



HAL
open science

Jeux littéraires et performances poétiques dans les Dialogues de Cassiciacum d'Augustin

Anne-Isabelle Bouton

► **To cite this version:**

Anne-Isabelle Bouton. Jeux littéraires et performances poétiques dans les Dialogues de Cassiciacum d'Augustin. Pallas. Revue d'études antiques, 2020, Bons ou mauvais jeux? Pratiques ludiques et sociabilité, 114, pp.69-84. hal-03614641

HAL Id: hal-03614641

<https://hal.science/hal-03614641>

Submitted on 21 Mar 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Jeux littéraires et performances poétiques dans les *Dialogues de Cassiciacum* d'Augustin

Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOLIC
Université de Lille

Introduction

Les trois *Dialogues* de Cassiciacum sont nés des mêmes circonstances : après la « révélation » du jardin de Milan, Augustin se réfugie, à la fin des vacances de vendanges, à l'automne 386 apr. J.-C., dans la villa de son ami *grammaticus* Verecundus, non loin de Milan (probablement là où se trouve actuellement Cassago di Brianza¹). Il y est accompagné de membres de sa famille et de quelques-uns de ses disciples, venus comme lui de l'Afrique romaine.

Il s'agit de *Dialogues* de jeunesse, marqués, selon le regard rétrospectif des *Confessions*, par l'« école d'orgueil » de l'enseignement rhétorique, puisque Augustin occupait jusqu'alors la chaire de rhétorique à Milan ; mais leur finalité était déjà, selon lui, de « servir Dieu » lors de cette *pausatio*, terme qui renvoie à l'image du lutteur qui, s'arrêtant, garde un rythme de respiration haletant². Augustin, alors catéchumène, en attente du baptême qui aura lieu à Milan à Pâques 387, continue donc de « respirer » la rhétorique. Cependant, il parle d'une *schola* de Cassiciacum et l'idée d'éducation y occupe une place majeure³. Ces écrits se présentent comme résultant d'une série d'entretiens qui ont lieu pendant plusieurs jours dans la *uilla* (aux bains ou dans la prairie, ou lors du banquet d'anniversaire d'Augustin, qui a trente-deux ans, pour le *De beata uita*). Le premier *Dialogue*, le *Contra Academicos*, est dirigé contre la philosophie de la Nouvelle Académie défendue par Cicéron dans les *Academica*, et examine la question de la possibilité de connaître la vérité, le second, le *De beata uita*, explore celle de la vie heureuse, et le *De ordine*, la question du mal et de la Providence.

Ces *Dialogues* 'scéniques' s'opposent aux dialogues 'dramatiques' qui suivront ; ils sont de type diégématique (comme certains dialogues platoniciens)⁴. On peut s'interroger sur la place qu'ils donnent aux jeux littéraires, d'une part aux récits, en particulier aux histoires

-
- 1 Voir Perler et Maier, 1969, p. 192 sq.
 - 2 Cf. *Conf.* IX, 4, 7.
 - 3 Steppat, 1980 ; Howie, 1969.
 - 4 Tel le *Théétète*.

enchâssées, et d'autre part, à la poésie, singulièrement à la performance poétique. Comme il s'agit d'un dialogue ancré dans un récit, précédé d'une dédicace, et pourvu d'un dispositif de prise de notes par un sténographe, on devra manier avec précaution la notion d'« histoire enchâssée », tout en étant attentif aux récits et aux éléments narratifs qui sont bel et bien insérés dans le dialogue par les protagonistes, et à leur fonction.

Le dispositif dialogique diégétique permet de faire apparaître les émotions liées à ces récits, sachant que leur expression est subordonnée à la dimension éducative, et plus même, psychagogique, de ces *Dialogues*, où Augustin apparaît comme un *dux*, capable de conduire ses jeunes amis aux « sanctuaires de la vérité⁵ ». On examinera comment les émotions sont suscitées par ces histoires et ces performances, comment elles sont mises en scène et ce qu'elles produisent quant à la visée pédagogique et éthique des *Dialogues*. On se demandera ainsi dans quelle mesure les *Dialogues* reflètent le partage entre « bon » et « mauvais » jeu.

1. Le cadre : *exercitatio* et *disputatio* dans le *Contra Academicos*

Traditionnellement, le jeu et l'éducation sont intimement liés⁶. Augustin déclare dans le *Confessions* avoir appris le latin – contrairement au grec – dans les « caresses des nourrices » et dans les jeux⁷, mais l'on se rappelle aussi les développements du livre I des *Confessions* sur les mauvais jeux⁸.

Or, il réactualise ce lien entre jeu et éducation dans les *Dialogues* de Cassiciacum. Ainsi, dans le *De ordine*, il se compare à un *magister ludi* qui ménage un enseignement progressif : « si nous entendions un maître d'école quelconque essayant d'apprendre les syllabes à un enfant auquel personne n'aurait appris au préalable l'alphabet », il serait pris pour un fou, déclare-t-il⁹. La part du jeu et de l'exercice se fait jour dans ses *Dialogues*, qui ont une visée éducative.

5 *C. Acad.* III, 20, 44.

6 Platon, *Rép.* 558e : « On ne saurait devenir homme de bien si dès l'enfance on ne joue pas dans les belles choses et si on ne s'applique pas à toutes les belles études. » Voir Jouët-Pastré, 2000, p. 71, n. 11 et 2006, p. 55-58, pour le lien entre jeu, éducation et beauté. Cf. Platon, *Resp.* 424e.

7 *Conf.* I, 14, 23 : « parmi les caresses de mes nourrices, dans les plaisantes parties de rires, dans la gaieté des jeux » (*inter enim blandimenta nutricum et ioca adridentium et laetitias adludentium*) (trad. E. Tréhorel et G. Boissou, Bibliothèque Augustinienne 13).

8 *Conf.* I, 19, 30 : Augustin souligne aussi qu'il n'y a pas d'innocence des enfants plus grands dans le jeu, où lui-même trichait ; la *libido dominandi* qui s'y déploie trouve ensuite son prolongement dans le 'jeu social' : *istane est innocentia puerilis? Non est, Domine, non est, [...] Nam haec ipsa sunt, quae a paedagogis et magistris, a nucibus et pilulis et passeribus, ad praefectos et reges, aurum, praedia, mancipia, haec ipsa omnino succedentibus maioribus aetatibus transeunt.* « Est-ce là innocence d'enfant ? Non, Seigneur, non. [...] De fait, la même chose se passe quand on remplace les pédagogues et les maîtres, les noix et les balles et les passereaux, par les Préfets et les rois, l'or et les domaines et les esclaves ; oui la même chose absolument, à mesure que se succèdent les étapes plus grandes de la vie. » (trad. E. Tréhorel, G. Boissou, Bibliothèque Augustinienne 13). Voir La Bonnardière 1975 ; Néraudeau 1996 (1984), p. 102.

9 *De ord.* II, 7, 24 (trad. J. Doignon, Bibliothèque Augustinienne).

