

**La quête augustinienne du sublime dans les *Confessions*,
un parcours sur les chemins de l'intériorité**

PAUL-AUGUSTIN DEPROOST
Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve)

Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo
« mais, toi, tu étais plus intime que l'intime de moi-même
et plus élevé que les cimes de moi-même »
(*Confessions* III, 6, 11)

La formule est célèbre, même si la traduction rend mal la pointe rhétorique des jeux de comparaison. Elle concentre, en tout cas, les deux tropismes des cimes et des abîmes où le synopsis de notre colloque a reconnu les deux tensions du sublime, même si elle ignore l'adjectif *sublimis* qui, dans les *Confessions*, est utilisé rarement et dans des acceptions étrangères à notre sujet. La formule augustinienne nous introduit d'emblée dans une transcendance qui va plus haut et plus profond que tout ce que l'homme peut imaginer d'absolu, radicalement distincte de ce qu'il connaît de lui-même, superlative par rapport à tout ce qu'il peut en dire. La citation commune décontextualise trop souvent la formule en oubliant l'adverbe *autem*, qui la relie aux derniers mots de la phrase précédente : « en suivant le sens de la chair, c'est toi que je cherchais ». Car, le sublime chez Augustin est l'objet d'une quête passionnée, qui le conduit certes au-delà des errements de sa condition charnelle, dans le dépassement de soi et du monde, mais moins pour les fuir que pour trouver ce qu'il y cherchait précisément sans le savoir, car le « tout à fait secret » est également le « tout à fait présent », celui qui est tout à fait ailleurs est aussi

Commenté [PF1]: Donner la référence.

celui qui est tout à fait ici. Parmi ces errements, il y a les « voluptés, sublimités et vérités », *uoluptates, sublimitates, ueritates*, où l'on reconnaît la triple concupiscence johannique des sens, des honneurs et de la science, non pas pour les condamner, mais pour les réorienter, car le péché d'Augustin n'est pas de les avoir cherchés, mais de les avoir cherchés dans les créatures alors qu'elles sont un bien du Créateur. Chez Augustin, le sublime est résolument lié à la radicalité d'une démarche intérieure où l'homme reconnaît au plus profond de son être et de ses désirs la présence vivante de Celui qui le constitue dans l'être et le désir : « je serai moi-même avec toi parce que, si je suis, c'est toi-même qui me l'as donné » (*Confessions* I, 20, 31)¹. Cette étude visera à définir la quête augustiniennne du sublime dans le cadre d'un processus qui croise deux traits liés au sublime : la lumière, qui est, en l'occurrence, la personne du Christ, Verbe incarné et Sagesse créatrice ; et l'élévation, dont les *Confessions* évoquent deux manifestations : celle de l'extase, dans la contemplation d'Ostie, et celle de la mémoire, entendue comme un parcours qui élève l'âme vers Dieu à travers ses vestiges conservés dans l'histoire personnelle d'Augustin. Paradoxalement, le mouvement qui accompagne cette démarche vers un état supérieur est une plongée au plus intime de soi à travers les organes de l'intériorité jusqu'au

¹ *Bibliothèque augustiniennne* XIII, p. 328, 22 : *hoc enim peccabam, quod non in ipso sed in creaturis eius me atque ceteris uoluptates, sublimitates, ueritates quaerebam* (cf. 1Jn 2, 16) ; p. 330, 28 : *et ero ipse tecum, quia et ut sim tu dedisti mihi*. Pour le « secret de Dieu » dans les *Confessions*, je me permets de renvoyer à P.-A. DEPROOST, « Au-delà de l'énigme, la béance de Dieu. Secret et intériorité dans les *Confessions* de saint Augustin », in C. ZABUS (ed.), *Le Secret, motif et moteur de la littérature*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 1999, p. 37-62, particulièrement p. 45. L'adjectif *sublimis* et les mots dérivés (dix occurrences seulement dans les *Confessions*) n'ont pas une charge philosophique ou théologique prégnante pour notre propos : ces mots sont employés dans un sens courant, par exemple pour évoquer la « sublime autorité » des Écritures ou des saints (cf. e. g. *Confessions* XIII, 15, 16 ; 23, 33 ; 34, 49).

