La Consolation de la philosophie

Boèce

Boèce

La Consolation philosophique de Boèce

Traduction par Louis Judicis de Mirandol.
Hachette, 1861 (p. --411).

LA
CONSOLATION
PHILOSOPHIQUE
DE BOÈCE

PARIS. — IMPRIMERIE DE CH. LAHURE ET Cie

Rues de Fleurus, 9, et de l'Ouest, 24

LA

CONSOLATION

PHILOSOPHIQUE

DE BOÈCE

TRADUCTION NOUVELLE EN PROSE ET EN VERS
AVEC LE TEXTE EN REGARD

ET ACCOMPAGNÉE D'UNE INTRODUCTION ET DE NOTES

PAR

LOUIS JUDICIS DE MIRANDOL

PARIS
LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET C^IE
RUE PIERRE-SARRAZIN, N^o 14
———
1861

INTRODUCTION.

I

Boèce n'a pas toujours été aussi délaissé que nous le voyons aujourd'hui. Pendant plusieurs siècles son nom a fait autorité dans l'école, et, au moyen âge, les plus fameux docteurs, les Roscelin, les saint Anselme, les Guillaume de Champeaux, les Abélard le reconnaissaient pour un de leurs maîtres. Il eut même cette singulière fortune que, pendant toute la durée de la grande querelle du Réalisme et du Nominalisme, ses écrits furent l'arsenal commun où les deux partis puisaient leurs armes, et que dans l'un et l'autre camp on se vantait également de l'avoir pour chef. C'est que Boèce avait écrit deux livres sur le même sujet[1] et que chacun de ces livres contenait une doctrine diamétralement opposée à celle de l'autre. Hâtons-nous de dire toutefois qu'il n'avait jamais eu la puérile fantaisie de jouer avec son esprit. À l'occasion d'une proposition assez obscure sur la nature des idées générales, des *universaux*, comme on les nomma plus tard[2], il s'était borné à exposer le pour et le contre, sans conclure, sans prévoir surtout que sa neutralité, son indifférence peut-être, serait prise un jour pour une double adhésion.

La métaphysique de Boèce est si bien oubliée aujourd'hui qu'on a peine à s'expliquer l'incroyable quantité de gloses, de dissertations et de commentaires qu'elle a fait éclore au sein de la philosophie scolastique ; on cessera de s'étonner pourtant si l'on remarque avec M. V. Cousin : « que Boèce restait seul debout sur les ruines de l'antiquité, et que dans la nuit profonde ou dormait alors l'esprit humain, son opinion, quelle qu'elle fût, devait être la lumière du temps et l'autorité souveraine en matière de philosophie[3]. »

Mais à cette époque, si l'on connaissait à fond l'écrivain, on savait peu de chose de l'homme. Quelques détails épars dans ses livres, quelques faits vagues recueillis par une tradition sans autorité, et qui s'altérait de plus en plus en s'éloignant de sa source, voila à quoi se bornaient les renseignements que l'on possédait sur Boèce. À vrai dire, la curiosité des érudits de ce temps était peu exigeante en pareille matière : la critique historique n'était pas née encore, et le public lettré, presque aussi naïf que la foule, ne pensait pas à dégager l'histoire de la légende. De là tous les récits merveilleux qui étaient alors imaginés sans scrupule, acceptés sans contrôle, et qui faussaient l'histoire même contemporaine. À peine mort, Charlemagne devenait un héros de roman ; la biographie de tout homme un peu célèbre devait payer tribut à ce goût universel pour la fiction. Dans un temps où l'on invoquait Virgile comme un saint, faut-il s'étonner qu'on ait honoré Boèce comme un martyr ?

Étrange martyr cependant, si, comme nous le croyons, Boèce a été dans Rome un des derniers et des plus illustres représentants de la philosophie païenne[4]. Il y a longtemps que cette vérité a été soupçonnée pour la première fois[5], mais on s'est abstenu d'aller aux preuves, soit qu'on désespérât d'ébranler un préjugé trop solidement établi, soit qu'on craignît de choquer des susceptibilités ombrageuses. Nous pensons, quant à nous, que l'Église chrétienne est assez riche en héros pour n'avoir pas à s'inquiéter de la révision de son glorieux martyrologe. Nous avons d'ailleurs pour nous l'exemple et l'autorité de plusieurs savants modernes. Dès les premières années de ce siècle, la vie de Boèce a été en Allemagne l'objet d'un examen approfondi ; Heyne, Hand, Baur, d'autres encore, en ont discuté, quelquefois avec passion, les moindres circonstances ; mais Obbarius, un des derniers venus dans la lice, peut passer à bon droit pour avoir enfin rendu à l'auteur de la *Consolation philosophique* son vrai personnage et son vrai caractère. C'est ce savant écrivain que nous avons consulté avec le plus de fruit. Dans les prolégomènes de son édition critique de la *Consolation philosophique*[6], il réfute un peu sommairement peut-être quelques erreurs trop facilement accueillies par les biographes ; mais sa méthode nous a servi de guide, et nous a mis sur la trace de quelques faits inaperçus jusqu'à présent, et dont nous avons trouvé la confirmation dans plusieurs auteurs contemporains de Boèce.

Ce que notre travail peut contenir de nouveau est donc moins à nous qu'à l'habile professeur d'Iéna ; nous devions faire cette déclaration avant d'entrer en matière.

II

Anicius Manlius Severinus Boethius, ou Boetius[7], appartenait à l'illustre maison des Anicius, dont Claudien a dit :

> Quemcumque requiris
> Hac de stirpe virum, certum est de consule nasci[8].

Son aïeul, en effet, et son père avaient exercé le consulat, comme il devait l'exercer lui-même, ainsi que ses deux fils.

On ne s'accorde pas sur la date de sa naissance ; cependant, à en juger sur un passage d'Ennodius, son contemporain et son ami, il n'a pu naître antérieurement à 470, ni postérieurement à 475[9]. Tout ce que l'on sait de sa première jeunesse, c'est qu'après avoir perdu son père de bonne heure, il eut pour tuteur un des plus illustres patriciens de Rome, et qu'à peine adolescent, il se distingua par son savoir dans toutes les branches des connaissances humaines. Il possédait à fond les mathématiques, la mécanique, l'astronomie et la musique ; il n'avait pas de rival parmi les Orateurs de son temps ; mais c'est la philosophie surtout qui a fait et perpétué sa gloire[10].

Un si éclatant mérite ne pouvait échaper à l'attention de Théodoric, qui avait recueilli en 493, après l'avoir violemment ouverte la succession de l'Hérule Odoacre. La domination des Barbares était encore mal assise en Italie ; les Romains avaient toujours les yeux fixés sur Constantinople ; il fallait les habituer à tourner leurs espérances vers Ravenne. Aussi, dans les premiers temps de son règne, le prince goth n'épargna-t-il rien pour se concilier les familles sénatoriales. Toutes les grandes magistratures, toutes les hautes dignités leur étaient presque exclusivement réservées, si bien que les vainqueurs pouvaient se croire tombés sous le joug des vaincus. Boèce eut sa part dans ces largesses politiques ; âgé de vingt ans à peine, il fut

élevé au patriciat, et l'on sait que, malgré sa jeunesse, il sut se faire écouter du Sénat, dont cette dignité lui avait légalement ouvert les portes.

Toutefois, dans le système de gouvernement pratiqué par Théodoric, le rôle du Sénat était à peu près nul ; notre philosophe avait assez de loisirs pour s'adonner à des occupations plus utiles, et c'est pendant les années qui s'écoulèrent entre sa promotion au patriciat et son consulat que, selon toute apparence, il composa la plus grande partie de ses ouvrages. Ses premiers livres l'avaient rendu célèbre. Nous en avons la preuve dans une lettre où Théodoric, ayant promis à son gendre Sigismond deux horloges hydrauliques, charge Boèce de les faire exécuter. Au milieu d'un étalage d'érudition dont il est difficile de ne pas sourire, le roi des Goths, ou plutôt son secrétaire, l'illustre Cassiodore, adresse au jeune patrice des compliments comme ceux-ci : « Nous savons que tu es rempli d'une ample érudition, et que tu as puisé à la source même de la science les arts que le vulgaire pratique sans les connaître… Au moyen de tes traductions, on peut lire en Italie Pythagore le musicien, Ptolémée l'astronome ; l'arithmétique de Nicomaque, la géométrie d'Euclide sont entendues des Ausoniens, et le théologien Platon, le logicien Aristote, disputent dans la langue de Romulus. Que dis-je ? tu as rendu à la Sicile le mécanicien Archimède transformé en fils du Latium, et tous les arts et toutes les sciences que des hommes différents avaient donnés à la Grèce féconde, Rome les a reçus de toi seul, exposés dans sa langue nationale[11]. »

Quelque temps après, Clovis, dont Théodoric avait épousé la sœur Audeflède, ayant demandé à ce prince un joueur de harpe, le roi écrivit encore à Boèce : Le roi des Francs émerveillé de ce qu'on rapporte de nos banquets, nous a prié instamment de lui envoyer un joueur de harpe, et nous avons promis de le satisfaire, uniquement parce que nous savons ton expérience en fait de musique. C'est à toi qu'il appartient de choisir un habile homme, puisque tu as su t'élever jusqu'aux hauteurs inaccessibles de l'art… Il faut que ce joueur de harpe qu'on nous demande, et que tu dois choisir avec le plus grand soin, soit le meilleur de l'époque, car il aura, peu s'en faut, à opérer le miracle d'Orphée lorsqu'il apprivoisait des hordes sauvages par la douceur de ses accords[12]. »

Cette réminiscence mythologique eût paru, sans doute, assez impertinente à Clovis ; elle prouve du moins que le terrible roi des Goths ne dédaignait pas de s'égayer à l'occasion.

Jeune, noble, riche, admiré de toute l'Italie, en crédit à la cour, Boèce pouvait aspirer aux plus illustres alliances. Il choisit pour sa femme Rusticiana, fille du patrice Symmaque, l'homme peut-être qui, par la dignité de son caractère et l'intégrité de ses mœurs, a le plus honoré l'agonie de l'Empire. Rusticiana se montra toujours digne d'un tel père et d'un tel époux, et si l'on récusait sur ce point le témoignage de Boèce[13], ce que nous apprend Procope de la conduite qu'elle tint pendant le siège de Rome par Totila[14], suffirait à prouver que dans cette âme d'élite, aux plus douces vertus de la femme se joignait l'intrépidité d'une héroïne. De ce mariage naquirent deux fils, Anicius Manlius Severinus Boetius et Quintus Aurelius Memmius Symmachus, qui devaient donner cette joie à leur père de les voir, le même jour, et avant l'âge, étonner Rome de leur double consulat[15].

Nous avons dit que ce fut en 510 que Boèce lui-même remplit cette charge. Cette année fut, sans contredit, la plus glorieuse de sa vie, non pas parce qu'il y fut décoré d'un titre qu'avaient porté avant lui bien des personnages dédaignés ou flétris par l'histoire, mais parce que, prenant au sérieux des devoirs dont personne n'eût songé il lui demander compte, il osa revendiquer, dans l'intérêt des opprimés, les droits de sa charge, droits souvent illusoires, il est vrai, mais que la loi, à défaut des mœurs, reconnaissait encore. Qu'on se représente la société romaine de ce temps : deux peuples superposés l'un à l'autre, le vaincu sous le vainqueur, le civilisé sous le barbare ; l'un, vieilli dans les raffinements d'une civilisation décrépite, énervé, exténué d'âme et de corps, mais plein de mépris pour la force brutale qui l'écrase ; l'autre, jeune, robuste, énergique, mais fier de sa force, irascible et violent, cupide, de plus, et pillard comme les enfants et les sauvages ; entre ces deux peuples dissemblables par l'origine, par les idées, par les mœurs, par le langage, un malentendu perpétuel, c'est-à-dire un état permanent de division et de haine ; au-dessus d'eux, un roi soutenu d'un côté, à peine supporté de l'autre, acclamé par ses compagnons d'armes, subi en silence par ses nouveaux sujets, partial, nécessairement, et, après de généreuses mais inutiles tentatives de conciliation, obligé de revenir aux premiers et d'abandonner les autres ; qu'on se représente,

disons-nous, une société constituée de la sorte ; qu'on s'imagine les violences, les rapines, les excès de pouvoir de tout degré et de toute espèce qui devaient chaque jour y exciter le trouble et y introduire le péril, et l'on comprendra quelle rude tâche ce devait être pour un magistrat intègre que de prétendre établir au sein d'une telle confusion le sentiment de l'équité, l'empire de l'ordre et le respect de la loi.

C'est cette tâche pourtant qu'avait entreprise Boèce, et qu'il poursuivit jusqu'au dernier jour, sans s'émouvoir des menaces et des cris de vengeance qui accueillaient ses actes de répression ou ses tentatives de réforme. Il nous apprend lui-même quels adversaires puissants il eut a combattre[16], et l'on est moins surpris de la catastrophe terrible qui termina sa vie, quand on voit la généreuse imprudence qu'il mit à la provoquer.

Le temps n'était pas venu pourtant où le ressentiment de ses ennemis pouvait éclater. Bien des années après son consulat, Boèce était encore en possession de l'estime, de l'admiration peut-être de Théodoric, et l'on peut croire que ce prince ne le sacrifia qu'à regret aux rancunes des Goths. En effet, Théodoric avait l'âme assez grande pour comprendre et pour apprécier tous les genres de mérite et de courage. Si les difficultés de sa position le rendaient quelquefois sourd aux plaintes de son généreux consul, il y déférait néanmoins assez souvent pour exciter la jalouse défiance des Goths, comme on le voit par les remontrances qu'ils adressèrent à la régente Amalasonthe, lorsqu'ils l'invitèrent à renoncer aux ménagements envers les vaincus dont son père lui avait donné l'exemple. Et il faut bien, en effet, que pendant longtemps la fermeté apportée par Boèce dans sa lutte contre la tyrannie des Goths n'ait pas nui à son crédit auprès de Théodoric, puisque, douze ans après sa sortie de charge, nous l'avons vu, ses deux fils, trop jeunes pour avoir pu mériter un tel honneur, furent élevés ensemble à la plus haute dignité du royaume. Ce fut là, malheureusement, la dernière marque de faveur dont put se féliciter leur père. Deux ans après, il tombait écrasé sous les ruines de sa fortune. Sa chute fut aussi soudaine que profonde, et Rome stupéfaite apprit à quelques mois d'intervalle, sa mise en jugement, sa condamnation et son supplice.

III

Quelle fut la cause réelle de cette mystérieuse catastrophe ? À entendre la plupart des apologistes de Boèce, la persécution dont il fut victime n'eut d'autre cause que la haine des Goths contre les catholiques, qui le comptaient, assure-t-ou, au nombre de leurs plus dévoués et de leurs plus vaillants défenseurs.

Il est certain qu'à cette époque Théodoric, arien, comme tous les Goths, après avoir pendant trente ans toléré, favorisé même ses sujets orthodoxes, menaçait l'empereur Justin, persécuteur implacable des ariens, d'exercer sur les catholiques d'Occident de terribles représailles ; mais il s'en tint à la menace, et hormis le pape Jean, qui fut jeté en prison pour avoir échoué, comme il convenait, dans une mission dont il n'aurait pas dû se charger[17], il ne paraît pas que dans toute l'Italie la colère du rince arien ait fait une seule victime. Mais à supposer que le sang eût été versé, à quel titre Boèce eût-il pu prétendre au martyre ? Où est la preuve de la ferveur de son catholicisme ? Où est la preuve même qu'il ait été chrétien ?

On en donne plusieurs : la première c'est qu'à la fin du cinquième siècle le paganisme avait depuis longtemps disparu de l'Italie. Mais cette assertion est contredite par tous les monuments historiques, et nous avons encore le traité dans lequel le pape Gélase I^{er}, qui gouverna l'Église sous Théodoric, répondant au sénateur Andromaque, s'oppose au rétablissement des Lupercales[18]. Théodoric lui-même, par un édit dont Cassiodore nous a conservé le texte[19], et qui n'eut pas plus d'effet que les défenses du même genre décrétées antérieurement par tous les empereurs chrétiens[20], menace de la peine de mort tous ceux qui seraient convaincus d'avoir sacrifié aux idoles. Et l'on ne peut dire que ces traînards du paganisme en déroute appartenaient exclusivement à la classe des paysans ou à la populace des villes ; car nous tenons encore du pape Gélase que Castor et Pollux, et surtout le dieu Pan[21], comptaient de nombreux adorateurs dans les classes les plus élevées de la société romaine. En effet, il serait difficile de comprendre comment le paganisme eût été relégué en Italie dans les couches inférieures de la population lorsqu'à la même époque on voit dans l'empire d'Orient des personnages tels que Maxime de Madaure, Longinien, Héliodore, Stobée, Agathias, etc., faire ouvertement profession de polythéisme. Nous l'avons dit, ce polythéisme, tel que l'avait interprété l'école d'Alexandrie, n'était plus guère, pour les esprits cultivés, qu'une

théorie symbolique des lois de la nature ; c'était une philosophie plutôt qu'une religion, mais une philosophie qui, en changeant l'esprit des vieilles croyances, en respectait la lettre, et qui, à ce titre, répugnait aux dogmes de la religion nouvelle. On comprend d'ailleurs que ceux qui prenaient le polythéisme à ce point de vue rationnel ne pouvaient partager les superstitions grossières du vulgaire, et qu'ils se dispensaient volontiers de tout culte extérieur, seul délit qui tombât sous le coup de la loi[22]. Voilà comment, à Rome, de même qu'à Constantinople, il pouvait se trouver dans les classes éclairées, sans que le gouvernement s'en émût beaucoup, des physiciens et des philosophes bien décidés à se tenir en dehors de la communion chrétienne.