1.1. *Le livre I comme exercitatio*

Le *Contra Academicos* en trois livres est présenté comme résultant d'entretiens censés se dérouler sur six jours, avec une interruption de sept jours entre le livre I et le livre II. Au livre I, Augustin s'emploie à la formation des plus jeunes disciples, Licentius et Trygetius, tandis que son ami Alypius, qui doit ensuite s'absenter, joue d'abord le rôle d'arbitre, et n'interviendra que plus tard dans les entretiens. La notion d'*exercitatio* est ici fondamentale. H.-I. Marrou notait à propos de ce livre I que ce « long prélude, entièrement consacré à la joute dialectique » a « une valeur d'exercice, de gymnastique spirituelle »¹⁰, non seulement pour les disciples, mais aussi pour les lecteurs. La notion de jeu est associée à celle d'exercice, et l'on retrouvera ce lien dans le *De magistro*, dialogue « dramatique » daté de 388, avec son fils Adéodat¹¹. De fait, Augustin souligne à l'envi, au livre I du *Contra Academicos*, qu'il aménage cette discussion entre les deux jeunes disciples comme une mise à l'épreuve de leur amour de la philosophie¹², qu'il a préalablement encouragé par l'exhortation aux *studia* et la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron, et comme un essai de leurs capacités dialectiques. Cela lui donne précisément l'occasion de poser certaines règles du jeu dialectique (la dialectique étant qualifiée de *scientia bonae disputationis*), parmi lesquelles la possibilité de revenir sur ce qu'on pense avoir eu tort de concéder¹³, ce que, dans l'*Hortensius*, Cicéron compare à « ce qu'on permet généralement dans le jeu des douze lignes, de ramener ton jeton en arrière, si tu es mécontent de ton coup¹⁴. »

1.2. *Ludicra*

Au livre II, Augustin souhaite que Licentius poursuive la discussion entreprise avec lui aux fins de l'« exercer » (*exercere*) et de « polir » (*elimare*) son esprit (II, 7, 17). Alors qu'il va cesser la discussion avec ses jeunes disciples, Augustin s'adresse à son ami Alypius avec lequel la discussion va se poursuivre exclusivement, et il qualifie ses propres arguments dans la discussion précédente de « plaisanteries » et de *fabellae* :

« Cela suffit d'avoir mené un exercice préparatoire¹⁵ avec ces jeunes gens, où la philosophie a volontiers badiné en quelque sorte avec nous. Aussi, qu'on enlève de nos mains ces historiettes destinées aux enfants. C'est de notre vie, de notre conduite, de l'âme qu'il s'agit [...] Faisons

10 Marrou, 1948, p. 313.

11 *De magistro*, 8, 21 : « Tu me pardonneras donc de commencer ainsi par jouer avec toi, non pas pour le plaisir de jouer, mais pour exercer les forces et la pénétration d'esprit... » (*dabis igitur ueniam, si praeludo tecum non ludendi gratia, sed exercendi uires et mentis aciem*) (trad. G. Madec, Bibliothèque Augustinienne 6).

12 *CA I*, 1, 4.

13 *CA I*, 3, 8. Trygetius a concédé à tort que Cicéron était un sage.

14 *Hortensius*, frg. Ruch 36 (p. 99) = frg. 32 Grilli 1962, p. 77 ; *quod in XII scriptis solemus, ut calculum reducas, si te alicuius dato paenitet*. Il s'agit du *ludus duodecim scriptorum*, jeu sur un plateau de trois rangées à douze cases, qui se joue avec deux dés. Dans ce passage, Cicéron offrait à son adversaire Hortensius une seconde chance dans la joute oratoire, après avoir critiqué le manque de cohérence de son raisonnement.

15 Allusion aux *progymnasmata* (*praexercitationes*) de l'enseignement rhétorique ; sur l'opposition entre l'examen sérieux d'une question (avec Théodore) et le jeu avec les enfants ; cf. Platon, *Théétète*, 168e.

désormais disparaître tout cela d'ici : « Il faut forger des armes pour un guerrier valeureux » (Virg. *En.*, VIII, 441)¹⁶. »

Comme le révèle la citation de Virgile, le livre II opère une transition entre deux régimes de discussion : celui qui est consacré au jeu, à visée pédagogique et propédeutique, et celui qui est placé sous le signe de l'affrontement, du conflit¹⁷. Il ajoute plus loin en employant le terme *ludicra* : « Avez-vous suffisamment compris comment ces amusements, grâce auxquels je vous exerçais, m'ont été arrachés des mains¹⁸? » Il s'avèrera toutefois dans la suite de la discussion que ces mêmes arguments ont une véritable valeur heuristique. L'emploi de *ludicra* ici n'est pas sans rappeler celui que fait Cicéron à propos des exercices préparatoires, en contexte rhétorique :

« Il y a enfin certains exercices auxquels vous devez vous soumettre – non pas tant vous, peut-être, déjà lancés en pleine course, que les débutants qui entrent dans la carrière. Le forum est un champ de bataille ; aux combats sérieux qui s'y livrent, il faut se préparer et préluder par une sorte de jeu ou d'escrime¹⁹. »

À la fin du livre II, Augustin clôt tout le débat de la veille sur la querelle de mots en ces termes : « Et maintenant, le soleil m'avertit de reposer dans les corbeilles les amusements que j'ai proposés hier aux enfants, surtout que je les propose désormais plutôt à titre d'ornement que pour les vendre²⁰. » Or, le *Contra Academicos* comporte, liés à ces exercices, un certain nombre de récits et d'histoires enchâssées, dont il convient d'étudier les finalités.

-
- 16 *C. Acad.* II, 9, 22: *Satis sit quod cum istis adolescentibus prolusimus, ubi libenter nobiscum philosophia quasi iocata est. Quare auferantur de manibus nostris fabellae pueriles. De uita nostra, de moribus, de animo res agitur. [...] Tollamus iam cuncta ista de medio: Arma acri faciendae uero. Les traductions du C. Acad. sont nôtres (issues de l'édition à paraître dans la Bibliothèque Augustinienne, vol. 4/3 en 2021). Voir Howie, 1969, p. 166. Cf. De mag. 8, 21: Ego autem credas uelim neque me uilia ludicra hoc instituisse sermone – quamuis fortasse ludamus idque ipsum tamen non puerili sensu aestimandum sit. « Je voudrais que tu croies que je n'ai pas engagé cette conversation comme un vulgaire amusement – bien que nous nous amusions quand même, mais cela il ne faut pas en juger avec un esprit puéril. » (trad. G. Madec, Bibliothèque Augustinienne 6).*
- 17 Sur le jeu comme stratégie pédagogique chez Ausone, voir G. Scafolgio dans ce volume, « Il *lusus* come strategia pedagogica nella poesia di Ausonio. »
- 18 *C. Acad.* II, 11, 26: *Satisne intellexistis, quomodo mihi ludicra illa, quibus uos agitabam, de manibus excussa sint?* Cela concerne son argument s'appuyant sur l'usage du terme *uerisimile* comme équivalent de *probabile* par Cicéron. Sur cet emploi de *ludicrum* désignant une discussion sans gravité, voir Clavadetscher, 1978 col. 1765, 20.
- 19 *De oratore* I, 32, 147: *Et exercitatio quaedam suscipienda uobis est – quamquam uos quidem iam pridem estis un cursu-, sed eis qui ingrediuntur in stadium quique ea, quae agenda sunt in foro tamquam in acie, possunt etiam nunc exercitatione quasi ludicra praediscere ac meditari* (trad. E. Courbaud, CUF).
- 20 *CA* II, 13, 29: *Et nunc ille sol admonet ut quae ludicra pueris proposui redigam in cistas, praesertim cum ea ornandi iam potius quam uendendi gratia proponam.* C'est là une allusion à l'abandon de sa profession de rhéteur.