Commenté [PF2]: Il faudrait expliquer au lecteur quel est l'objectif de l'étude et spécifier les moyens qui seront utilisés. Introduire quelques sous-titres aiderait également le lecteur. Je ne souhaite pas introduire des sous-titres qui risqueraient de fragmenter l'exposé alors que certains éléments, comme l'importance du « cœur », sont présents tout au long du propos et de ses différentes parties.

Commenté [PF3]: Pour tout texte cité, il faut donner une traduction française. Dès lors, il faudrait réfléchir à la pertinence à chaque note de la citation : la citation est-elle essentielle ? Ne peut-on citer que la référence ? Doit-on citer en latin avec la traduction ou le français seul est-il suffisant ? En l'occurrence, j'ai supprimé à la note 1 les textes non traduits, mais j'ai conservé le premier qui est paraphrasé dans le paragraphe.

cœur, là où Dieu est encore plus intérieur que ne l'est l'homme à lui-même.

*

Lecteur engagé des livres des Platoniciens, — au premier rang desquels probablement les écrits de Plotin et de Porphyre — qu'il avoue avoir lus dans des traductions latines de Marius Victorinus, et ministre passionné de la Parole de Dieu, Augustin entretient avec le sublime une proximité, sans doute intellectuelle, mais plus fondamentalement émotionnelle de tous les instants, où l'absolue transcendance des premiers se révèle à l'homme croyant non pas dans l'idée, au terme d'une ascèse de l'esprit, mais dans le cœur, après qu'il a été touché par le mystère de la personne du Christ. Attestée pour la première fois en latin, en lien avec l'appel à la conversion lancé par le prophète Isaïe sous sa forme vulgate, la formule fameuse *redite ad cor*, « revenez au cœur », qui apparaît dans l'œuvre d'Augustin une bonne trentaine de fois, renouvelle la prégnance philosophique du « retour sur soi » dans le sens d'une sagesse qui devient une foi, d'une idée qui devient un mystère². Elle pourrait, à elle seule, traduire la complémentarité des deux démarches, rationnelle et mystique, d'Augustin liées au double bilan, certes étrange à nos yeux, qu'il tire de ses lectures néoplatoniciennes, lorsqu'il affirme, d'une part, y avoir lu Dieu et son Verbe, « non pas sans doute en ces termes, mais exactement la même chose », et, d'autre part, ne pas y avoir lu l'incarnation de ce Verbe dans la personne du Christ. Et il précise aussitôt que ces livres l'ont averti de « revenir à lui-même », où il a découvert « avec l'œil de son âme » la « lumière immuable », non pas celle qui est objectivement au-dessus de notre intelligence, « comme

Commenté [PAD4]: J'ai supprimé l'apposition « Verbe incarné ».

² Sur cette formule, voir S. DELÉANI, « Un emprunt d'Augustin à l'Écriture : *redite, praeuaricatores, ad cor* (Isaïe 46, 8b) », *REAug* 38 (1992), p. 29-49. La formule *redire ad cor* est employée pour la première fois en latin par Augustin et l'emprunt biblique pose question eu égard au fait que la formule d'Isaïe est conservée dans la Vulgate et ne s'accorde pas avec le texte vieux-latin qui traduit la Septante.

l'huile est au-dessus de l'eau ou le ciel au-dessus de la terre », mais celle qui est au-dessus de nous parce qu'elle nous constitue dans l'être et qu'en ce sens elle est connue par la vérité, la charité et l'éternité³. Philosophie de l'introspection et de l'illumination, la quête du sublime chez saint Augustin procède d'une intelligence qui reconnaît ses insuffisances si elle n'est pas nourrie par l'impatience du désir et du regard, car, pour Augustin, le sublime n'est pas une abstraction spirituelle, une lumière au sens commun du terme, aussi éclatante et brillante soit-elle ; il est une personne qui est « lumière au sens propre » (*Genèse : commentaire au sens littéral* IV, 28, 45)⁴ et que l'on ne peut connaître sans « trembler d'amour et d'horreur », où l'on trouve comme les prémices du binôme *fascinans et tremendum* qui connote l'expérience affective du sacré (*Confessions* VII, 10, 16)⁵.