On objecte que Boèce entretenait une correspondance suivie avec les personnages de son temps qui faisaient le plus d'honneur à l'Église ; or, quelle apparence qu'un Ennodius, l'illustre évèque de Pavie, qu'un Cassiodore, le pieux Fondateur du monastère de Vivaria, eussent vécu dans une intimité aussi étroite avec un homme convaincu d'indifférence, sinon de dédain pour la religion chrétienne[23] ? On oublie que Boèce était un des premiers dignitaires de l'État, qu'il possédait toute la confiance du prince, et qu'Ennodius, pas plus que Cassiodore, n'était insensible à ce genre de mérite. L'histoire d'ailleurs, il faut en convenir, n'insiste pas beaucoup sur les vertus chrétiennes d'Ennodius, et c'est à de tout autres qualités que l'évêque de Pavie doit la meilleure part de sa célébrité. Ennodius était un prélat de l'école de Sidoine Apollinaire, plus versé dans les lettres profanes que dans les saintes Écritures ; il lisait Horace et il imitait Ausone ; les petits vers sceptiques, pour ne pas dire plus, ne l'effrayaient pas, et quelques-unes de ses épigrammes ne seraient pas déplacées dans le recueil de Martial. Sur son siège épiscopal, il montrait toutes les habitudes d'un rhéteur, d'un courtisan même, car il nous reste de lui un panégyrique du roi Théodoric, ou l'on voit avec surprise un évêque catholique célébrer, sans faire aucune réserve, la gloire et les vertus d'un prince arien[24]. Quant à Cassiodore, le recueil de lettres qu'il nous a laissé nous le montre comme le modèle le plus achevé de l'homme de cour du Bas-Empire. Ce n'est que dans sa vieillesse, alors qu'il voyait crouler de toutes parts la monarchie des Goths, à l'affermissement de laquelle il avait tant contribué, qu'il se réfugia, triste et découragé, dans les contemplations de la vie ascétique, et rien ni indique qu'avant cette époque il eût jamais fait preuve d'une grande ferveur

religieuse. L'occasion pourtant ne lui avait pas manqué ; car si Boèce, comme on le prétend, est mort victime de son zèle pour la foi catholique, comment se fait-il que Cassiodore, l'ami de Boèce, le fondateur de Vivaria, n'ait pas protesté contre la tyrannie du nouveau Dioclétien ? S'est-il du moins éloigné de la cour ? On l'a dit, mais l'histoire affirme le contraire ; on sait, en effet, que c'est lui qui, peu de temps après la mort de Boèce, conseilla au roi, contrairement à la tradition, contrairement aux lois de l'Église et aux vœux des fidèles, de donner de sa propre autorité le prêtre Félix pour successeur au pape Jean.

D'ailleurs, si les lettres d'Ennodius et de Cassiodore parlent volontiers des travaux littéraires de Boèce, de ses talents, de sa gloire, elles se taisent sur sa piété et sur ses sentiments religieux[25] ; il semble que l'un et l'autre, l'évêque aussi bien que le ministre, aient mis quelque affectation à éviter un sujet aussi douteux. Si l'on prend argument de l'admiration qu'ils témoignaient pour son génie, il faut dès lors ranger aussi parmi les Pères de l'Église les philosophes païens Longinien et Maxime de Madaure, car saint Augustin, dans la correspondance qu'il entretenait avec eux, ne leur ménage pas non plus les caresses et les éloges[26].

Dira-t-on que Symmaque, le citoyen austère, Symmaque, le Romain des anciens Ages, ne pouvait être capable, dans un intérét d'ambition, d'exposer sa fille au danger de renier le Christ entre les bras d'un époux païen ? Mais il faudrait d'abord établir que Symmaque lui-même n'était pas païen, car en bonne logique on ne prouve pas une supposition par une hypothèse :

> Nil agit exemplum litem quod lite resolvit[27].

Or, rien n'est plus hypothétique que le christianisme de Symmaque. La foi au Christ n'était pas, tant s'en faut, une tradition de sa maison : on sait avec quelle ardeur son aïeul, Symmaque le grand pontife, défendit la cause du polythéisme, et avec quelle hardiesse il réclama des empereurs Valentinien II et Théodose le rétablissement de l'autel de la Victoire[28] ; on sait encore que ses écrits, attaqués par Prudence, et réfutés par saint Ambroise, furent mis en ordre et publiés par son fils, païen comme lui évidemment, en sorte que le père de Rusticiana aurait été le premier chrétien de sa famille. Une

telle conversion, si mortifiante pour le paganisme, si glorieuse pour la religion nouvelle, eût fait certainement quelque bruit dans le monde romain ; on conviendra, par exemple, que le rhéteur Victorinus ne faisait pas grande figure auprès de Symmaque ; cependant, quand on apprit que, cédant aux sollicitations de son ami Simplicien, Victorinus avait revêtu la robe blanche des néophytes, ce fut dans toute la chrétienté un cri de triomphe dont aujourd'hui encore on entend l'écho dans une admirable page de saint Augustin[29]. Or, les écrivains de l'époque contemporaine ne disent mot de la conversion de Symmaque, et ce n'est que trois siècles plus tard qu'un historien, Paul Diacre, lui donne le titre de chrétien[30]. Quelle confiance peut-on avoir dans un témoignage aussi peu éclairé, surtout aussi tardif ? N'est-il pas plus vraisemblable qu'ici encore la légende a pris la place de l'histoire ? Selon la tradition, Boèce était mort en confessant le Christ ; son beau-père Symmaque, immolé avec lui, avait dû nécessairement périr pour la même cause. C'était, comme on le voit, un raisonnement semblable à celui que nous attaquons : du christianisme de Boèce on concluait le christianisme de Symmaque ; plus tard, c'est du christianisme de Symmaque qu'on a conclu celui de Boèce. On pourrait tourner indéfiniment dans ce cercle vicieux.

Il est cependant un fait qui, prouvé, couperait court à toute discussion : selon l'opinion commune, Boèce aurait composé quatre petits traités théologiques, lesquels sont parvenus jusqu'à nous[31] ; mais rien n'est moins certain que l'authenticité de ces ouvrages, et par une critique rapide, mais concluante, Obbarius a démontré qu'ils n'ont rien de commun avec les idées, le style de Boèce, et que, tout au plus, peut-on y noter çà et là de maladroites imitations de quelques passages d'Aristote antérieurement traduits et commentés par notre auteur. Nous ne voudrions pas insister trop longuement sur ce sujet ; nous devons dire, cependant, que les raisons données par Obbarius ne sont pas les seules qui doivent faire rejeter comme apocryphes les écrits dont il s'agit.

La plus décisive peut-être, c'est qu'ils ne sont pas cités une seule fois par les écrivains ecclésiastiques de l'époque. Cassiodore a dressé lui-même le catalogue de la bibliothéque du monastère de Vivaria, et, dans cette pièce, que nous possédons, l'ancien ministre de Théodoric, en recommandant à ses moines la lecture de tous les ouvrages de Boèce, cite expressément la

traduction de l'*Introduction* de Porphyre, celles des *Catégories* et du traité de l'*Interprétation* d'Aristote, le commentaire sur le livre des *Syllogismes hypothétiques* du même auteur, etc.[32] ; quant aux quatre traités théologiques, il n'en parle pas. Il faut convenir qu'un pareil silence est significatif, et ne comporte qu'une seule explication, à savoir que Cassiodore, l'ami de Boèce, n'avait jamais entendu parler de ces ouvrages. En effet, il faut descendre jusqu'au siècle de Charlemagne pour en trouver une premiere mention[33]. Alcuin les cite dans son traité *de la procession du Saint-Esprit* ; après Alcuin, Raban-Waur, Hincmar, Saimt-Remy les étudient et les commentent ; mais à cette époque, nous l'avons dit, la critique historique n'était pas née ; les plus grossières erreurs étaient admises et propagées de bonne foi, et celle que nous réfutons ici est peut-être plus facile à comprendre que beaucoup d'autres ; Obbarius, du moins, l'explique par une conjecture assez vraisemblable. Selon cet habile critique, les traités en question seraient l'ouvrage d'un des trois ou quatre Severinus dont s'honore à bon droit l'Église catholique, et ce nom, que portait aussi Boèce, aurait occasionné la confusion qui s'est établie par la suite. Cette homonymie paraît avoir eu un résultat plus singulier encore, car il est probable que c'est à cette circonstance fortuite que Boèce doit l'honneur d'être compté, encore aujourd'hui, au nombre des saints de l'Église catholique. À Pavie, à Milan, à Brescia, dans d'autres villes du nord de l'Italie, on célèbre chaque année, le 23 octobre, la fête de Saint-Séverin, et, selon divers commentateurs anciens et modernes, ce saint Séverin, prenant la place de l'apôtre des Alpes Noriques, dont l'abbé Eugippe a écrit l'histoire, ne serait autre que Boèce. Le pape Sylvestre II pourtant ne s'y est pas trompé, et si, dans la belle épitaphe qu'il a composée pour le tombeau de Boèce réédifié en 996 par l'empereur Othon III, il vante en termes pompeux les talents, les vertus civiques, le patriotisme tout romain de l'illustre mort, il se garde bien de faire allusion à ses sentiments chrétiens[34]. Cette réticence, calculée évidemment, fait bien voir que le savant Gerbert n'était rien moins qu'édifié sur la sainteté de notre philosophe. Le croyait-il païen ? Nous ne savons, mais pour nous, le paganisme de Boèce n'est pas douteux.

IV

Ce qu'on remarque surtout dans les ouvrages de Boèce, dans ceux, du moins, qui sont authentiques, c'est l'absence de toute allusion, si lointaine qu'on la suppose, à la religion chrétienne. À n'en juger que par ses écrits, on pourrait croire que cette religion était de la veille seulement apparue sur la terre et que l'enseignement de sa morale et de ses dogmes était encore confiné au fond des ergastules et des catacombes. Encore, s'il n'avait écrit que des ouvrages d'école, des dissertations sur la musique, des commentaires sur la géométrie d'Euclide ou sur les catégories d'Aristote, on pourrait admettre que l'occasion lui a manqué de produire sa croyance religieuse. Mais c'est dans un traité de morale et de théodicée, écrit à la dernière heure, entre la hache et le billot, pour ainsi dire, c'est dans une exhortation suprême adressée aux malheureux, aux opprimés, à tous ceux qui, du fond de leur misère, tournent un regard désespéré vers la Providence, c'est dans le livre de *la Consolation*, en un mot, que Boèce, chrétien et martyr, aurait omis systématiquement le nom de Jésus-Christ, le souverain consolateur ! Puis, où prend-il ses exemples toutes les fois qu'il nous parle de malheurs et de supplices supportés avec constance ? N'a-t-il jamais entendu parler des persécutions de Dioclétien et de Galère ? ne connaît-il aucune des glorieuses victimes de l'amphithéâtre ? Ces pieuses et sereines figures, il faut qu'il les ignore ou qu'il les dédaigne, car ses héros à lui, c'est Socrate, c'est Anaxarque, c'est Soranus, martyrs, il est vrai, du patriotisme et de la philosophie, mais non de la Foi chrétienne. Boèce lui-même va mourir : de son temps, comme aujourd'hui, les chrétiens se préparaient à la mort par la méditation de l'Évangile ; lui, c'est Platon qu'il étudie, c'est le *Phédon* qu'il commente. Je vois bien là Caton : je cherche saint Cyprien.

Mais Boèce, pourrait-on dire, n'était pas seulement chrétien ; il était aussi philosophe. Or, la philosophie a la prétention de résoudre aussi bien, et dans le même sens que le christianisme, les redoutables problèmes qui de tout temps ont préoccupé l'homme ; seulement, au lieu d'accepter la vérité toute faite des mains de l'autorité et de la tradition, elle entend se la procurer elle-même par le libre exercice de la raison. Boèce pouvait choisir entre les deux systèmes ; mais, son choix fait, il devait, sous peine d'inconséquence, maintenir une séparation sévère entre la méthode théologique et la méthode purement rationnelle ; en se déterminant, comme il l'a fait, pour la méthode rationnelle, il a usé d'un droit incontestable, que des écrivains très-

orthodoxes, des docteurs même de l'Église, n'ont pas hésité à reconnaître et même à pratiquer après lui.

Après lui, si l'on veut, mais longtemps après lui, car au quinzième et au seizième siècle, cette distinction entre la foi et la raison etait encore regardée comme un crime que Pierre Ramus, Giordano Bruno, Campanella, Vanini, et tant d'autres ont payé de leur vie[35]. Aussi n'est-il pas possible d'admettre qu'aux premiers temps de l'Église triomphante, au milieu des ferveurs et des vivacités de la polémique la plus ardente qui ait jamais passionné les esprits, les défenseurs du christianisme, c'est-à-dire du principe d'autorité, aient professé une tolérance qu'aux époques les plus calmes ils ont toujours répudiée, et qu'ils aient reconnu les droits de la raison qu'ils avaient précisément pour objet de combattre. On voit, au contraire, qu'ils n'avaient pas pour elle assez de sarcasmes et de mépris[36] ; ils ne la dénigraient pas seulement, ils la niaient. « Il n'y a pas de gagne-denier chrétien, s'écrie Tertullien, qui n'en sache plus long sur Dieu, et qui ne soit plus capable d'enseigner aux autres ce qu'il *a trouvé*, que Thalès et que Platon lui-même[37]. » À la suite de Tertullien, tous les écrivains ecclésiastiques de l'époque, s'autorisant du dédaigneux anathème fulminé par saint Paul[38], s'accordent à déclarer que la raison sans la foi n'est qu'un guide trompeur, et que ses prétendues découvertes doivent être rejetées sans examen, pour peu qu'elles soient en désaccord avec les conclusions de l'enseignement théologique. La science purement laïque n'existe pas, et ne peut exister, car, en dehors de la tradition et de l'autorité, il n'y a qu'erreur et mensonge, et la philosophie, considérée dans son point de départ, aussi bien que dans sa méthode et dans ses résultats, n'est qu'une invention impie ou dangereuse dont ne sauraient trop se défier les serviteurs du vrai Dieu.

On ne peut s'étonner, après cela, que dans le langage du temps, les mots *philosophe* et *païen* soient devenus à peu près synonymes. Tertullien dit encore : « Qu'il y a-t-il de commun entre un philosophe et un chrétien, entre un disciple de la Grèce et un disciple du ciel ? le premier travaille pour une vaine gloire, le second pour la vie éternelle ; l'un n'est qu'un artisan de phrases, l'autre est un artisan de faits ; l'un élève, l'autre détruit ; celui-là altère la vérité, celui-ci la rétablit ; celui-là en est le larron, l'autre en est le plus vigilant gardien, si je ne me trompe[39] ? » Saint Jérôme allait plus loin encore, et il avait, pour distinguer les fidèles des incrédules, un moyen qu'il

regardait comme infaillible : le nom de Jésus-Christ énoncé ou omis dans un ouvrage, même étranger aux spéculations théologiques, suffisait à l'édifier sur la religion professée par l'auteur. Hermogène avait cité, comme étant de saint Sixte, un livre de Xyste le philosophe ; voici avec quelle rudesse saint Jéréme lui reproche cette erreur : « Comment qualifier comme elle le mérite la légèreté, je dirai plus, la démence d'un écrivain qui va se tromper sur les noms, et attribuer un livre de Xyste, d'un pythagoricien, d'un homme à qui la foi manquait, d'un païen, à Sixte le martyr, l'évêque de l'Église romaine ? un livre dans lequel, à côté des dogmes de Pythagore, qui font de l'homme un être égal à Dieu, formé de la même substance, on trouve un grand nombre de maximes excellentes, de telle sorte que ceux qui ignorent qu'il a été écrit par un philosophe, abusés par le nom d'un martyr, s'abreuvent au calice d'or de Babylone ; un livre enfin dans lequel il n'est fait mention ni des Prophètes, ni des Patriarches, ni des Apôtres, ni du Christ, en sorte qu'un évêque, un confesseur de Jésus-Christ n'aurait été qu'un incrédule[40] ? »

Il n'est pas besoin, aprés cela, de demander ce qu'eût pensé saint Jérome du christianisme de Boèce. Non-seulement, en effet, le traité de *la Consolation* ne mentionne ni les Prophètes, ni les Patriarches, ni les Apôtres, ni le Christ, mais on y trouve, comme dans le livre de Xyste, l'exposition complaisante des dogmes de Pythagore, et notamment l'identité de nature qut fait de l'homme un étre égal et semblable à Dieu[41]. Quant à la création, Boèce n'est pas plus orthodoxe ; ses idées à cet égard sont celles de Xénophanes, Parménide, Zénon d'Élée, Empédocle, Anaxagore, Démocrite et Platon lui-même. Se fondant sur l'axiome : *Rien ne se fait de rien*, il admet l'éternité de la matière[42] ; Dieu ne l'a point créée ; il n'a pu que débrouiller le chaos dans lequel les éléments étaient confondus et donner à l'ensemble des choses la forme plus parfaite dont il possédait en lui-même le type éternel[43], Or, Tertullien accuse formellement Hermogène d'avoir abjuré le christianisme par cela seul qui admettait comme possible l'éternité de la matière[44], et une pareille opinion, ajoute Origène, ne pouvait étre professée que par des païens[45].

Il est clair que cette théorie de la création, qui n'est autre que celle du panthéisme, ne pouvait, au sixième siècle de l'Église, être publiquement professée par un écrivain chrétien, le panthéisme étant considére par tous

les théologiens, non pas seulement comme une hérésie, mais comme une monstrueuse impiété. Saint Augustin, entre autres, avait averti le monde chrétien par une protestation éloquente : « Si cette doctrine est vraie, avait-il dit, qui ne voit pas quelles conséquences impies et sacrilèges en découlent ? A ce compte, l'objet que le premier venu foule aux pieds est une partie de Dieu, et dans tout animal mis à mort, c'est une partie de Dieu que l'on égorge. Je ne veux pas dire tout ce qui peut s'offrir ici à la pensée ; il serait impossible d'en parler sans rougir[46]. »

Si l'on voulait pousser plus avant cet examen, et mettre en lumière tous les points de doctrine sur lesquels Boèce est en désaccord flagrant avec les Pères de l'Église, il faudrait rappeler aussi son opinion, également empruntée à Pythagore et à Platon, au sujet de la préexistence des âmes et de la faculté qu'elles ont, selon lui, de se rappeler dans cette vie certaines idées dont elles ont possédé plus clairement la notion dans une vie antérieure[47]. Origène s'était trompé aussi sur ce point, bien moins gravement, il est vrai, et cependant, malgré les éclatants services qu'il avait rendus à l'Église, elle l'avait frappé d'anathème. Sa condamnation avait fait assez de bruit dans le monde pour que Boèce ne pût l'ignorer, et l'auteur de *la Consolation* se serait bien gardé de le suivre dans une voie aussi périlleuse, pour peu qu'il eût pu craindre les foudres de l'Église. Un païen seul pouvait les braver sans risque : la preuve que Boèce n'était pas chrétien, c'est qu'il ne fut pas excommunié.