2. Fictions du *Contra Academicos*

2.1. Des pouvoirs extraordinaires

C'est au livre I, Augustin propose aux jeunes disciples de s'exercer à réfléchir sur une définition topique qu'il leur donne : celle de la sagesse comme « science des choses divines et humaines.²¹ » Licentius, fils du dédicataire Romanianus, et qui se fait l'avocat de la Nouvelle Académie, s'empare de façon dialectique de cette définition stoïcienne de la sagesse, pour montrer aux stoïciens qu'on pourrait parfaitement l'appliquer à un personnage aussi peu recommandable qu'un certain Albicerius, apparemment bien connu à l'époque à Carthage, comme un « homme à la conduite tout à fait scandaleuse, qui menait une vie dissolue au milieu d'innombrables catins²². » Cette définition de la sagesse est donc fautive (elle excède le défini), car elle ferait d'Albicerius un sage. Licentius, lui, présente Albicerius comme un « devin » qui donnait des réponses étonnamment sûres et rapides — selon Trygetius au contraire, elles sont hésitantes et fausses — à ceux qui venaient le consulter. Parmi les « nombreux » exemples qu'il allègue, Licentius en choisit quatre, regroupés deux par deux : les deux premiers concernent des objets perdus ou volés ; les deux autres, le fait qu'Albicerius lirait dans les pensées.

La deuxième anecdote, celle des pièces d'argent qu'Albicerius devine volées par un esclave, n'est pas sans antécédent dans la tradition littéraire, puisqu'on la trouve, à propos d'une consultation de Nigidius Figulus — lequel inspire par « incantation » (*carmine*) l'indication d'un enfant révélant où l'argent a été volé — telle qu'elle est rapportée par Varron d'après Apulée²³ ; or, Apulée s'en sert pour appuyer le pouvoir des démons, alors qu'Augustin cherche précisément à dévaloriser celui-ci²⁴ à travers l'exemple d'Albicerius.

Chacune de ces quatre anecdotes s'appuie sur l'autorité d'un témoin : Augustin, pour une histoire de petite cuillère retrouvée, Licentius, pour l'esclave qui a dérobé de l'argent, et enfin, un certain Flaccianus, personnage de rang sénatorial, dont on sait qu'il montra un jour à Augustin un volume grec d'*Oracles Sibyllins* censés se rapporter au Christ²⁵. Licentius prétend s'appuyer sur son témoignage : « Le fait suivant, comme tu nous l'as appris, avait coutume de susciter l'admiration de Flaccianus, homme fort savant et clarissime ». Il s'agit donc d'un récit que Flaccianus a fait à Augustin, qui l'a ensuite lui-même rapporté à ses élèves :

« ayant parlé d'acquérir un fonds, il présenta l'affaire à notre devin en l'invitant à dire, s'il en était capable, comment il l'avait menée. Et celui-ci aussitôt expose non seulement la nature de

21 Cf. Cicéron, *De officiis*, II, 3, 5.

22 *C. Acad.* I, 6, 17.

23 Apulée, *Apologie*, 42.

24 *C. Acad.* I, 7, 20 : « Aussi, une fois que de telles choses se sont présentées à notre mémoire, il n'est pas étonnant qu'elles puissent être perçues par certains êtres extrêmement vils, appelés démons, qui peuplent notre air ; ils peuvent nous surpasser, je l'admets, par la finesse et la subtilité de leurs sens — non par leur raison cependant. » (*Ideo talia cum in memoriam nostram incurrerint, non mirum si sentiri possunt ab huius aeris animalibus quibusdam uilissimis, quos daemones uocant, a quibus nos superari acumine ac subtilitate sensuum posse concedo, ratione autem nego*).

25 *Ciu. Dei*, XVIII, 23.

l'affaire, mais aussi – ce qui le faisait se récrier d'admiration²⁶ – le nom même du fonds, pourtant si saugrenu que Flaccianus lui-même avait peine à s'en souvenir²⁷. »

L'intérêt du témoignage de Flaccianus vient de ce que son prestige social et son savoir intellectuel en font ici l'exact opposé d'Albicerius. Il s'agit en fait d'anecdotes rapportées, d'une histoire à « double fond »²⁸. Ces anecdotes²⁹ ne se présentent pas comme destinées à « divertir » ou à « consoler » (comme pour le *Conte d'Amour et de Psyché* dans les *Métamorphoses* d'Apulée³⁰). Elles ne sont pas là par jeu, mais elles s'inscrivent pleinement dans le cours de la démonstration ; elles font appel à une expérience commune des protagonistes : les jeunes gens réfléchissent avec les moyens du bord. Mais Augustin vise sans doute aussi, à travers le personnage d'Albicerius, la dénonciation de la théurgie partiellement reconnue par Porphyre – c'est-à-dire uniquement pour ce qui est de la purification de la partie spirituelle de l'âme –, ainsi que la démonologie d'Apulée.

Dans sa réponse, Trygetius s'efforce de déjouer les émotions liées à l'étonnement et à l'émerveillement provoqués par Licentius grâce à ces anecdotes, en usant pour sa part de la condamnation morale (*luxuriose deformiterque uixisset*), de la dépréciation ontologique (*non mirum*) et surtout en insistant sur le rôle des démons, qui fournit une explication « rationnelle » à ces *mirabilia* : Ainsi, le vers de Virgile, présent dans l'esprit du consultant, est « prélevé » par le sens subtil d'un démon d'une manière inexplicable, et le démon communique ensuite ce vers à Albicerius. Trygetius souligne qu'Albicerius ne connaît pas la métrique et qu'il est incapable de composer ses propres vers. Il s'autorise lui aussi de Flaccianus – et se reporte donc à un protorécit d'Augustin – en disant : « comme tu as coutume de le rappeler ». On a ainsi une allusion à un 'récit-cadre' qui se situe hors du *Dialogue* en fait – mais pour rappeler le mépris que celui-ci professe de « ce genre de divination ». C'est l'analyse de Flaccianus, « cet homme fort savant » (*uir ille doctissimus*), qui est ainsi rapportée – le médiateur Augustin s'efface ; Flaccianus est nettement opposé à l'*imperitissimus* dans les arts libéraux (grammaire, musique, géométrie) qu'est le « devin » (*ariolus*)³¹ Albicerius³².

26 Licentius joue sur le vocabulaire de l'étonnement / admiration (*mirari* et *admirans*). Mais Flaccianus s'est étonné des actions d'Albicerius, sans pour autant admirer le personnage. Voir Schlapbach, 2003, p. 165.

27 *C. Acad.* I, 6, 18.

28 Ce goût pour les histoires rapportées se manifeste encore dans l'ouvrage tardif de la *Cité de Dieu* où il rapporte des prodiges dus à des démons (*Ciu. D.* XVIII, 18) et fait allusion à la *fiction* (*finxit*) de l'*Âne d'or* d'Apulée.

29 *Ibid.* Licentius rapporte pour finir la mésaventure d'un disciple d'Augustin dont Albicerius a été capable de deviner quel vers de Virgile il avait en tête.

30 Apulée, *Mét.* IV, 27 : *Sed ego te narrationibus lepidis anilibusque fabulis protinus auocabo.*

31 Il s'oppose ainsi à Porphyre pour qui les bons démons ont la maîtrise des arts libéraux ; cf. Porph., *De abstinentia*, II, 38, 2. Cf. Schlapbach, 2003, p. 182.