Les premières lignes des *Confessions* donnent le ton de cette quête intérieure dès la formule fameuse qui commente l'œuvre de la louange du Seigneur : « c'est toi qui pousses l'homme à prendre plaisir à te louer, parce que tu nous as faits orientés vers toi. Notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi » (*Confessions* I, 1, 1)⁶. Nonobstant les nombreux travaux qui ont déjà été consacrés à la « philosophie du cœur » chez saint Augustin, notamment en lien avec la surabondance des emplois bibliques du mot, je ne retiendrai ici que l'image de l'« inquiétude » de ce cœur

³ Voir Augustin, *Confessions* VII, 7, 9, 13-14 = *Bibliothèque augustinienne* XIII, p. 608-610, où Augustin confronte la doctrine des néoplatoniciens avec le prologue de l'évangile de saint Jean et les épîtres pauliniennes. Voir aussi Augustin *Confessions* VII, 7, 10, 16 = *Bibliothèque augustinienne* XIII, p. 614-618, où Augustin évoque les images de l'œil et de la lumière en lien avec le processus de la contemplation intérieure guidée par la vérité, la charité et l'éternité.

⁴ *Bibliothèque augustinienne* XLVIII, p. 348 : *neque enim et Christus sic dicitur lux quomodo dicitur lapis, sed illud proprie, hoc utique figurate.*

⁵ *Bibliothèque augustinienne* XIII, p. 616, 5 : *et reuerberasti infirmitatem aspectus mei radians in me uehementer, et contremui amore et horrore.*

⁶ *Bibliothèque augustinienne* XIII, p. 272, 11 : *tu excitas ut laudare te delectet quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.*

désorienté⁷. Car, à ce stade, et donc dès la première page de ses *Confessions*, Augustin définit un point essentiel de son rapport au sublime. D'abord, il lui donne une identité, qu'il confirmera par la suite : le sublime augustinien est bien une personne, il est « Celui qui nous a faits orientés vers lui », en d'autres termes, Celui qui a créé l'homme à son image et qui donc est le seul à pouvoir en restaurer la beauté après la chute du premier homme. Par ailleurs, en même temps qu'il déborde infiniment les limites de l'homme, le sublime augustinien aime son désir, au sens d'une boussole, dans un mouvement dialectique qui attire le cœur non pas simplement vers la quiétude au sens commun du terme, mais vers un centre de gravité qui transforme le lieu de direction *ad te* en un lieu de situation *in te*, qui transforme la tension en stabilité, le mouvement en repos, le temps en éternité. Au livre XIII des *Confessions*, le dernier de l'œuvre, l'équation est, du reste, clairement explicitée, comme en miroir de cette première phrase, « notre repos est notre lieu... », et commentée par l'observation des choses de la nature :

« un corps en vertu de son poids tend à son lieu propre. Le poids ne va pas forcément en bas mais au lieu propre. Le feu tend vers le haut, la pierre vers le bas ; ils sont menés par leur poids, ils s'en vont à leur lieu. L'huile versée sous l'eau s'élève au-dessus de l'eau ; l'eau versée sur l'huile s'enfonce au-dessous de l'huile : ils sont menés par leur poids, ils s'en vont vers leur lieu. S'il n'est pas à sa place, un être est sans repos ; qu'on le mette à sa place et il est en repos » (*Confessions* XIII, 9, 10)⁸.

⁷ Sur la présence du cœur et de l'intériorité dans la spiritualité augustinienne, voir É. DUBREUCQ, *Le Cœur et l'écriture chez saint Augustin. Enquête sur le rapport à soi dans les Confessions*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2003 ; voir aussi les références citées par S. DELÉANI, *op. cit.*, p. 43 n. 54, et P.-A. DEPROOST, *op. cit.*, p. 38 n. 9.