On peut donc l'affirmer, Boèce n'était pas chrétien, et si la pieuse ignorance de quelques légendaires a sur ce point égaré la postérité, du moins, ses contemporains ne s'y étaient pas trompés ; ils ne doutaient pas qu'il ne fût paien, et lui-même ayant pris soin de nous apprendre, il le faut bien croire. Que signifie, en effet, cette accusation de magie qui lui fut intentée en plein sénat par Gaudentius et Opilion ses délateurs[48] ? Comment eût-on osé charger d'un pareil crime un chrétien aussi illustre, dit-on, par sa piété que par ses talents, un apologiste ardent et infatigable de la vraie religion ? Si quelqu'un l'eût osé, le ridicule d'une telle accusation n'eût pas manqué de tourner bientôt à la confusion de accusateur ; il ne paraît pas pourtant que cette absurde imputation ait été écartée avec mépris, et Boèce nous dit lui-même que ses juges y ajoutèrent foi. Une seule preuve avait suffi : il était philosophe. Ainsi, de l'aveu même de Boèce, tout philosophe était, et, *a*

priori, atteint et convaincu de magie. On serait tenté d'accuser notre auteur d'exagération, sinon de mensonge ; il ne dit pourtant que la vérité, sans toutefois l'expliquer. À cette époque, nous l'avons vu, qui disait philosophe, disait paien ; or, au sentiment des chrétiens, tout paien était nécessairement voué au culte des puissances infernales. Les divinités du paganisme, en effet, étaient, aux yeux des docteurs de l'Église, des êtres bien réels et bien vivants ; seulement, ce n'était pas l'Olympe, comme l'assuraient les poëtes, mais l'enfer qui était leur séjour ; Jupiter, Mars, Vénus, tous les dieux auxquels le polythéisme avait élevé des autels, étaient des anges déchus, et subordonnés à Satan[49]. Professer le polythéisme, c'était done professer le culte des démons, et le culte des démons ne pouvant étre pur et désintéressé comme celui dont le vrai Dieu est l'objet, les malheureux qui s'y adonnaient, exigeaient en retour du sacrifice de leur salut éternel les biens et la puissance de la terre. Voilà ce qu'on entendait au fond par le crime de magie, et ce qu'on reprochait à Boèce lorsqu'on l'accusait, c'est lui qui parle, d'avoir, pour se procurer les honneurs de la terre, fait un pacte sacrilége avec les esprits infernaux. Nous l'avons vu, d'ailleurs, la simple présomption de polythéisme ne suffisait pas pour que la loi intervînt ; il fallait pour cela que les accusés fussent soupçonnés, ou d'adorer les divinités paiennes, ou d'avoir conclu avec elles quelque pacte mystérieux ; en sorte qu'accuser Boèce de magie, c'était l'accuser, non-seulement de croire au paganisme, mais de le pratiquer[50].

L'inculpation était claire et Boèce ne pouvait s'y méprendre ; mais il lui était impossible de la réfuter victorieusement ; aussi essaye-t-il de se tirer d'embarras par une équivoque. Au lieu de répondre, comme il n'eût pas manqué de le faire s'il n'eut craint d'étre démenti par la voix publique, qu'il n'avait rien de commun avec les dieux du paganisme, il prend un biais, chicane sur les mots, et adjure la Philosophie de déclarer s'il est possible qu'un homme qu'elle a pris à tâche de conduire vers Dieu, fasse un pacte avec des esprits immondes. Cette dénégation embarrassée équivaut, il faut bien le dire, à un aveu ; et après cela, il n'est guère permis de douter que Boèce n'ait été païen. Nous aurons à déterminer plus loin dans quel sens il l'était.

V

Cependant, une imputation de ce genre n'eût pas suffi, malgré le fameux édit de Théodoric, pour faire condamner un personnage aussi considérable que l'était alors Boèce, ou plutôt, on n'eût pas songé à s'en faire une arme contre lui, s'il n'avait été sous le coup d'une accusation autrement redoutable. Quelle fut donc la véritable cause du procès criminel intenté à Boèce ? Sur ce point, on n'en est plus réduit aux conjectures, car lui-même a pris soin de nous apprendre qu'il fut accusé d'avoir conspiré le renversement de la domination des Goths et le rétablissement de la liberté romaine[51]. Il est vrai qu'il se défend de ce projet et le nie, sans doute parce que la condamnation eût suivi de près un aveu de cette sorte ; mais si ses dénégations n'ont pu convaincre Théodoric qui, pendant plus de vingt ans, lui avait accordé toute sa confiance, nous serions mal venus, après tant de siècles écoulés, à nous montrer plus crédules. Procope, à la vérité, dans les lignes assez vagues qu'il a consacrées à cette affaire, affirme l'innocence de Boèce[52], mais le témoignage isolé d'un historien nécessairement partial et intéressé à noircir les Goths afin de justifier leurs vainqueurs, ne doit être accepté qu'avec beaucoup de réserve.

Il faut le dire, à l'honneur même de Boèce, toutes les apparences sont ici contre lui. Qu'il ait été animé d'un patriotisme ardent, qu'il ait vu avec douleur la déchéance de la cité souveraine, de *la déesse Rome*, comme l'appelle Claudien[53], à laquelle pourtant Jupiter avait promis un empire sans bornes comme sans fin[54], c'est ce dont il n'est pas permis de douter. À tout propos les grands noms de la patrie lui reviennent en mémoire, et il ne manque pas une occasion, nous l'avons vu, de célébrer les Canius, les Soranus, tous les héros du stoïcisme, tous les martyrs de la liberté[55]. D'autre part, si, au début de sa carrière, il avait pu espérer quelque bien du gouvernement des Goths et accepter la faveur du grand roi qui les commandait, il était tristement revenu de cette illusion, et lorsqu'il les vit de plus près, les Goths ne furent plus pour lui que des barbares sans foi et des voleurs publics[56] ; il appelle les courtisans « chiens du palais[57] », et le Roi lui-même ne trouve pas grâce à ses yeux, car dans des vers où l'allusion est aussi injuste qu'outrageante, mais qui, en tout cas, ne prêtent point à l'équivoque, à qui compare-t-il Théodoric ? à Néron[58].

D'un autre côté, si l'on examine l'état des affaires à cette époque, on reconnaîtra que pour tout esprit clairvoyant la ruine prochaine de la

monarchie des Goths était à peu près inévitable. Théodoric venait d'atteindre sa soixante-dixième année, et lui-même ne pouvait penser sans quelque appréhension aux difficultés contre lesquelles aurait à lutter son successeur, et ce successeur, son petit-fils, était encore enfant. Dans le cas probable où le jeune Athalaric serait appelé au trône avant d'être en âge de gouverner par lui-même, la régence ne pouvait être exercée que par sa mère Amalasonthe, une femme, ou par son oncle Théodat, un barbare frotté d'hellénisme, plus pédant que savant, fourbe et bassement cruel, haï des Romains pour son avarice, méprisé des Goths pour sa lâcheté. Ces périls de l'avenir se compliquaient encore de tous les embarras du présent et semblaient plus menaçants à mesure qu'une rupture devenait plus imminente entre le royaume d'Italie et la cour de Constantinople. On croyait savoir qu'en persécutant les ariens l'empereur Justin avait surtout en vue de provoquer les Goths, et que son neveu Justinien, dont la turbulente ambition n'était un mystère pour personne, n'attendait qu'une occasion favorable pour faire la paix avec Chosroès, et pour lancer sur Rome les armées de l'Orient et Bélisaire.

Dans de telles conjonctures, il n'est nullement invraisemblable que les chefs du Sénat romain, et parmi eux Boèce, aient cherché à s'entendre avec l'empereur Justin, le véritable représentant, à leurs yeux, de la nationalité romaine. C'est en cela sans doute que consistait le crime de lèse-majesté que le roi imputait aux consulaires Paulinus et Albinus[59], et qu'il voulut étendre au Sénat tout entier[60] ; crime dont Boèce lui-même était coupable, ou dont il devint complice, en osant détendre le Sénat avec un courage dont cette indigne assemblée ne lui tint pas compte, car, pour se soustraire au danger, elle sacrifia lâchement son défenseur.

VI

On raconte diversement les derniers jours de sa vie. Sans nous arrêter à discuter toutes les fables répandues à ce sujet, nous dirons en peu de mots que Théodoric paraît avoir hésité à faire exécuter la sentence de mort prononcée contre Boèce, car il se contenta de le reléguer à Pavie, où il lui donna l'enceinte de la ville pour prison[61]. C'est dans ce lieu d'exil que Boèce composa son livre de *la Consolation philosophique*. Quelques mois plus tard, vers la fin de l'année 525, il fut décapité, sans qu'on sache au

juste sur quel nouveau grief Théodoric a pu prendre une détermination si fatale[62].

Ainsi périt misérablement, dans toute la force de l'âge et du talent, un grand citoyen, qui fut en outre le meilleur écrivain de son siècle et qui, à ce double titre, a mérité, lui aussi, d'être appelé le dernier des Romains[63]. Le sacrifice de cette noble victime ne suffit pas à la vengeance de Théodoric ; un mois après, le patrice Symmaque était arrêté à son tour, et mis a mort sans forme de procès. Quel était le crime de Symmaque ? Si l'on en croit un chroniqueur anonyme de l'époque[64], Théodoric craignait que le beau-père de Boèce n'ourdît quelque complot pour venger la mort de son gendre ; il est plus vraisemblable, comme le dit Procope[65], que Symmaque fut impliqué dans la même accusation que Boèce, et que les Goths lui firent aussi cet honneur de le croire capable *de souhaiter le rétablissement de la liberté romaine*[66].

On ignore ce qu'il advint des deux fils de notre auteur ; quant à sa veuve Rusticiana, ou elle ne fut pas complètement dépouillée par suite de la confiscation des biens de son mari et de son père, ou ces biens lui furent restitués par la régente Amalasonthe, comme le veulent quelques commentateurs, nous ne savons, du reste ; sur quelle autorité. Toujours est-il, au rapport de Procope, que pendant le siège de Rome par Totila, en 547, elle employa sa fortune, tant à nourrir les malheureux qu'à soudoyer les chefs de l'armée de Justinien, pour que ceux-ci lui permissent de renverser les statues de Théodoric, le meurtrier de son époux et de son père. Cet acte de vengeance faillit, du reste, lui coûter cher ; après la prise de la ville, les Goths réclamèrent à grands cris son supplice ; mais Totila eut la générosité de le leur refuser[67].

Théodoric ne survécut pas longtemps aux deux plus illustres personnages de son royaume ; il mourut le 26 août 526, dix mois environ après l'exécution de Boèce, neuf mois après celle de Symmaque, et sa mort, selon Procope, n'aurait été que l'expiation de ce double crime. On avait servi sur sa table la tête d'un gros poisson ; le roi, victime d'une hallucination vengeresse, s'imagina voir la tête de Symmaque fixant sur lui des yeux étincelants ; pris aussitôt d'une fièvre ardente ; il se mit au lit et expira au bout de trois jours[68].

Faut-il croire à ce récit ? Pourquoi non ? Un tyran vulgaire tue sans regret comme sans pitié ; mais l'âme de Théodoric était assez noble pour être capable d'un sincère remords, et nous aimons, quant à nous, ces terribles angoisses dont le grand prince Amale était saisi au souvenir du seul acte de cruauté qui, depuis le meurtre d'Odoacre, eût déshonoré son glorieux règne.

VII

Jusqu'à présent, nous avons étudié l'homme dans Boèce ; il nous reste à montrer le philosophe et l'écrivain. Boèce a traduit, commenté, ou composé un grand nombre d'ouvrages[69] ; nous le ferons assez connaître par un exposé sommaire de la *Consolation philosophique*, le seul de ses écrits qui ait encore un intérét réel aujourd'hui.

Ce livre n'est pas seulement un traité de morale, un recueil de sentences et de maximes, une imitation banale, en un mot, de tant d'ouvrages du même genre que l'antiquité nous a légués sous le même titre ; l'auteur y agite les plus hautes questions de la psychologie, de la métaphysique et de la théodicée. Il ne faut pas y chercher pourtant de nouvelles spéculations et un nouveau système philosophique ; Boèce n'invente pas, il se souvient. D'ailleurs, c'est un livre à son usage qu'il compose, et il cherche moins à enseigner qu'à se rendre compte ; il jette les yeux sur sa vie présente au moment de la perdre, et s'inquiète de la vie future au moment d'y entrer, en sorte que cet ouvrage a le douloureux intérêt d'un testament. Exilé, proscrit, près de la mort, il recherche dans ses lectures antérieures, et résume toutes les vérités morales qui peuvent diminuer ses souffrances, relever son courage, et lui donner l'espoir d'un monde meilleur, où l'homme vertueux ne soit pas puni de sa vertu même. Or, dans cette revue des maîtres qui l'ont initié à la vérité morale et à la science philosophique, c'est Platon qui occupe toujours la place d'honneur, non pas, il est vrai, le Platon d'Athènes, mais celui d'Alexandrie, commenté, amplifié, défiguré souvent par la dialectique à outrance et le mysticisme aventureux de la nouvelle école. Nous n'irons pas loin dans le rapide examen que nous nous proposons de faire, sans avoir à noter cette tendance de Boèce à exagérer les idées du maître.

Boèce parle beaucoup de Dieu dans son livre, parce que c'est à Dieu que tout se rapporte nécessairement dans le monde, parce que Dieu est le principe et la fin de toutes choses. Cependant, prend-il Dieu comme un être personnel, existant d'une existence qui lui soit propre, placé dans le monde, hors du monde, au-dessus du monde, et indépendant par essence des lois qui gouvernent la création ? Oui et non. Selon lui, il existe un être tout-puissant et éternel, antérieur, sinon à la matière, du moins à l'organisation de la matière ; c'est cet être qui a donné au monde sa forme visible et qui gouverne l'ensemble des choses par des lois fixes et immuables. Rien n'arrive sans qu'il l'ait permis et prévu ; les hommes sont ses sujets ; il a pour ministres les démons, et en première ligne, le Destin[70]. Voilà bien le Dieu personnel de Platon, l'Intelligence qui circule dans tout l'univers, qui l'anime et s'y mêle sans s'y absorber, l'Être libre enfin, dont la volonté, bien qu'en harmonie constante avec les lois de la nature, est pourtant indépendante de ces lois, par la raison que c'est elle qui les a faites.

Arrivé à cette conception de la nature de Dieu, Platon, craignant d'être pris de vertige s'il tentait de s'élever plus haut, s'était prudemment arrêté et avait prononcé, non sans regret peut-être, son fameux αναγκη στηναι. Plotin, Porphyre, Jamblique, Proclus, tous les Alexandrins, et Boèce à leur suite, ne craignirent pas de franchir la limite tracée par leur maître et de s'élancer dans les mystérieuses régions où s'étaient déjà perdus les Éléates. C'est ainsi que de hardiesse en hardiesse, d'abstraction en abstraction, ils arrivèrent à dépouiller l'être par excellence de tous les attributs qui lui sont communs avec le monde, et qu'ils en vinrent, par l'abus d'une dialectique inexorable, à l'enfermer dans le cercle étroit d'une majestueuse, mais stérile unité. Un Être privé de mouvement, et conséquemment de volonté et de pensée, tel est le Dieu idéal à la conception duquel avaient abouti, après tant de laborieux efforts, les spéculations de la nouvelle Académie. C'est cette doctrine chimérique de l'unité absolue, du To εν απλουν, comme l'appelle Plotin, que Boèce a répandue partout dans son livre, sans s'apercevoir qu'un Dieu simplifié au point de ne plus être qu'une pure abstraction de l'esprit, n'a rien de commun avec l'Être actif, intelligent et libre qu'il nous avait montré d'abord comme le souverain organisateur du monde[71].

En effet, si Dieu est, non pas le représentant de l'idée d'unité, mais l'unité elle-même, il suit que le monde, qui nécessairement est compris dans

l'unité, est nécessairement aussi compris en Dieu, et qu'en organisant le monde, Dieu n'a fait que s'organiser lui-même. Si étrange que puisse paraître une semblable théorie, elle n'en exprime pas moins au fond la pensée de Boèce. Comment Dieu, en effet, procède-t-il, selon lui, à l'organisation de l'univers ? Il divise la matière en parties, et vivifie chacune d'elles par l'infusion d'une âme qu'il tire de sa propre substance[72]. Ainsi donc, non-seulement les animaux et les végétaux, mais la matière brute elle-même, celle qui constitue les astres, par exemple, est pénétrée, animée par des émanations de la substance divine ; or, la pensée étant un des attributs de la substance divine, sinon dans l'unité, qui est fatalement immobile, du moins dans l'intelligence, dans le Νους, qui est la seconde hypostase de la Trinité de Plotin, que Boèce en convienne ou qu'il le nie, il se trouve irrésistiblement conduit à attribuer aussi la pensée à la matière, et il arrive ainsi jusqu'aux dernières limites du panthéisme.