32 Augustin semble avoir fait appel aux services d'Albicerius à une époque où il consultait aussi des astrologues – les *mathematici* – qui pratiquent la *diuinitio* sans sacrifices ni prières, ce qui n'est pas le cas des haruspices. Il rejettera leur service pour un concours de poésie (*Conf.* IV, 2, 3). Albicerius est-il un *ariolus* (divination naturelle avec sacrifices normalement, mais dont la pratique est atténuée pour le public chrétien) ? Selon Schlapbach, 2003, p. 202, ce terme est employé par les chrétiens comme insulte contre tous les *diuini*.

La conclusion de Trygetius tombe ainsi : Albicerius n'a donc pas eu part à la science des choses humaines et divines, « et c'est en vain que tu as mis à l'épreuve notre définition de cette manière », réplique-t-il avec indignation à Licentius. Les anecdotes rapportées, pleines de sel, peuvent donc relever de deux types d'interprétation portées par les deux disciples ; et au-delà, elles obéissent à l'intention démonstrative d'Augustin : le pouvoir des démons ne saurait être assimilable à la sagesse véritable.

2.2. La fable de Philocalie et de Philosophie

Dans le prologue du livre II, c'est Augustin lui-même qui, à l'endroit du dédicataire Romanianus, invente et développe une fiction, qu'il qualifie lui-même de « fable ésopique »³³. À l'origine de cette allégorie, il s'agit pour lui de représenter Romanianus et son adversaire dans un procès, car on sait que Romanianus est venu à Milan à cette occasion. Et il est évoqué comme ayant toujours eu soif de philosophie, contrairement à son adversaire :

« Ton adversaire possède en effet, lui aussi, il faut l'avouer, une certaine noblesse d'âme, ou plutôt, comme un germe de noblesse qui, s'efforçant d'éclater en une véritable beauté, fait croître ses feuillages de façon tortueuse et disgracieuse parmi la rugosité des vices et les ronces des opinions trompeuses [...] De là vient cette hospitalité, de là, dans les festins, les nombreux assaisonnements du savoir-vivre, de là, l'élégance même, l'éclat, l'aspect très raffiné de toutes choses et l'urbanité d'un charme discret recouvrant absolument tout³⁴. »

Cet adversaire incarne donc la « philocalie »³⁵. Et voici la *fabula* forgée par Augustin pour expliquer les relations entre celle-ci et la philosophie : La philocalie, dédiée aux arts d'agrément, est enfermée dans la « cage » (*cauea*)³⁶ du commun, elle est « sans ailes, sale et indigente », tandis que sa sœur, la philosophie, « vole librement, et ne délivre la philocalie que rarement », car celle-ci ne sait pas d'où elle tire son origine³⁷. Ce couple de philocalie

33 Bien qu'elle ait assez peu l'allure d'une fable d'Ésope, s'agit-il ici d'une allusion à la fable ésopique de *L'hirondelle et la corneille disputant de leur beauté* ?

34 *C. Acad.* II, 2, 6 : *Habet enim et ille, quod confitendum est, quoddam decus animi, uel potius decoris quasi sementem, quod erumpere in ueram pulchritudinem nitens, tortuose ac deformiter inter scabra uitiorum, et inter opinionum fallacium dumeta frondescit [...] Inde est illa hospitalitas, inde in coniuuiis multa humanitatis condimenta, inde ipsa elegantia, nitor, mundissima facies rerum omnium, et undique cuncta perfundens adumbratae uenustatis urbanitas.*

35 On ne trouve pas en latin l'adjectif *philocalos*, mais son antonyme *aphilokalos* (ἀφιλόκαλος), « sans goût », « indifférent à la beauté » (en grec : indifférent au beau et au Bien) se rencontre chez Pline le Jeune, *Ep.* II, 3, 8.

36 *Cauea* à travers laquelle (comme « à travers un treillis »), l'âme du non *philomathès* doit envisager la réalité, au lieu de la voir par elle-même (Pl., *Phédon*, 82 e) ; cf. Courcelle, II, 1975, p. 386. Ce savant a montré qu'une tradition latine qui remonte à Lucrèce fait de ce « treillis » une *cauea*, c'est-à-dire « une cage faite de barreaux de bois servant à transporter des oiseaux » ; évidemment, cette image est née chez les exégètes de Platon du rapprochement avec le motif du vol de l'âme dans le *Phèdre*, 246c.

37 *C. Acad.* II, 3, 7 : *Philocalia ista uulgo dicitur. Ne contemnas nomen hoc ex uulgi nomine. Nam philocalia et philosophia prope similiter cognominatae sunt et quasi gentiles inter se uideri uolunt et sunt. Quid est enim philosophia? Amor sapientiae. Quid philocalia? Amor pulchritudinis. Quare de Graecis. Quid ergo sapientia? Nonne ipsa uera est pulchritudo? Germanae igitur istae prorsus et eodem parente procreatae; sed illa uisco libidinis detracta caelo suo et inclusa cauea populari*

et de philosophie est lui-même d'origine platonicienne³⁸ : L'âme qui a eu accès à vérité se réincarne dans un homme appelé à devenir « un ami du savoir ou un ami de la beauté ou un inspiré des Muses ou de l'Amour ». Chez Platon, *philosophos* et *philocalos* sont donc sur le même plan et constituent la meilleure incarnation possible pour l'âme. En revanche, Augustin oppose et hiérarchise ces deux catégories : l'une des sœurs est dédiée aux arts d'agrément, l'autre à la philosophie ; l'une est censée représenter l'adversaire de Romanianus, adversaire qui connaît les succès mondains et oratoires, alors que Romanianus sait déjà la valeur de la philosophie. Mais il est possible de s'élever de l'une à l'autre pour passer de l'amour de la fausse beauté à celui de la vraie, car dans la philocalie se fait voir « comme un germe de noblesse » (*decoris quasi semen*).

En composant cette *fabula* – terme qui désigne de manière générale une « fiction » (*mendacium*) littéraire – Augustin s'autorise cette « faculté de forger des fictions rationnelles », que la grammaire accorde à la poésie³⁹. En s'exclamant : « Toute cette fable (car me voici tout à coup devenu un Ésope) », il se réfère explicitement à la *fabula* (au sens d'« apologue ») ésopique, que Macrobe en revanche exclut de l'écriture philosophique⁴⁰, car elle ne renvoie pas à un fond de vérité, même si elle peut contribuer à exhorter à la vertu.

Augustin laisse ensuite à Licentius « poète presque parfait », le soin de montrer avec plus d'agrément (*suavius*) toute cette fable dans un poème (*carmen*). Il suggère donc à ce dernier, comme par jeu, ce qui est un exercice d'école traditionnel : l'imitation d'Ésope, et sa réécriture en vers⁴¹. Cette *fabula* est pour lui l'occasion de peindre la réconciliation possible entre Romanianus et son adversaire, et il se plaît également à imaginer la réaction du premier devant un tel tableau :

« Ton adversaire donc, s'il pouvait, avec des yeux sains et un tant soit peu ouverts, contempler la vraie beauté, lui qui s'est épris de la fausse, avec quel plaisir se plongerait-il dans le sein de la philosophie ! Comme il t'embrasserait là, après avoir reconnu en toi un vrai frère ! Ces paroles t'étonnent et te font rire peut-être. Que serait-ce, si je les développais comme je voulais ? »

uiciniam tamen nominis tenuit ad commonendum aucupem, ne illam contemnat. Hanc igitur sine pennis sordidatam et egentem uolitans libere soror saepe agnoscit, sed raro liberat; non enim philocalia ista unde genus ducat, agnoscit nisi philosophia. Quam totam fabulam – nam subito Aesopus factus sum – Licentius tibi carmine suavius indicabit; poeta est enim paene perfectus.