⁸ *Bibliothèque augustinienne* XIV, p. 440, 32 : *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. Oleum infra aquam fusum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa infra oleum demergitur : ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus*

Commenté [PAD5]: Puisqu'il s'agit d'une citation, je suppose qu'il faut ajouter des guillemets entrants et sortants. Par ailleurs, la référence qui m'est demandée dans la note 8 est bien précisée à la fin de la citation traduite.

Lorsque le cœur ne demeure pas là où il a son centre de gravité, il est proprement déséquilibré, désaxé, et donc « inquiet » au sens étymologique, « privé de repos ». Tant il est vrai que, pour Augustin, la quête du sublime est fondamentalement une quête de l'harmonie, de l'équilibre, de l'unité, qui doit réunifier celui qui, par morceaux (*frustatim*), s'est éparpillé dans la multiplicité, dans « la région de dissemblance », loin de la solidité et de la simplicité de celui qu'Augustin nomme lui-même l'Un (*Confessions* II, 1, 1), **étant entendu que cette unité ne peut être actuellement qu'entrevue comme une fulgurance, eu égard à nos conditions d'existence**⁹.

Au départ de cette première page des *Confessions*, on n'en finirait pas de dresser un inventaire du « cœur » augustinien : le mot apparaît près de deux cents fois dans l'œuvre. Mais on ne se tromperait pas de beaucoup en disant qu'il est le point le plus profond où se rejoignent ultimement toutes les routes intérieures qu'a parcourues Augustin sur le chemin de sa conversion, et parmi lesquelles on pourrait retenir en amont le *pectus*, les *praecordia* et les *viscera*¹⁰.

Les trois premières voies sont des voies d'approche : le *pectus* est le lieu qui donne accès à la connaissance des mystères indicibles et qui permet d'en parler, comme le montre notamment l'exégèse augustinienne du geste de l'apôtre Jean qui repose sa tête sur la poitrine du Christ à la Dernière Cène ; les *praecordia* et les *viscera* se situent dans une sphère plus intime qui entoure le « cœur », où il s'agit moins de mettre des mots sur le sublime que de s'émouvoir de son surgissement lorsqu'il « investit » l'âme

ordinata inquieta sunt : ordinantur et quiescunt ; référence ? XIV, p. 438, 28 : *requies nostra locus noster*. J'ai corrigé le point-virgule par un point.

⁹ Bibliothèque augustinienne XIII, p. 332, 7 : *colligens me a dispersione in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te auersus in multa euanui*. Sur le thème de « la région de dissemblance », voir P.-A. DEPROOST, *op. cit. n. 1*, p. 49, et la bibliographie associée.

¹⁰ Voir S. KATO, « *Cor, praecordia, viscera*. Remarques sur quelques expressions psychosomatiques des *Confessions* d'Augustin », in P. RANSON (ed.), *Saint Augustin*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1988, p. 312-326.

humaine, au sens militaire du mot, sinon de l'aimer ou l'étreindre. Mais, au terme de ce cheminement, après l'intelligence des mystères, la parole qui les porte, l'émotion qu'ils suscitent, l'amour qu'ils appellent, vient le moment où disparaissent toutes les enveloppes du cœur pour ne plus laisser la place qu'à l'extase ou, plus exactement, au soupir.

L'espace me manque pour évoquer ici ces trois chemins et je m'arrêterai donc seulement à ce « cœur » où ils aboutissent, en relisant l'épisode fameux de la contemplation d'Ostie, où Augustin a « touché » le sublime. L'épisode se situe au livre IX des *Confessions* (voir IX, 10, 23-25)¹¹. La scène est bien connue. Peu avant son retour définitif en Afrique et la mort de Monique, qui marquent les ultimes renoncements d'Augustin à son passé, le fils et sa mère sont accoudés à la fenêtre d'une maison et contemplent son jardin intérieur (*hortus intra domum*). C'est le jardin clos de l'épouse dans le *Cantique des cantiques*, le jardin de l'initiation et de l'amour comme réplique symbolique du premier paradis. En y promenant leur regard « degré par degré » (*perambulauius gradatim*), à travers les lumières du ciel, du soleil, de la lune et des étoiles, puis à travers les espaces intérieurs jusqu'au-delà des âmes, ils ont atteint, après les effacements successifs des images, des représentations ou spéculations sur Dieu, Celui qu'avec les *Psaumes* Augustin appelle « *Idipsum* » — « l'Être même ». À cette hauteur, le jardin devient comme une « géorgique de l'âme »¹², car