Peut-être, en cherchant bien, trouverait-on dans quelques passages obscurs de Platon les premiers rudiments de ce dangereux système. Sans prétendre avec Bayle[73] qu'il est impossible de démêler dans le chaos des idées de Platon sa véritable pensée touchant la nature de Dieu, il faut bien reconnaître qu'en un si grave sujet l'opinion du fondateur de l'Académie ne paraît pas uniforme et constante[74]. Toutefois, il faut le dire à sa gloire, les écarts qu'on peut lui reprocher ne l'ont jamais entraîné bien loin hors du droit chemin, et toujours il s'est hâté d'y rentrer en signalant à ceux qui devaient le suivre les dangers qu'il avait courus lui-même. Il était réservé aux Alexandrins de se départir de cette salutaire prudence, et de persévérer dans leur vol jusqu'au moment où, leurs ailes ne battant plus que le vide, l'audace de leur essor devait être punie par la profondeur de leur chute. La psychologie de Boèce, on le pense bien, n'est que le résumé fidèle des doctrines de l'ancienne et de la nouvelle Académie. Selon lui, les idées existent indépendamment des objets qu'elles représentent[75], ou même, à proprement parler, elles ne représentent aucun objet, et ne sont que l'expression de nos facultés en exercice. Ces facultés sont au nombre de quatre : la sensation, l'imagination, la raison et l'intelligence[76]. La sensation, comme son nom l'indique, produit les idées sensibles ; certains animaux, ceux entre autres qui sont dépourvus d'instruments de locomotion, comme les coquillages, qui vivent et meurent attachés au même rocher, n'ont d'autres moyens de connaître que la sensation. Élevée

d'un degré au-dessus de la sensation, l'imagination produit spontanément les idées purement intellectuelles, et cette faculté fonctionne, concurremment avec la première, chez la plupart des animaux. La raison s'exerce sur les idées particulières produites, tant par la sensation que par l'imagination ; elle les rapproche, les compare, saisit leurs rapports, et s'élève par l'abstraction à la conception des idées générales. De tous les êtres mortels, l'homme seul possède cette faculté ; il lui doit la prééminence et la royauté qu'il exerce sur la terre. La quatrième faculté, l'intelligence, est le couronnement de toutes les autres ; non-seulement elle s'élève, comme la raison, à la connaissance des universaux, mais elle possède virtuellement la notion complète de la nature intime des choses ; et cette faculté, qu'on pourrait appeler l'intuition de l'absolu, est l'attribut exclusif de la divinité.

Quant aux idées elles-mêmes, elles se partagent en catégories distinctes, selon la nature des facultés auxquelles elles correspondent. Considérées dans leur origine, elles sont tout à la fois acquises et innées : acquises, parce qu'elles ne se dégagent des objets et ne se manifestent que sous l'action de nos facultés ; innées, parce qu'elles existaient dans l'âme antérieurement à son union avec le corps, et qu'au moment où cette union s'est opérée, l'action prédominante de l'élément matériel sur l'élément spirituel a bien pu les effacer en partie, mais non les détruire[77]. L'âme, en effet, est une émanation de la substance même de Dieu ; elle vivait autrefois dans le sein de la divinité, ou plutôt elle faisait partie de la divinité même, et à ce titre, elle possédait l'intelligence, cette faculté souveraine qui, comprenant toutes les autres, équivaut à la connaissance claire, pleine et entière de toutes choses. Il suit de là que les idées qui se produisent dans l'entendement des êtres mortels ne sont pas des notions nouvelles, mais bien des notions préexistantes ; longtemps assoupies, elles s'éveillent sous l'action stimulante des facultés. On le voit, c'est la doctrine de la réminiscence, que Platon avait empruntée à Pythagore, et qui, en dernière analyse, a donné naissance au mysticisme de l'école d'Alexandrie.

On a dit avec raison que le panthéisme était impuissant à fonder une morale. Toute loi, en effet, suppose un législateur ; or, comment attribuer ce rôle souverain à un Dieu dépourvu d'initiative et d'indépendance ? Il faut suivre Boèce pas à pas dans la marche habile et presque insidieuse de sa

dialectique pour comprendre comment la moindre déviation, si imperceptible qu'elle soit au premier coup d'œil, peut fausser tout un système et conduire aux conséquences les plus inattendues. C'est par une déviation de ce genre que Boèce parvient à établir un lien, assez fragile, il est vrai, entre l'homme et le Dieu qu'il nous a montré. L'idée de Dieu, selon lui, est adéquate à celle du souverain bien[78], et c'est sur l'identité absolue de ces deux substances, car tel est le nom qu'il donne au souverain bien comme à Dieu, qu'est fondé tout son système de morale. L'homme, en effet, par une loi impérieuse de sa nature, aspire toujours au souverain bien ; mais par quelle route arrivera-t-il à cet objet de tous ses désirs ? Le problème n'en est plus un, s'il est reconnu que Dieu et le souverain bien ne sont que les deux termes d'une équation métaphysique, car, dans ce cas, aspirer au souverain bien, c'est aspirer à Dieu, et il est évident que l'homme ne peut se réunir à Dieu n'en s'appropriant en tant que la faiblesse humaine le comporte, les attributs mêmes de la divinité. Or, ceux de ces attributs qui ne sont pas inaccessibles à l'homme sont les vertus morales, la tempérance, la chasteté, la justice, la constance, etc. Parvenus à ce degré de perfection, les hommes échangent aussitôt toutes les qualités contingentes de l'humanité contre les qualités absolues de la nature divine ; et par là ils se transforment en dieux ou plutôt ils deviennent Dieu[79]. Ainsi sur ce point encore, Boèce a dépassé Platon ; le fondateur de l'Académie avait dit que par la pratique constante de toutes les vertus l'homme peut se rendre semblable à Dieu[80] ; mais entre la ressemblance et l'identité, il y a un abîme.

Qu'advient-il pourtant de ceux à qui la force ou la volonté a manqué pour suivre jusqu'au bout la route, peu attrayante en apparence, qui mène au souverain bien ? Ceux-là évidemment ne se réuniront pas à Dieu, puisque Dieu et le souverain bien ne font qu'un ; mais ils souffriront, loin de leur auteur, des tourments proportionnés à la gravité de leurs fautes. Boèce se prononce clairement à cet égard[81] ; et si inconséquente que soit son opinion, puisqu'en définitive les méchants, selon lui, sont inspirés comme les bons par des âmes émanées de la substance divine, il faut lui savoir gré d'une contradiction qui atténue en partie les dangers de son système.

En déclarant ainsi que les hommes sont responsables de leurs actions, Boèce admet par le fait le dogme fondamental de la liberté[82]. Et comment

ne l'eût-il pas admis ? L'homme sent qu'il est libre, donc il l'est ; tous les sophismes du monde ne sauraient infirmer le témoignage de la conscience. À la rigueur, l'auteur de *la Consolation* n'avait donc pas à s'inquiéter des difficultés que rencontre la démonstration rationnelle de cette grande vérité morale ; dès qu'un fait est constant, la preuve manquât-elle, il est bien certain que c'est l'objection qui a tort. Boèce cependant n'a pas voulu laisser l'objection sans réponse, et c'est dans cette intention qu'il s'est efforcé de concilier le libre arbitre de l'homme avec la prescience divine. Il croyait tenir la solution de ce redoutable problème ; bien d'autres, avant et après lui, se sont flattés de la même illusion ; on ferait une bibliothèque des traités qui ont éte écrits sur cette matière, et pourtant, apres Chrysippe, apres Proclus, après saint Augustin, après Bossuet, la question est encore pendante[83].

Boèce, du moins, eut le mérite de la mettre sous un jour tout nouveau. Son systéme, il est vrai, repose sur une théorie de l'éternité qui déja avait été exposée par Platon[84], et développée par l'école d'Alexandrie ; mais avant Boèce, personne, que nous sachions, n'avait cherché dans cette conception métaphysique un moyen de conciliation entre le dogme de la liberté de l'homme et celui de la prescience de Dieu[85]. Cette partie du traité de *la Consolation* est, sans contredit, la plus originale et la mieux réussie du livre. Selon Boèce, si ces deux dogmes, qui paraissent également vrais lorsqu'on les considère isolément, semblent s'exclure quand on les rapproche l'un de l'autre[86], c'est que l'on ne tient pas compte de la différence radicale qui sépare le mode d'existence de l'homme du mode d'existence de Dieu. Dieu vit dans l'éternité ; l'homme vit dans le temps ; or, entre l'idée d'éternité et l'idée de temps, il y a une contradiction complète et nécessaire ; c'est donc à tort que l'on s'obstine à expliquer l'une par l'analogie qu'on lui suppose avec l'autre. Le temps est une succession de durées partielles ; chaque durée a nécessairement un commencement et une fin ; le temps, qui ne représente rien autre chose que la somme de plusieurs durées, a donc aussi un commencement et une fin. Qu'est-ce maintenant que l'éternité ? Est-ce une succession de plusieurs temps, comme le temps est une succession de plusieurs durées ? évidemment non ; car, de même que le temps commence et finit avec la quantité de durées partielles qu'il embrasse, l'éternité devrait commencer et finir avec la quantité de temps consécutifs dont elle serait composée ; or, l'idée de commencement et de fin est contradictoire à celle

d'éternité. Cette différence capitale en entraîne une seconde non moins importante ; chaque durée ne peut être considérée que sous un de ces trois points de vue : où elle est accomplie, où elle s'accomplit, ou elle s'accomplira ; de là, pour le temps, trois états en dehors desquels il est impossible de le concevoir : le passé, le présent et le futur. Il ne saurait en être de même pour l'éternité ; n'ayant ni commencement ni fin, il est clair qu'elle ne peut avoir ni passé ni futur, puisque le passé représente un état qui a fini, et le futur un état qui doit commencer. Reste le présent, et c'est là, en effet, le seul des trois états du temps qui ne soit pas incompatible avec l'éternité. Il y a toutefois cette différence essentielle que, dans le temps, le présent n'a qu'une durée presque inappréciable, et que, dans l'éternité, il dure toujours. L'éternité, à proprement parler, n'est donc autre chose qu'un présent éternel[87].

Armé de cette définition, Boèce n'éprouve plus le moindre embarras pour résoudre le problème complexe de la liberté et de la prescience. Où est, en effet, la difficulté ? Si Dieu, dit-on, a prévu que tel homme accomplira tel jour telle action, l'homme n'est pas libre de ne pas accomplir cette action ; autrement la prescience de Dieu serait en défaut, ce qui est contraire à l'hypothèse. « Construisez votre phrase autrement, ou changez seulement deux mots, répond Boèce, et la difficulté s'évanouira. Dieu est éternel ; à ce titre, il n'y a pour lui ni passé ni futur ; toutes choses, celles qui n'existent plus pour vous, ou qui pour vous n'existent pas encore, il les voit, lui, dans un présent toujours actuel et absolu ; ne dites donc pas : « Dieu a prévu que tel homme accomplira telle action, » mais : « Dieu voit que tel homme accomplit telle action. » Cela étant, en quoi la connaissance que Dieu a de l'action, au moment même où elle l'accomplit, peut-elle faire obstacle à la liberté de l'homme ?

Ce raisonnement est spécieux, à coup sûr, et conforme à toutes les règles de la dialectique ; néanmoins, il étonne l'esprit sans le convaincre. On accorde bien à Boèce qu'il n'y a aucune similitude entre le temps et l'éternité, et Proclus avait dit avant lui que comparer ces deux entités métaphysiques, c'est comparer la blancheur avec la quadrature ; mais de ce qu'on reconnaît que l'éternité n'a rien de commun avec le temps, il ne s'ensuit pas que l'on comprenne ce que c'est que l'éternité. Dire que l'éternité est un présent éternel, c'est énoncer une proposition dont les termes s'excluent ; en effet,

le présent n'étant tel qu'à la condition de ne pas durer toujours, un présent qui serait éternel serait tout autre chose que ce que nous appelons le présent. Cette définition ressemble beaucoup à celle que Pascal a donnée du monde : « Une sphère dont le centre est partout, la circonférence nulle part. » D'après l'idée commune, une sphère n'étant une sphère qu'à la condition d'avoir son centre à un endroit déterminé, et tous les points de sa surface à égale distance du centre, on peut dire que la sphère de Pascal est purement imaginaire. Or, s'il en est ainsi, si notre esprit, qui ne peut former de jugements que d'après les idées qu'il conçoit, ne comprend le présent que comme un moment fugitif de la durée, il lui est impossible d'admettre que Dieu puisse voir dans le présent des événements qui ne se produiront que lorsque le présent n'existe plus.

Mais le raisonnement de Boèce fût-il péremptoire, la cause de la liberté de l'homme serait encore loin d'être gagnée ; dès que l'on prétend établir la vérité de ce dogme sur d'autres preuves que le témoignage de la conscience, il faut se résoudre à compter avec toutes les difficultés du problème ; or, il y en a bien d'autres que celle de la prescience divine. Ainsi, l'asservissement possible de la volonté, l'enchaînement nécessaire des causes, le défaut d'intelligence, toutes les influences enfin qui peuvent troubler ou annihiler l'action des facultés de l'âme, portent nécessairement atteinte au principe de la liberté[88]. Il y a là matière à bien des objections dont Boèce ne se préoccupe pas, et qui subsisteraient intégralement, alors même qu'il aurait victorieusement réussi à concilier la liberté de l'homme avec la prescience de Dieu.

Quoi qu'il en soit, l'argument de Boèce a fait fortune. Nous le retrouvons déjà au neuvième siècle dans les écrits de Ratramme, ce moine impétueux qui se mêle avec tant d'ardeur à toutes les querelles théologiques de son temps[89] ; saint Anselme, saint Remy, Jean Scott, s'en emparèrent à leur tour, si bien qu'il devint en quelque sorte un lieu commun de la scolastique. Enfin, au dix-septième siècle, Vanini, qui visait à rajeunir tous les systèmes et à renouveler toutes les méthodes, Vanini, dans tout l'arsenal philosophique, ne trouve pas de meilleure arme pour combattre le fatalisme[90].

VIII

Nous avons indiqué les points les plus saillants de la philosophie de Boèce. Cette philosophie, bien que ses conclusions soient trop souvent poussées à l'extrême, est en somme, nous l'avons dit, celle de Platon, et c'est à Platon encore que l'auteur de *la Consolation* a emprunté son plan et sa méthode. Boèce ne dogmatise pas ; on ne le voit jamais argumenter sur une hypothèse pour arriver, au moyen d'une déduction savante, à la démonstration d'un principe élémentaire ; toujours, au contraire, il part de l'idée simple pour s'élever d'induction en induction à l'expression de l'idée générale ; il procède du connu à l'inconnu, construisant lentement et pièce à pièce tout l'édifice de sa laborieuse synthèse, et ne s'écartant que bien rarement des règles de la plus sévère dialectique. Or, ainsi que l'étymologie des deux mots le prouve, la forme que la dialectique affecte le plus volontiers, c'est celle du dialogue[91], et, en cela encore, Boèce a imité Platon ; comme tous les ouvrages du maître, le traité de *la Consolation* est un dialogue.

Ce livre toutefois se distingue par un caractère particulier : il est écrit partie en prose et partie en vers, comme *la Ménippée* de Varron, le *Satyricon* de Pétrone et l'*Apokolokyntose* de Sénéque. Nous ne pensons pas pourtant que Boèce ait pris exemple sur ces trois auteurs ; son ouvrage, purement philosophique, n'a rien de commun avec le roman et la satire, et s'il y a entremélé la prose et les vers, c'est plutot parce que le succès récent des *Noces de Mercure et de la Philologie*, traité didactique de Martianus Capella, avait mis ce genre de composition à la mode. Mais pour la forme, comme pour le fond, l'ouvrage de Boèce est infiniment supérieur a celui de Martianus Capella, et, bien qu'il ait été écrit un demi-siécle plus tard, la décadence des lettres latines s'y fait bien moins sentir. À cet égard, comme à beaucoup d'autres, l'auteur de *la Consolation* n'était pas de son temps ; et il n'y a qu'à comparer sa prose avec celle de Cassiodore, pour reconnaitre la supériorité de Boèce sur les meilleurs écrivains de son époque. Ce n'est pas qu'il n'y ait beaucoup à dire à son style ; bon nombre de locutions étranges font bien voir qu'on n'est plus au siècle d'Auguste et que les Goths règnent à Rome. Pourtant, il faut noter à ce propos un fait intéressant, c'est que la plupart des expressions qui nous choquent dans Boèce, ne sont pas des mots de nouvelle fabrique, mais bien plutôt des termes surannés. Obbarius a pris la peine d'en faire le compte, et il les a retrouvées presque toutes dans les écrivains antérieurs à Cicéron, particulièrement chez les comiques. C'étaient des locutions de la langue parlée que le goût un peu

dédaigneux des auteurs de la bonne époque avait bannies de la langue écrite. Horace se plaint déjà, comme chez nous La Fontaine et Fénelon, de ces raffinements de délicatesse, et il enjoint aux écrivains de remettre en lumière de vieilles façons de dire tombées à tort en désuétude :

> Obscurata din populo bonus eruet, atque
> Proferet in lucem speciosa vocabula rerum,
> Quæ, priscis memorata Catonibus atque Cethegis,
> Nunc situs informis premit et deserta vetustas[92].

Boèce, dans beaucoup de cas, n'a donc fait que se conformer au précepte d'Horace ; non pas de parti pris, sans doute, et par prédilection d'antiquaire, mais par un effet naturel de la décadence des lettres. Depuis le siècle d'Auguste, le style de la langue savante ayant toujours été en déclinant, un jour vint où il se retrouva, comme du temps des Caton et des Céthégus, en harmonie de ton avec la langue usuelle ; dès ce moment les vieilles locutions, conservées par la tradition orale, purent, sans trop de discordance, reprendre leur place dans les livres.

Convenons pourtant que les archaïsmes de Boèce ne sont pas tous également heureux. Ce n'est pas non plus par ce côté seulement qu'il donne prise à la critique. Souvent à une locution décrépite il joint, bon gré mal gré, un mot de la veille, parfois même du lendemain ; mots assez mal venus d'ordinaire, et dont l'air est suspect. Nous savons bien qu'en fait d'innovations, les écrivains de ce temps poussaient loin la hardiesse, et que les discussions théologiques, si fréquentes alors, roulant sur des idées nouvelles, exigeaient peut-être l'emploi de mots nouveaux[93]. Le plus correct des Pères de l'Église latine, saint Augustin lui-même ne s'est pas montré très-scrupuleux à cet égard ; mais cette fâcheuse nécessité n'existait pas pour Boèce. Lucrèce, Cicéron, Sénèque s'étaient exercés avant lui sur des sujets philosophiques ; il aurait pu se régler plus souvent sur leur style. Apulée même n'était pas un modèle à dédaigner, car, à ne regarder qu'au style, l'auteur du *Dieu de Socrate* est un écrivain de premier ordre au prix de Tertullien.