38 Platon, *Phèdre*, 248d.

39 *De ord.* II, 13, 40 : *rationabilium mendaciorum potestas*. La *fabula* est définie ainsi par Augustin : « la fable est une fiction composée pour l'utilité ou pour le plaisir. » (*fabula compositum ad utilitatem delectationemue mendacium* – *Sol.* II, 11, 19). La fable de Dédale est vraie comme fiction (*ficta fabula*), précisément en ce qu'elle donne pour faux ce qu'elle raconte (*Sol.* II, 11, 20). Toutes les représentations artistiques manifestent leur nature de simulacres sans chercher à tromper (*Sol.* II, 10, 18).

40 Macrobe, *Sc. somn.* I, 2, 9. Voir Squillante 176. Cf. Hadot, 1984, p. 113-115 : la classification des fictions littéraires qu'on trouve chez Macrobe et chez Augustin (cf. texte cité, *supra*, n. 39), proviendrait d'un même fond néoplatonicien (Porphyre).

41 Proche de ce qui est préconisé par Quintilien, *I.O.* I, 9, 2, exercice attesté par ailleurs, où il s'agit en fait de la *narratio* d'une fable, proche de la paraphrase à partir d'un original.

Et même davantage, si, à défaut de lui offrir son visage, la « voix de la philosophie » se faisait entendre à Romanianus, celui-ci « ne rirait pas et il ne désespérerait pas » d'une possible conversion de son adversaire à la philosophie⁴². On passe ici du rire à l'espoir.

Augustin ne peut qu'imaginer les émotions de Romanianus, le *patronus* de Thagaste et son 'mécène', puisque ce passage est inclus dans la dédicace du livre II et que Romanianus, le dédicataire, est par définition absent⁴³. Selon C. Conybeare⁴⁴, c'est après avoir composé au livre I une première dédicace fort maladroite à son endroit qu'Augustin s'est senti obligé d'en réécrire une autre, où il manifestait davantage sa reconnaissance, et surtout soulignait l'appétence philosophique du destinataire.

En tout cas, réagissant à sa propre composition, quarante ans plus tard, dans les *Retractationes*, Augustin se reprochera amèrement cette « fable complètement inepte et stupide » (*fabula prorsus inepta et insulsa*) ; car ce qu'on appelle *philocalia* n'existe, dit-il, que dans les « bagatelles » (*nugae*), terme employé par Catulle pour désigner sa poésie, sinon elle ne se distingue pas de la philosophie qui est, elle, amour de la vraie Beauté⁴⁵. Ce qui était un bon jeu littéraire en 386 est donc devenu à ses yeux un jeu gratuit et à bannir.

Or, c'est encore autour du terme *nugae* que se produit un autre renversement entre 386 et les *Retractationes*. Dans le *Contra Academicos*, Augustin se plaisait à présenter en conclusion ses arguments comme de simples *nugae* par rapport aux arguments de Cicéron en faveur de la Nouvelle Académie, et proposait même à ses disciples un « jeu » philosophique à mener à partir du *Dialogue* : contraindre Alypius à défendre ces *nugae* contre les « invincibles » raisonnements de Cicéron.

Il souhaite, en revanche quarante ans plus tard, au soir de sa vie, souligner la force et la valeur réfutative de ses propres raisonnements philosophiques déployés dans ce *Dialogue* de jeunesse⁴⁶. Il regrette à présent d'avoir employé ce terme de *nugae*, même si c'était « par plaisanterie » et « plus par manière d'ironie ». Le sérieux qui marque dorénavant son propos s'explique aussi sans doute par le qualificatif d'« impies » qu'il donne dans ce passage aux philosophes autrefois loués : « Platon, les Platoniciens ou les Académiciens ».

2.3. L'art du récit et la fabula des deux voyageurs

Le dernier récit fictif inclus dans ce même *Dialogue* se trouve au livre III, au moment de l'*oratio continua* d'Augustin, auquel ses disciples et amis ont cédé la parole, et qu'il présente

42 *C. Acad.* III, 3, 7 : *Ergo ille, si ueram pulchritudinem cuius falsae amator est, sanatis renudatisque paululum oculis posset intueri, quanta uoluptate philosophiae gremio se inuolueret? Quomodo ibi te cognitum, sicut erum fratrem amplecteretur? Miraris haec, et forsitan rides. Quid si haec explicarem ut uolebam? Quid si saltem uox, si adhuc facies uideri a te non potest, ipsius philosophiae posset audiri? Mirareris profecto; sed non rideres, non desperares.*

43 Le regret de cette absence qu'éprouve son fils Licentius donne lieu à un épisode pathétique en *C. Acad.* II, 7, 18.

44 Conybeare, 2006, p. 16-18.

45 *Retract.* I, 1, 3.

46 *Retract.* I, 1, 4 : *Illud etiam quod in comparatione argumentorum Ciceronis, quibus in libris suis Academicis usus est, meas nugae esse dixi, quibus illa argumenta certissima ratione refutauit, quamuis iocando dictum sit et magis ironia uideatur, non debuit tamen dici.*

lui-même comme une performance limitée par sa santé et par la faiblesse de sa voix⁴⁷. Cette histoire est là aussi subordonnée au progrès de la démonstration, et elle a été forgée par Augustin pour les besoins de la cause. Elle lui permet de critiquer l'idée défendue par la Nouvelle Académie selon laquelle la « suspension d'assentiment » universelle – l'épochè prônée par Arcésilas – permet de préserver de toute erreur, qui naît de l'assentiment précipité à une représentation non cataleptique. Mais l'objection de l'*apraxia* que ses adversaires adressent en retour à la Nouvelle Académie, menacée de paralysie à force de suspendre son assentiment, s'est heurtée au « probable » cicéronien (*uerisimile /probabile*), lequel fournit bel et bien un critère d'action opératoire ; c'est lui qu'Augustin cherche donc à réfuter ; il va pour cela, dit-il « se tourner vers les ressources que lui offrent la ferme et la campagne », dédaignant des moyens plus élevés – revendication plus large d'une humilité rustique de son dialogue – valable y compris au niveau des personnages – suggéré par le contexte du *rus Cassiciacum*.

Pour réfuter cette idée, Augustin forge un récit fictif et revendiqué comme tel (*faciamus enim duo uiatores*) ; cela lui permet de montrer que se trompe non seulement celui qui suit une fausse voie, mais aussi celui qui ne suit pas la véritable voie.

