p. 298.

⁷⁵ P. BROWN, *La vie de saint Augustin*, p. 196. Sur les questions « haletantes » disputée entre amis dans le petit cercle de Nébridius, voir VI, 10, 17 : *Et erant ora trium egentium et inopiam suam sibimet inuicem anhelantium et ad te expectantium ut dares eis escam in tempore oportuno.*

⁷⁶ *Quam ergo miser eram et quomodo egisti, ut sentirem miseriam meam die illo, quo, cum pararem recitare imperatori laudes, quibus plura mentirer, et mentienti faueretur ab scientibus easque curas anhelaret cor meum et cogitationum tabificarum febribus aestuaret, transiens per quendam uicum Mediolensem animaduerti pauperem mendicum...* (VI, 6, 9)

⁷⁷ *Flagrasti, et duxi spiritum et anhelato tibi* (X, 27, 38).

⁷⁸ Nous reprenons ici, bien sûr imité d'Augustin lui-même (*Conf. X, 27, 38*), le titre de la contribution de J. FLAMANT et F. MONFRIN dans l'*Histoire du christianisme* sous la direction de J.-M. Mayeur, Ch.(†) et L. Pietri, A. Vauchez et M. Venard, vol. 2, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Desclée, 1995, p. 623-673 : « Une culture "si ancienne et si nouvelle" ».

⁷⁹ II, 3, 6 : *Quin immo ubi me pater in balneis uidit pubescentem et inquieta indutum adulescentia, quasi iam ex hoc in nepotes gestiret, gaudens matri indicauit.* Loin de ressortir à un ordre strictement physiologique, cette « inquiétude » pubertaire est à mettre elle-même sous le signe de la grande *inquietudo* anthropologique de l'invocation initiale des *Confessions* (I, 1, 1). On comparera la discrète et suggestive évocation de la puberté par Augustin, dans ce passage, à la longue description technique qu'en fait LUCRECE (*La Nature*, IV, 1037-1057). Sur cet épisode, replacé dans le contexte de la nudité balnéaire antique, voir V. NERI, *La bellezza del corpo nella società tardoantica. Rappresentazioni visive e valutazione estetiche tra cultura classica et cristianesimo*, Bologna, 2004, p. 22.

passagèrement sédatif, il ne provoque pas l'exsudation escomptée (encore la sueur !) de l'amertume intime⁸⁰. Mais cette espèce particulière d'*ecce homo* ou de nu que constitue le bain de la seizième année (II, 3, 6) dialogue surtout, dans le contrepoint multiple de l'œuvre, avec le baptême de l'âge mûr (IX, 6, 14) qui est sa véritable figure antithétique et sa « conversion ». Les bains s'opposent dès lors au baptistère, encore que ce dernier – pourtant central et crucial dans la dramaturgie des *Confessions* – ne soit pas directement évoqué : Augustin note simplement, avec une étonnante sobriété : *et baptizati sumus*. Il semble que dans les *Confessions* la métaphore de la source et de la soif, régulièrement appuyée sur le Psaume 41, assume pour une bonne part la charge de désigner, et de manière à la fois plus lointaine et plus compréhensive – au-delà de l'événement ponctuel du baptême –, l'état baptismal, la condition de vie baptismale tout entière, laquelle est foncièrement ardente et haletante⁸¹ : Augustin est moins baptisé une fois pour toutes qu'il ne vit dans la fraîcheur baptismale d'un inextinguible désir. La métaphore de la soif et celle du bain, toutes deux relatives à l'eau, font subtilement système : la métaphore de la soif est en quelque sorte l'« introversion » de celle du bain, comme celle du bain est l'« extraversion » de celle de la soif. On remarquera par ailleurs, à titre de confirmation du parallèle qui se dessine entre le bain profane de II, 3, 6 et le bain sacramentel de IX, 6, 14, le fait que l'âge d'Augustin lors du premier est identique à celui d'Adéodat lors du second. Car – fait hautement significatif – Augustin n'est pas baptisé seul, mais, récapitulant en quelque sorte toute la gamme des relations humaines possibles, en compagnie d'Alypius qui est tout ensemble son ami, son « frère » et son disciple, et d'Adéodat dont il est le père : *et baptizati sumus*. Augustin est baptisé au pluriel, s'il se peut dire, dans le pluriel même, toujours conséquent avec ce *consortium*, cette *societas*⁸² dont l'instinct l'habite et dont la perspective ne cesse de le mettre en marche.

La fièvre, ce feu intime au corps lui-même⁸³, est étonnamment présente dans les *Confessions*, et se trouve au principe d'une thématique récurrente au regard de laquelle, comme au regard de celle du livre, Augustin n'est d'ailleurs pas le seul intéressé. Le premier cas de fièvre est en effet celui de l'ami d'enfance anonyme⁸⁴ : il est mortel, et la fièvre

⁸⁰ IX, 12, 32 : *Visum etiam mihi est, ut irem lauatum, quod audieram inde balneis nomen inditum, quia Graeci balaneon dixerint, quod anxietatem pellat ex animo. Ecce et hoc confiteor misericordiae tuae, Pater orfanorum, quoniam laui et talis eram, qualis priusquam lauisssem. Neque enim exudaui de corde meo maeroris amaritudo*. Sur les vertus du bain et le traitement hydrothérapique, voir J.-M. ANDRE, *La médecine à Rome*, p. 348-353 ; Robin LANE FOX, citant à l'appui le texte d'Augustin, qualifie les bains de « magnifique antidote à l'anxiété » (*Paiens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au Concile de Nicée*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1997, p. 62).

⁸¹ Au catalogue que nous avons déjà établi plus haut relativement aux emplois du verbe *sitire*, l'on ajoutera trois références qui se signalent par leur identique appui sur Ps 41, 3, lieu éminent, on le sait, de la catéchèse autant que de l'iconographie baptismale : I, 18, 28 ; XII, 11, 13 ; XIII, 13, 14. Voir AMBROISE, *De fuga saeculi*, IX, 52, CSEL 32, p. 204 ; AUGUSTIN, *Enarr. in Psalm. XLI*, 1, CCSL 38, p. 460 : *Et quidem non male intelligitur uox esse eorum qui, cum sint catechumeni, ad gratiam sancti lauacri festinant. Vnde et sollemniter cantatur hic psalmus, ut ita desiderent fontem remissionis peccatorum, quemadmodum desiderat ceruus ad fontem aquarum. Sit hoc, habeatque locum intellectus iste in ecclesia et ueracem et sollemnem. Verumtamen, fratres, uidetur mihi etiam in baptisate fidelibus nondum esse satiatum tale desiderium ; sed fortassis, si norunt ubi peregrinentur, et quo eis transeundum sit, etiam ardentius inflammantur*. Ce texte est tout à fait révélateur de la conception « épectatique » qu'Augustin se fait de la vie baptismale (on remarquera bien sûr la métaphore du feu).

⁸² À propos d'Adéodat, Augustin note précisément : *sociauimus eum coaeuum nobis in gratia tua* (IX, 6, 14).

⁸³ Sur ce phénomène physiologique, voir J.-M. ANDRE, *La médecine à Rome*, Paris, p. 66-69, 89, 155 : *Febris*, la Fièvre hypostasiée et déifiée, avait un « petit sanctuaire » (*fanum*) à Rome, sur le Palatin (voir PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle*, II, 16).

⁸⁴ IV, 4, 8 : *Cum enim laboraret ille febribus, iacuit diu sine sensu in sudore laetali et, cum desperaretur, baptizatus est nesciens (...) post paucos dies me absente repetitur febribus et defungitur*.

apparaît ici comme l'ingrédient obligé d'une évocation que l'on qualifierait volontiers de « romantique » : au principe de la modélisation littéraire de l'amitié malheureuse, il nous semble légitime d'ajouter à l'*exemplum* avoué et prestigieux d'Oreste et de Pylade (IV, 6, 11) une réminiscence virgilienne : il n'est pas impossible en effet qu'Augustin se souvienne ici de Nisus et Euryale⁸⁵. Quant au deuxième épisode fébrile – décidément estival (nous sommes en 383) – il concerne Augustin lui-même⁸⁶ lors de son arrivée à Rome, laquelle est mise en conséquence sous le signe métaphorique du *flagellum*, comme Carthage l'avait été sous celui de la *sartago* (III, 1, 1)⁸⁷ Avec son issue littéralement « infernale » – *ibam ad inferos* –, cette fièvre romaine possède une forte teneur symbolique et apparaît cette fois, non plus comme un mal romantique, mais comme l'élément structurel d'une pâque qui déjà se dessine, puisque Rome, dès le même livre V, débouchera sur Milan et la suite que l'on sait. Le troisième épisode, enfin, regarde Monique, le bulletin de la fièvre – mortelle celle-là, de nouveau – marquant une césure assez brutale après le récit de la longue conversation à la fenêtre d'Ostie⁸⁸. Curiosité relevant quelque peu d'une analyse structurale, à deux reprises dans les *Confessions* (ce qui nous permet avantagement d'aborder le dernier élément de notre subtil tissage thématique), nous rencontrons la séquence narrative de la fièvre et des larmes : la première fois lors de la mort de l'ami (IV, 4, 8 et IV, 4, 9), la seconde lors de la mort de la mère (IX, 11, 27 et IX, 12, 29-33), comme s'il s'opérait une mystérieuse alchimie entre le feu et l'eau, je ne sais quelle passation d'expressivité entre l'être qui s'en va et celui qui demeure.

Car il y aurait lieu de faire longuement station, bien sûr, aux larmes⁸⁹ des *Confessions* ! Pour ne parler ici que de celles d'Augustin lui-même et pour ne rien dire de celles qu'il versa comme tout un chacun comme nourrisson⁹⁰, elles commencent à couler très tôt, chez le *grammaticus*, non à cause de sa sévérité, mais à cause des lectures – déjà les livres ! – dont il ouvre le délétaire trésor :

⁸⁵ Voir VIRGILE, *Énéide*, IX, 176-449, en particulier 197-198 :

*Obstupuit magno laudum percussus amore
Euryalus, simul his ardentem adfatur amicum...*

⁸⁶ À rapprocher de la bronchite infantile (I, 11, mentionnée plus haut. On notera que c'est à une fièvre que succombera le vieil évêque le 28 août 430 : *Et ecce tertio illius obsidionis mense decubuit febribus, et illa ultima exercebatur aegritudine* (POSSIDIUS, *Vita sancti Augustini*, 29, ed. A. Vega, Monastère de l'Escorial, 1934, p. 38).

⁸⁷ V, 9, 16 : *Et ecce excipior flagello aegritudinis corporalis et ibam iam ad inferos portans omnia mala (...) Et ingrauescentibus febribus iam ibam et peribam. Quo enim irem, si hinc tunc abirem, nisi in ignem atque tormenta digna factis meis in ueritate ordinis tui ?*

⁸⁸ IX, 11, 27 : *Ad haec ei quid responderim, non satis recolo, cum interea uix intra quinque dies aut non multo amplius decubuit febribus.*

⁸⁹ On se souviendra de l'éloge des larmes et de l'*affectus* chez JUVENAL, *Satires*, XV, 131-158 :

*... Molissima corda
Humano generi dare se natura fatetur,
Quae lacrimas dedit ; haec nostri patris optima sensus...*

Sur les larmes, voir N. FERRARI, « Le corps consolé. Étude de la consolation privée dans la Rome antique », dans *Corps romains*, Textes réunis par Philippe Moreau, Grenoble, 2002, p. 139-159.

⁹⁰ Car l'autre protagoniste des larmes est évidemment Monique (III, 11, 19 ; V, 8, 15 et 17 ; VI, 1, 1 ; IX, 12, 33) ; lorsque l'on sait la suite, il est révélateur qu'Augustin fasse l'anamnèse de ses pleurs infantiles : *nam tunc sugere noram et adquiescere delectationibus, flere autem offensiones carnis meae, nihil amplius.*

Quid enim miserius misero non miserante se ipsum et flente Didonis mortem, quae fiebat amando Aeneam, non flente autem mortem suam, quae fiebat non amando te (...) ? Et haec non flebam et flebam Didonem extinctam... (I, 13, 21)

« Je pleurais Didon éteinte »... On admirera au passage l'oxymoron, spécimen de choix relativement au thème général qui nous retient⁹¹. Mais des larmes, Augustin ne commémore pas seulement la fiction : dès l'épisode du deuil de l'ami, pourtant bien discutable à ses yeux de converti, il en interroge le mystère dans une sorte de poème en prose fortement assonancé⁹². Quant à la conversion, l'on a déjà donné à entendre plus haut qu'elle ne se disait pas dans le registre métaphorique du feu⁹³, du moins pas immédiatement, pas *in situ*. En revanche, sa narration se soutient de toute une météorologie où l'averse orageuse est reine,

Vbi uero a fundo arcano alta consideratio traxit et congestit totam miseriam meam in conspectu cordis mei, oborta est procella ingens ferens ingentem imbrem lacrimarum (...) et dimisi habenas lacrimis, et proruperunt flumina oculorum meorum, acceptabile sacrificium tuum (VIII, 12, 28)⁹⁴

préludant à la sérénité du ciel :

Statim quippe cum fine huiusque sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt (VIII, 12, 29)

Une fois l'orage résolu en lumière et dans la suite immédiate du baptême, les larmes réapparaissent : il s'agit cette fois de celles qu'Augustin verse en écoutant la liturgie milanaise. Le baptême proprement dit se trouve dès lors si étroitement encadré par les larmes, celles du débat intérieur qui le précèdent et celles de l'émotion religieuse qui le suivent⁹⁵, que les larmes elles-mêmes acquièrent le statut d'élément baptismal⁹⁶ ; nous avons là, en tout cas,

⁹¹ L'oxymoron se retrouve, mais plus lâche, en *Enarr. in Psalm. CXXVII*, 10, CCSL 40, p. 1875 : *Cum quanta suauitate plorat in gemitu, qui orat ? Dulciores sunt lacrimae orantium quam gaudia theatrorum. Et audi flammam desiderii, qua manducatur ipse panis, de quo hic dicit : Qui manducabit panem doloris*. L'on remarquera en outre la synesthésie (*audi flammam*).