Ce défaut toutefois n'est sensible que dans la prose de Boèce, et ne se retrouve pas dans ses vers ; purs, élégants, d'un tour aisé et harmonieux, on

les croirait écrits au meilleur temps de la muse latine. On sent, en les lisant, que leur auteur faisait ses délices des grands poëtes de sa patrie, d'Horace surtout, dont il a pris plus d'une pensée, et imité avec bonheur les meilleurs passages ; aussi, ses rares facultés poétiques ont-elles été admirées de tout temps par les critiques les plus sévères. Jules César Scaliger, qui n'est pas prodigue d'éloges, n'en parle qu'avec une sorte d'enthousiasme : « Dans la prose de Boèce, dit-il, on retrouve la barbarie de son siècle, mais ses vers sont tout à fait divins, rien de plus poli ni de mieux pensé ; les sentences dont ils abondent n'en altèrent pas la grâce, et le trait n'y ôte rien à la naïveté. Je connais peu de poëtes qui puissent lui être comparés[94]. » Un écrivain de nos jours, professeur habile et critique délicat, dont les *Études* sur la littérature romaine ont obtenu le succès le plus mérité, M. Charpentier, s'exprime avec non moins de chaleur et d'admiration : « La littérature, à la fin du cinquième siècle, sembla faire un dernier effort et rassembler toutes ses forces dans un seul homme, Boèce, génie égal aux plus grands génies de Rome, et qui eût arrêté l'Empire sur le penchant de sa ruine, si un seul homme pouvait ressusciter une nation entière[95]. »

Voilà certes un magnifique éloge, que, pour notre part, quel que soit notre faible pour notre auteur, nous ne pouvons accepter sans réserve. Nous n'hésitons pas à dire cependant que, malgré les imperfections que l'on peut y noter, le traité de *la Consolation philosophique*, par les nombreuses beautés qui s'y trouvent, par l'à-propos, le charme et l'élévation de sa poésie, par la pureté de sa morale, et la noblesse des sentiments qu'il met en lumière, doit tenir une des meilleures places parmi les meilleurs livres. Il nous a donc semblé utile de le tirer de l'injuste oubli dans lequel il était tombé, de ramener quelques lecteurs à un ouvrage qui a été, on peut le dire, le *vade-mecum* de tout le moyen âge, et c'est dans ce dessein que nous avons entrepris le travail que nous offrons au public.

IX

Pourquoi ne pas avouer que ce travail nous a coûté beaucoup de peine ? Outre la difficulté même du sujet, le style de Boèce est souvent d'une clarté douteuse, et les commentateurs y ajoutent peu de lumière. Nous les avons cependant consultés, et Martianus Rota, Murmellius, J. Bernart, Th. Sitzmann, Vallinus, Cally, d'autres encore, nous ont fourni d'utiles

indications[96] ; malheureusement, il faut bien le dire, c'est presque toujours dans les passages embarrassants, c'est-à-dire alors qu'elle serait le plus nécessaire, que leur aide fait défaut.

Quant aux traducteurs, ils n'ont pas plus manqué à Boèce que les commentateurs. Dès le neuvième siècle, *la Consolation philosophique* était traduite en anglo-saxon par Alfred le Grand, roi d'Angleterre, et en saxon gothique par Notker, moine de Saint-Gall. Plus tard, Jean de Meung en donnait une version française entreprise, disait-il, *à la requête* de Philippe le Bel[97]. Du seizième au dix-huitième siècle, les traductions se succèdent en France avec assez de rapidité ; les deux dernières, celles de Dufresne de Francheville (1744) et de Léon Colesse (1774), sont les seules qui supportent encore aujourd'hui la lecture. Le moindre reproche, cependant, qu'on puisse faire à leurs auteurs, c'est d'avoir rendu Boèce méconnaissable, Francheville par ses contre-sens, Colesse par ses lacunes. Ce dernier même a cru pouvoir mettre en prose toute la partie poétique de la Consolation. Outre que c'était esquiver la principale difficulté du travail, c'était manquer encore à la pensée de Boèce, car, dans son livre, les vers naissent à l'occasion de la prose, mais ne la continuent pas toujours ; ce sont des haltes ménagées avec art, qui reposent, sans la dérouter, la pensée du lecteur ; de plus, chaque livre, dans la traduction de Colesse, ne formant qu'un seul chapitre, les dissertations métaphysiques se mêlent mal à propos aux inspirations poétiques, si bien que le lecteur, dépaysé à chaque pas, se dépite et refuse de suivre jusqu'au bout un auteur qui, sans l'avertir, lui présente à la fois les tableaux les plus disparates.

Avons-nous mieux réussi que nos devanciers ? Au lecteur seul il appartient d'en juger.

Cette Introduction était sous presse, lorsque nous avons reçu de la part de M. Charles Jourdain la communication toute spontanée et tout obligeante d'un mémoire intitulé : *De l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce*, qu'il a lu récemment à l'Académie des inscriptions et belles-lettres,

et qui doit prochainement paraître dans le recueil de cette Académie. Nous regrettons vivement de n'avoir pas eu plus tôt en main cette solide et précieuse étude, qui, dans la partie conjecturale de notre Introduction, nous eût épargné bien des hésitations et des inquiétudes ; mais nous sommes, du moins, heureux de voir que mêmes recherches nous aient mené aux mêmes résultats que M. Charles Jourdain, et que nos conclusions, celles surtout qui pouvaient prêter le plus à controverse, soient confirmées par un écrivain aussi autorisé que lui en ces matières.

Novembre 1860.

TRADUCTIONS FRANÇAISES

DE

LA CONSOLATION PHILOSOPHIQUE DE BOÈCE.

— Boèce de Consolacion, par Jean de Meung.

Traduction en prose et en vers, composée vers la fin du treizième siècle et imprimée pour la première fois, sans indication de lien ni de date, *mais à Lyon, en* 1485, sous ce titre :

Cy commence Boèce de Consolacion en françois, jouxte et au plus près du latin pour consoler les entendements de ceulx qui prennent soulas et plaisir au latin et au roman qui fut translate par maistre Jehan de Meun à la requeste de très-excellent chrestien jadis Roy de France, Philippe le Quart. *In-folio gothique.*

— La complainte de la tribulacion del myrable philosophe qui fu appelez Boèces, et de la consolation de la phylosophye qi el confortoit en semblance d'une dame, *traduction entièrement en prose, sans nom d'auteur.*

Ms. de la fin du treizième ou du commencement du quatorzième siècle ; Bibliothèque impér., f. fr. n° 821.

— Roman de fortune et de Félicité sur Boèce, par Régnault de Lovens, de l'ordre de Saint-Dominique, *traduction entièrement en vers, datée de* 1346

(*mil* cccxvi *et trente*).

Biblioth. imp., f. fr. n° 1540. La bibliothèque d'Arras possède aussi un ms. de cette traduction.

— Les livres de Boèce sur la Consolation, par Jean de Cys ou de Thys, *traduction entièrement en vers.*

Ms. du quinzième siècle. Biblioth. de La Croix du Maine, t. I, p. 478

— Cy commence le livre de Boèce de Consolation de phylosophye, compilé par vénérable homme maistre Reynier de Sainct Trudon, docteur en sainte théologie, et translaté de latin en françois, par un honneste clerc désolé quérant sa consolation en la translation de cestui livre.

Fait et imprimé à Bruges par Colard Mansion, 1477, *gros in-fol. goth.*

2e édition, à Paris en 1494, in-fol., par Anthoine Vérart.

— Boèce de Consolation, *en vers français, sans nom d'auteur.*

Édition goth. in-fol., sans lieu ni date (imprimée probablement à Lyon en 1480).

La Biblioth. imp. possède de cet ouvrage un exemplaire imprimé et un exemplaire manuscrit. Ce dernier est relié en un seul volume (f. fr. n° 812) avec un ms. du *roman de la Rose.* C'est sans doute à cause de cette circonstance que quelques bibliographes ont encore attribué cette traduction à Jean de Meung. Mais M. Buchon établit par des preuves très-solides (*Panth. litt., choix d'œuvres myst.*) qu'elle a été composée en Angleterre par Charles d'Orléans, père de Louis XII.

— Séverin Boèce, de la Consolation philosophique, traduict de latin en francois, par le sieur de Malassis de Mente, *Paris, Jean Borel,* 1578, *in*-12.

Réimp. en 1597.

— La Consolation de la Philosophie de Boèce, traduite en vers et en prose, par messire J. d'Ennetière, sieur du Maisnil. *Tournay,* 1629, *in*-8.

— Consolation de la Philosophie traduite du latin de Boèce en françois, par le R. P. de Cériziers, de la compagnie de Jésus. *Reims, François Bernard,* 1636.

Six éditions en deux ans.

— Boece consolé par la philosophie, traduction par Regnier, chanoine régulier de la congrégation de Sainte-Geneviève. *Paris, Loyson*, 1676, *in*-12.

Plusieurs réimpressions.

— La Consolation philosophique de Boèce, par un frère maçon (sic) (Dufresne de Francheville), membre de l'Académie royale des sciences et belles-lettres de Berlin. *Berlin*, 1744. 2 *tom*. *in*-12.

— La Consolation de la philosophie de Boèce, traduction nouvelle par C… (Léon Colesse), dédiee aux malheureux. *Paris, Gogué*, 1771, *in*-12.

Traduction réimprimée dans le *Panthéon litteraire*, 1835.

Il convient d'ajouter à cette liste le nom de M. le Mie du Roure, qui a intercalé dans le deuxiéme volume de son *Histoire de Théodoric le Grand*

une élégante imitation, en prose et en vers, des meilleurs chapitres du livre de Boëce.

LISTE

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE

DES OUVRAGES CITÉS DANS L'INTRODUCTION ET DANS LES NOTES DE CE VOLUME.

Nous avons jugé utile d'indiquer les sources où nous avons puisé, non pour faire étalage d'une érudition qui est à la portée de tout le monde, mais pour faciliter les recherches de ceux de nos lecteurs qui seraient curieux de vérifier ou de contrôler, sur les textes mêmes, nos conjectures ou nos assertions.

Abélard. Ouvr. inéd. pour servir à l'hist. de la philos. scolast. en France : publiés par Victor Cousin.

Paris, Impr. roy., 1836, in-4.

Alcuin. Opera, Post edit. ab Andr. Quercetano curatam, de novo collata, cura et stud. Frobenii.

Ratisb., 1777, 2 vol. in-fol.

Alfred le Grand. The anglo-saxon version of Boethius *De consolation philosophiæ*, by king Alfred, with an english translation and notes by J. Spencer Cardale.

Lond., F. Combe, 1829, in-8.

Ambroise (S.). Opera, stud. et lab. monach. ord. S. Benedicti.

Parisiis, 1686-90, 2 vol. in-fol.

Amnien Marcellin. Rerum gestar. qui de XXXI supersunt libri XVIII, ope. mss. codd. emendati et anotatt. illustr. ab Henr. Valesio.

Parisiis, J. Camusat, 1636, in-4.

Ampère (J. J.). Hist. littér. de la France av. le douzième siècle.

Paris, Hachette, 1839-40, 3 vol. in-8.

Anaxagore. Fragm. que supers. omnia collecta commentar. que illustr, ab Ed. Schaubach.

Lipsiæ, Hartmann, 1827, in-8.

Anonyme de Valois. Voy. Ammien Marcellin.

Anselme (S.), Opera omn… lab, et stud, G. Gerberon, ad mss. fid. purgata.

Parisiis, 1724, in-fol.

Aristote. Opera omn. gr. et lat. veter, ac recentior, interprett, stad. emendd.
Parisiis, Typ. reg.. 1619, 2 vol. in-fol.

Artemidore. Oneirocritica, recens. poliv., notis integr. N. Rigaltii et J. J. Reiskii, suis que illustr. J. Goth, Reiff.
Lipsiæ, 1805, 2 vol. in-8.

Augustin (S.). Opera emendd. stud. monach. ord. S. Benedicti.
Parisiis, 1679-1700, & vol, in-fol.

Badius Ascensius. In Boethii opp. commentt.
Rothom., 1549, in-4.

Babonius, Annal. eeclesiast. a Christo nato ad ann, 1198.
Romæ, 1588-92, 12 vol. in-fol.

Baur. De An. Manl. Sever. Boethio christ. Eiccles. assertatore.
Darmstad, 1841, in-8.

Bayle. Œuv. diverses.
La Haye, 1727-34, 4 vol, in-fol.

Bentley (Rich.). In Q. Horatii opp. commentt.
Amst., Wetsten., 1743, in-4.

Bergier. Dictionnaire de théologie.

Besancon, Chalandre, 1826-27, 8 vol, in-8.

Bernard de Chartres. Megacosmus et Microcosmus.

Bibl, imp., ms, n° 6445, in-fol.

Bernart (J.). In Boeth. Consol. philos. commentt.

Lugd, Batav., Hack, 1674, in-8.

Bertius. Præfat. ad Boeth, Consol, philos.

Lugd. Batav., Hack, 1671, in-8.

Beugnot. Hist. de la destruct. du pagan. en Occident.

Paris, F. Didot, 1835, 2 vol. in-8.

Bossuet. Traité du libre arbitre.

Paris, Lefevre, 1835, in-8.

Broglie (Albert de). L'Église et l'emp. rom, au quatrième siècle.

Paris, Didier, 1860, 4 vol. in-8.

Brucker. Histor. critica philosophiæ.

Lipsiæ, 1742-67, 6 vol, in-4.

Bruno, In Boeth. Consol. philos. commentt, (classicor. autor. e Vatican. Codd. editor. series, edita ab Ang. Maïo).

Rome, 1828-38, 8 vol, in-8.

Burmann. Anthol, veter. latin. epigramm, et poem, cum notis varior.

Amstel., Schouten, 1759-73, 2 vol. in-4.

Cally. In Boeth, Consol, philos. commentt. in usum Delphini.

Lutet. Paris., Lambert Roulland. 1680, in-4.

Cassiodore, Opera, ex edit. Jo. Garetii.

Rothom., 1679, 2 vol. in-fol.

Catulle. Opera, variet. lectt. et perpet. adnot. illustr. a F. G. Doering.

Lips., 1788-92, 2 sol. in-8.

Charpentier. Etudes mor. et histor. sur la littér. rom. depuis son orig. jusqu'a nos jours.

Paris, Hachette, 1829, in-8.

Cicéron. Opera, uno vol. compreh. ex recens. J. A. Ernesti.

Lips., Tauchnitz, 1827, in-4.

Claudien, Opera omn. recens. N. L. Artaud.
Parisiis, Lemaire, 1824, 3 vol. in-8.

Cousin (Victor). Introduction au *Sic et Non* d'Abélard.
Paris, Impr, roy., 1836, in-4.

— Cours de l'hist. de la philos. moderne.
Paris, Didier, 1847, 3 vol. gr. in-18.

Cousin (Victor). Fragm. philosoph.
Paris, Didier, 1855, 5 vol. gr. in-18.

— Traduct. des Œuvres de Platon[98].
Paris, Bossange freres, 1822-40, 13 vol, in-8.

Dante. La Div, commedia, secondo la lezione publ. in Roma, 1791.
Roma, Mariano de'Romanis, 1810, 3 vol. in-18.

Diogène de Laerte. De Vitis, dogmatt. et apophtegm. eor. qui in philos. claruerunt libri X (gr. et lat.). Th. Aldobrandino interpr.
Romæ, Aloys, Zanett, 1594, in-fol.

Du Roure. Hist. de Théodoric le Grand, roi d'Italie.
Paris, Techener, 1846, 2 vol, in-8.

Elpis, Voy. Burmann et Ferretius.

Ennius. Annal. libror. XVIII fragmenta.

Lipsiæ, Hahn, 1826, in-8.

Ennodius. Opera omn. edita et emendd, aJ. Sirmondo, cum notis.

Parisiis, Cramoisy, 1639, in-8.

Erasme. Adagiorum epitome.

Amstel, Lud. Elzev., 1650, in-12.

Eugippe (l'abbé). Vita S. Severini abb. Noricor. apost. cum scholiis a M. Velsero.

Aug, Vindeb., 4695, in-4.

Euripide. Tragœdiæ XIX et fragm. (gr.) cur. J. F. Boissonade.

Parisiis, Lefevre, 1825, 5 vol. in-32.

Fabricius. Biblioth. lat. aucta dilig. J. A. Ernesti.

Lipsiæ, 1773-74, 3 vol. in-8.

— Bibioth. lat., med. et inf. ætatis.

Patavii, 1754, 6 t. en 3 vol. in-4.

Ferretius. Musæ lapidariæ antiquor. in marmor. carm., cum notis histor.

Veronæ, A. de Rubeis, 1672, in-f°.

Fleury (l'abbé). Histoire ecclésiastique.
Avignon, 1777, 25 vol. in-4.

Gélase (S.). De intermissione Lupercalium. (Dans les *Annal, ecclesiast*. de Baronius, V. ce nom.)

Gervaise (Dom). Histoire de Boéce, sénateur romain.
Paris, Mariette, 1745, 2 vol. in-12.

Gilbert. Voy. Vauvenargues.

Grégoire le Grand (S.), Opera omn. stud. et lab, monach. ord. S. Benedicti e congreg. S. Mauri.
Parisiis, 1705, 4 vol, in-fol.

Gregoire de Tours. Opera omn... stud. Theod. Ruinart.
Parisiis, 1699, in-fol.

Grotius. Histor, Gothor. Vandal. et Longobard.
Amst., Elzev., 1655, in-8.

Haase. Kirchengesichte, Stuttg. Ad. Krabbe, 1844, in-8.

Hand. Dans l'Encyclop. de Ersch et Gruber, t. XI, p. 283, sq.

Hardouin (Le P.), Opera varia.
Amstel., H. du Sauzet, 1733, in-fol.