L'histoire est donc celle de deux voyageurs se dirigeant vers un même lieu et cherchant leur chemin : l'un est crédule, l'autre est « très circonspect » (*cautissimus*) ; le voyageur crédule, qui s'est fié au premier berger ou paysan venu, arrive à bon port, alors que le voyageur néoacadémicien, à force d'attendre, finira par suivre, comme étant vraisemblable – car venant d'un homme « d'allure élégante et urbaine, monté à cheval » –, l'indication de celui qui n'est autre qu'un imposteur :

« L'homme très circonspect se met à rire et se moque avec force plaisanteries d'un assentiment donné si rapidement, et, tandis que l'autre s'éloigne, il va se planter au carrefour. Et alors qu'il commence déjà à avoir honte de rester ainsi immobile, voici qu'apparaît, venant d'une autre route de l'embranchement, un homme à l'allure élégante et urbaine, monté à cheval, et qui se rapproche peu à peu. L'autre se réjouit et, après avoir salué celui qui se dirige vers lui, il lui fait connaître son dessein, demande son chemin, dit même pourquoi il s'est arrêté là, afin de s'attirer sa bienveillance en lui montrant qu'il le préfère au berger. Mais il se trouva que cet homme était un imposteur⁴⁸, de ceux qu'on appelle maintenant communément "samardaques"⁴⁹. Ce fort méchant homme se comporta comme à son habitude, sans aucun profit du reste. "Passe par là, dit-il ; car c'est de là que je viens." Il le trompa et s'en alla⁵⁰. »

47 *C. Acad.* III, 7, 15.

48 Pour l'emploi du terme *planus*, cf. Horace, *Epist.* 1, 17, 59 ; Cicéron, *Cluent.* 72 ; Pétrone, *Sat.* 82, 2. Il s'agit d'un calque du grec *πλανός* (« vagabond »), qu'on trouve par exemple chez Athénée, *Banquet* I, 11 (je remercie V. Dassen pour cette référence).

49 Cf. L'Ambrosiaster, *Quaest. Testam.* 114, 4. Bussières, 2007, p. 120-121, n. 1, relève la rareté de cet emploi au sens d'« imposteur ».

50 *C. Acad.* III, 15, 34 : *Ridet uir cautissimus et tam cito assensum facetissime illudit atque interea, illo discedente, in biuio figitur. Et iam incipit uideri turpe cessare, cum ecce ex alio uiae cornu lautus quidam et urbanus equo insidens eminent et propinquare occipit. Gratulatur iste, tum aduenienti et salutato indicat propositum, quaerit uiam, dicit etiam remansionis suae causam, quo beneuolentior reddat, pastori eum praefereus. Ille autem casu planus erat de his quos samardocos iam uulgu uocat. Tenuit suum morem homo pessimus etiam gratis. 'Hac perge, ait ; nam ego inde uenio'. Decepit atque abiit* (trad. A.-I. Bouton-Touboulic).

Quel est l'épilogue? L'Académicien se retrouve perdu en forêt et n'arrête pas d'errer. Augustin joue dans son récit avec des réminiscences intertextuelles, qui nourrissent le caractère persuasif de l'argumentation. Tout d'abord bien sûr, la mention du carrefour fait penser au jeune Hercule au carrefour des chemins, devant choisir entre les épiphanies de deux conseillères: « Vertu » et « Perversité ». Mais Augustin rejoint aussi l'imaginaire romanesque, comme le montre dans la tradition latine le précédent chez Pétrone. Cet épisode quasi romanesque trouve en effet un équivalent au début de ce qui nous reste du *Satiricon*: cherchant à rejoindre séparément leur auberge, Encolpe et Ascylte sont trompés respectivement, l'un par une vieille femme marchande de quatre saisons, et l'autre par un père de famille d'allure respectable; tous deux les abusent en leur montrant un mauvais chemin qui conduit à une maison de passe et non à leur auberge⁵¹.

Face à cette « fable », Augustin nous livre en quelque sorte la transformation de ses propres émotions, qui sont passées de la moquerie au sérieux et à l'indignation. Sa première réaction fut en effet le rire :

« À vous parler franchement, en pensant à cela, je ne pus m'empêcher de rire: des paroles des Académiciens, il résulte, je ne sais comment, que celui qui suit le véritable chemin, fût-ce par hasard, se trompe, mais que celui qui, en se fondant sur le probable, est conduit au milieu de montagnes impraticables sans trouver la région recherchée, ne semble pas se tromper⁵². »

Puis, il passe au sérieux et à l'indignation :

« Depuis lors, devenu plus vigilant quant à leurs paroles, je commençai à examiner les actes mêmes et la conduite de ces hommes. Mais alors me vinrent à l'esprit des objections si nombreuses et si graves contre eux, que je ne riais plus, et que j'étais partagé entre indignation et irritation, en voyant que des hommes si savants et si subtils s'étaient laissés entraîner à des opinions si criminelles et si scandaleuses⁵³. »

Il amplifia cette réaction par un autre exemple: celui du jeune homme adultère, et cite ensuite des crimes allant jusqu'au parricide, convoquant Catilina⁵⁴. Ce qui était une fable enjouée s'est transformé en un véritable blâme, on est passé du *delectare* au *mouere*, le rire s'avérant être une arme polémique redoutable. Or, à plusieurs reprises, ce *Dialogue* s'appuie sur des changements de registres soudains, montrant la dénonciation derrière la plaisanterie⁵⁵.

51 Pétrone, *Sat.* 6-8. Cf. Núñez, 2010.

52 *C. Acad.* III, 15, 34: *Vere uobis dicam, cum ista cogitarem, risum tenere non potui, fieri per Academicorum uerba nescio quomodo, ut erret ille qui ueram uiam uel casu tenet, ille autem qui per auios montes probabiliter ductus est nec petitam regionem inuenit, non uideatur errare* (trad. A.-I. Bouton-Touboulic).

53 *Ibid.* : *Hinc iam aduersum ista uerba uigilantior, ipsa facta hominum et mores considerare coepi. Tum uero tam multa mihi et tam capitalia in istos uenerunt in mentem, ut iam non riderem, sed partim stomacharer, partim dolerem homines doctissimos et acutissimos in tanta scelera sententiarum et flagitia deuolutos* (trad. A.-I. Bouton-Touboulic).

54 *C. Acad.* III, 16, 36.

55 Ainsi en *C. Acad.* III, 8, 17, pour interpréter l'intention de Cicéron: *Videatur sane quibuslibet Cicero hic non iocatus, sed [...] inania et uentosa quaedam sequi et colligere uoluisse.*

3. Performances vocales et poétiques

Ces *Dialogues* mettent en scène une réflexion sur la place à laisser à la poésie et sur la concurrence entre poésie et philosophie dans l'âme des jeunes disciples. Leur enthousiasme doit être réorienté grâce à la pratique d'un certain type de performances poétiques. Le personnage de Licentius en est l'illustration exemplaire. Ainsi, dans le *Contra Academicos*, Augustin s'adresse à Licentius, épris de poésie et qui ne prête pas assez d'attention à la discussion philosophique en cours :

« Ensuite, comme tu es un bon chanteur, je préférerais que tu emplisses nos oreilles de tes vers, plutôt que de t'entendre chanter, dans ces airs tragiques grecs, des paroles que tu ne comprends pas, à la façon des petits oiseaux, que nous voyons enfermés en cage⁵⁶. »

Puis, il l'engage à revenir à la philosophie et à rejoindre leur *schola*.

3.1. Interprétations allégoriques des mythes

Dans le *De ordine*, il est question de performances poétiques, dont le support est la voix (qui est l'un des trois types de sons en dehors du souffle dans un instrument et de la percussion⁵⁷, celui réservé aux comédiens, choristes). Or, ces performances sont considérées comme tantôt bonnes, tantôt mauvaises.