⁹² IV, 5, 10 : *Neque enim sperabam reuiuescere illum aut hoc petebam lacrimis, sed tantum dolebam et flebam. Miser enim eram et amiseram gaudium meum. An et fletus res amara est et prae fastidio rerum, quibus prius fruebamur, et tunc ab eis abhorremus, delectat ?*

⁹³ À la différence d'une autre conversation, antérieure, et emblématique elle aussi dans la littérature patristique, à savoir celle de JUSTIN : « Il (le vieillard) me dit toutes ces choses et beaucoup d'autres encore qu'il n'est pas le moment de rapporter maintenant, et il s'en alla en me recommandant de les méditer. Et je ne l'ai pas revu. Mais un feu subitement s'alluma dans mon âme (τῆμο̄ de παρακράμα παρ τῆν τί yucl̄ φn»fqh) ; je fus pris d'amour (œrwj) pour les prophètes et pour ces hommes amis du Christ ; et réfléchissant en moi-même à toutes ces paroles, je trouvai que cette philosophie était la seule sûre et profitable » (*Dialogue avec Tryphon*, I, 8, 1, trad. Archambault, Paris, 1909, 40-41).

⁹⁴ De Cassius, l'évêque de Narni, GREGOIRE LE GRAND se plaira à rappeler qu'il ne célébrait jamais l'eucharistie sans verser de larmes : voir *Homélie sur l'Évangile*, 37, 9, SC 522, p. 440-441 ; *Dialogues*, IV, 58, 1, SC 265, p. 194 ; sur cette valeur sacrificielle des larmes, voir F. CASSINGENA-TREVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, p. 299-301.

⁹⁵ X, 33, 50 : *cum reminiscor lacrimas meas, quas fudi (...) in primordiis recuperatae fidei meae...*

⁹⁶ Voir AMBROISE, *La Pénitence*, II, 8, 71-72, SC 179, p. 179 (à propos des pleurs de Jésus à la mort de Lazare) : *Utinam ergo ad hoc monumentum meum digneris accedere, Domine Iesu, tuis me lacrimis laues, quoniam durioribus oculis non habeo tantas lacrimas ut possim mea lauare delicta. Si inlacrimaueris pro me, saluus ero. Si dignus fuero lacrimis tuis, foetorem abstergebo delictorum omnium*. GREGOIRE DE NAZIANZE range les larmes parmi les formes inédites du baptême : *Discours 39 (Sur les Lumières)*, 17, SC 358, p. 188.

une séquence narrative remarquable dont l'eau, sous des livrées diverses, assure l'unité. *Quantum fleui... eliquebatur ueritas in cor meum...* Ingérée sous les espèces sonores, la vérité prend à l'intérieur de l'« homme intérieur » une forme liquide, elle se dit en termes métaphoriques de liquidité qui sous-entendent les larmes physiques qui l'accueillent. Le chant « fond en larmes », s'il se peut dire, et à travers lui la vérité elle-même (qui est par ailleurs objet de soif : III, 6, 10 ; XII, 30, 41), car les larmes sont une autre manière d'avoir soif autant que de se désaltérer. Et bien sûr la fusion en larmes suppose l'action d'un feu intérieur : les larmes sont une autre manière de brûler. Au demeurant, la « liquidité » (ou « limpidité », car elle connote la lumière) apparaît au fil des *Confessions* comme une propriété spécifique de la vérité même⁹⁷ : davantage, elle est, s'il se peut dire, l'état de Dieu lui-même⁹⁸ et caractérise le milieu divin auquel assortit la fusion du cœur, le « feu qui rend liquide⁹⁹ » et dont les larmes précisément, en tant que symptôme et parabole physiques, signalent la présence et l'efficacité au cœur de l'homme. L'on ne s'étonnera guère, dès lors, que, sur le fonds scripturaire du Ps 41 déjà rencontré à propos de la soif et de la course, les larmes escortent la *peregrinatio* qui symbolise l'orientation dynamique de l'existence chrétienne vers son terme eschatologique¹⁰⁰. D'un point de vue tout narratif enfin, on remarquera, outre la double séquence fièvre-larmes (en IV, 4, 8-9, puis en IX, 11, 27 et 12, 29-33) notée plus haut, le phénomène réitéré lui aussi à deux reprises, mais en sens inverse, de la rétention des larmes et de leur effusion : il se produit lors de la conversion (VIII, 12, 28 et 29 : effusion suivie de rétention), puis du travail de deuil de Monique (IX, 12, 29-31 et 33 : rétention suivie d'effusion). Nous avons là un motif récurrent qui n'est pas sans compter dans la dramaturgie de l'ensemble.

Le subtil entrelacs des deux « grandes odes » (pour user d'un vocable claudélien) qui s'élaborent au fil des *Confessions* – celle de l'eau et celle du feu – semble se résumer dans la métaphore mixte de l'*aestus*. Qu'il suffise de rappeler la masse significative que représentent les onze occurrences de *aestuare*, jointes aux neuf de *aestus*. Métaphore mixte ou hybride, disons-nous, car le terme *aestus* sollicite un double registre sémantique : d'une part celui de la chaleur brûlante (voir *aestas*), d'autre part celui de la tempête, « l'agitation des flots de la mer pouvant être comparée au bouillonnement provoqué par la chaleur et l'écume des flots à l'écume qui se forme sur un liquide bouillant »¹⁰¹. L'on a déjà montré quelle unité de temps

⁹⁷ Elle est l'apanage de la vérité telle qu'elle se manifeste dans les Écritures, lesquelles sont désignées comme *fluenta liquidae ueritatis* (XII, 27, 37) ; voir V, 11, 21 : *anhelans in auram tuae ueritatis liquidam et simplicem respirare non poteram* ; VI, 5, 8 : *ideoque cum essemus infirmi ad inueniendam liquida ratione ueritatem, et ob hoc nobis opus esset auctoritate sanctorum litterarum...*

⁹⁸ Voir II, 6, 14 : *Ita fornicatur anima, cum auertitur abs te et quaerit extra te ea quae pura et liquida non inuenit, nisi cum redit a te.*

⁹⁹ XI, 29, 39 : *donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui* (nouvel oxymoron).

¹⁰⁰ Voir XII, 11, 13 : *Unde intelligat anima, cuius peregrinatio longinqua facta est, si iam sitit tibi, si iam factae sunt ei lacrimae suae panis, dum dicitur ei per singulos dies : ubi est Deus tuus ?* XIII, 13, 14 : *Quae est illa speciei lux, cum uidebimus eum sicuti est et transierint lacrimae quae mihi factae sunt panis die ac nocte, dum dicitur mihi cotidie : ubi est Deus tuus ?* Sur l'exégèse augustinienne du Ps. 41, voir F. VINEL, « L'abîme appelle l'abîme... (Ps 41(42), 8) Plaidoyers pour l'allégorie dans quelques commentaires du psautier, d'Eusèbe à Augustin », *Le Psautier chez les Pères*, (Cahiers de Biblia Patristica 4), Strasbourg, 1993, p. 250-253. Voir également *Enarr. in Psalm. XXXVIII*, 20, CCSL 38, p. 420 : *Nonne quanto magis quod abest desidero, tanto magis donec ueniat gemo, tanto magis donec ueniat fleo ?*

¹⁰¹ Voir A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1967, p. 13. Signalons quelques références virgiliennes dont il n'est pas incongru de supposer qu'elles devaient hanter la mémoire d'Augustin : relativement au premier registre sémantique, c'est l'incendie de Troie (*Énéide*, II, 706, 759), ou encore l'évocation de l'été dans la symphonie des quatre saisons des *Géorgiques* (I, 297-298) ; relativement au second, c'est la fameuse *Tempesta di mare* (*Énéide*, I, 106-107). Le sens annexe et plus technique de « marée » (CESAR, *Guerre des Gaules*, IV, 29, 1) suggère que le va-et-vient et la bipolarité sont inhérents à l'*aestus*.

constitue l'été relativement l'acte de la conversion : il convient de remarquer que la tempête, soit simplement possible (V, 8, 15 : départ d'Augustin à Rome), soit réelle (VI, 1, 1 : départ de Monique à Rome), représente elle aussi un élément dramaturgique et symbolique important de l'œuvre. Que s'il est légitime de lui supposer les mêmes modèles littéraires prestigieux que les « amours ombreuses » de la jeunesse, il vaut la peine d'attirer l'attention sur son étroite association, dans l'un et l'autre cas, à la figure tutélaire de Monique¹⁰². Toujours est-il que le « péril de mer » encouru successivement par le fils et par la mère, au cœur de la section autobiographique (les *marina discrimina*) possède une valeur emblématique quant à l'alternative radicale qui fait l'enjeu de l'œuvre. Placé sous le signe du feu, l'*aestus* est à même de désigner le grand sursaut intérieur consécutif à la lecture de l'*Hortensius* :

Viluit mihi repente omnis uana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem (III, 4, 7)

Les harmoniques aquatiques d' « estuaire » (avec le bouillonnement qui caractérise ce lieu de mascarets et de grands conflits élémentaires) se font plus sensibles lorsqu'il s'agit des différentes étapes du débat intérieur, affectant tout ensemble l'intelligence et la sensibilité ; ainsi le désarroi dans lequel jette le manichéisme « inutile et incertain » :

Illa autem credidi. Vae, uae ! quibus gradibus deductus in profunda inferi, quippe laborans et aestuans inopia ueri... (III, 6, 11)

comme aussi la déroute du cœur après la mort de l'ami, dans une suite en *imperfectum* majeur :

Itaque aestuabam, suspirabam, flebam, turbabar, nec requies erat nec consilium (IV, 7, 12)

C'est l'embarras spéculatif face au problème du mal :

Quaerebam aestuans, unde sit malum. Quae illa tormenta parturientis cordis mei ! (VII, 7, 11)

C'est l'état d'âme profond de celui écoute Ambroise, mais qui désespère de pouvoir jamais soustraire assez de temps à l'évêque trop occupé pour qu'il écoute une détresse inaperçue de lui :

¹⁰² V, 8, 15 : *Sed quare hinc abirem et illuc irem, tu sciebas, Deus, nec indicabas mihi nec mari, quae me profectum atrociter planxit et usque ad mare secuta est (...)* Et mentitus sum matri, et illi matri, et euasi, quia et hoc dimisisti mihi misericorditer seruans me ab aquis maris plenum execrandis sordibus usque ad aquam gratiae tuae, qua me abluto sicarentur flumina maternorum oculorum quibus pro me cotidie tibi rigabat terram sub uultu suo ; VI, 1, 1 : *et ueneram in profundum maris et diffidebam et desperabam de inuentione ueri. Iam uenerat ad me mater pietate fortis, terra marique me sequens et in pericula omnibus de te segura. Nam et per marina discrimina ipsos nautas consolabatur, a quibus rudes abyssi uiatores, cum perturbantur, consolari solent, pollicens eis peruentionem cum salute, quia hoc ei tu per uisum pollicitus eras.* Le premier de ces deux textes est remarquable, non seulement eu égard à la paronomase dont il joue (*mari / matri*), mais par la concentration des évocations de l'eau qu'il opère, sous toutes ses formes : la mer, le baptême, les larmes. Dans le second texte, Monique apparaît dans l'environnement du Ps 67, 23 et dans l'ombre de l'apôtre Paul (Ac 28, 33-36).