¹¹ *Bibliothèque augustiniennne* XIV, 114-120. J'ai commenté ce célèbre épisode dans P.-A. DEPROOST, *op. cit. n. 1*, p. 57-61, et P.-A. DEPROOST, « *In horto ad ortum*. Jardins et naissance dans les *Confessions* de saint Augustin », in C. DROSCH, H. ROLAND & S. VANASTEN (eds), *Literarische Mikrokosmen : Begrenzung und Entgrenzung. Festschrift für Ernst Leonardy / Les Microcosmes littéraires : limites et ouvertures. Hommage à Ernst Leonardy*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2006, p. 41-58, particulièrement p. 51-53.

¹² L'expression *Georgica animi* apparaît plusieurs fois dans le livre VII du traité *De la dignité et de l'accroissement des sciences* de F. Bacon, notamment dès le titre du premier chapitre ; plus récemment, elle a été reprise par Michel Onfray en titre d'une de ses conférences (<http://upc.michelonfray.fr/wp-content/uploads/2016/01/Cosmos-4.pdf>).

le terme de cette promenade immobile est la « région d'abondance inépuisable où tu repais Israël à jamais dans le pâturage de la vérité » ; c'est le lieu où habite la Sagesse éternelle qui n'a pas été créée mais qui a tout créé, ce qui fut, ce qui est et ce qui sera, et que l'on ne peut atteindre tant que l'on demeure dans la finitude du temps ou dans la « région d'indigence » (cf. *Confessions* IX, 9, 24)¹³. Jusque-là, le regard et la bouche ont accompagné l'anabase mystique, la « bouche du cœur » relayant celle du corps tantôt pour parler de la vie éternelle tantôt pour accueillir les « ruissellements de la source de vie ». Mais bientôt, après avoir dépassé les images des sens, de la parole et de l'âme, ils « touchent d'une totale et rapide poussée du cœur » cette Sagesse qui ne peut qu'être, qui ne se confond avec aucune créature, qui est infiniment supérieure à tout ce que l'on peut en dire ou en penser. À cet instant d'exception, qui ne connaît aucun temps ni durée, le discours disparaît ; c'est l'instant de la seule béance, où la parole et la pensée s'effacent dans la contraction silencieuse d'un coup de cœur. L'expérience rappelle les extases philosophiques, qui procèdent aussi par degrés, tout au long d'un processus d'intériorité, jusqu'au contact avec l'ineffable qui, en l'occurrence, a pour nom la sagesse ; mais c'est précisément à cet endroit qu'Augustin se distingue des philosophies mystiques, en précisant qu'il s'agit de la « sagesse éternelle **qui demeure au-dessus de tout** », clairement identifiée comme celle qui a créé toutes choses

¹³ *Bibliothèque augustinienne* XIV, p. 116, 27 : *et adhuc ascendebar interius cogitando et loquendo et mirando opera tua et uenimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, ubi pascis Israel in aeternum ueritate pabulo, et ibi uita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt, et ipsa non fit, sed sic est, ut fuit, et sic erit semper*. Pour la « région d'indigence », voir e. g. Augustin, *Confessions* II, 10, 18 = *Bibliothèque augustinienne* XIII, p. 360, 21 : *defluxi abs te ego et erraui, Deus meus, nimis deuius ab stabilitate tua in adulescentia et factus sum mihi regio egestatis*.

au début du monde, par opposition à la « sagesse créée », qui est celle des philosophes (*Confessions* IX, 10, 24)¹⁴.