En effet, dans ce *Dialogue*, Licentius progresse et bientôt se proclame épris de la beauté de philosophie, plus que de Pyrame et Thisbé, « et avec un soupir, il rend grâce au Christ⁵⁸ ». C'est pourquoi Augustin l'invitera à transformer le chant de ces amours profanes entre Pyrame et Thisbé et à l'élever au rang d'une célébration de « l'amour pur et sincère par lequel les âmes dotées de science et embellies par la vertu s'unissent à l'intellect par la philosophie » :

« Quand Pyrame, répondis-je, et celle qui est à lui se seront tués l'un sur l'autre, comme tu vas le chanter (*ut cantaturus es*), dans la douleur même dont il convient d'enflammer plus intensément ton poème, tu tiens la plus favorable des occasions. Arrache la malédiction de cette sensualité hideuse et de ces embrasements empoisonnés [...] ⁵⁹. »

Cela correspond à une interprétation allégorico-philosophique des mythes, telle que des philosophes néoplatoniciens comme Plotin, et surtout Porphyre, l'ont pratiquée.

56 *C. Acad.* III, 4, 7 : *Deinde, cum sis bene canorus, malim auribus nostris inculces tuos uersus, quam ut in illis Graecis tragoediis, more auicularum quas in caueis inclusas uidemus, uerba quae non intellegis cantes* (trad. A.-I. Bouton-Touboulic) ; Licentius est assimilé à un oiseau en cage comme dans la *fabula* de Philosophie et Philocalie. Cf. *De ord.* II, 19, 49 : le bon chanteur, même ignorant des nombres, est capable de reproduire, par le « sens naturel », le « rythme et la mélodie recueillis dans sa mémoire. »

57 *Sonus triplex* : cf. *De ord.* II, 14, 39.

58 *De ord.* I, 8, 21.

59 *De ord.* I, 8, 24 : *Vbi se, inquam, Pyramus et illa eius super inuicem, ut cantaturus es, interemerint, in dolore ipso quo tuum carmen uehementius inflammari decet, habes commodissimam opportunitatem. Arripe illius foedae libidinis et incendiorum uenenatorum exsecrationem, quibus miseranda illa contingunt, deinde totus attollere in laudem puri et sinceri amoris, quo animae doctae disciplinis et uirtute formosae copulantur intellectui per philosophiam et non solum mortem fugiunt, uerum etiam uita beatissima perfruuntur* (trad. J. Doignon, Bibliothèque Augustinienne).

3.2. *Chants des Psaumes*

Toutefois, la concurrence n'est pas seulement ici, comme cela a été souvent souligné, entre philosophie et poésie⁶⁰, mais aussi entre le chant de poésie profane et les chants bibliques (chants des Psaumes).

Ainsi, le lendemain du premier jour d'entretiens, Augustin entend Licentius chanter « joyeux et bavard » (*laute ac garrule*) ce verset du prophète : « Dieu des vertus, convertis-nous et montre-nous ta face, et nous serons sauvés » (Ps. 79, 8), comme il le raconte :

« La veille, après le dîner, comme il était sorti pour un besoin naturel, il a chanté ce verset d'une voix un peu trop aigüe, pour que ma mère pût supporter qu'on chantât en ce lieu de telles paroles en les reprenant continuellement. Car il ne disait rien d'autre, comme s'il venait de se pénétrer de la mesure même du chant, et qu'il aimait, comme cela arrive, une mélodie inhabituelle. Le reproche que lui fit cette femme si scrupuleuse, tu le sais, tenait au fait même que le lieu n'était pas propice à un tel chant. Alors il avait dit en plaisantant : "Comme si, pour le cas où un ennemi m'enfermait ici, Dieu ne devrait pas entendre ma voix"⁶¹. »

En répondant à la mère d'Augustin, Licentius se réfère à d'autres versets des Psaumes chantés pour justifier sa conduite⁶². Cependant, voici comment Augustin juge son attitude :

« Je considère que ce n'est pas en vain que tu as chanté tant de fois que le 'Dieu des vertus' veuille se montrer à toi, une fois converti, [...] car à ton avis, à partir de quelles réalités demandons-nous de nous convertir à Dieu et de voir sa face, sinon de l'espèce de boue et de saleté du corps et de même des ténèbres dans lesquelles l'erreur nous enveloppe⁶³ ? »

Augustin écarte donc le scrupule dont Monique a fait preuve, en interprétant allégoriquement ces chants eux-mêmes comme se produisant selon un ordre : le lieu choisi et la nuit conviennent à ce chant des Psaumes, car l'on y demande précisément à se convertir à partir de ce lieu symbolique. Les circonstances du chant deviennent le symbole de la conversion souhaitée⁶⁴.

60 Voir Bouton-Touboul, 2012, p. 34-37 ; Foley, 2015.

61 *De ord.* I, 8, 22 : *cum audio Licentium succinentem illud Propheticum laete atque garrule: Deus uirtutum, conuerte nos, et ostende faciem tuam, et salui erimus (Ps 79, 8). Quod pridie post coenam cum ad requisita naturae foras exisset, paulo clarius cecinit, quam ut mater nostra ferre posset, quod illo loco talia continuo repetita canerentur. Nihil enim aliud dicebat, quoniam ipsum cantilenae modum nuper hauserat et amabat, ut fit, melos inusitatum. Obiurgauit eum religiosissima, ut scis, femina, ob hoc ipsum quod inconueniens locus cantico esset. Tunc ille dixerat, iocans: Quasi uero si quis hic me inimicus includeret, non erat Deus auditurus uocem meam* (trad. J. Doignon, Bibliothèque Augustinienne).

62 Ps. 30, v. 9 : *nec conclusisti me in manus inimici, et v. 23: Ideo exaudisti, Domine, uocem, orationis meae*. Dans l'Église de Milan on a chanté, selon le modèle oriental, des hymnes et des psaumes ; voir *Conf.* IX, 6, 15 ; Augustin déclare qu'il brûlait lui-même de déclamer ces Psaumes « à toute la terre ».

63 *De ord.* I, 8, 23 : *A quibus enim rebus putas nos orare ut conuertamur ad Deum eiusque faciem uideamus, nisi a quodam coeno corporis atque sordibus et item a tenebris quibus nos error inuoluit?* (trad. J. Doignon, Bibliothèque Augustinienne).

64 L'interprétation qu'Augustin donne de cet épisode rejoindrait en quelque sorte la parole d'Héraclite : « ici aussi il y a des dieux » (*einai gar kai enthautha theous*) = DK A9, ap. Aristote, *PA* I, 5, 645-64, car, selon certains interprètes, le lieu dont il s'agit (ἵππος) ne désigne pas la cuisine, mais est un euphémisme pour « les lieux d'aisance » ; cf. Robertson, 1938, p. 9-10.

Licentius reconnaît ici s'être éloigné de la poésie profane telle qu'il la pratiquait auparavant, et qu'il qualifie de *nugae*⁶⁵, terme que nous avons rencontré et qui dénote de façon dépréciative le manque de valeur d'un pur jeu littéraire. Pourtant, il n'a pas encore atteint un niveau supérieur de composition poétique, celle qu'Augustin lui-même présente, dans une brève allégorie nuptiale des âmes éprises de l'époux, inspirée par le *Cantique des Cantiques*, selon un épithalame du Verbe, qui prend modèle sur saint Ambroise⁶⁶. L'herméneutique allégorique de la Bible convient aux âmes les plus avancées dans la vie spirituelle, dit-il. Mais pour l'instant Licentius, est renvoyé à ses « Muses »⁶⁷.