*Non ille (Ambroise) sciebat **aestus** meos nec foveam periculi mei (...) **Aestus** autem illi (Ambroise) mei otiosum ualde, cui refunderentur, requirebant nec umquam inueniebant (VI, 3, 3-4)*

En mal de directeur spirituel, Augustin se tournera vers Simplicianus pour lui décrire le cercle de ses remous :

*Vnde mihi ut preferret uolebam conferenti secum **aestus** meos, quis esset aptus modus sic affecto, ut ego eram, ad ambulandum in uia tua (...) Narraui ei **circuitus** erroris mei (VIII, 1, 1 et 2, 3)*

La présence du terme est hautement significative dans le récit de la conversion : c'est la violence de l'*aestus* qui jette Augustin à quelques brasses d'Alypius¹⁰³ et lui arrache des gestes exceptionnels et désordonnés¹⁰⁴, tandis qu'à la faveur d'une délibération ultime qui va déboucher sur la délivrance, il vérifie expérimentalement, comme un démenti apposé au dualisme manichéen, que c'est bien une seule et même âme qui peine entre deux eaux¹⁰⁵. Après la conversion, l'*aestus* sert à évoquer tour à tour la vive émotion que suscite le chant milanais¹⁰⁶, le tracas que continuent d'occasionner les tentations les plus fondamentales¹⁰⁷, le désir de pertinence ecclésiale attaché à l'entreprise même des *Confessions*¹⁰⁸, et finalement le grand mouvement de retour (*reditus*) à la Source qui caractérise toute l'existence chrétienne¹⁰⁹. Mais si l'*aestus* est chose d'âme, il est aussi chose externe, publique, mondaine en un mot, dès là qu'il caractérise le « siècle » dans son ensemble, et son agitation : c'est comme lieu antithétique de l'*aestus saeculi* et, partant, comme chef-lieu des *Confessions* qu'est célébré le domaine de Cassiciacum¹¹⁰, pour autant que l'on y trouve le repos, l'expression *requieui in te* de IX, 3, 5 faisant clairement écho au *donec requiescat in te* de I, 1, 1. Du point de vue de sa fonction dans l'économie générale de l'œuvre, le jardin joue donc un rôle intermédiaire entre deux *aestus* : celui qui l'entoure et celui qu'il abrite lui-même ; en même temps qu'il protège de l'*aestus saeculi*, en effet, il sert de cadre et

¹⁰³ VIII, 8, 19 : *Dixi nescio qua talia, et abripuit me ab illo **aestus** meus, cum taceret attonitus me intuens.*

¹⁰⁴ VIII, 8, 20 : *Denique tam multa faciebam corpore in ipsis cunctationis aestibus, quae aliquando uolunt homines et non ualent...*

¹⁰⁵ VIII, 10, 23 : *... conuertentur ad uerum et non negabunt, cum quisque deliberat, animam unam diuersis uoluntatibus **aestuare**.*

¹⁰⁶ Voir IX, 6, 14 : *Et **exaestuabat** inde affectus pietatis, et currebant lacrimae...*

¹⁰⁷ Voir X, 31, 44 : *His temptationibus (il s'agit des tentations qui viennent de la nourriture) cotidie conor resistere et inuoco dexteram tuam et ad te refero **aestus** meos, quia consilium mihi de hac re nondum stat. On remarquera au passage que l'expression *aestus mei*, au pluriel, est identique à celle de VI, 3, 3 et VIII, 1, à propos des incertitudes spirituelles.*

¹⁰⁸ Voir XI, 2, 3 : *Domine Deus meus, intende orationi meae et misericordia tua exaudiat desiderium meum, quoniam non mihi soli aestuat, sed usui uult esse fraternae caritati.*

¹⁰⁹ Voir XII, 10, 10 : *Et nunc ecce redeo aestuans et anhelans ad fontem tuum. L'abandon antérieur de soi au contre-courant (lequel doit exister, par définition, pour qu'il y ait bel et bien *aestus*) a été exprimé un peu plus haut par l'expression : *defluxi ad ista* (*ista* désignant les « choses d'ici-bas »). Par ailleurs le caractère trouble de l'*aestus* contraste avec la transparence de la source (*fons*) qu'il s'évertue d'atteindre. L'*aestus* est à inscrire en tout cas au nombre des images qui expriment le caractère foncièrement in-satisfait ou « épectatique » de l'être-chrétien ; voir *Soliloques*, I, 10, 17, *BAug* 5, p. 60-61 : *Et hoc mihi bonum in dies crescit : nam quanto augetur spes uidentiae illius qua uehementer **aestuo** pulchritudinis, tanto ad illam totus amor uoluptasque conuertitur.**

¹¹⁰ IX, 3, 5 : *Fidelis promissor reddis Verecundo pro rure illo Cassiciaco, ubi ab aestu saeculi requieui in te, amoenitatem semper uirentis paradisi tui... Sur le topos antique du locus amoenus et le conflit entre ville et campagne, voir P. FEDELI, *Écologie antique. Milieux et modes de vie dans le monde romain*, Gollion (Suisse), éd. Infolio, 2005, p. 99-109.*

d'accélérateur à l'*aestus cordis*. En voilà largement assez pour conclure que cette métaphore de l'*aestus* – estuaire indécis autant que feu inachevé – est véritablement une métaphore clef des *Confessions*, dans la mesure où elle fédère sous son chef symbolique différents épisodes ou différentes formes d'une hésitation foncière – *inquietudo* – dont le débat préliminaire à la conversion proprement dite marque l'apogée dramatique.

Ignis tuus bonus (XIII, 9, 10)

Est-il besoin de dire que de très nombreux textes précédemment rencontrés et étudiés ont accrédité l'existence de ce qu'Augustin, sur le tard de l'ouvrage – *sero* – appellera explicitement le « bon feu¹¹¹ », et qu'ils ont manifesté son efficacité au fil de l'histoire confessée ? Sans doute le moment est-il venu de considérer désormais ce « bon feu » pour lui-même, et d'une façon plus systématique.

Commençons par l'envisager dans sa source et en tant que principe transcendant. Le bon Feu est évidemment Dieu même, dans la continuité biblique de Dt 4, 24 explicitement cité en V, 3, 4 où il apparaît comme l'agent du sacrifice spirituel intégral auquel l'homme est appelé, mais devant lequel renâclent les superbes¹¹². C'est ce Feu qui allume la foi dans la nuit¹¹³. Du point de vue de l'appropriation trinitaire, il s'agit aussi bien du Verbe dont l'incarnation, lue à travers le registre amoureux du *Cantique des cantiques*, opère sur l'humanité comme une allumette autant que comme un charme¹¹⁴, que de l'Esprit Saint dont l'évocation comme source de chaleur¹¹⁵ n'est pas sans reposer, elle aussi, sur une transfiguration chrétienne du *Phèdre*¹¹⁶, comme aussi de la théorie physiologique de la chaleur vitale, familière aux Anciens¹¹⁷. Le feu s'identifie enfin à la charité, cette dernière apparaissant, dans la prière, comme un autre nom de Dieu lui-même :

¹¹¹ Augustin parle aussi du « feu du bon amour » ; voir *Enarr. in Psalm. LXXIX*, 13, CCSL 39, p. 1118 : ***Amor quippe inflammat*** ; *timor humilat* ; *ideo peccata mali amoris, igne succensa sunt* ; *peccata mali timoris, effossa sunt. Humilat et bonus timor, accendit et bonus amor, sed aliter, atque aliter (...)* De ***igne autem boni amoris Dominus dixit*** : *Ignem ueni mittere in mundum (Lc 12, 49). Quod igne inardescant spiritu feruentes, et Dei ac proximi caritate flagrantes.*

¹¹² V, 3, 4 : *non ipsi se dant tibi (...) et occidunt se tibi (...), ut tu, Deus, ignis edax (cf. Dt 4, 24) consumas mortuas curas eorum recreans eos immortaliter.*

¹¹³ XIII, 14, 15 (avec référence au Ps 41, une fois de plus) : *Dicit ei (animae meae) fides mea quam accendisti in nocte ante pedes mos* : « *Quare tristis es, anima mea, et quare conturbas me ?* »

¹¹⁴ Voir XIII, 15, 18 : *Attendit per retia (cf. Ct 2, 9) carnis et blanditus est et inflammat, et currimus post odorem (Ct 1, 3) eius.*

¹¹⁵ Voir IX, 7, 15 : *Nos adhuc frigidi a calore Spiritus tui excitabamur tamen ciuitate adtonita atque turbata.* Le lien particulier du feu et de l'Esprit se fait sensible également en IV, 12, 19 : *et sic eos rape tecum ad Deum, quia de Spiritu eius haec dicis eis, si dicis ardens igne caritatis.* Avec référence à Rm 12, 11, Monique est dite *feruens spiritu* (VI, 2, 2). Pour la métaphore corrélatrice du refroidissement, voir *Enarr. in Psalm. XXXVII*, 14, CCSL 38, p. 392 : ***Frigus caritatis, silentium cordis est*** ; *flagrantia caritatis, clamor cordis est* ; *Enarr. in Ps LXXII*, 32, CCSL 39, p. 1002 : *Recedis ab igne immortalis : frigesces, corrumperis. Noli recedere ; corruptio tua erit, fornicatio tua erit* ; *Enarr. in Ps. CXXIV*, 1, CCSL 40, p. 1835 : *... non intendere in homines qui prosperantur in hoc saeculo felicitate falsa atque uentosa et prorsus seductoria ; ubi nihil aliud nutriunt quam superbiam, et cor eorum congelascit aduersus Deum, et fit durum aduersus imbrem gratiae ipsius.*

¹¹⁶ Voir PLATON, *Phèdre*, 253e-254a : « Quand donc le cocher, contemplant le bel objet de son amour et sentant une chaleur se répandre dans toute son âme, se laisse envahir par le chatouillement et les aiguillons du désir, le cheval docile au cocher se contraint comme toujours à la réserve et se retient de bondir sur le bien-aimé. »

¹¹⁷ Voir LUCRECE, *La Nature*, III, 128-129 : *Est igitur calor ac uentus in ipso / corpore qui nobis moribundos deserit artus* ; J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, p. 197.

Minus enim te amat qui tecum aliquid amat. O amor, qui semper ardes et numquam extingueris, caritas, Deus meus, accende me ! Continentiam iubes : da quod iubes et iube quod uis (X, 29, 40)¹¹⁸

Que si nous regardons maintenant aux aliments du bon feu, à ses objets et aux « espèces » de ses manifestations, nous devons noter son lien particulier avec la parole. Il peut s'agir de la parole dans sa fonction protreptique, comme celle d'Augustin lui-même à l'adresse d'Alypius pour le guérir de la passion des spectacles ; parole qui se voit comparée à des « charbons¹¹⁹ », mais pour autant qu'elle est déjà sous l'influence de la Parole divine, qu'elle participe d'elle et qu'à son insu même elle en est l'instrument. Car c'est dans le langage imagé de l'Écriture elle-même (Ps 119, 4) que les mots de Dieu, utiles pour fermer la bouche des mondains, sont évoqués comme autant de charbons¹²⁰ ; comme autant de flèches aussi, moyennant référence au même verset psalmique sans doute, mais aussi subtile refonte d'une métaphore ovidienne¹²¹. C'est aussi et très spécialement comme parole chantée, comme parole sous les espèces du chant (mûrement considérées par l'évêque avec le recul du temps et de l'usage pastoral), que la parole se signale comme l'amorce du bon feu : c'est dire, de ce point de vue de l'embrasement intérieur, l'importance de l'expérience liturgique¹²² avec son inséparable entour communautaire :

...ipsis sanctis dictis religiosius et ardentius sentio moueri animos nostros in flammam pietatis, cum ita cantantur, quam si non ita cantarentur, et omnes affectus spiritus nostri pro sui diuersitate habere proprios modos in uoce atque cantu, quorum nescio qua occulta familiaritate excitentur (X, 33, 49).

Mais, pour la conversion – et Augustin se montre ici profondément héritier de la tradition, de la mentalité latine¹²³ – la parole seule ne suffit pas : il faut l'exemple vivant, lequel a tout particulièrement valeur d'allumette, comme l'indiquent clairement plusieurs préliminaires de l'événement, au fil du même livre VIII. Ainsi Augustin prend-il feu après le récit de la

¹¹⁸ Voir *De Musica*, 59, BAUG 7, p. 476 : *Hi enim non scintillantibus humanis ratiocinationibus, sed ualidissimo et flagrantissimo caritatis igne purgantur.*

¹¹⁹ VI, 7, 12 : *de corde et lingua mea carbones ardentes operatus es, quibus mentem spei bonae adureres tabescentem ac sanares.*

¹²⁰ En IX, 2, 2, Augustin décrit ainsi la détermination du petit cercle des convertis : *Consilium ergo nostrum erat coram te, coram hominibus autem nisi nostris non erat et conuenerat inter nos, ne passim cuiquam effunderetur, quamquam tu nobis a conualle plorationis ascenditibus et cantantibus canticum graduum dederas sagittas acutas et carbones uastatores aduersus linguam subdolum uelut consulendo contradicentem et, sicut cibum assolet, amando consumentem.*

¹²¹ IX, 2, 3 : *Sagittaueras tu cor nostrum caritate tua, et gestabamus uerba tua transfixa uisceribus et exempla seruorum tuorum, quos de nigris lucidos et de mortuis uiuos feceras, congesta in sinum cogitationis nostrae urebant et absumebant grauem torporem, ne in ima uergeremus, et accendebant nos ualide, ut omnis ex lingua subdola contradictionis flatus inflammare nos acrius posset, non extinguere.* Voir OVIDE, *Amours*, I, 25-26 :

*Me miserum ! certas habuit puer ille sagittas !
Vror, et in uacuo pectore regnat Amor.*

¹²² Sur le rôle stimulant de la liturgie chrétienne, antithèse des spectacles profanes, voir *Sermon Dolbeau 26*, 11 (AUGUSTIN D'HIPPONE, *Vingt-six Sermons au peuple d'Afrique*, Paris, Études Augustiniennes, p. 1996, p. 361 et 374, avec emploi d'*ardor*).