Pour autant, à peine a-t-il entrevu cette Sagesse qu'Augustin revient au « bruit de sa bouche où le verbe commence et se finit », concluant ainsi à l'impuissance d'une parole positive à son sujet, car il ne peut qu'en parler sans pouvoir la dire. La « béance » (*inhiale*) est au commencement et à la fin de l'expérience d'Ostie : elle ouvre la « bouche du cœur » aux eaux de la source divine, dès les premiers instants, quand Augustin contemplant sans doute la fontaine du jardin ; elle s'ouvre au surgissement ultime de l'*ictus cordis*, quand la rencontre avec l'inexprimable relève d'un nouvel ordre de parole où le battement du cœur remplace celui des lèvres¹⁵. C'est pourquoi, aussitôt revenu à l'usage de la parole pour récapituler son expérience, Augustin multiplie les appels au silence de la chair, de la terre, des eaux, de l'air, des cieux, de l'âme même, des songes, des visions, de « toute langue et tout signe » pour laisser la place à la seule tension du cœur vers le Verbe de Dieu radicalement secret au verbe de l'homme¹⁶.

Car, à l'inverse des autres organes de l'intériorité qui médiatisent l'accès au mystère, le cœur, au plus profond de l'intimité humaine, entre en contact direct avec lui : « où est-il, celui qui a fait toutes choses ? Où est la saveur de la vérité ? Il est au plus profond du cœur, mais le cœur s'est égaré loin de lui. Revenez, pécheurs, à votre cœur, et attachez-vous à celui qui vous a faits. Soyez stables

¹⁴ Bibliothèque augustinienne XIV, p. 118, 1 : *attingimus aeternam sapientiam super omnia manentem*. En *Confessions* XII, 15, 20 = Bibliothèque augustinienne XIV, p. 372, Augustin établit expressément la différence entre la sagesse créée des philosophes et la Sagesse incréée et créatrice, coéternelle et égale à Dieu, celle que précisément Augustin et sa mère ont touchée d'un coup de cœur à Ostie.

¹⁵ Cf. *Confessions* IX, 9, 23 = Bibliothèque augustinienne XIV, p. 116, 16 : *sed inhiabamus ore cordis in superna fluentis fontis* ; IX, 9, 24 = Bibliothèque augustinienne XIV, p. 118, 7 : *et dum loquimur et inhiamus illi* [scil. *Sapientiae*], *attingimus eam modice toto ictu cordis... (10) et remeaurimus ad strepitum oris nostri, ubi uerbum et incipitur et finitur*.

¹⁶ Voir *Confessions* IX, 9, 25 = Bibliothèque augustinienne XIV, p. 118, 14 sq.

Commenté [PF6]: Les citations font-elles partie de la suite du texte chez Augustin ? Oui, et la note 15 en cite les expressions latines traduites dans le texte.

Commenté [PF7]: Même commentaire. J'ai ajouté une note qui mentionne seulement la référence de ce long passage ici résumé.

avec lui et vous serez stables, reposez-vous en lui et vous serez en repos » (*Confessions* IV, 12, 18)¹⁷. Toute l'histoire de la conversion d'Augustin est dans la démarche du « retour au cœur » qui lui a permis de retrouver cette présence qui ne l'avait jamais quitté, après qu'il s'en fut, lui-même, détourné dans les errances de son péché. Contradictoires en apparence, les deux images de l'errance et du retour sont les deux temps d'un même mouvement, celui-là même qui a animé le repentir du fils prodigue, auquel Augustin associe plusieurs fois la formule : « il était revenu à son cœur afin de broyer son cœur ; dans son orgueil, il avait abandonné son cœur ; dans son dépit, il était revenu à son cœur ». Même lorsque le cœur du pécheur est éloigné de Celui qu'il abrite, son hôte continue d'y séjourner pour que le repentir puisse l'y retrouver le jour où il retournera à ce cœur, en l'occurrence « broyé », car selon le *Psaume* 33, Dieu est proche des cœurs brisés (*Sermons* II, 11, 5 Caillau)¹⁸. Dans son bel article sur les variations augustiniennes du *reditus ad cor*, Simone Deléani ajoute, en lien avec la double démarche des *Confessions*, que « le cœur y est présenté simultanément comme ce qui, dans l'homme, peut s'éloigner et se rapprocher de Dieu, et comme le centre immobile et stable auquel on revient pour trouver Dieu »¹⁹.