Dans l'éducation qu'il délivre ainsi, Augustin accomplit aussi pour sa part en quelque sorte une performance vocale, d'ordre philosophique cette fois : quand Licentius, au début du dialogue, n'est pas encore converti à la philosophie, et déclare sa résolution « de chanter Pyrame et Thisbé », il le réprimande en ces termes : « Je m'irrite de te voir t'acharner, chantant et hurlant, sur ces vers de toutes espèces de mesure, qui essaient de dresser entre toi et la vérité, un mur plus monstrueux qu'entre tes amants⁶⁸. » Or, il prononce ces paroles « d'une voix assez sévère » (*seuioe uoce*)⁶⁹; et Licentius déclare ensuite : « Ne serais-je pas incité par le bruit de ta voix à philosopher plutôt qu'à chanter⁷⁰? »

Conclusion

Ainsi, dans les *Dialogues de Cassiciacum*, jeu et exercice sont liés et subordonnés à une visée pédagogique, voire psychagogique de la part d'Augustin. Ils expliquent le rythme progressif des œuvres. Mais la notion de jeu peut aussi être étendue à la production de fictions, à des performances poétiques qui jalonnent le cours des *Dialogues*, et qui ont ultimement pour visée le progrès moral et spirituel des disciples. En ce sens, le jeu ouvre aussi à une multiplicité d'interprétations dans un certain cadre herméneutique qui fait le partage entre bons et mauvais jeux.

Or, par la réflexion philosophique, ce jeu fictionnel, qui exploite des traditions rhétoriques et littéraires (*fabulae*, exercices rhétoriques et veine romanesque) – qu'Augustin en soit l'auteur ou qu'il les prescrive à ses disciples – revêt une fonction propédeutique et se trouve reconduit au sérieux de la conversion attendue. Ainsi se met en place une véritable école

65 *De ord.* I, 8, 23 : *Non enim meipsum parum mouet quod modo tam aegre auocabar a nugis illis carminis mei et iam redire ad eas piget et pudet, ita totus in quaedam magna et mira subuehor.*

66 *De ord.* I, 8, 24 : « Ce sont d'autres hommes ou pour parler avec plus de vérité, d'autres âmes, qui, tandis qu'elles ont en charge un corps, recherchent l'époux le meilleur et le plus beau, pour qu'elles soient dignes désormais de sa chambre nuptiale » (trad. J. Doignon, Bibliothèque Augustinienne). Cf. Ambroise, *De bono mortis* I, 19-20. Voir Doucet, 1995, p. 238.

67 *Ibid.* : *Vade ergo interim ad illas Musas.*

68 *De ord.* I, 3, 9 : *Irritor, inquam, abs te uersus istos tuos omni metrorum genere cantando et ululando insectari, qui inter te atque ueritatem immanioerem murum quam inter amantes tuos conantur erigere [...] Pyramum enim ille tum canere instituerat* (trad. J. Doignon, Bibliothèque Augustinienne).

69 *De ord.* I, 3, 9 : *Quod cum seuioe quam putabam uoce dixissem, subitcuit aliquantum* (trad. J. Doignon, Bibliothèque Augustinienne).

70 *Ibid.* : *isto strepitu uocis commonear philosophari potius quam cantare ?* (trad. J. Doignon, Bibliothèque Augustinienne).

des émotions, nées des fictions littéraires. Le progrès philosophique et éthique des disciples s'appuie ainsi sur l'instauration de « bons » jeux qui font de la *schola* de Cassiciacum l'alternative à l'école de rhétorique et à ses « mauvais » jeux.

Bibliographie

Éditions citées

- Ambrosiaster, *Contre les païens (Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament, 114) et Sur le destin (Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament, 115)*. Introduction, texte critique, traduction et notes par M.-P. Bussières, Paris, Cerf (coll. *Sources chrétiennes* 512), 2007.
- Augustin, *Contra Academicos (uel de Academicis, Buch 1)*. Einleitung und Kommentar von Karin Schlapbach. Berlin, New York, De Gruyter (Patristische Texte und Studien 58), 2003.
- C uvres de saint Augustin, Dialogues Philosophiques. De ordine, L'ordre*. Introd. texte critiques et trad. par Jean Doignon, Paris (Bibliothèque Augustinienne 4/2) 1997.
- C uvres de saint Augustin, Les Confessions*. Trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, études augustiniennes (Bibliothèque Augustinienne 13-14), 1992.
- C uvres de saint Augustin, Dialogues Philosophiques. De magistro*. Introd. trad. et notes de G. Madec, Paris, études augustiniennes (Bibliothèque Augustinienne 6), 1976.

 tudes

- BOUTON-TOUBOULIC, A.-I., 2012, Po sie et mythe dans le *Contra Academicos* d'Augustin, *JbAC*, 55, p. 34-46.
- CLAVADETSCHER, O.P., 1978, *Ludicer* (s.v.), *ThLL* VII/2, 1761-1765, Leipzig.
- CONYBEARE, C., 2006, *The Irrational Augustine*, Oxford.
- COURCELLE, P., 1975, *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard*, T. II et III : Deuxième Partie: *Vues platoniciennes et chrétiennes sur la misère et la grandeur de l'homme*, p. 295-530 et p. 531-790.
- DOUCET, D., 1995, Porphyre, Ambroise, Augustin : l'époux des  mes : *de bono mortis* I, 4, 30 ; *De ordine* I, 24, *REAug.*, 41, p. 231-252.
- FOLEY, M., 2015, The Quarrel Between Poetry and Philosophy in Early Dialogues of Saint Augustine, *Philosophy and Literature*, 29, 1, p. 15-31.
- HADOT, I., 1984, *Arts libéraux et Philosophie dans la pensée antique*, Paris.
- HOWIE, G., 1969, *Educational Theory and Practice in St. Augustine*, New York.
- JOUËT-PASTRÉ,  ., 2006, *Le jeu et le sérieux dans les Lois de Platon*, Sankt Augustin.
- JOUËT-PASTRÉ,  ., 2000, Jeu et éducation dans les *Lois*, *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 11, p. 71-84.
- LA BONNARDIÈRE, A.-M., 1975, Le dol et le jeu d'après saint Augustin, *Forma futuri, Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Turin, p. 868-883.
- MARROU, H.-I., 1948, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris.
- N ERAUDAU, J.-P., 1996 [1984], * tre enfant à Rome*, Paris.
- N N EZ, L., 2010, Performance du mensonge. La mise en scène de la narration trompeuse chez Pétrone et Apulée, dans T. Fuhrer et D. Nelis ( d.), *Acting with Words. Communication, Rhetorical Performance and Performative Acts in Latin Literature (Fondation Hard, 31 janvier-2 février 2008)*, Heidelberg, p. 143-177.
- PERLER, O. et MAIER, J.-L., 1969, *Les voyages de saint Augustin*, Paris.

ROBERTSON, D. S., 1938, On the Story of Heraclitus Told by Aristotle, *PCPhS*, 169-171, p. 9-10.

SQUILLANTE, M., 2016-2017, I *figmenta veri* nella interpretazione macrobiana, *Incontri di filologia classica* XVI, 173-184.

STEPPAT, M. P., 1980, *Die Schola von Cassiciacum. Augustins « De ordine »*, Bad Honnef.