¹²³ Sur la place de l'*exemplum* chez Augustin et sur ces attaches dans la littérature classique, voir I. BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* », p. 283-284.

conversion de Marius Victorinus par Simplicianus ; ici se situe très exactement le second *exarsi* majeur des *Confessions*, personnel à Augustin :

*Sed ubi mihi homo tuus Simplicianus de Victorino ista narrauit, **exarsi** ad imitandum : ad hoc enim et ille narrauerat* (VIII, 5, 10).

L'*exarsi* de ce passage semble faire écho à l'*ardebam* de III, 4, 8 : à l'embrasement consécutif à la lecture répond l'embrasement consécutif à l'exemple, lequel est donné dans le cadre d'une conversation, donc médiatisé par la parole. L'effet produit sur Augustin est identique après le récit de Ponticianus qui, au cours d'une conversation également, apporte les *exempla* supplémentaires d'Antoine et de ses propres *contubernales* devenus moines :

*Tunc uero quanto **ardentius** amabam illos, de quibus audiebam salubres affectus, quod se totos tibi sanandos dederant, tanto exsecrabilius me comparatum eis oderam* (VIII, 7, 17).

Et du reste Augustin n'est pas le seul à être embrasé par les *exempla* : par son caractère collectif, et si modeste que soit le petit groupe en question, la ferveur néophyte de ses amis, gagnés eux aussi par les exemples vivants de leurs contemporains, semble annoncer l'embrasement ecclésial dont nous parlerons bientôt :

*...et **exempla** seruorum tuorum, quos de nigris lucidos et de mortuis uiuos feceras, congesta in sinum cogitationis nostrae urebant et absumebant grauem torporem, ne in ima uergeremus, et **accendebant** nos ualide...* (IX, 2, 3)

Mais à l'embrasement provoqué par la parole, par l'exemple, par la conversation entre amis, par l'unanimité chaleureuse de la liturgie milanaise, il convient d'ajouter, comme manifestation majeure et fondamentale du « bon feu », l'embrasement proprement « philosophique », pourvu que l'on sache donner à ce terme générique de « philosophie » un sens qui sous-entende la conversion et coextensif à toute l'évolution intellectuelle et spirituelle d'Augustin. L'identique objet transcendant de cette flamme intérieure (objet qui en est aussi, bien sûr, le principe actif) se voit différemment désigné. Ce pour quoi Augustin prend feu – long feu (ainsi qu'il ressort de la rétrospective suivante) – est d'abord la Sagesse :

*Et ego maxime mirabar satagens et recolens, quam longum tempus esset ab undevicensimo anno aetatis meae, quo **feruere** coeperam studio sapientiae, disponens ea inuenta relinquere omnes uanarum cupiditatum spes inanes et insaniae mendaces. Et ecce iam tricenariam aetatem gerebam in eodem luto* (VI, 11, 18).

Flamme encore « fluctuante » qu'il partage avec Nébridius :

*...in **flagrantissimo** studio ueritatis atque sapientiae, pariter suspirabat pariterque fluctuabat beatae uitae inquisitor **ardens** et quaestionum difficillimarum scrutator acerrimus* (VI, 10, 17)¹²⁴.

¹²⁴ Comparer avec HILAIRE, *La Trinité*, I, 3, SC 443, p. 206 : Ad hunc (Deum) igitur uel intelligendum uel cognoscendum studio **flagrantissimo** accendebatur (animus meus). Chez PROCLUS, la vérité est l'une des trois « causes élévatoires » (*Théologie platonicienne*, IV, 9, CUF, t. 4, p. 31) : « Quant à moi, il me semble aussi que Platon manifeste clairement à ceux qui ne prêtent pas une oreille distraite à ce qu'il dit, les trois causes

Mais, à travers la conversion, cela même pour quoi Augustin prend feu prend visage et personnalité : la Vérité et la Sagesse sont désormais les autres noms du Verbe qui le saisit :

In hoc principio, Deus, fecisti caelum est terram in Verbo tuo, Filio tuo, in Virtute tua, in Sapientia tua, in Veritate tua (...) Quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione? Et inhorresco et inardesco : inhorresco, in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum. Sapientia, sapientia ipsa est, quae interlucet mihi, discindens nubilum meum (XI, 9, 11)¹²⁵

Encore n'est-ce pas seulement du Verbe qu'il s'agit, mais, plus humainement, plus humblement, et moyennant une kénose qui est autant celle du converti que celle du Verbe lui-même, de Jésus. Car la conversion n'eût pas été véritablement conversion si elle n'avait été conversion particulière à Jésus, comme Augustin le perçoit avec une lucidité remarquable et le suggère dans un texte capital, pour autant qu'il exprime tout l'enjeu christologique de l'itinéraire accompli :

... Verbum caro factum est, ut infantiae nostrae lactesceret Sapientia tua, per quam creasti omnia. Non enim tenebam Deum meum Iesum humilis humilem nec cuius rei magistra esset eius infirmitas (VII, 18, 24)¹²⁶.

Reste l'épiclese majeure que, dans l'invocation fameuse du livre X, Augustin confère à l'Objet comme à la Source de sa flamme : celle de « Beauté » :

Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui ! (...) Tetigisti me et exarsi in pacem tuam (X, 27, 38).

C'est à dessein que nous lui donnons cette place ultime dans notre revue ; d'une part, parce que, dans cette prière-anamnèse de la conversion, nous tenons le troisième *exarsi* majeur des *Confessions* (lequel est aussi, en quelque manière, synthétique, puisqu'il résume en un mot tout ce qui s'est passé et ne cesse de se passer à l'heure où Augustin écrit) ; d'autre part, à raison de la signification personnelle ou « hypostatique » de ce terme, dès là que, dans une

élévatrices (a„t...aj ꝥnagwgoÚj) : l'amour, la vérité, la foi. Qu'est-ce en effet qui unit à la beauté, sinon l'amour ? »

¹²⁵ Le double mouvement contradictoire d'effroi et d'attraction se retrouve dans l'évocation des sentiments qu'inspire le mystère des Écritures (XII, 14, 17) : *Mira profunditas eloquiorum tuorum, quorum ecce ante nos superficies blandiens paruulis : sed mira profunditas, Deus meus, mira profunditas ! horror est intendere in eam, horror honoris et tremor amoris*. Pareille dialectique du désir et de l'effroi représente un héritage des *Libri Platoniorum* : voir PLOTIN, *Ennéades*, I, 6, 7, CUF, t. 1, p. 103 : « Il faut donc remonter (ꝥnabatšon) vers le Bien, vers qui tendent toutes les âmes (...) Comme Bien, il est désiré et le désir (œfesij) tend vers lui (...) Si on le voit, quel amour et quels désirs (pÒqoj) ressentira-t-on, en voulant s'unir à lui ! Quelle étonnement accompagné de quel plaisir ! Car celui qui ne l'a pas encore vu peut tendre vers lui comme vers un bien : mais à celui qui l'a vu il appartient de l'aimer pour sa beauté, d'en être rempli d'effroi (q£mboj) et de plaisir, d'être en une stupeur (™kpl»ttesqai) bienfaisante, de l'aimer d'un véritable amour avec des désirs ardents (drimÚj) » Voir J.-L. CHRETIEN, *l'effroi du beau*, Paris, 1987, p. 52-58.

¹²⁶ Outre la promiscuité théoriquement calculée des deux *humilis*, on remarquera dans ce texte l'oxymoron théologique des deux épicleses extrêmes, *Deus* et *Iesus*, tout à fait exceptionnel. Les occurrences de *Iesus* seul dans les *Confessions* (où l'on trouve par ailleurs *Dominus Iesus* en I, 11, 17 et, couramment, *Iesus Christus* ou *Christus Iesus*) proviennent de citations scripturaires (VII, 9, 14 ; IX, 4, 7)..

sorte d'hapax fonctionnel, il est au vocatif, dès là qu'il est « invoqué ». Encore que l'*Enarratio* sur le Psaume 44, par exemple, puisse inviter¹²⁷ à envisager plus précisément une signification christologique¹²⁸, d'autres emplois « hypostatiques » de *pulchritudo* dans les *Confessions* inclinent à identifier cette « Beauté » comme le Père en personne¹²⁹. Toujours est-il que l'ardente « philocalie » d'Augustin¹³⁰ dont il n'y a guère de difficulté à déceler, sous le rapport précis de cette métaphore, les attaches platoniciennes et néoplatoniennes¹³¹, non plus que la parenté avec celle de Grégoire de Nysse¹³², trouve son exaucement, non pas dans une entité abstraite, mais dans un Terme personnel.

Épiclèse de Dieu lui-même, ainsi que nous l'avons vu, le feu désigne finalement (et c'est là la découverte centrale du converti comme l'élément le plus substantiel des *Confessions* relativement à la métaphore considérée) un principe immanent à l'homme lui-même. Et c'est ainsi que nous en venons, pour ne pas le quitter de sitôt, au texte fondamental du livre XIII dont la situation elle-même dans l'œuvre, *sub fine*, n'est pas sans signification. Ce texte est bien connu et, reflet d'une expérience personnelle, « exemplaire », qui n'a de cesse (car Augustin devient à son tour *exemplum*), il a valeur de théorème. Dans un dessein méthodologique, nous n'en citons ici que la première partie :

¹²⁷ La prédication des *Enarrationes* couvrant les années 382-420, il est difficile d'établir le rapport chronologique exact de l'*Enarr. in Psalm. XLIV* avec les *Confessions* dont on situe la rédaction entre 397-400 (voir *chronologie* établie par Serge Lancel, *Saint Augustin*, p. 741-742)

¹²⁸ Voir *Enarr. in Psalm. XLIV*, 3, CCSL 38, p. 495-496 : *Intellegentibus autem « et Verbum caro factum est », magna pulchritudo est (...) Pulcher Deus, Verbum apud Deum ; pulcher in utero uirginis (...) pulcher natus infans Verbum (...) Pulcher ergo in caelo, pulcher in terra (...) ; pulcher in miraculis, pulcher in flagellis (...) ; pulcher in ligno, pulcher in sepulcro, pulcher in caelo...*

¹²⁹ En II, 2, 3, Augustin parle, au pluriel, des *fugaces pulchritudines* (beautés féminines, objets de convoitise) ; en X, 34, 53, toujours au pluriel, il s'agit des œuvres artistiques (*pulchritudinum exteriorum operatores et sectatores*) ; le sens est philosophique sans doute, mais encore impersonnel, en IV, 13, 20 (*Quid est pulchritudo ?*) ; IV, 15, 29 ; VI, 16, 26 ; VII, 17, 23 ; en revanche, c'est bien le Père qui est désigné en III, 6, 10 : *Mi Pater, summe bone, Pulchritudo pulchrorum omnium*. En X, 34, 53, l'identité du Père est implicite : *ab illa Pulchritudine (...) quae super animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte*.

¹³⁰ Elle s'exprime dès les *Soliloques* (I, 14, 26, BAUG 5, p. 76-79) : *Certe dicis quod ille ipse quem uidere ardeo, nouerit quando sim sanus ; iam me totum eius clementiae curaeque committo. Semel de illo credidi quod sic erga se affectos subleuare non cesset. Ego nihil de mea sanitate, nisi cum illam pulchritudinem uidero, pronuntiabo* ; elle trouvera son prétexte psalmique dans la *Cité de Dieu* (XXII, 21, BAUG 37, p. 642) : *Verumtamen quia spei nostrae gaudium propter Dei laudem non est tacendum et de intimis ardentis sancti amoris medullis dictum est : Domine, dilexi decorem domus tuae (Ps 25, 8), de donis eius, quae in aerumnosissima uita bonis malisque largitur, ipso adiuuante coniciamus, ut possumus, quantum sit illud, quod nondum experti utique digne eloqui non ualemus*.