Hauréau (Barthélemy). Hist. de la philos. scolast, au neuviéme siècle.
Rev. du Nord, juin 1837.

Heyne (Christ. Gottl.). Opuscula academica.
Gotting., 1785-1814, 6 vol. in-8.

Hingmar. Opera, digesta cura et stud, Jac. Sirmondi.
Lutet, Paris., 1645, 2 vol. in-fol.

Homère, Opera (gr.) curante J. F. Boissonade.
Parisiis, Lefévre, 1823-24, 4 vol. in-32.

Horace. Opera, recens. Jo. Casp. Orellius.
Turici, Orelli et Fussli, 1837-38, 2 vol. in-8.

Jamblique. De Vita Pythag. liber (gr. et lat.).
Lipsiæ, 1816, 2 vol. in-8.

Jérôme (S.), Opera, emendd. stud, et opera monach, ord. S. Benedicti.
Parisiis, 1693-1706, 5 vol, in-fol.

Joannes Sarisberiensis. Polycraticus, sive de nugis curial. et vestig. philosoph., libri VIII ; acced. Metalogicus.

Lugd. Batav., 1639, in-8.

Jouffroy. Voy. Reid.

Jourdain (Charles). De l'Orig. des tradit. sur le christianisme de Boéce.

Dans le recueil des mém. de l'Acad. des inscriptions et belles-lettres, 1860, in-4.

Juvenal, Satiræ XVI, ad optimor, exemplar. fid, recensitæ, etc., a G. A. Ruperti.

Lips., Cusp. Fritsch., 1801, 2 vol. in-8.

Laberius. P. Syri mimi et alior. sentent, eum D. Laberii prologo et fragm. moralib., etc.

Lips., Flescher, 1822, in-8.

Lactance. Opera omn. Accesser. Arnobii Afri libri VIII, adv. gentes, necnon Minutii Felicis Octavius.

Bisontii, Marquiset, 1838, in-8.

Leclerc. Biblioth. choisie.

Paris, 1703-13, 28 vol. in-12.

Lucain, Pharsalia, ex edit. Oudendorpii, cum supplem. Th. Maii.
Lond., Rodwel et Martin, 1820, in-18.

Lucrèce. De rerum natura libri VI, ex recens. Gilb. Wakefield.
Parisiis, Lefevre, 1822, gr, in-32.

Macrobe, Opera, cum notis varior. quibus adjunxit et suas J. C. Zeunius.
Lips., 1774, in-8.

Martianus Capella, De nuptiis Philol. et Mercurii bri duo ; recens. var. lection, et animadv. illustr. J. A. Goez.
Norimbergæ, 1794, in-8.

Martianus Rota. Præfat. ad Boeth, opera.
Basil., Henrici-Petri, 1546, in-fol.

Murmellius, In Boeth. Consol. phil. commentt.
Coloniæ, Euch, Cervicornus, 1535, in-8.

Musset (Alfred de), Poésies nouvelles.
Paris, Charpentier, 1849, in-18.

Notker. Ubersetzung und Erlauterung der von Boethius verfasten 5 bücher De consol, philos, Zum ersten male herausgegeben von E. G. Graff.
Berlin, 1837, in-8.

Obbarius (Th.). Ad Boeth. Consol. philos. prolegomena.

Ienæ, Car. Hochhausen, 1843, in-8.

Origène, Opera omn. (gr. et lat.) ex variis editt. et codd. recensita… opera et stud. C. de La Rue.

Parisiis, Vincent, 1733-59, 4 vol, in-fol.

Ovide. Opera recognov, et argum. distinxit J. A. Amar.

Parisiis, Lefévre, 5 vol. in-32.

Ozanam. Œuvres complètes.

Paris, Lecoffre, 1855-56 ; 8 vol. in-8.

Parménide, Philosophor. græcor. veter. præsertim qui ante Platonem floruer. reliquiæ (gr.) recens, et illustr. Sim. Karsten.

Bruxellis, 1830, in-8.

Pascal (Blaise), Pensées, rétablies suivant le plan de l'auteur, par M. Frantin.

Dijon, V. Lagier, 1835, in-8.

Paul Diacre. Eutropii histor, rom. libri X ; his additi Pauli Diaconi libri VIII, ed. P. Merula.

Lugd. Batav., Lud, Elzev., 1592, in-8.

Perse. Satiræ, ad codd. Parisinos recens, lectt. variet. et comment. perpet. illustr. a N. L, Achaintre.

Parisiis, F. Didot, 1842, in-8.

Pétrone. Satyricon, cum notis Bourdelotii et glossar, Petroniano.

Parisiis, Cl. Audinet, 1677, in-12.

Platon. Opera (gr.) ad optim. libror, fid, recens, Fried. Astius.

Lips., Weidmann, 4849-32, 11 vol. in-8.

Plotin. Opera omnia.

Oxonii, e typogr. academ., 1835, 3 vol. in-4.

Pomponat (Pierre). Opera.

Venetiis, hæredd. Oct. Scotii, 1525, in-fol.

Porphyre. De vita Pythagore.

Rome, typp. vatican, , 1630, in-8.

Proclus, Opera, e codd. mss. biblioth. reg. Parisiensis nunc primum edidit, lectt. variet. et commentt, ilustr, Victor Cousin.

Parisiis, Levrault, 1820-27, 6 vol, in-8.

— In Platonis theolog, libri VI (gr.), per E, Portum ex gr. facti latini.

Hamburgi, 1618, in-fol.

Procope. Opera, ex recens. Guillelm. Dindorfii.

Bonnæ, Ed. Weber, 1833, 3 vol, in-8.

Prudence, Opera, a V. Giselino correcta et annott, illustrata.

Parisiis, H. de Marnef, 1562, in-12.

Pythagore. Carmina (gr. et lat.), cum notis varior, Edidit J. Ad. Schier.

Lips., 1750, in-8.

Raban Maur, Opera omn, collecta primum industria Jac. Pamelii.

Colon. Agripp., 1627, 3 vol. in-fol.

Racine, Théatre.

F. Didot, 1843, in-8.

Raynouard (F. J. M.), Choix des poésies originales des troubadours.

Paris, F. Didot, 1846-21, 6 vol. in-8.

Reid (Thomas), Œuvres compl. publiées par M. Théod. Jouffroy, avec des fragm. de M. Royer-Collard, et une introd. de l'éditeur.

Paris, Sautelet, 1828-36, 6 vol. in-8.

Rizo-Rangabé, Poésies (gr. mod.).

Athènes, A. Coromylas, 1859, 2 vol, in-8.

Rousseau (J. B.). Œuv. poet. avec un comment, par M. Amar.

Paris, Lefevre, 1824, 2 vol. in-8.

Sainte-Marthe (F. D. de). La vie de Cassiodore, chancelier et premier ministre de Théodoric le Grand.

Paris, Coignard, 1694, in-12.

Scaliger (Joseph). In Catull. Tibull. et Propert. commentt.

In Bibliop. Commelin, , 1600, in-8.

Scaliger (Jules-César). Poetices libri VII.

Ap. Petr, Santandreanum, 1586, in-8.

Sénèque (le philos,), Opera omn. ab Andr. Schotto ad veter. exempl. fid. castigata.

Genovæ, Sam, Chouet, 1665, in-8.

Sénèque (le trag.). Tragœdie, recens, et accur. J. Carey.

Lond., Rodwell et Martin, 1824, in-18.

Simon (Jules). Hist. de l'école d'Alexandrie.

Paris, Joubert, 1845, 2 vol, in-8.

Sitzmann (Th.), In Boeth. Consol. philos. commentt.

Lugd. Batav., Hack, 1674, in-8.

Strabon, Geographia (gr.) ed. stereotypa.

Lips., Tauchnits, 1819, 3 vol, in-16.

Suétone. Duodecim Cæsares et min, quæ supers. opera.

Parisiis, Lemaire. 1828. 2 vol, in-8.

Symmaque. Epistol, ad divers. libri X ; accesser, etiam electa Symmachiana, cum indice.

Neapoli-Nemet., Unckelius, 1617, in-8.

Tacite. Opera, auspice Corbière.

Parisiis, Panckoucke, 1826-28, 4 vol. in-fol.

Tertullien, Opera, ex edit. J. S. Semleri, cur. Oberthur.

Wiceburgi, 1780, 2 vol. in-8.

Torrentius. In Q. Horatii opera commentt.

Antuerp., Moretus, 1608, in-4.

Tournefort. Relat. d'un voyage au Levant, fait par ordre du roi.

Paris, Imp. roy. 1747, 2 vol, in-4.

Trithème. Catalogus scriptor. ecclesiast.

Mogunt. 1494, in-8.

Turnèbe. In Q. Horatii opera commentt.
Venet., P. Manut., 1566, in-4.

Vallinus (R.). In Boeth. Consol. commentt.
Lugd. Batav., Hack, 1671, in-8.

Vanini, Amphith. æternæ provid. divino-magicum, etc.
Lugd., A, de Harsy, 1645, in-8.

Varron, Opera omn. cum notis Scaligeri, Turnebi, Victorii et Augustini, etc.
Durdrechti, Berewout, 1619, in-8.

Vauvenargues, Œuvres complètes précéd. de l'éloge de Vauven. couronné par l'Acad, fr. et accomp. de notes et de commentaires, par D. L. Gilbert.
Paris, Furne et Cie, 1857, 2 vol. in-8.

Villemain. Tableau de l'éloq. chrét. au quatrième siècle.
Paris, Didier, 1858, in-8.

Virgile. Opera, variet. lectt. et perpet. annot. illustr. a Chr. G. Heyne.
Lond., Priestley, 1824, 4 vol. in-8.

Xenophanes. V. Parménide.

LA

CONSOLATION PHILOSOPHIQUE

LIVRE PREMIER

LA

CONSOLATION PHILOSOPHIQUE.

LIVRE PREMIER.

I

Le bonheur, qui jadis inspirait mes accents [1],
A fait place aux sombres alarmes ;
C’est une Muse en deuil qui me dicte ces chants,
Aujourd’hui trempés de mes larmes.

Oui, les Muses, du moins, m’ont escorté sans peur
Dans la voie où mon cœur succombe ;
Gloire de mon printemps, d’une dernière fleur
Elles parfumeront ma tombe.

Hélas ! avant le temps, le malheur m’a fait vieux [2] ;
Le chagrin, les soucis arides
Sur ma tête en un jour ont blanchi mes cheveux,
Et dans ma chair creusé des rides.

Bienvenue est la Mort quand, sans presser le pas,
Elle nous délivre à notre heure ;
Hélas ! elle est aveugle, et ne s’informe pas
Si sa victime rit ou pleure.

Au temps où tous mes vœux étaient comblés, la Mort
Effleura mon front sans scrupule ;
Trahi par la Fortune, accablé par le Sort,
Quand je l’implore, elle recule.

Vous vantiez mon bonheur : vous savez à présent,
Mes amis, s'il était fragile !
Un coup de foudre éclate, et le voilà gisant
Ce fier colosse aux pieds d'argile.

II

Tandis que je roulais silencieusement ces pensées en moi-même, et que je consignais sur mes tablettes cette plainte douloureuse, j'aperçus planant au-dessus de ma tête une femme d'un aspect singulièrement vénérable. Ses yeux brillaient d'un éclat surhumain, et les vives couleurs qui animaient ses joues annonçaient une vigueur respectée par le temps ; et cependant elle était si pleine d'années qu'il était impossible de la croire contemporaine de notre âge. Sa stature était un problème. Tantôt elle se rapetissait à la taille moyenne de l'homme ; tantôt elle paraissait toucher le ciel du front, et quand elle levait la tête plus haut encore, elle l'enfonçait dans le ciel même et se dérobait aux regards de ceux qui la contemplaient d'en bas.

Ses vêtements étaient formés d'une étoffe très-déliée, merveilleusement travaillée et d'une matière indestructible ; j'appris plus tard d'elle-même qu'elle l'avait tissée de ses propres mains. Le temps, quelque peu d'incurie aidant, en avait assombri les couleurs, comme il ternit l'éclat des vieilles peintures. Sur le bord inférieur de sa robe était brodé un Π ; sur le bord supérieur un Θ[3]. Entre ces deux lettres on voyait tracées, en forme de degrés, des lignes qui s'échelonnaient du premier caractère au second. Plus d'un brutal avait déchiré ce vêtement[4], et de ces lambeaux, chacun s'était approprié le plus qu'il avait pu. Enfin, dans sa main droite, elle tenait des livres, dans la gauche un sceptre. Elle n'eut pas plus tôt aperçu les Muses de la poésie, assises à mon chevet et dictant des expressions à ma douleur, que sortant pour un moment de son calme habituel, et lançant des regards enflammés de colère : « Qui donc, dit-elle, a permis à ces filles de théâtre d'approcher de ce malade ? Ne sait-on pas qu'elles ne possèdent aucun baume pour endormir ses souffrances ? Qu'elles les nourriraient plutôt par leurs doucereux poisons ? Ce sont elles, en effet, qui étouffent sous les

stériles épines des passions les opulentes moissons de la sagesse. Elles peuvent accoutumer l'âme humaine à la douleur : elles ne l'en délivrent pas.

« Encore si vous débauchiez un profane, comme c'est votre habitude, je m'inquiéterais peu de votre artificieux manége ; vous ne me raviriez pas du moins le fruit de mes travaux. Mais quoi ! Celui-ci ? Un homme nourri des doctrines d'Élée et de l'Académie[5] ? Allons ! retirez-vous, Sirènes ! Arrière vos séductions meurtrières ! Ce sont mes Muses, à moi, qui soigneront et guériront ce malheureux[6]. »

Ainsi admonesté, le chœur harmonieux baissa ses regards humiliés et, le front rouge de honte, franchit tristement le seuil.

Pour moi, mes yeux étaient tellement obscurcis par les larmes que je ne pouvais distinguer qui était cette femme qui commandait avec tant d'empire. Frappé de stupeur, les yeux fixés à terre, dans l'attente de ce qu'elle allait faire encore, je gardais le silence. Alors elle, s'approchant davantage, s'assit au pied de mon lit, et voyant mon visage abattu par le chagrin et tristement penché vers le sol, elle me reprocha dans ces vers le trouble de mon âme :

III

Oh ! quelles ombres funèbres,
Quelles épaisses ténèbres
Obscurcissent votre esprit,
Quand les vapeurs de la terre
Lui dérobant la lumière,
C'est l'orgueil qui le conduit !

Est-ce bien là ce génie
Dont la science hardie
Sondait les replis des cieux ?
Le soleil au disque rose,
La lune froide et morose

Ne pouvaient tromper ses yeux.

Mobile dans son orbite,
La planète en vain gravite :
Il avait surpris ses lois ;
Il aurait pu dire encore
Comment l'Aquilon sonore
Des mers soulève le poids ;

Comment le flambeau du monde,
Le matin, surgit de l'onde
Pour s'y replonger le soir ;
Comment Avril se couronne
De fleurs, et comment l'Automne
Ruisselle sous le pressoir.

Des secrets de la nature
Cet interprète parjure,
Comme un esclave dompté,
Le cou ployé, l'œil stupide,
Sur cette terre sordide
Fixe un regard hébété.

IV

« Mais il s'agit, dit-elle, de le guérir, non de me plaindre ». Alors me couvant en quelque sorte de ses regards : « Est-ce bien toi, dit-elle, toi qui, jadis abreuvé de mon lait, nourri de mon pain, avais puisé dans ce régime une vigueur d'âme toute virile ? Certes, je t'avais fourni des armes bien trempées ; leur solidité t'eût protégé et rendu invincible, si tu ne les avais jetées à tes pieds. Me reconnais-tu ? Pourquoi ce silence ? Est-ce la honte, est-ce l'abattement qui te ferme la bouche ? Tant mieux si c'est la honte ! Mais non, ton abattement n'est que trop visible ». Et comme elle s'aperçut que, si je ne répondais pas, c'est que ma langue paralysée ne pouvait

articuler une parole, elle posa légèrement sa main sur ma poitrine : « Le danger n'est pas grand, dit-elle ; c'est un cas de léthargie, la maladie ordinaire des esprits hallucinés. Il a pour un moment oublié ce qu'il était ; la mémoire lui reviendra facilement ; mais il faut d'abord qu'il me reconnaisse. Pour l'y aider, commençons par dessiller ses yeux qu'obscurcit le brouillard des choses humaines. » Elle dit, et d'un pli de sa robe elle essuya mes paupières inondées de larmes.

V

Soudain mes yeux, rendus à leur vigueur première,
Se rouvrirent à la lumière.
Ainsi quand le Corus précurseur de l'éclair
Change en eau les vapeurs de l'air,
Le soleil se dérobe, une nuit sans étoiles
Sur la nature étend ses voiles.
De ses antres glacés que Borée, à son tour,
S'élance et ramène le jour,
Phébus brille, et répand sur la terre ravie
Des torrents de flamme et de vie.

VI

Ainsi se dissipèrent les nuages de ma tristesse. Je levai précipitamment les yeux et je me recueillis pour me rappeler les traits de celle qui me prodiguait ses soins. Je ne l'eus pas plus tôt attentivement examinée, que je reconnus ma nourrice, dont le toit m'avait abrité dès mon adolescence : la Philosophie. « Quel motif, m'écriai-je, te fait descendre du ciel, ô toi, la mère de toutes les vertus, et t'amène dans la solitude de mon exil ? Veux-tu donc, toi aussi, t'exposer avec moi à la persécution et aux accusations calomnieuses ? — Pouvais-je t'abandonner, répondit-elle, toi, mon élève, et ne pas réclamer ma part du rude fardeau sous lequel on t'accable, en haine de mon nom ? Quelle honte si la Philosophie désertait la cause d'un

innocent ! Quoi ! je craindrais la calomnie ! Est-ce un malheur si nouveau que j'en doive frissonner de peur ? Crois-tu donc qu'avant toi la sagesse n'ait jamais été persécutée par le vice ? Dans les temps reculés, avant l'avénement de mon Platon, n'ai-je pas dû, plus d'une fois, tenir tête aux assauts de la sottise ? Et du vivant même de ce grand homme, est-ce que Socrate, son maître, n'a pas, avec mon aide, glorieusement triomphé d'une injuste mort ? Plus tard, la séquelle d'Épicure, celle du Portique, une foule d'autres encore, se disputèrent à l'envi son héritage[7]. Je réclamai, je résistai : ils me saisirent moi-même comme un lot du butin ; c'est alors qu'ils déchirèrent la robe que j'avais tissée de mes mains, et que, s'imaginant me posséder tout entière, parce qu'ils m'avaient arraché ces haillons, ils se dispersèrent. Les voyant affublés de quelques lambeaux de mes habits, les ignorants les prirent pour des gens de ma maison. C'est ainsi que plusieurs d'entre eux furent transformés en sages par la sottise d'une multitude profane[8].