¹⁷ *Bibliothèque augustiniennne* XIII, p. 438, 12 : *ecce ubi est, ubi sapit ueritas ? Intimus cordi est, sed cor errauit ab eo. Redite, praeuaricatores, ad cor et inhaerete illi, qui fecit uos. State cum eo et stabitis, requiescite in eo et quieti eritis.*

¹⁸ G. MORIN, *Miscellanea Agostiniana*, Rome, Typis polyglottis Vaticanis, 1930, I, p. 258, 12 : *redierat enim ad cor, ut obtereret cor* (cf. Ps. 33, 19) ; *reliquerat cor superbus, redierat ad cor iratus*. Voir la formule *redite, praeuaricatores, ad cor* dans ce même *Sermon Caillau* (II, 11, 4 = *Miscellanea Agostiniana* I, p. 257, 10). Voir aussi la note de B. BLUMENKRANZ, « La Parole de l'enfant prodigue chez saint Augustin et saint Césaire d'Arles », *VChr* 2 (1948), p. 102-105. Pour Augustin, l'homme pécheur, dont l'enfant prodigue est l'image, « abandonne Dieu qui est au-dedans de lui » : *relinquit eum qui sibi est interior* (Augustin, *Questions sur les évangiles* II, 33, 1 = *CCL XLIVB*, p. 74, 24).

¹⁹ S. DELÉANI, *op. cit.* n. 2, p. 48.

D'où alors la longue réflexion d'Augustin sur la mémoire au livre X des *Confessions*, qui a souvent intrigué les commentateurs. Après qu'il a raconté l'expérience de sa conversion, Augustin s'interroge, en effet, sur la manière dont il convient de chercher Dieu, et il explore, à cette fin, les immenses espaces de la mémoire qui permettent de le retrouver à travers les vestiges qu'il y a laissés²⁰. « Revenir au cœur », c'est aussi « se souvenir » et donc « revenir au Christ », car c'est dans les cœurs qu'il habite, selon l'étymologie même du verbe *recordari* à laquelle Augustin fait allusion dans un de ses sermons (CII, 2, 3)²¹. Mais c'est aussi prendre une pleine conscience d'une puissance sans limite où l'homme est amené à reconnaître et à redécouvrir sans fin les secrets qui sont en lui, sans jamais pouvoir les totaliser, de la même manière qu'il ne pourra jamais totaliser l'inépuisable mystère de Dieu qui est en lui. Pour Augustin, l'infinie capacité de la mémoire de l'homme est la trace de la transcendance de Dieu dans les plus profonds replis de son intériorité. « Comment pourrais-je te trouver si je ne me souviens pas de toi ? » (*Confessions* X, 17, 26)²².

La langue commune associe le cœur et la mémoire quand il s'agit d'évoquer un apprentissage en profondeur : « apprendre par cœur », « retenir de mémoire ». Chez Augustin, le cœur et la mémoire sont, en définitive, le lieu ultime et l'acte décisif qui ponctuent son apprentissage de la transcendance après les préliminaires d'un cheminement intérieur qui incluent l'intelligence et le désir des mystères. À cet égard, l'expérience augustinienne de la conversion se distingue des extases qui conduisent l'homme sur le chemin d'un oubli progressif **ou une suspension** de soi avant la spontanéité immédiate de la transcendance. Augustin n'oublie rien de ce qu'il fut ; au contraire, il en ravive la mémoire dans l'instant présent de la confession, qui est à la fois aveu et louange. Il raconte ses errances par le menu,

²⁰ Voir P.-A. DEPROOST, *op. cit.* n. 1, p. 53-56.

²¹ PL XXXVIII, p. 612, 6 : *unde recordamini, nisi quia ibi est Christus in cordibus uestris ?*