¹³¹ Voir PLATON, *Banquet*, 210 e- 212 c ; PROCLUS, *Théologie platonicienne*, III, 18, CUF t. 3, p. 63-64 : « Le Vivant-en-soi peut donc être appelé à juste titre *le plus beau*, en tant qu'il est principalement constitué de beauté intelligible. En effet, la beauté aime à chevaucher les formes, et elle est pour ainsi dire forme des formes, parce qu'elle révèle ce qu'il y a de caché dans le Bien, fait briller ce qui en lui inspire l'amour et attire vers sa clarté le désir (pōqoj) caché du Bien. En effet, alors que le désir (œfesij) qu'ont toutes choses du Bien est silencieux et ineffable, nous, nous éveillons à ce qui est beau avec des transports (met[™]kpl)»xewj ka[^] kin»sewj) pleins d'émotion. Car l'éclat et l'efficacité de la beauté traversent promptement toute notre âme et la convertissent tout entière lorsqu'elle contemple le Beau en tant qu'il est de tous les êtres le plus semblable au Bien. »

¹³² Voir GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse*, II, 230-231, p. 264-265 : « Il rayonne de gloire – et s'étant élevé par de telles élévations, il brûle encore de désir (sfrig' tí[™]pium...v) et il est insatiable d'avoir davantage et il a encore soif de ce dont il s'est gorgé à satiété (...) Ressentir cela me semble d'une âme animée d'une disposition amoureuse à l'égard de la beauté essentielle, que l'espérance ne cesse d'entraîner de la beauté qu'elle a vue à celle qui est au-delà et qui enflamme (™kka...ousa) continuellement son désir de ce qui reste encore caché parce qu'elle découvre sans cesse. »

*Requies nostra locus noster. Amor illuc attolit nos et Spiritus tuus bonus exaltat humilitatem nostram de portis mortis. In bona uoluntate pax nobis est. Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt (...) Minus ordinata inquieta sunt : ordinantur et quiescunt. Pondus meus amor meus ; eo feror, quocumque feror. Dono tuo **accendimur** et sursum ferimur (XIII, 9, 10)*

Augustin énonce ici, pour l'essentiel, une loi de gravitation dont l'originalité tient au double pôle que, d'expérience physique et spirituelle (là réside précisément la méta-phore), il lui a découvert : comme il existe un poids de la pierre, il existe un poids – inverse – du feu. L'image, l'*exemplum* du feu, apparaît ici de façon emblématique (mais non pas isolée au regard de l'œuvre intégrale¹³³) dans son lien structurel avec une pièce majeure de l'anthropologie théologique élaborée par Augustin : le *pondus*¹³⁴. « Le feu tend vers le haut¹³⁵ », autrement dit, c'est vers le haut que l'entraîne son « poids » propre, inverse (ce sens inverse le prédisposant justement à illustrer le tropisme spécifique du « converti »). Converti, Augustin passe du côté du feu, se « découvre » lui-même (ce verbe connotant à la fois la découverte et l'aveu) sous le signe du feu. Par la métaphore du feu – et nous tenons là l'essentiel – Augustin exprime et théorise, de manière à en dégager la portée universelle, la loi de gravitation de grâce qu'il a surprise à l'œuvre en lui-même. Car, pour être immanent, le feu en question n'en est pas moins, radicalement, un don de pure grâce auquel l'homme participe : *dono tuo accendimur*. Le feu, par son tropisme ascensionnel et son effort sans effort, symbolise et achève cette « tendance » profonde (*conatus*) qui travaillait Augustin bien avant la conversion et qu'il a analysée comme telle *a posteriori*, avec tout son caractère inchoatif¹³⁶ ; à travers le mouvement de la conversion, le *conatus* obscur, indécis, indéterminé, se trouve dirigé (*erigentes nos in idipsum*, IX, 9, 24) assumé, emporté par le Don de Dieu : le feu concomitant à la conversion, conséquent à la conversion, pris en charge par le Don même, est en somme un *conatus* accompli, abouti, déterminé. Le feu – le « bon feu » (bon, parce que tendant naturellement, autrement dit gratuitement – par grâce – vers le haut),

¹³³ Voir *Sermon 234, 3, PL 38, 1117 : Summa petit ardor dilectionis. Similitudinem accipite. Si faculam teneas ardentem, recta capite sursum teneas, flammae crinis surgit in caelum ; deprime faculam, flamma in caelum it ; fac faculam capite deorsum, numquid et flammam deponis in terram ? Quacumque ardens uergit, flamma aliam uiam nescit, caelum petit ; Enarr. in Psalm. CXLVIII, 11, CCSL 40, p. 2173 : Non tibi ergo moueantur casibus moueri, quae uerbo Dei in omni motu suo deseruiunt. Quo uult Deus, illuc ignis, illuc fertur nubes, siue pluuiam, siue niuem, siue grandinem portet.*

¹³⁴ Sur cette notion, voir A. BOUTON-TOUBOLIC, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 2004, p. 149-151 ; H. MACHEFERT, « Le poids de l'amour. Une lecture de "Confessions", XIII, 9, 10 », dans *Saint Augustin*, sous la direction de Maxence Caron, Paris, Les Cahiers d'histoire de la philosophie, éd. du Cerf, 2009, p. 359-366. Un écho de la théorie du *pondus* se retrouverait dans le *Liber viginti unius sententiarum* (§ 18), recueil énigmatique, associé par la tradition manuscrite au *De diuersis quaestionibus LXXXIII* d'Augustin : voir F. DOLBEAU, « Un poème philosophique de l'Antiquité tardive : *De pulchritudine mundi*. Remarques sur le *Libri XXI sententiarum* (CPL 373) », *REAug* 42, 1996, p. 40.

¹³⁵ SENEQUE (*Lettres à Lucilius*, IV, 39, 3, CUF, t. 1, p. 159) avait tiré des applications morales de cette rectitude : *Quemadmodum flamma surgit in rectum, iacere ac deprimi non potest, non magis quam quiescere, ita noster animus in motu est, eo mobilior et actuosior quo uehementior fuerit. Sed felix qui ad meliora hunc impetum dedit.* Sur le mouvement ascensionnel, voir PLOTIN, *Ennéades*, I, 6 ; voir GREGOIRE DE NYSSÉ, *Vie de Moïse*, II, 225-226, SC 1^{bis}, p. 262-263 : « L'âme s'élève toujours davantage au dessus d'elle-même, « tendue » par le désir des choses célestes « vers ce qui est en avant », comme dit l'Apôtre (Ph 3, 13), et son vol la mènera toujours plus haut. Le désir, en effet, qu'elle a de ne pas renoncer, pour ce qu'elle a déjà acquis, aux sommets qui sont au-dessus d'elle, lui communique un mouvement ascensionnel (τῶν ἑπιτῶν ἄνω φέρει) qui n'a pas de cesse, où elle trouve toujours dans ce qu'elle a réalisé, un nouvel élan pour voler plus haut. »

¹³⁶ Voir IV, 15, 26-27 : *Sed ego conabar ad te et repellebar abs te, ut superem mortem, quoniam superbis resistis (...) Vocibus erroris mei rapiebar foras et pondere superbiae meae in ima decidebam.*

s'érige en parabole du « poids » converti, de l'amour positif dont le *conatus* est orienté vers Dieu¹³⁷. Pour inverser le pôle de « prépondérance » ou de « propension » de l'être, la grâce n'en est pas moins naturelle en son mouvement, et c'est précisément ce « naturel » de la grâce, s'il se peut dire, que la métaphore naturelle du feu a pour fonction et pour avantage de traduire. Le « sacrement » liturgique et rituel de cette nouvelle orientation, de cette nouvelle gravitation, est donné dans la formule pré-anaphorique *Sursum cor*, « En haut les cœurs ! » dont on ne s'étonnera guère, dès lors, qu'Augustin en fasse si grand cas au fil de sa prédication ordinaire¹³⁸. Par rapport au bon feu dont le *conatus* naturel de grâce est *ad Deum*, le mauvais feu de la passion – *ad ima* – était évidemment un feu perverti autant que divers, c'est-à-dire dispersé (*in multa euasi*, II, 2, 1 ; *fomites*, III, 2, 2). Aussi l'inversion du signe, l'inversion du pôle de gravitation, l'inversion du « poids », l'inversion du feu lui-même, peut-elle nous apparaître désormais en pleine lumière comme l'événement central des *Confessions*, en tout cas comme une traduction métaphorique majeure de l'événement qui s'y produit autant qu'il s'y avoue. Le « bon feu » fait rentrer dans l'ordre – ordonne¹³⁹ à sa fin véritable – celui qu'il investit, attendu l'étroite solidarité conceptuelle qui unit, dans la pensée d'Augustin, le *pondus* (poids foncièrement « volontaire »¹⁴⁰) et l'*ordo*¹⁴¹. *Amor meus pondus meum* : ce que le poids est au corps, l'amour l'est à l'âme¹⁴². Mais l'amour, foncièrement indéfini, indéterminé, indéfini (*uagus*, IV, 2, 2 ; *quocumque feror*, XIII, 9, 10) aussi longtemps que le Don ne se saisit pas de lui, se met un jour – ce jour unique, difficile, et, à bien des

¹³⁷ Nuos retrouvons ici, sous le rapport de leur *conatus* respectif, le thème des deux amours abordés dès le principe. On se reportera ici à deux textes majeurs qui appartiennent tous deux au même contexte du commentaire des « Montées » : *Enarr. in Psalm. CXXII*, 1, *CCSL* 40, p. 1814 : *Omnis amor ait ascendit aut descendit. Desiderio enim bono leuamur ad Deum, et desiderio malo ad ima praecipitatur* ; *Enarr. in Psalm. CXXVI*, 1, *CCSL* 40, p. 1856 : *Amando Deum, ascendis, amando saeculum, cadis*.

¹³⁸ Un répertoire de textes est donné dans F. CASSINGENA-TREVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, p. 264-266 ; on se reportera aussi bien sûr à M. Pellegrino, « "Sursum cor" nelle opere di Sant'Agostino », *Recherches augustiniennes* 3, 1965, p. 179-206 (repris dans *REAugPatr* 50, 2004, p. 147-174).

¹³⁹ L'*ordo* augustinien est une *ordinatio* : voir H. MACHEFERT, *op. cit.*, p. 360 ; voir V, 9, 16 : *in ueritate ordinis tui* ; VI, 7, 12 : *et ille ordo iustus est* ; VII, 12, 18 : *Et tibi omnino non est malum, non solum tibi sed nec uniuersae creaturae, quia extra te non est aliquid, quod inrumpat et corrumpat ordinem, quem imposuisti ei.* ; XIII, 34, 49 : *Inspeximus etiam, propter quorum figurationem ista uel tali ordine fieri uel tali ordine scribi uoluisti, et uidimus quia bona sunt singula et pnia bona ualde, in uerbo tuo...* ; XIII, 35, 50 : *Domine Deus, pacem da nobis – omnia enim praestitisti nobis – pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine uespera. Omnis quippe iste ordo pulcherrimus rerum ualde bonarum modis suis peractis transiturus est : et mane quippe in eis factus est et uespera* ; XII, 28, 38 : *fecisti omnia (...) de nihilo dissimilitudinem informem, quae formaretur per similitudinem tuam recurrens in te unum pro captu ordinato, quantum cuique rerum in suo genere datum est*.

¹⁴⁰ Voir *Cité de Dieu*, XI, 16, *BAug* 35, p. 84 : *Tantum ualet in naturis rationalibus quoddam ueluti pondus uoluntatis et amoris, ut, cum ordine naturae angeli hominibus, tamen lege iustitiae boni homines malis angelis praeferantur*. Le « poids » connote aussi bien sûr conceptuellement le désir et, partant, la prière, tout spécialement à la fréquence aiguë du cri, ce dernier se trouvant évoqué en termes de *flagrantia* en *Enarr. in Psalm. XXXVII*, 14, *CCSL* 38, p. 392 : *Flagrantia caritatis, clamor cordis est. Si semper manet caritas, semper clamas ; si semper clamas, semper desideras ; si desideras, requiem recordaris*.

¹⁴¹ Voir *De Musica*, VI, 11, 29, *BAug* 7, p. 422-424 : *Non ergo inuideamus inferioribus quam nos sumus, nosque ipsos inter illa quae infra nos sunt, et illa quae supra nos sunt, ita Deo et Domino nostro opitulante ordinemus, ut inferioribus non offendamur, solis autem superioribus delectemur. Delectatio quippe quasi pondus est animae. Delectatio ergo ordinat animam. « Ubi enim erit thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum » (Mt 6, 21) : ubi delectatio, ibi thesaurus : ubi autem cor, ibi beatitudo aut miseria*.

¹⁴² Voir *Cité de Dieu*, XI, 28, *BAug* 35, p. 122 : *Si essemus lapides aut fluctus aut uentus aut flamma, uel quid huiusmodi, sine ullo quidem sensu atque uita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis adpetitus. Nam uelut amores corporum momenta sunt ponderum, siue deorsum grauitate siue sursum leuitate nitantur. Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur*.

égards, sans fin, que racontent les *Confessions*¹⁴³ – à peser en haut, vers le haut, à graviter vers Dieu, méritant ainsi pleinement et proprement le nom de flamme. En gravissant les Montées et en gravitant vers la Beauté qui est son lieu – où elle a lieu d’être –, la vive flamme personnelle trouve le repos (*quies*) et, partant, la résolution de l’*irrequietum cor*, mis à nu dès le principe (I, 1, 1). Repos sans doute, mais repos toujours en travail, puisque aussi bien le poids qui porte en haut n’est jamais si décisif ni si définitif ici-bas qu’il ne soit incessamment à l’épreuve du poids qui porte vers le bas, lequel (*pondus*), faisant couple avec la grâce (*munus*), demeure son concurrent et son contemporain. Aussi, s’éprouvant fragile, se surprenant à être toujours fragile, malgré tout, la flamme demande pour elle-même à des frères – fraternellement – la grâce de leur propre prière¹⁴⁴. Et peut-être est-ce cet aveu-là qui, plus que tout autre, plus que son enthousiasme même (au sens originel du terme), la rend communicative.