« Je veux bien que l'exil d'Anaxagore[9], la ciguë de Socrate, la torture subie par Zénon[10], ces crimes commis hors de ton pays te soient restés inconnus ; mais les Canius[11], mais les Sénèque, mais les Soranus[12], ont vécu dans un temps assez rapproché, et leur nom est assez célèbre pour que tu puisses avoir entendu parler d'eux. Eh bien ! sais-tu ce qui les perdit ? C'est que, imbus de ma morale, on les voyait s'écarter en tout des pratiques des méchants. Cesse donc de t'étonner, si dans cet océan de la vie nous sommes de toutes parts assaillis par les tempêtes, nous qui nous proposons avant toute chose de déplaire aux scélérats.

« Leur armée est nombreuse, il est vrai, mais elle n'est pas redoutable, parce qu'elle n'a pas de chef et qu'elle se laisse égarer par la passion, çà et là, sans règle et sans plan arrêté. Que si, par hasard, elle s'avance en meilleur ordre et se dispose au combat, notre chef à nous retire ses troupes dans la citadelle, et l'ennemi ne peut que perdre sa peine à piller quelques bagages inutiles. Du haut de nos remparts, nous le voyons en riant se partager un butin sans valeur, et, à l'abri de toutes ces fureurs désordonnées, nous jouissons de notre sécurité derrière nos retranchements inaccessibles aux approches de la sottise. »

VII

Donne à ta vie une règle certaine ;
Mets sous tes pieds les arrêts du Destin ;
De la Fortune ose affronter la haine ;
À ses faveurs oppose ton dédain.
Ton âme alors bravera la tempête,
Les vents, la foudre éclatant sur le faîte
Des tours de marbre et des palais croulants[13],
Et le Vésuve, alors que son cratère
Bouillonne, éclate, et vomit sur la terre
Des flots de lave arrachés de ses flancs.

Quoi ! des tyrans te font trembler ! Courage !
Bannis la crainte et l'espoir de ton cœur,
Impunément tu riras de leur rage ;
Leur impuissance égale leur fureur.
Mais l'orgueilleux que l'ambition tente,
L'efféminé que la mort épouvante,
Voilà celui qui vend sa liberté !
De ses deux mains il a forgé sa chaîne ;
Sans bouclier, sous le joug il se traîne,
Fier de sa honte et de sa lâcheté.

VIII

« Comprends-tu ces vérités, dit-elle, et pénètrent-elles jusqu'à ton cœur ? Ou es-tu comme *l'âne devant la lyre*[14] ? Pourquoi ces gémissements ? pourquoi ces pleurs qui baignent ton visage ? *Parle et mets à nu toute ton âme.*[15] Tu ne peux attendre de soulagement du médecin qu'en lui découvrant ta blessure. »

Je rassemblai tout mon courage et je répondis : « Qu'est-il besoin de t'instruire des rigueurs dont la Fortune m'accable ? Ne sont-elles pas assez

visibles ? L'aspect seul de ces lieux n'est-il pas assez éloquent ? Est-ce là cette bibliothèque, ce sanctuaire de ma maison, que toi-même avais choisi comme un sûr asile, et où si souvent nous avons discouru ensemble de la science des choses divines et humaines ? Étais-je aussi défait de corps et de visage, lorsque je sondais avec toi les secrets de la nature, lorsque, le compas à la main, tu m'initiais aux révolutions des astres, lorsque tu donnais pour règle à mes pensées et à ma conduite la haute raison qui gouverne le ciel ?

« Est-ce là le prix de ma déférence à tes instructions ? C'est toi pourtant qui as proclamé cette maxime par la bouche de Platon : qu'heureuses seraient les républiques si elles étaient gouvernées par les sages, ou si ceux qui les gouvernent s'appliquaient à l'étude de la sagesse[16]. Tu as ajouté, toujours par la bouche de ce grand homme, que la raison qui devait déterminer les sages à prendre en main les affaires[17], c'est que, si la conduite des cités était abandonnée aux méchants et aux pervers, il en résulterait un grand dommage et un grand péril pour les gens de bien. C'est sur cette autorité que je m'appuyais lorsque j'ai tenté d'appliquer à l'administration publique les principes que tu m'avais enseignés dans les loisirs de ma retraite. Tu sais, et Dieu, qui te met dans le cœur des sages, m'est témoin avec toi que nul autre mobile ne m'a poussé aux charges publiques, que ma sollicitude pour tous les gens de bien.

« Voilà la cause de mon divorce irréconciliable et de mes luttes avec les méchants ; voilà pourquoi, dans l'indépendance de ma conscience, j'ai toujours, pour soutenir le bon droit, méprisé la haine des puissants. Que de fois n'ai-je pas reçu et paré le choc de Conigaste[18] se ruant sur le patrimoine des faibles ! Que de fois n'ai-je pas arrêté Triguilla[19], l'intendant du domaine royal, dans quelque déprédation, ou entreprise, ou déjà consommée ? Que de fois, lorsque des malheureux gémissaient sous les avanies sans nombre que leur infligeait impunément l'avidité des Barbares, ne les ai-je pas, à mes risques et périls, protégés de mon autorité ? Jamais personne n'a pu me faire déserter le bon droit au profit de la fraude. Quand les habitants des provinces voyaient leur fortune en proie aussi bien aux rapines des particuliers qu'aux exactions du fisc, je souffrais de leurs maux autant qu'eux-mêmes.

« Dans une année d'affreuse disette, par une cruelle et inexplicable mesure, un édit de coemption[20] avait été rendu qui devait ruiner la Campanie[21] ; dans l'intérêt du bien public, je ne reculai pas devant un conflit avec le Préfet du prétoire ; je plaidai au tribunal du Roi, j'obtins gain de cause, et l'édit ne fut pas exécuté.

« Paulin[22], homme consulaire, allait devenir la proie des chiens du palais ; déjà ils sollicitaient ses biens et les dévoraient en espérance ; je l'arrachai de leurs gueules béantes. »

« Albinus[23], un autre consulaire, avait été décrété d'accusation ; il était condamné d'avance ; pour le soustraire au supplice, je bravai la haine de Cyprien[24], son délateur. Te semble-t-il que j'aie amassé contre moi assez de colères ? À la vérité, je devais me croire d'autant plus en sûreté auprès des autres, que, du côté des courtisans, ma passion pour la justice ne m'avait ménagé aucune chance de salut. »

« Or, quels sont ceux qui m'ont dénoncé et abattu sous leurs coups ? Un Basile[25], chassé jadis de la maison du Roi, et réduit à m'accuser pour payer ses dettes. Quant à Opilion[26] et à Gaudentius[27], leurs brigandages sans nombre et de toute sorte les avaient fait bannir par arrêt du prince ; ils refusèrent d'obéir, et cherchèrent un asile dans un temple ; le Roi, l'ayant appris, ordonna que si, dans le délai d'un jour, ils n'avaient pas quitté Ravenne, ils seraient marqués au front, puis expulsés de la ville. Pouvait-on les traiter plus durement ? Eh bien ! ces misérables m'ayant dénoncé, le jour même, leur accusation fut admise. Quoi donc ? ma conduite avait-elle mérité un pareil affront ? ou la condamnation qui avait frappé mes délateurs les avait-elle transformés en honnêtes gens[28] ? Ainsi la Fortune n'a pas eu honte, je ne dis pas de l'innocence de l'accusé, mais de l'infamie des accusateurs ! »

« Veux-tu savoir en somme de quel crime on m'accuse ? On dit que j'ai voulu sauver le Sénat. Comment ? En empêchant un délateur de produire certaines pièces qui devaient servir de base à une accusation de lèse-majesté contre cet Ordre. Maintenant, que me conseilles-tu, ma chère maîtresse ? Nierai-je le fait, pour ne pas te faire honte ? mais je l'ai voulu, et le cas échéant, je le voudrais encore. L'avouerai-je ? ce serait tirer mes accusateurs d'embarras. Avoir souhaité le salut du Sénat, puis-je accorder

que ce soit un crime ? Il est vrai que, par les décrets qu'il a rendus contre moi, il a tout fait pour que c'en soit un. Mais il ne dépend pas de la sottise et de l'inconséquence de changer la valeur des choses, et je ne sache pas de décret de Socrate qui me permette ou de cacher la vérité, ou d'accorder ce que je sais être un mensonge.

« Quoi qu'il en soit, je soumets la question à ton jugement et à celui des sages. Afin d'éclairer la postérité sur cette affaire, j'en ai scrupuleusement consigné tout le détail dans ma mémoire et par écrit. Quant à ces lettres supposées dans lesquelles, selon l'accusation, j'aurais fait des vœux pour le rétablissement de la liberté romaine, à quoi bon en parler ? J'aurais pu en démontrer la fausseté au moyen d'une preuve, la plus décisive en toute occasion, l'aveu même de mes accusateurs. Cette faculté m'a été refusée. Et par le fait, quelle liberté pouvons-nous espérer encore ? Plût au ciel qu'un tel espoir fût possible ! J'aurais fait la même réponse que Canius : accusé par Caïus César, fils de Germanicus, d'avoir été dans le secret d'une conspiration tramée contre lui : « Si je l'avais connue, dit-il, tu n'en aurais rien su. » Dans cette conjoncture, le chagrin n'a pas si bien émoussé mon esprit, que je puisse trouver étrange de voir des misérables tourner leur rage contre la vertu ; mais que leurs plans aient si bien réussi, c'est ce qui me confond de surprise. Le désir de nuire est peut-être une faiblesse de notre nature ; mais que le premier scélérat venu puisse impunément persécuter l'innocence, et cela à la face de Dieu, voilà qui tient véritablement du prodige. C'est pourquoi un de tes familiers demandait, et avec raison : « Si Dieu existe, d'où vient le mal ? et d'où vient le bien, s'il n'existe pas[29] ? » Soit, pourtant ; j'admets que des brigands, altérés du sang de tous les gens de bien et du Sénat tout entier, aient voulu me perdre, moi qu'ils ont toujours vu armé pour la défense des bons citoyens et du Sénat. Mais qu'ai-je fait pour que les Sénateurs me poursuivent de la même haine ? Tu te souviens, je pense, toi qui as toujours dirigé mes paroles et mes actions, tu te souviens, dis-je, de ce qui s'est passé à Vérone. Le Roi, qui avait juré la perte du Sénat, voulait impliquer l'Ordre entier dans l'accusation de lèse-majesté intentée à Albinus : avec quelle insouciance du danger n'ai-je pas soutenu son innocence[30] ! Tu sais que je ne dis que la vérité, et que ce n'est pas ma coutume de chanter mes louanges. Le témoignage secret de la conscience perd quelque chose de son prix quand on se vante d'une belle action et qu'on s'en paye avec de la gloire. Mais tu vois à quoi m'a servi

mon innocence. Au lieu de recevoir la récompense d'une vertu qui est bien mienne, je porte la peine d'un crime que je n'ai pas commis.

« Et quand est-il arrivé que, sur l'aveu même d'un coupable, il se soit trouvé des juges si unanimes à condamner que pas un d'eux n'ait incliné vers l'indulgence, soit par pitié pour la faiblesse naturelle à l'homme, soit à la pensée de l'instabilité de la Fortune, également à craindre pour tous les mortels ? Si l'on m'avait accusé d'avoir médité l'incendie des temples, le meurtre sacrilège de leurs ministres, l'extermination de tous les gens de bien, encore m'eût-on cité en personne, et n'eussé-je été condamné que sur mon aveu ou sur des preuves. Et c'est en mon absence, à près de cinq cent mille pas du lieu de ma résidence, sans avoir été entendu, que, pour cause d'attachement excessif aux intérêts du Sénat, je suis frappé d'un arrêt de mort et de confiscation. Oh ! qu'il mériterait bien, ce Sénat, que personne ne pût être convaincu d'un pareil crime ! Crime glorieux pourtant, au jugement même des délateurs, car ils ne crurent pas inutile de le renforcer d'un autre forfait, et ils m'accusèrent calomnieusement d'avoir, dans un intérêt d'ambition, souillé ma conscience d'un sacrilège[31]. Tu sais pourtant, ô toi qui habites au fond de mon âme, quel mépris tu m'avais inspiré pour toutes les choses humaines. Ce n'est pas sous tes yeux que j'aurais pu commettre un sacrilége ; car chaque jour tu murmurais à mon oreille et à mon esprit ce précepte de Pythagore : *Prends Dieu pour guide*[32] ! Et comment imaginer que j'aurais invoqué le secours des esprits les plus abjects, moi que tu acheminais vers ce degré de perfection, d'être semblable à Dieu[33] ?

« De plus la bonne discipline de ma maison, l'honneur intègre des amis qui m'entouraient, le nom sans tache de mon beau-père Symmaque[34], de cet homme aussi vénérable que tu l'es toi-même, me protègent contre tout soupçon d'un pareil crime. Mais, ô honte ! c'est à cause de toi que ces misérables m'en croient capable ; et il semble que je doive être adonné aux arts magiques, parce que je suis pénétré de ta doctrine et de ta morale. Ainsi, ce n'est pas assez que je n'aie bénéficié en rien du respect qui t'est dû, il faut encore qu'en me persécutant la malveillance te déchire. Mais ce qui met le comble à mes maux, c'est que la plupart des hommes jugent des choses, non d'après leur mérite, mais d'après l'événement, et qu'à leur sens, il n'y a d'entreprises raisonnables que celles qu'a couronnées le succès.

Aussi arrive-t-il que l'estime des autres est le premier bien qui abandonne les malheureux.

« Quant aux bruits qui courent maintenant dans le public, quant aux opinions multiples et contradictoires dont je fournis le sujet, je dédaigne de m'en occuper. Je dirai seulement que le plus lourd fardeau dont la Fortune puisse accabler les malheureux, c'est la pensée qu'il suffit qu'on leur impute quelque crime, pour que leur châtiment paraisse juste. Mais moi pourtant, chassé de tous mes biens, dépouillé de mes dignités, flétri dans mon honneur, ce sont les services que j'ai rendus qui m'ont valu un arrêt de mort. Aussi je crois voir déjà les immondes officines des scélérats déborder de joie et d'allégresse ; les monstres les plus pervers se préparer dans l'ombre à de nouvelles dénonciations ; les gens de bien consternés, terrassés par la peur d'une disgrâce semblable à la mienne ; le rebut de l'espèce humaine excité à la pensée du crime par l'impunité, à l'exécution par la récompense, tandis que les innocents, privés de toute garantie, n'ont pas même le droit de se défendre. Aussi m'écrié-je sans scrupule :

IX

Créateur du monde aux clartés splendides
Du haut de ton trône éternel ta voix
Fait rouler les cieux, tourbillons rapides ;
Les astres domptés subissent tes lois.

Opposant son disque aux feux de son frère,
La Lune en son plein brille et resplendit ;
L'humble étoile alors voile sa lumière,
Plus près de Phébus, le croissant pâlit.

Le jour disparaît, et la nuit allume
Dans l'éther glacé le brillant Vesper ;
L'aurore à son tour, dissipant la brume,
Devant le Soleil fait fuir Lucifer.

Selon que nos champs dorment sous la neige,
Ou qu'en nos vergers mûrissent les fruits,
Ta main prévoyante, ô Seigneur, abrége
Les heures du jour ou le cours des nuits.

Borée ou Zéphyr, chaleur ou froidure,
Ton souffle puissant règle les saisons,
Et les grains chétifs semés sous l'Arcture,
L'ardent Sirius les change en moissons.

Docile à tes lois, toute la nature
Marche d'un pas sûr vers un but certain :
L'homme seul, Seigneur, erre à l'aventure,
Jouet du hasard et de ton dédain[35].

Hélas ! c'est ainsi ; selon son caprice
Le sort inconstant menace ou sourit ;
L'assassin puissant échappe au supplice,
Lâchement frappé l'innocent périt.

Ne voyons-nous pas le crime et le vice,
La couronne au front, trôner en haut lieu ;
Et sous leur sandale, ô sainte justice !
Fouler sans pudeur les élus de Dieu ?

Dans l'ombre et l'oubli la vertu proscrite
Cherche son salut ; le crime pervers
Couvre sa laideur d'un masque hypocrite,
Et, le front levé, brave l'univers.

Mais qu'un jour le peuple, innombrable foule,
Mesure ces rois qu'il croyait si grands,
Honteux de sa peur, à son tour il foule
Sous son pied vainqueur ses pâles tyrans.

Toi qui fais sortir l'effet de la cause,
De la terre en pleurs bannis le hasard ;
Dans le monde l'homme est bien quelque chose,
Seigneur ! à ses maux accorde un regard !