²² Bibliothèque augustinienne XIV, p 188, 12 : *quomodo iam inueniam te, si memor non sum tui ?*

non pour se complaire dans le souvenir malsain de ses turpitudes passées, mais pour ramener à la « mémoire vive de son âme » le souvenir de la présence de Dieu lui-même qu'il cherchait alors, en l'ignorant, au plus profond de son péché, et à la grandeur de laquelle il adresse maintenant sa confession de louange ; et la mémoire dont il est ici question est une *recordatio*, qui confirme la part du cœur dans le processus (*Confessions* II, 9, 17)²³. Si la quête augustinienne de la transcendance peut aller jusqu'à une « sortie de soi », comme l'a été l'extase d'Ostie, il faut bien comprendre que cette sortie n'est pas une fuite hors du corps, mais un renoncement à « l'homme extérieur » qui égare et disperse l'être dans la « région de dissemblance » ; elle est un retour à « l'homme intérieur », où le pécheur ne trouve pas une entité qui lui est étrangère, mais qui est lui-même, dans la beauté de son image créée à la « ressemblance » de Dieu par l'œuvre de son Verbe éternel et restaurée par l'œuvre de son Verbe incarné (voir *Commentaires sur les Psaumes* XLVIII, 2, 11)²⁴.

²³ *Bibliothèque augustinienne* XIII, 358, 5 : *ecce est coram te, Deus meus, uiua recordatio animae meae*.

²⁴ CCL XXXVIII, p. 574, 24 : *uos autem, fratres, considerate uos homines factos ad imaginem et similitudinem Dei. Imago Dei intus est, non est in corpore ; non est in auribus istis quas uidetis, et oculis, et naribus, et palato, et manibus, et pedibus ; sed est facta tamen ; ubi est intellectus, ubi est mens, ubi ratio investigandae ueritatis, ubi est fides, ubi est spes uestra, ubi caritas uestra, ibi habet Deus imaginem suam*. Par ailleurs, à plusieurs reprises, Augustin a commenté le prologue de l'évangile de saint Jean dans un sens où il distingue dans la personne du Christ, Verbe de Dieu, une œuvre double, créatrice, avant le péché d'origine, restauratrice, dans l'œuvre de la rédemption. Cf. entre autres Augustin, *Sur l'évangile de Jean* XV, 6 = *Bibliothèque augustinienne* LXXI, p. 764, à propos de la fatigue de Jésus dans l'évangile de la Samaritaine : *inuenimus fortem Iesum, et inuenimus infirmum Iesum [...] fortem, quia in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum ; hoc erat in principio apud Deum [...] Infirmum uis nosse ? Verbum caro factum est, et habitauit in nobis. Fortitudo Christi te creauit, infirmitas Christi te recreauit*. Pour une bonne introduction à la théologie patristique de l'image de Dieu, cf. A. G. HAMMAN,

Car, c'est bien à cette profondeur que se situe la rencontre d'Augustin avec le sublime. Le sublime augustinien n'est plus simplement un état, un prédicat, une abstraction, pas même une déité au-delà de toute idée d'être, comme il l'était encore pour Platon, Sénèque, Plotin ou Porphyre ; **il n'est pas non plus une émotion romantique liée à un sentiment d'infini ou de démesure.** Le sublime augustinien est un « Dieu sensible au cœur », pour reprendre la belle intuition de Pascal, présent en chaque homme depuis l'origine et dans toutes ses conversions ; il est l'Un, qui n'est pas seulement le principe parfait et créateur de Plotin, mais qui imprime en l'homme l'unité et la beauté de son image. Il n'est pas une transcendance lointaine et solitaire que l'on n'atteint qu'au terme d'un effacement total de soi ; il est un être de communion et non de fusion, un être de rencontre et non d'engloutissement ; il est une deuxième personne — celle de la Trinité et celle du dialogue — à qui Augustin parle amoureuxment à chaque page de ses *Confessions*, car sa « **Beauté** si ancienne et si nouvelle », **qui embrase tous les sens de celui qui la contemple**, convie les hommes, dès le commencement du monde, à partager avec lui une éternelle histoire d'amour (*Confessions* X, 27, 38)²⁵.

L'Homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles, Paris, Desclée, 1987.

²⁵ C'est tout le sens de la célèbre prière d'Augustin à la Beauté qui s'est révélée par les cinq sens au plus profond de son âme au moment de sa conversion : voir *Bibliothèque augustinienne* XIV, p. 208, 15 : *sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui ! Et ecce intus eras et ego foris* ; p. 208, 18 : *mecum eras, et tecum non eram*.