De Carthage à Jérusalem : un itinéraire du feu

Une flamme communicative, contagieuse, disons-nous, autant dire tendant vers le pluriel ; non pas seulement vers l’Être même (*Idipsum*, IX, 4, 11), mais vers l’être ensemble (*consortium, societas, participatio*¹⁴⁵). Dans les *Confessions*, la flamme ne se déclare pas seulement : elle fait du chemin. L’on avait suggéré très tôt de tracer une diagonale entre la « cendre » originelle (I, 6, 7) et le « bon feu » de la fin (XIII, 9, 10) : il convient désormais, pensons-nous, d’en tracer une autre entre les villes (historiques pour les unes, symbolique et métahistorique pour la dernière) dont la distance marque aussi l’itinéraire – *peregrinatio* – couvert par le feu dans le processus de sa conversion. Que si d’aucuns ont remarqué l’importance des villes dans la structure des *Confessions*¹⁴⁶, il nous semble que c’est très particulièrement en lien avec la métaphore du feu – avec les métamorphoses du feu – que ce fil conducteur mérite d’être suivi. Aussi voulons-nous montrer ici et à cet égard très précis, pour achever notre propre voyage à travers les *Confessions*, qu’il existe un itinéraire qui va de Carthage à Jérusalem.

Carthage est présente, à vrai dire, dès le livre I, mais d’une manière toute littéraire, idéale et symbolique, à travers les lectures de l’enfant découvrant le Livre IV de l’*Énéide* qui, attendu sa thématique amoureuse et la fréquence de la métaphore, pourrait s’intituler « Livre du feu¹⁴⁷ ». C’est dans ce lieu imaginaire, patrimonial et « préhistorique », s’il se peut dire,

¹⁴³ Toute la fonction du livre X, dans l’architecture des *Confessions*, est sans doute d’arracher la conversion au champ du révolu et de la faire apparaître sous son véritable jour, qui est celui d’un processus foncièrement actuel, autrement dit un aujourd’hui ; du reste, l’emploi grammatical du *perfectum*, si caractéristique, suggère lui-même cet investissement du temps dans sa totalité, cette concentration du temps dans une ponctualité brûlante : *exarsi in pacem tuam* (X, 27, 38).

¹⁴⁴ Voir X, 4, 5 : *An congratulari mihi cupiunt, cum audierint, quantum ad te accedam munere tuo, et orare pro me, cum audierint, quantum retarder pondere meo ? Indicabo me talibus. Non enim parvus est fructus, Domine Deus meus, ut a multis tibi gratiae agantur de nobis et a multis rogeris pro nobis. Amet in me fraternus animus quod amandum doces, et doleat in me quod dolendum doces.*

¹⁴⁵ Voir *Enarr. in Psalm. CXXI*, 5-6, 13, CCL 40, p. 1805-1807, 1813.

¹⁴⁶ Voir R. MARTIN, « Apulée, Virgile, Augustin : réflexions nouvelles sur la structure des *Confessions* », *Revue des Études latines*, 68, 1990, p. 145.

¹⁴⁷ Voici un catalogue des références d’*Énéide* IV : *At regina graui iam dudum saucia cura / uolnus alit uenis et caeco carpitur igni* (1-2) ; *Agnosco ueteris uestigia flammae* (23) ; *His dictis impenso animum inflammauit amore / spemque dedit dubiae menti soluitque pudorem* (54-55) ; *Est mollis flamma medullas / interea et tacitum*

que la flamme a lieu d'être, pour commencer. Mais la Carthage réelle et charnelle ne fait pleinement son apparition que sur le seuil du livre III, lorsqu'Augustin y vient, dans un exorde non dépourvu de solennité, avec sa déclaration *d'aduentus*, et c'est justement à travers un jeu de mots et une métaphore connotant l'idée de feu qu'elle fait son entrée scénique :

*Veni Carthaginem, et circumstrepebat me undique sartago*¹⁴⁸ *flagitorum amorum* (III, 1, 1)

Carthage, où Didon mourut sur le bûcher, où Augustin voit publiquement représentés les appâts de sa flamme maligne (*fomites ignis mei*, III, 2, 2) se pose dès lors, du point de vue de l'architecture et de l'urbanisme propre à l'œuvre, comme l'antithèse de Jérusalem, capitale du « bon feu ».

Toujours est-il que l'on n'arrive pas de sitôt à Jérusalem. Si, d'un point de vue métaphorique et thématique, le feu est associé au *pondus*, ainsi que nous l'avons vu, il l'est aussi à la marche, en ce sens que - nouvelle loi de la « physique » augustiniennne, dans l'ordre spirituel - l'échauffement est concomitant et proportionnel au mouvement, sous la conduite du Maître intérieur¹⁴⁹. La marche et l'échauffement commencent à faire très nettement système au livre VIII, dans les exclamations enthousiastes qui suivent le récit de la conversion de Marius Victorinus, et qui plus est, jointes à un emploi très significatif du pluriel¹⁵⁰, car c'est bel et bien d'un phénomène collectif, communicatif, « ecclésial », qu'il s'agit :

Age, Domine, fac excita et reuoca nos, accende et rape, flagra, dulcesce : amemus, curramus. Nonne multi ex profundiore tartaro caecitatis quam Victorinus redeunt ad te et accedunt et inluminantur recipientes lumen, accipiunt a te potestatem, ut filii tui fiant ? Sed si minus noti sunt populis, minus de illis gaudent etiam qui nouerunt eos. Quando enim cum multis gaudetur, et in singulis uberius est gaudium, quia feruefaciunt se et inflammantur ex alterutro (VIII, 4, 9).

uiuuit sub pectore uolnus / Vritur infelix Dido totaque uagatur / Urbe furens (66-68) ; *Saeuit inops animi totamque incensa per urbem / bacchatur* (300-301) ; *Talia dicentem iam dudum auersa tuetur / huc illuc uoluent oculos totumque pererrat / luminibus tacitis et sic accensa profatur* (362-364) ; *Sequitur atris ignibus absens / et, cum frigida mors anima seduxerit artus, / omnibus umbra locis adero* (384-386) ; *Lamentis gemituque et femineo ululatu / tecta fremunt, resonat magnis plangoribus aether, / non aliter quam si immisissis ruat hostibus omnis / Karthago aut antiqua Tyros, flammaeque furentes / culmina perque hominum uoluantur perque deorum* (667-671) ; *Nam quia nec fato merita nec morte peribat, / sed misera ante diem subitoque accensa furore* (696-697).

¹⁴⁸ *Sartago*, littéralement : poêle à frire : voir PLINE, *Histoire naturelle*, XVI, 55 ; JUVENAL, *Satires*, X, 63 ; au sens figuré, chez PERSE, *Satires*, I, 80 : *sartago loquendi* (phrases ronflantes). Pour ce qui concerne notre passage, E. Tréhorel traduit par « rôtissoire » (*BAug* 13, p. 363) et confesse qu'il est difficile de rendre le jeu de mots. A. MANDOUZE propose judicieusement « tapage », en lien avec le verbe *strepebat* (*Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968, p. 78, note 4). Le terme se retrouve dans le *Sermon* 273 (prononcé à Hippone en janvier 396), 8, *PL* 38, 1251, en contexte de polémique contre les *laetitiae* censées fêter les martyrs : *Oderunt martyres lagenas uestras, oderunt martyres sartagineas uestras, oderunt martyres ebrietates uestras*.

¹⁴⁹ Ainsi le progrès de l'amour est-il corrélatif à celui de la connaissance, selon la conclusion du *De Magistro* (14, 46, *BAug* 6, p. 152-153) tirée par Adéodat : *Utrum autem uera dicantur, eum docere solum qui se intus habitare, cum foris loqueretur, admonuit ; quem iam fauente ipso tanto ardentius diligam, quanto ero in discendo prouectior*.

¹⁵⁰ L'association du mouvement et du pluriel, la mise au pluriel du mouvement apparaît plus tôt encore, dans l'exhortation aux superbes de IV, 12, 19 : *Descendite ut ascendatis ad Deum. Cecidistis enim ascendendo contra Deum*.

Cet unanimisme empressé et fervent, cette cohue de l'Église en feu et en marche, se donne à voir de manière très concrète à Milan (relais majeur et médian, entre Carthage et Jérusalem¹⁵¹, sur la trajectoire urbaine des *Confessions*), à travers l'épisode politico-liturgique de l'invention des corps des martyrs et des manifestations populaires qui l'accompagnent¹⁵². La ferveur des jeunes convertis, d'autre part, est une ferveur collective, partagée, qui se dit déjà – prélude thématique à XIII, 9, 10 – en termes de « montées » chantantes¹⁵³. Foncièrement dynamique, ardente aussi bien qu'ascendante¹⁵⁴, l'extase d'Ostie elle-même a ceci de tout à fait insigne qu'elle est – qu'elle se présente en tout cas – comme une extase partagée : encore qu'il se résume ici dans le duo de Monique et d'Augustin, le pluriel est bel et bien assuré, cependant que le caractère ecclésial de la « région » un instant atteinte (Jérusalem n'est pas encore nommée) se trouve suffisamment indiqué par l'expression *ubi pascis Israel pabulo ueritatis* (IX, 10, 23) et par la citation de 1 Co 15, 21 qui sert de point d'orgue à l'ensemble (*omnes resurgimus*, IX, 10, 25).

Jérusalem ne fait sa première apparition qu'au terme de la section autobiographique des *Confessions* (ce qui est loin d'être indifférent), plus précisément dans le « camée », ou l'« image mortuaire¹⁵⁵ », ou le « memento » des parents défunts qui décore la fin du livre IX :

Meminerint cum affectu pio parentum meorum in hac luce transitoria et fratrum meorum sub te Patre in Matre catholica et ciuium meorum in aeterna Hierusalem, cui suspirat peregrinatio populi tui ab exitu usque ad reditum...
(IX, 13, 37).

La désignation, réitérée plus loin, des destinataires des *Confessions* comme « concitoyens » et le statut de « compagnons de voyage » qui leur est officiellement reconnu (*ciuium meorum et mecum peregrinorum*, X, 4, 6) constituent évidemment et logiquement les prolégomènes du « nous » dont Augustin va user à la fin de l'ouvrage, dans la deuxième partie de XIII, 9, 10 que nous pouvons désormais citer :

Inardescimus et imus. Ascendimus ascensiones in corde (Ps 83, 6) et cantamus canticum graduum. Igne tuo, igne tuo bono inardescimus et imus, quoniam sursum imus ad pacem Hierusalem, quoniam iucundatus sum in his, qui dixerunt mihi : in domum Domini ibimus (Ps 121, 6 et 1). Ibi nos conlocabit uoluntas bona, ut nihil uelimus aliud quam permanere illic in aeternum (XIII, 9, 10)

La formule *inardescimus et imus* est véritablement emblématique. Le couple des deux verbes repose en réalité sur une trinité conceptuelle, expérimentale, spirituelle, sur le tressage ultime

¹⁵¹ Auparavant, en V, 9, 16, Rome était apparue comme le chef-lieu de la fièvre, laquelle ressortissait à la fois de la maladie, de l'avertissement providentiel et du symbole (feu intérieur, mais conduisant en bas, *ad inferos*).

¹⁵² Voir IX, 7, 16 : *Inde fama discurrens, inde laudes tuae feruentes, lucentes...*

¹⁵³ IX, 2, 2 : *...nobis a conualle plorationis ascendentibus et cantantibus canticum graduum dederas sagittas acutas et carbones uastatores...*

¹⁵⁴ Voir IX, 10, 24 : *ardentiore affectu (...) perambulauimus gradatim...* Ce *gradatim* d'Ostie a des attaches platoniciennes : voir PLATON, *Banquet*, 210 e : *qeèmenoĵ ™fexÁĵ te kaˆ Ćrĵĵ* ; 211c : *ésper ™panabasmoxĵ crèmenon*.

¹⁵⁵ On songe encore à ces médaillons à deux personnages (époux, en général) tels qu'il s'en voit au centre du registre de certains sarcophages contemporains.

de l'embrasement, du mouvement et de l'être-ensemble. Non plus seulement *exarsi* (cet *exarsi* singulier dont nous avons souligné les scansions), mais *inardescimus*, au pluriel : c'est dans ce pluriel, dans cette première personne du pluriel que réside la « révolution » ultime des *Confessions*, la conversion de la conversion, s'il se peut dire, et la plénitude de son épanouissement¹⁵⁶. Le couple *inardescimus et imus* de *Conf.* XIII, 9, 10 se recommande de surcroît comme le classeur ou la formule synthétique d'un pan considérable de la prédication d'Augustin : il oriente en effet vers une thématique ecclésiologique transversale au commentaire de la série des *Cantica graduum* et, plus largement, à l'ensemble des *Enarrationes in Psalmos*¹⁵⁷. C'est que le désir de l'homme est foncièrement orienté vers une réalité communautaire, vers un *nous* citadin et ecclésial¹⁵⁸ dont les ébauches, les contrefaçons et les errances mêmes (*etiam peccata !*) – qu'il s'agisse de la complicité des garnements (II, 3, 8) ou de la sodalité estudiantine (IV, 8, 13) – demeurent l'indication¹⁵⁹. Le désir est orienté non pas vers la Beauté simplement, non pas vers la seule beauté de la Beauté, s'il se peut dire, mais vers la paix de la Beauté : *Pulchritudo (...), tetigisti me, et exarsi in pacem tuam* (X, 27, 38), une paix qui se trouve comporter, à l'examen attentif des textes, une double dimension : communautaire, sociale, ecclésiale, sans doute (*imus ad pacem Hierusalem* : XIII, 9, 10), mais

¹⁵⁶ C'est la même ecclésialité qui, jointe au mouvement, retentit tout bas dans la demande de Marius Victorinus au terme avoué de son propre cheminement de converti : *Eamus in ecclesiam : christianus uolo fieri* (VIII, 2, 4).

¹⁵⁷ Voir *Enarr. in Psalm. XLI, 2, CCSL 38, p. 461* : *Eia, fratres, auiditatem meam capite, desiderium hoc mecum communicate ; simul amemus, simul in hac siti exardescamus, simul ad fontem intelligendi curramus. Desideremus ergo uelut ceruus fontem ; Enarr. in Psalm. LXXIX, 13, CCSL 39, p. 1118* : **Amor quippe inflammat ; timor humilat ; ideo peccata mali amoris, igne succensa sunt ; peccata mali timoris, effossa sunt. Humilat et bonus timor, accendit et bonus amor, sed aliter, atque aliter (...)** De **igne autem boni amoris Dominus dixit : Ignem ueni mittere in mundum (Lc 12, 49). Quod igne inardescant spiritu feruentes, et Dei ac proximi caritate flagrantis ; Enarr. in Psalm. LXXXVI, 1, CCSL 39, p. 1198** : *Ciuitas quaedam in isto psalmo cantata et commendata est : cuius ciues sumus, in quantum christiani sumus, et unde peregrinamur, quamdiu mortales sumus, et ad quam tendimus, per cuius uiam, quae omnino quasi dumetis et sentibus interclusa non inueniebatur, rex ipsius ciuitatis se fecit uiam, ut ad ciuitatem perueniremus. Ambulantes ergo in Christo, et adhuc peregrinantes donec perueniamus, et suspirantes desiderio cuiusdam ineffabilis quietis quae habitat in illa ciuitate (...)* **Ambulantes** ergo, sic cantemus, ut desideremus. *Nam qui desiderat, etsi lingua taceat, cantat corde (...)* *Videte quomodo erant amatores huius ciuitatis ardentes, illi ipsi per quos haec dicta sunt, per quos haec nobis commendata sunt, quanto per eos affectu ista cantata sunt.* L'aspect ecclésial et même liturgique du pluriel affleure en *Tract. in Ioh. III, 20-21, CCSL 36, p. 30*, où Augustin, partant de Ps 26, 4 (*Vnam petii a Domino, hanc requiram, ut contempler delectationem Domini*) évoque la célébration des martyrs : *Ardeat (il s'agit du psalmiste) enim amore, et multum suspirat, et aestuat, et anhelat (...)* *Fratres mei, unde clamatis, unde exsultatis, unde amatis, nisi quia ibi est scintilla huius caritatis ? Quid desideratis, rogo uos ? Videri potest oculis ? tangi potest ? pulchritudo aliqua est quae oculos delectat ? Nonne martyres amati sunt uehementer ; et quando eos commemoramus, inardescimus amore ? Quid in illis amamus, fratres ?*

¹⁵⁸ Cette valeur eschatologique du « nous » est particulièrement sensible à l'extrême fin de la *Cité de Dieu* (XXII, 30, 5, *BAug 37, p. 718*) : *Ibi uacabimus et uidebimus, uidebimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Inné, ou plus exactement inspiré, le désir de la citoyenneté est au principe même de la Cité : Cité de Dieu, XI, 1, BAug 35, p. 32* : *His atque huiusmodi testimoniis (Augustin a cité le Psaume 47), quae omnia commemorare nimis longum est, didicimus esse quamdam ciuitatem Dei, cuius ciues esse concupiimus illo amore, quem nobis illius conditor inspirauit.*

¹⁵⁹ Car, à proprement parler, Augustin n'avait pas besoin d'être converti au pluriel en tant que tel ; mais c'est en somme son tropisme même vers le pluriel qui se convertit ou, pour dire autrement les choses, c'est le pluriel même qui se « convertit » au fil de l'histoire, les deux termes extrêmes de la conversion étant, au principe, le pluriel épars, indécis, évasif des *fomites ignis mei* (III, 2, 2) ou du *vagus ardor* (IV, 2, 2) et, au terme, le pluriel cohérent, « communiant », de l'*una flamma* (*Enarr. in Psalm. CXXI, 2*) vers Jérusalem. Et encore une fois l'on doit soutenir que le premier, loin d'être radicalement étranger au second, est déjà en travail de lui, en demande de lui. Car dans le processus de la conversion, la continuité compte autant que la rupture : la conversion augustinienne s'opère non par démolition volontariste du sujet, mais par effraction, enfin, de la Beauté (*rupisti*, X, 27, 38).

regardant aussi la cohésion intime du sujet¹⁶⁰, mais se définissant comme « l'actualisation de l'ordre naturel d'un être » selon l'heureuse formule suggérée par Anne Bouton-Touboulic¹⁶¹.

Nous pouvons dès lors revenir à la combinaison thématique du feu et du *pondus*, mais sous le rapport de sa mise au pluriel, de sa conversion en pluriel, telle qu'elle s'opère de manière significative en XIII, 9, 10. Ce n'est plus simplement une loi de gravitation personnelle (*pondus meus amor meus*) qu'Augustin formule dans ce texte, mais une loi de gravitation ecclésiale. La gravitation vers le haut, le mouvement ascensionnel apparaît ici, non plus sur un mode simplement philosophique et individuel, mais, traduit dans le langage des Psaumes (Psaumes 83 et 121), sur un mode proprement « catholique » : il est devenu « Montée » collective, pèlerinage commun. La montée « graduelle » de l'ascension platonicienne (*gradatim*, IX, 10, 24) se mue, ou plutôt s'explicité en cantique des Degrés, en *ascensiones in corde*. En somme, sur le tard (*sero*, X, 27, 38), la « flamme errante » (*uagus ardor*, IV, 2, 2) découvre sa véritable compagnie comme son véritable but et, sur la fin de ses *Confessions*, indique fraternellement l'une et l'autre : la divagation s'ordonne et se pondère en pèlerinage. De même qu'il existe un *conatus* personnel, il existe un *conatus* collectif. La spécificité du feu, à savoir son *conatus sursum*, se retrouve, transfigurée, aux dimensions ecclésiales : la tendance du feu vers le haut devient la métaphore de la Cité dont l'originalité, du point de vue architectonique, tient précisément au fait qu'elle a ses fondations en haut, que son *pondus* collectif, comparé lui aussi à celui du feu, la porte en haut¹⁶². Dès lors, en inversant le pôle de son poids, de son *conatus* le plus intime et personnel, la « conversion » individuelle d'Augustin le fait entrer dans la grande loi de gravitation ecclésiale vers le Fondement qui est le Christ, dans le *conatus* du « corps » (*corpus*, XIII, 9, 10) ecclésial tout entier. Augustin dit, et vit, et pense instinctivement *accendimur*, au pluriel (XIII, 9, 10), comme il dit, et vit, et pense instinctivement *et baptizati sumus*, au pluriel (IX, 6, 14) ; Augustin envisage immédiatement son propre élan dans l'élan du corps ecclésial, sa propre foulée dans la foulée de la pérégrination ecclésiale : Augustin baptisé dans le feu. Car la Cité tout entière est Flamme unique¹⁶³, embrasement collectif pour la Beauté¹⁶⁴. De fait, il existe comme une multiplication, une propagation ecclésiale du feu : dans le prolongement logique de XIII, 9, 10, Augustin, qui vient d'assimiler les luminaires de Genèse aux flammes de la Pentecôte, peut apostropher les apôtres :

¹⁶⁰ Voir X, 30, 42 : ...*sperans perfecturum te in me misericordias tuas usque ad pacem plenariam, quam tecum habebunt interiora et exteriora mea, cum absorta fuerit mors in uictoriam.*

¹⁶¹ A. BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché*, p. 155.

¹⁶² Voir *Enarr. in Psalm. XXIX* (2), 10, CCSL 38, p. 181-182 : *Ergo fundamentum est Christus (...) Pondera gemina sunt. Ponderum enim est impetus quidam cuiusque rei, uelut conantis ad locum suum ; hoc est ponderum (...) Sunt alia quae sursum uersus petunt locum (...) Donec ergo ueniat ad ordinem suum, inquietus motus est, donec teneat locum suum (...) Ignis sursum fertur, locum suum quaerit (...) Rebus ergo ad ima tendentibus in imo ponitur fundamentum ; ecclesia uero Dei in imo posita tendit in caelum. Fundamentum ergo nostrum ibi positum est, Dominus noster Iesus Christus sedens ad dexteram Patris.*

¹⁶³ Voir *Enarr. in Psalm. CXXI*, 2, CCSL 40, p. 1802 (à propos de ceux qui s'encouragent mutuellement à se rendre à la fête des martyrs) : *Inuicem sibi loquuntur, et tamquam incensi singillatim faciunt unam flammam ; et ipsa una flamma facta ex colloctione sese accendentium rapit illos ad locum sanctum, et cogitatio sancta sanctificat eos.*

¹⁶⁴ Voir *Cité de Dieu*, XXII, 30, 1, BAUG 37, p. 706-707 : *Omnes quippe illi, de quibus iam sum locutus, qui nunc latent, harmoniae corporalis numeri non latebunt, intrinsecus et extrinsecus per corporis cuncta dispositi, et cum ceteris rebus, quae ibi magnae atque mirabiles uidebuntur, rationabiles mentes in tanti artificis laudem rationabilis pulchritudinis delectatione succendent.*

Vbique discurrите, ignes sancti, ignes decori. Vos enim estis lumen mundi nec estis sub modio. Exaltatus est, cui adhaesistis, et exaltauit uos, Discurrите et innotescite omnibus gentibus (XIII, 19, 25).

Du reste, c'est sur ce firmament ecclésial, constellé des « saints » que Dieu a « allumés » comme autant de « luminaires »¹⁶⁵ que se clôt, presque à la dernière page des *Confessions*, la longue et riche série des textes qui sollicitent la métaphore du feu :

Et inde accendisti quaedam luminaria in firmamento, uerbum uitae habentes sanctos tuos et spiritalibus donis praelata sublimi auctoritate fulgentes (XIII, 39, 49).

Encore l'embrasement et le mouvement ne sont-ils pas seuls à marcher de conserve en XIII, 9, 10 : pour la composition de ce « bouquet final » à tous égards (la fin de l'ouvrage découvrant l'horizon eschatologique), un troisième ingrédient vient s'ajouter, lequel n'est certainement pas sans présupposer l'expérience liturgique la plus concrète d'Augustin, celle dont il se souvient encore jusqu'aux larmes, celle dont, comme pasteur, il reconnaît le bien-fondé¹⁶⁶ : nous voulons parler du chant. *Inardescimus et imus (...) et cantamus*. Au-delà de la stricte concaténation grammaticale, il y a là un véritable système symbolique, un « complexe » spirituel dont on se plaira à glâner maintes expressions dans l'œuvre d'Augustin¹⁶⁷.

¹⁶⁵ « Métamorphose », presque aussi tardive que l'interprétation qu'en donnera Macrobe, du fameux « Songe de Scipion » (CICERON, *La République*, VI, 16, CUF, t. 2, p. 108-109) : *ea uita uia est in caelum et in hunc coetum eorum qui iam uixerunt et corpore laxati illum incolunt locum quem uides (erat autem in splendidissimo candore inter flammis circus elucens), quem nos, ut a Graecis accepistis, orbem lacteum nuncupatis*.

¹⁶⁶ Voir X, 33, 50 : *magnam instituti huius utilitatem rursus agnosco*.

¹⁶⁷ Voir *Enarr. in Psalm. CXXVI*, 1, CCSL 40, p. 1856 : *Amando Deum, adscendis ; amando saeculum, cadis. Sunt ergo ista cantica amantium, quodam sancto desiderio flagrantium. Ardent qui ista cantant ex corde, quorum etiam cor ardens inuenitur in moribus, in bona conuersatione, in operibus secundum praecepta Dei ; Serm. 336, 1, PL 38, 1472 : « Cantate Domino canticum nouum ; cantate Domino omnis terra (Ps 95, 1). Quod ibi dixit, canticum nouum ; hoc Dominus dixit, mandatum nouum. Quid enim habet canticum nouum, nisi amorem nouum ? Cantare amantis est. Vox huius cantoris, feruor est sancti amoris. L'association du chant et du feu se retrouve, de manière négative cette fois, à propos des Donatistes, mais pour encourager les catholiques à faire montre de la même ferveur qu'eux dans l'usage du chant d'église : ...de hac re tam utili ad mouendum pie animum et accendendum diuinae dilectionis affectum uaria consuetudo est et pleraque in Africa ecclesiae membra pigriora sunt, ita ut Donatistae nos reprehendant, quod sobrie psallimus in ecclesia diuina cantica prophetarum, cum ipsi ebrietates suas ad canticum psalmodum humano ingenio compositorum quasi ad tubas exhortationis inflamment... (Lettre 55, 18, 33, CSEL 34, p. 209). Le trinôme chant-marche-ferueur affleure dans la prédication pascale, en particulier à propos de l'Alléluia : voir *Serm. 255 ; 1, PL 38, 1186 : Et in hoc quidem tempore peregrinationis nostrae ad solatium uiatici dicimus Alleluia ; modo nobis Alleluia canticum est uiatoris : tendimus autem per uiam laboriosam ad quietam patriam, ubi retractis omnibus actionibus nostris, non remanebit nisi Alleluia. Et plus loin dans le même sermon (ibid. col. 1188) : Tunc erit Alleluia in re : modo autem in spe. Spes illam cantat, amor cantat modo, amor cantabit et tunc : sed modo cantat amor esuriens, tunc cantabit amor fruens. Voir encore *Serm. 256, 3, PL 38, 1195 : Modo ergo, fratres mei, cantemus, non ad delectationem quietis, sed ad solatium laboris. Quomodo solent cantare uiatores ; canta, sed ambula : laborem consolare cantando, pigritiam noli amare : canta, et ambula. Quid est, ambula ? Profice, in bono profice. Ce Sermon 256 fut prononcé le 5 mai 418, l'année qui, selon Othmar Perler (*Les voyages de saint Augustin*, Paris, 1969, p. 340-342), « marque le point culminant des voyages de saint Augustin ». L'association du chant et du feu se retrouvera chez GREGOIRE LE GRAND : voir par exemple *Homélies sur Ézéchiél*, I, 1, 15, SC 327, p. 72-73 : *Ipse etenim super occasum ascendit, qui mortem resurgendo calcauit. Cui dum cantamus, iter facimus ut ad nostrum cor ueniat et sui nos amoris accendat*.***

Conclusion

Parvenus au terme de cette minutieuse étude « harmonique » qui nous a imposé insensiblement l'évidence d'une avenue, non seulement praticable, mais principale, à travers la matière littéraire, anthropologique et théologique des *Confessions*, nous voudrions, en manière de bilan, attirer l'attention dans trois directions. Premièrement, d'un point de vue tout généalogique et touchant la « culture si ancienne », l'usage de la métaphore du feu (solidaire d'autres schèmes de représentation, comme celui de l'ascension) atteste à bien des égards l'assimilation et plus encore, sans doute, la refonte d'un héritage recueilli, sinon directement auprès de Platon lui-même, du moins, dans le feu de la conversion en marche, auprès de ces *Libri Platonici* saturés de la mythologie du *Phèdre*¹⁶⁸. C'est auprès de cette source largement traditionnelle, mais non unique (car il faut compter avec les Psaumes), qu'Augustin a appris à évoquer l'échauffement de l'homme intérieur à l'approche de la Beauté. Mais, comme nous l'avons vu, il a profondément modifié – converti – cette ascension ardente en la mettant au pluriel, autrement dit en révélant l'identité communautaire – ecclésiale – de son sujet autant que de son terme. Car c'est vers Jérusalem que l'homme « brûle » (comme on dit qu'il approche), et, loin de brûler en solitaire, il brûle avec des « concitoyens ». La figure biblique d'Idithun, l'un des psalmistes, dont Augustin dit que « vivant au-delà du soleil (...) il brûle pour ce qu'il désire »¹⁶⁹, pourrait sans doute être érigée symboliquement comme la transfiguration chrétienne du contemplatif platonicien : c'est en tout cas, sans qu'il l'avoue expressément, l'*alter ego* symbolique d'Augustin lui-même. Mais encore une fois, et par manière d'allusion à un compatriote moderne d'Augustin, Idithun n'est pas « solitaire¹⁷⁰ » : il est « solidaire ». Bref, nous pouvons considérer comme acquis : d'une part, le lien notionnel du feu et du *pondus*, le premier servant d'illustration métaphorique à l'inversion-conversion du second, laquelle représente l'événement central des *Confessions* d'un point de vue personnel et exemplaire ; d'autre part, appuyée sur l'association des destinataires des *Confessions* au « confessant » lui-même dans un pronom personnel commun, l'expression d'un tropisme, d'un mouvement agogique intrinsèque à l'Église pérégrinante. Nous avons découvert en définitive la constellation – nous avons vérifié la corrélation de plusieurs termes : *ignis, pondus, ordo, quies, pax* ; ou, plus exactement, emprunté à un ordre naturel fort approprié pour suggérer le « naturel » de la grâce, le « feu » fournit l'équipement métaphorique d'un système notionnel fondamental dans la « physique » augustinienne, et dont les pièces maîtresses sont le « poids », l'« ordre » et le « repos ». Car s'il n'est rien de plus

¹⁶⁸ La référence au mythe de l'attelage ailé affleure nettement dans l'examen de conscience préalable à la crise finale : *Nempe tu dicebas* (Augustin se parle ici à lui-même) *propter incertum uerum nolle te abicere sarcinam ueritatis. Ecce iam certum est, et illa te adhuc premit umerisque liberioribus pinnas recipiunt...* (VIII, 7, 18).

¹⁶⁹ Voir *Enarr. in Psalm. XXXVIII*, 10, CCSL 38, p. 411-412 : *In his omnibus dulcedinem habens consolationemque Idithun, et ultra solem conuersans, quia conuersatio eius in caelis est, ex his quae adhuc habet sub sole, gemit ; et ista contemnit et dolet, in illa inardescit quae desiderat.*

¹⁷⁰ L'on se gardera du contresens qui, aussi étourdi que sommaire, ferait du contemplatif platonicien ou néoplatonicien lui-même un solitaire : pour les Anciens, il n'est de contemplation que dans la conversation, cette conversation dont le dialogue est l'indice formel et dont Augustin, tout au long de sa quête intellectuelle et spirituelle, se montre si avide et si familier (la structure dialogale de ses écrits « philosophiques » est bien autre chose qu'un artifice littéraire). Après tout, PLOTIN lui aussi parle au pluriel, et dans un texte qui évoque lui aussi une pérégrination (*Ennéades*, I, 6, 8, CUF, t. 1, p. 104-105) : « Notre patrie est le lieu d'où nous venons, et notre père est là-bas. Que sont donc ce voyage et cette fuite ? Ce n'est pas avec nos pieds qu'il faut l'accomplir ; car nos pas nous portent toujours d'une terre à l'autre (...) il faut cesser de regarder et, fermant les yeux, échanger cette manière de voir pour une autre... » Augustin n'est pas l'inventeur de la subjectivité : il n'est personnel que parce qu'il est ecclésial, il ne dit « je » que parce qu'il dit « nous ». Ce n'est pas lui qui est en avance sur notre individualisme : c'est nous qui sommes en retard sur son ecclésialité révélatrice et libératrice du sujet.

ardent que le feu – que le « bon feu » – au regard et à l'expérience d'Augustin, il n'est rien qui soit aussi plus tranquille : l'on n'est pacifié, même, que l'on ne brûle.

Regardons maintenant du côté de la descendance et de la « culture si nouvelle » : au fil des *Confessions*, étant bien considéré le poids du feu, d'un point de vue lexical et métaphorique, Augustin se révèle l'initiateur d'un style « flamboyant » qui, bien au-delà des mots, affecte la spiritualité même en ce qu'elle a de plus foncier. Jamais on n'avait rencontré jusqu'alors une expression aussi ardente, aussi chaleureuse, aussi affective en un mot, ni dans la prière très majestueuse et officielle d'Arnoobe au livre I de l'*Aduersus Nationes*¹⁷¹, ni dans les libres invocations de Marius Victorinus lui-même en ses *Hymnes*¹⁷². C'est la flamme d'Augustin, et très particulièrement des *Confessions*, qui, faisant signe vers d'autres textes de sa main et de son cœur¹⁷³, se communique stylistiquement (au sens balthasarien du mot « style ») à Grégoire le Grand¹⁷⁴, à Bernard de Clairvaux, à Anselme de Cantorbéry, à tous les lecteurs médiévaux d'Augustin, qu'ils appartiennent au monde monastique ou canonial, cistercien ou victorin¹⁷⁵ ; c'est elle encore qui, sœur des « pleurs de joie », vient s'inscrire en tête du *Mémorial* de Blaise Pascal. L'examen que nous avons entrepris sur pièces d'un aspect à la fois lexical, littéraire, symbolique et théologique des *Confessions* suffit en somme à révéler en Augustin le grand « instituteur » de l'*affectus* dans la spiritualité occidentale.

Et sans doute était-ce le sort des *Confessions* elles-mêmes – dernier point de ce bilan et corollaire du précédent – que de devenir à leur tour, comme très peu de livres, au fond, en ont la grâce capitale – des allumettes ou des étincelles, comme le seront plus tard l'*Imitation de Jésus-Christ* ou les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola. Livre qui raconte le pouvoir incendiaire des livres, livre descendant de livres incendiaires à des degrés divers, les *Confessions* s'inscrivent dans un processus de « génération » active sous le rapport du feu : filles du feu, elles en sont mères à leur tour et, tandis qu'elles suggèrent à leur principe, à travers les événements de lecture commémorés, une sorte de composition en abyme, elles renvoient l'image de l'effet même qu'elles ont l'intention de produire et qu'elles ne cesseront plus de produire en effet. C'est encore trop peu, en ce cas précis, nous semble-t-il, que de parler d'un « livre profondément émouvant¹⁷⁶ », et il s'agit d'autre chose que d'une simple postérité littéraire, si fine et magistrale qu'en demeure l'exploration entreprise naguère par Pierre Courcelle¹⁷⁷. Par grâce propre, par grâce actuelle de ce livre allumé à d'autres et

¹⁷¹ ARNOOBE, *Contre les Gentils*, I, 31, CUF, t. 1, p. 157-158 ; sur cette prière, voir le commentaire d'H. LE BONNIEC, *ibid.* p. 278-279, et surtout F. CHAPOT, « Prière au Dieu suprême et projet apologétique chez Arnoobe, *Adv. Nationes*, I, 31 », dans *La prière en latin de l'Antiquité au XVI^e siècle. Formes, évolutions, significations*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 143-156.

¹⁷² Voir MARIUS VICTORINUS, *Traité théologique sur la Trinité*, SC 68, p. 620-653.

¹⁷³ Voir par exemple la prière finale de *La Trinité* (XV, 28, 51, BAUG 16, p. 564) : *Ad hanc regulam fidei dirigens intentionem meam, quantum potui, quantum me posse fecisti, quaesivi te, et desideravi intellectu uidere quod credidi, et multum disputavi, et laboravi, Domine Deus meus, una spes mea, exaudi me, ne fatigatus nolim te quaerere, sed quaeram faciem tuam semper ardentem.*

¹⁷⁴ Sur la communication du feu de la Parole, voir *Homélies sur Ézéchiël*, I, 3, 5, SC 327, p. 124-125 : *Diuina autem pietate agitur ut ex ipsis scintillis tenuissimis audientis animus inflammatur, quia sunt quidam qui dum parua audiunt maiore desiderio replentur, et inde perfecte in Dei amore ardent, unde uix tenuissimas uerborum scintillas acceperint.*

¹⁷⁵ Voir HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De substantia dilectionis*, 2, SC 155, p. 82 (avec le thème augustinien des deux amours) : *Quotidianum de dilectione sermonem serimus, ne forte scintillet in cordibus nostris et exardescat* (le terme même est augustinien) *ignis flammam faciens aut totum consumens aut purgans totum.*

¹⁷⁶ P. BROWN, *La vie de saint Augustin*, p. 192.

¹⁷⁷ Voir P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, Études Augustiniennes, 1963, en particulier p. 541-547.

s'ouvrant, tel un estuaire (*aestus* !) sur une lecture à Livre ouvert¹⁷⁸, il peut arriver à tel ou tel, à chacun de nous, ce qui est arrivé à l'un des *contubernales* de Ponticianus avec la *Vie d'Antoine* : *legere coepit et accendi* (VIII, 6, 15), ou mieux encore, à Augustin lui-même avec le livre de l'Apôtre « posé par hasard sur une table de jeu » (*forte supra mensam lusoriam*, VIII, 6, 14). Qui sait si, tomber sur les *Confessions*, davantage, entrer dans leur univers, ce n'est pas jouer avec le Feu ?

28 août 2009, en la fête de saint Augustin

François CASSINGENA-TREVEDY

¹⁷⁸ Au regard des *Confessions* comme tout, la lecture de la Genèse entreprise par Augustin dans les livres XI-XIII fait office à la fois de contenu et de contenant : elle embrasse autant qu'elle est incluse.