Le sort fait à l'homme une rude guerre ;
Détourne de nous ses coups furieux,
Et que ta sagesse impose à la terre
L'inflexible loi qui régit les cieux ! »

X

Quand ma douleur se fut soulagée tout d'un trait par ce fracas de lamentations, elle, le visage tranquille, et sans paraître le moins du monde émue de mes plaintes : « Il m'a suffi, dit-elle, de voir ta tristesse et tes larmes pour connaître que tu étais malheureux et exilé. Mais dans quelles lointaines régions est le lieu de ton exil, si ton discours ne me l'avait appris, je ne l'aurais pas deviné. Pourtant, tu n'as pas été banni de ta patrie ; tu t'es égaré hors de ses limites ; ou si tu veux en avoir été banni, tu ne l'as été que par toi-même. Il n'est puissance au monde, en effet, qui eût pu t'infliger un pareil traitement. Rappelle-toi quelle patrie a été ton berceau [36]. Elle n'est pas, comme l'ancienne république d'Athènes, soumise au gouvernement de la multitude. Là, *il n'y a qu'un maître et qu'un roi*[37]. Et ce roi, c'est l'accroissement du nombre de ses sujets, non leur expulsion, qui le rend heureux. Obéir à son frein, déférer à sa justice, voilà la souveraine liberté. Ignores-tu donc cette antique loi de ta cité [38], qui déclare que nul de ceux qui l'ont une fois choisie pour séjour ne peut en être banni ? Il n'est pas à craindre, en effet, que l'homme qui s'enferme librement derrière les fossés et les remparts d'une telle ville, s'expose à s'en faire bannir. Renonce-t-il à l'habiter ? c'est qu'il n'en est plus digne.

« Aussi est-ce moins l'aspect de ce lieu que celui de ton visage, qui me touche. Et ce n'est pas tant ta bibliothèque aux lambris éclatants de verre et d'ivoire, que ton âme, dont je regrette le séjour ; car j'y avais placé jadis,

non pas des livres, mais ce qui donne de la valeur aux livres, c'est-à-dire les maximes consignées dans mes écrits.

« Je conviens qu'en parlant des services que tu as rendus à la cause commune, tu n'as rien dit que de vrai ; que même, si l'on considère le grand nombre de tes belles actions, tu as été modeste. Pour les torts qui te sont imputés, glorieux ou supposés [39], ce que tu en as cité est connu de tout le monde. Sur les crimes et les fourberies des délateurs, tu as pensé avec raison qu'il fallait légèrement glisser, la foule ayant pris soin de célébrer tout au long, et mieux que tu ne pourrais le faire, de si nobles exploits. Tu t'es ensuite violemment emporté contre l'iniquité du Sénat. Puis tu t'es affligé des incriminations dont je suis l'objet. Tu as déploré le dommage apporté à ta réputation. Après cela, ton indignation a pris feu contre la Fortune, et tu t'es plaint de ce qu'elle ne récompense pas la vertu selon son mérite. Enfin, par la voix de ta Muse courroucée, tu as émis le vœu que la paix qui gouverne le ciel devînt aussi la loi de la terre. Malheureusement ton âme a subi le choc de bien des émotions, et la souffrance, la colère, le chagrin, te sollicitent en sens contraire. Dans cette disposition d'esprit, des remèdes énergiques ne sauraient te convenir. C'est pourquoi je te soumettrai d'abord à un traitement plus doux ; par de délicates frictions j'amollirai cette tumeur qui s'est endurcie sous l'influence de tant d'agitations, et je la préparerai ainsi à l'action d'un médicament plus efficace.

XI

Quand de sa corrosive haleine
Le Cancer desséchant la plaine
Brûle le grain dans les guérets,
Le pauvre colon dont Cérès
A trahi les vœux et la peine
Récolte son pain sur le chêne.
Quand sur les monts hêtre et sapin
Tombent brisés par la tempête,
Bien fou qui dans le bois voisin
S'en va cueillir la violette.

Veux-tu vendanger ton raisin ?
Dès qu'Avril de fleurs se couronne,
Sur le cep qui pleure et bourgeonne
Garde-toi de porter la main.
Prends patience ! Attends l'automne,
Et dans ta cave, à pleine tonne,
Bacchus fera couler le vin.
À chaque saison son prodige !

À chaque jour sa fonction !
Ainsi Dieu l'ordonne et l'exige ;
Il ne souffre pas qu'on corrige
Les lois de la création.
Déranger leur vaste harmonie,
C'est introduire dans la vie
Le trouble et la destruction.

XII

« Et d'abord permets-moi de t'adresser quelques questions. Après avoir examiné et sondé l'état de ton âme, je saurai mieux quel genre de traitement il faut t'appliquer. — Interroge-moi comme tu l'entendras, dis je, je te répondrai. — Penses-tu, reprit-elle, que ce monde marche sans but et à l'aventure, ou es-tu persuadé qu'il est gouverné selon les lois de la raison ? — Certes, répondis-je, je n'ai garde de croire que le hasard préside à des mouvements si bien réglés. Je sais au contraire que le Créateur veille sur son œuvre, et me préserve le ciel de douter jamais de cette vérité ! — En effet, dit-elle, car tout à l'heure tu as exprimé en vers la même conviction. Tu déplorais que les hommes fussent exclus de la sollicitude divine ; mais tu ne mettais pas en doute que le reste de la création ne fût gouverné avec intelligence. Aussi ne puis-je assez m'étonner que, soutenu par des pensées aussi saines, tu sois pourtant si malade. Mais pénétrons plus avant. Je soupçonne ici quelque lacune. Dis-moi, puisque tu ne contestes pas que c'est Dieu qui règle le monde, sais-tu aussi par quelles lois il le règle ? — Je comprends à peine, répondis-je, le sens de ta question. Comment pourrais-je

y répondre ? — Ne disais-je pas bien, reprit-elle, qu'il y a là une lacune qui, pareille à la brèche béante d'un retranchement, a livré l'accès de ton âme à la maladie qui la trouble ? Mais dis-moi encore. Te rappelles-tu quelle est la fin des êtres, et vers quel but tend toute la nature ? — Je le savais, répondis-je, mais le chagrin a émoussé ma mémoire. — Tu sais du moins d'où procède toute chose ? — Je le sais, » dis-je. Et j'ajoutai que c'est de Dieu. « Et comment peut-il se faire que, connaissant le principe des choses, tu ignores quelle en est la fin ? Au reste, ce sont là les effets ordinaires des passions. Elles ont assez de force pour ébranler un homme, mais non pour le déraciner et s'en emparer entièrement. Mais je voudrais encore que tu répondisses à ceci : Te souviens-tu que tu es homme ? — Et comment, dis-je, ne m'en souviendrais-je pas ? — En ce cas, pourrais-tu définir ce que c'est que l'homme ? — Tu me demandes apparemment si je sais que je suis un être vivant, doué de raison, et sujet à la mort ? Je le sais, et je conviens que je suis tout cela. » Mais elle : « Ne sais-tu pas que tu es encore autre chose ? — Non. — Il suffit, dit-elle. Je connais maintenant une nouvelle cause, la principale, du mal dont tu souffres : ce que tu es toi-même, tu ne le sais plus. Aussi, j'ai trouvé, sans doute possible, avec la cause de ta maladie, le moyen de te rendre la santé. C'est parce que l'oubli de ton être a troublé ton jugement, que tu te plains de ton exil et de la confiscation de tes biens. C°est parce que tu ignores la fin des choses, que tu attribues aux méchants et aux pervers la puissance et le bonheur. C'est parce que tu as oublié les lois qui gouvernent le monde, que les évolutions de la fortune te paraissent indépendantes de toute règle. Voilà des causes redoutables, je ne dis pas seulement de maladie, mais de mort. Mais rends grâces au dispensateur de la santé de ce que tu n'as pas été tout à fait abandonné par la nature. Je tiens déjà un des éléments de ta guérison, le plus efficace de tous : c'est l'idée juste que tu te fais du gouvernement du monde, en ne l'attribuant pas à l'aveugle hasard, mais à l'intelligence divine. Donc, ne crains plus rien. De cette imperceptible étincelle va bientôt jaillir à tes yeux une flamme vivifiante. Mais comme il n'est pas temps encore de recourir à des remèdes plus violents, et comme l'esprit humain est ainsi fait qu'une vérité ne peut en sortir sans qu'une erreur n'y entre avec tout un cortège d'hallucinations qui troublent sa lucidité, je vais essayer de diminuer les tiennes par quelques légères fomentations. Les illusions mensongères qui t'aveuglent une fois dissipées, à son éclat même tu reconnaîtras la véritable lumière.

XIII

Qu’un nuage sombre
Étende son ombre
Sur un ciel serein,
Cachés sous ce voile,
Les feux de l’étoile
S’allument en vain.
Quand des mers profondes
L’Auster furieux
Soulève les ondes,
Les flots radieux
Dont la transparence
Avait l’apparence
Et l’éclat des cieux,
Sous un noir mélange

De sable et de fange
Éteignent leurs feux.
Qu’avec violence
Un torrent s’élance
Du sommet des monts,
Le rocher qu’il roule
S’arrête et refoule
Les flots vagabonds.
Pour que ton œil voie
De la Vérité
La sainte beauté,
Pour suivre sa voie
Avec fermeté,
Renonce à la joie,
Bannis de ton cœur
L’espoir et la peur ;
Brave la douleur !
Mortels, quand votre âme
Aime, espère ou craint,

Sa divine flamme
Vacille et s’éteint. »

LIVRE DEUXIÈME

LIVRE DEUXIÈME.

I

Après ces paroles, elle se tut, et lorsqu'elle eut réveillé mon attention par ce court moment de silence, elle reprit en ces termes : « Si j'ai bien compris la cause et le sujet de ton chagrin, c'est ton attachement à ta fortune première et le regret de l'avoir perdue qui te consument. C'est son changement, ou du moins ce que tu considères comme tel, qui a troublé à ce point l'état de ton âme. Je connais tous les prestiges à l'usage de cette habile magicienne, et ses caresses décevantes pour ceux dont elle veut faire ses dupes, jusqu'au moment où elle les plonge dans le désespoir en les abandonnant à l'improviste. Que si tu veux te rappeler son caractère, ses habitudes et ses façons d'agir, tu reconnaîtras que ce qu'elle t'a donné ou retiré n'était rien moins que précieux. Il ne me sera pas difficile, je pense, de rappeler ces vérités à ta mémoire.

« Au temps même où tu jouissais de sa présence et de ses faveurs, tu la gourmandais souvent par des apostrophes viriles ; et tu la harcelais à coups de sentences empruntées à mes oracles. Mais une révolution subite ne se produit jamais dans les choses sans jeter quelque perturbation dans les esprits. C'est ainsi que pendant un temps, toi aussi tu as failli à ta sérénité habituelle. Mais le moment est venu de te faire savourer un doux et délicieux breuvage qui, pénétrant jusqu'au fond de tes organes, préparera les voies à des philtres plus héroïques. Vienne donc avec sa persuasive éloquence la Rhétorique, qui ne se maintient dans le droit chemin qu'en suivant docilement mes instructions, et qu'à ses côtés, la Musique, cette charmante esclave née dans ma maison, fasse entendre des accords tantôt graves, tantôt légers.

« Qu'est-ce donc, ô homme, qui t'a plongé dans la tristesse et le deuil ? Tu as vu quelque chose de nouveau et d'extraordinaire, sans doute. Quoi ! tu t'imagines que la Fortune a changé à ton égard ? Non pas. De tout temps elle a eu ces procédés et ce caractère. Il est plus vrai de dire que dans ses rapports avec toi, c'est à son inconstance qu'elle est restée fidèle. Telle elle est aujourd'hui, telle elle était naguère lorsqu'elle te cajolait et qu'elle te fascinait par le mirage d'une félicité trompeuse.

« Tu connais à présent sous son double visage cette aveugle divinité. Déguisée encore pour nombre d'autres, elle s'est révélée à toi tout entière. Si tu approuves ses procédés, accepte-les tels qu'ils sont et ne te plains pas. Si sa perfidie te fait horreur, repousse avec mépris ses pernicieuses caresses. Ce qui te cause aujourd'hui tant d'affliction devrait être pour toi un motif de tranquillité. Tu es enfin débarrassé d'une compagne que personne ne peut être sûr de conserver près de soi. De bonne foi, peux-tu attacher beaucoup de prix à une félicité que tu dois perdre ? Peux-tu l'aimer beaucoup, cette Fortune présente aujourd'hui, absente demain peut-être, et qui, en fuyant, ne te laissera que le désespoir ? Si personne ne peut la retenir à son gré, si le malheur arrive quand elle s'en va, qu'est-ce donc que cette divinité volage, sinon l'avant-coureur de quelque calamité prochaine ? Il ne suffit pas, en effet, de ne regarder que la situation qu'on a sous les yeux ; la sagesse veut qu'on envisage la fin de toute chose. Or, à voir la Fortune courir si facilement d'un extrême à l'autre, ses menaces ne sont pas plus à craindre que ses faveurs à souhaiter.

« Enfin, il faut te résoudre à supporter avec résignation tout ce qui peut t'arriver dans les domaines de la Fortune, une fois que tu as courbé la tête sous son joug. Prétendre retenir ou congédier à ton gré le tyran que tu t'es volontairement donné, ne serait-ce pas excéder ton droit et empirer par ton impatience une condition que tu ne peux changer ? Si tu confiais ta voile aux vents, tu suivrais l'impulsion non de ta volonté, mais de leur souffle. Si tu confiais des graines à la terre, tu aurais à balancer les bonnes années par les mauvaises. Tu as accepté la domination de la Fortune, elle est ta maîtresse, soumets-toi donc à ses caprices. Quoi ! tu prétends arrêter la rapide évolution de sa roue ? Ô le plus insensé des hommes ! Que la Fortune s'arrête un moment, elle ne mérite plus son nom[1].

II

Sous sa fantasque main tout s’agite et varie :
L’ouragan est moins prompt ; avec moins de furie
L’Euripe bondit sur l’écueil ;
Aux rois, terreur du monde, elle arrache leur foudre,
Relève les vaincus prosternés dans la poudre
Et flatte un moment leur orgueil.

Le mal qu’elle a causé, pour elle est plein de charmes ;
Elle est sourde aux sanglots, elle se rit des larmes ;
Tels sont ses plaisirs et ses jeux ;
Pour attester sa force, il faut que l’homme pleure,
Et son plus grand triomphe est de faire en une heure
Un misérable d’un heureux.

III

« Mais je voudrais discuter un peu avec toi comme pourrait le faire la Fortune. Vois si sa cause n’est pas juste. « D’où vient, ô homme, que tu t’obstines à m’accuser et à me poursuivre de tes plaintes ? Quel tort t’ai-je fait ? Quels biens possédais-tu que je t’aie enlevés ? Choisis un arbitre, celui que tu voudras, et voyons à qui appartiennent en somme les richesses et les honneurs. Si tu peux prouver que quelque mortel y ait un droit légitime, je t’accorderai sans hésiter que ce que tu réclames était bien à toi. Le jour on la nature t’a tiré du sein de ta mère, je t’ai recu nu et dans l’indigence de toutes choses ; et si aujourd’hui tu te montres si disposé à la révolte, c’est que je t’ai élevé avec une indulgence et une tendresse excessives. Enfin, autant qu’il dépendait de moi, je t’ai entouré d’opulence et de splendeur, Maintenant il me plaît de retirer ma main : rends-moi grâces pour avoir joui de biens qui ne t’appartenaient pas : tu n’as pas le droit de te plaindre comme si tu avais perdu les tiens propres. Pourquoi donc gémis-tu ? Je ne t’ai fait aucun dommage, Richesses, honneurs et autres choses semblables, tout cela est de mon domaine. Ce sont des esclaves qui me reconnaissent pour leur souveraine ; ils arrivent avec moi,

avec moi ils se retirent. Je l'affirme sans crainte : si les biens dont tu déplores la perte avaient été à toi, tu ne les aurais pas perdus.

« Est-ce que, seule au monde, je ne pourrai user de mon droit ? Le Ciel peut faire luire des jours sereins, et les couvrir ensuite des ténèbres de la nuit. L'Année peut tantôt couronner le front de la Terre de fleurs et de fruits, tantôt l'ensevelir sous les pluies et les frimas. Il est permis à la Mer d'aplanir aujourd'hui sa nappe souriante et demain de hérisser ses îlots au souffle des tempêtes. Et moi dont le caractère répugne à la constance, j'y serais enchaînée par l'insatiable cupidité des hommes ! Le changement, voilà ma nature, voilà le jeu éternel que je joue. Ma roue tourbillonne sous ma main. Élever en haut ce qui est en bas, jeter en bas ce qui est en haut, voilà mon plaisir. Monte, si le cœur t'en dit, mais à condition qu'aussitôt que la règle de mon jeu le voudra, tu descendras sans te plaindre. Est-ce que tu ne connais et sais pas mon caractère ? Est-ce que tu ne savais pas l'histoire du roi de Lydie Crésus ? D'abord il s'était rendu redoutable à Cyrus ; mais atteint bientôt par le malheur, il allait périr dans les flammes d'un bûcher, quand, par la faveur du Ciel, un orage lui sauva la vie. Est-ce que tu as oublié Paul-Émile, payant à l'infortune du roi Persée, son prisonnier, le pieux tribut de ses larmes ? Et les lamentations des tragédies ! déplorent-elles autre chose que les coups aveugles portés par la Fortune à la félicité des rois ? N'as-tu pas appris, dans ton enfance, l'histoire des deux tonneaux remplis, l'un de maux, l'autre de biens, et placés à l'entrée du séjour de Jupiter [2] ? Qu'as-tu à dire si c'est dans le tonneau des biens que tu as puisé le plus largement ? si je ne t'ai pas entièrement abandonné ? si mon inconstance même peut te faire espérer un meilleur sort ? Quoi qu'il en soit, ne te laisse pas consumer par le chagrin, et puisque tu vis dans un royaume où la loi est la même pour tous, ne réclame pas de privilège. »

IV

Du bon Plutus la main inépuisable
    Leur versàt-elle autant de biens
Que l'Océan roule de grains de sable,
    Autant qu'aux champs aériens,
Lorsque la nuit a déployé ses voiles,

Sur le fond obscurci des cieux
On voit briller de rayons et d'étoiles ;
Les hommes toujours soucieux
N'en gémiraient pas moins de leur détresse,
En vain Dieu, touché de leurs cris,
Les comblerait d'honneurs et de richesse :
Bien possédé n'a plus de prix.

Regorgeant d'or voyez l'âpre avarice :
Sa gueule encor s'ouvre et rugit !
Quel frein pourrait de cet ignoble vice
Dompter le féroce appétit ?
Eenseveli dans ta vaste opulence,
Portes-tu plus loin tes souhaits ?
Va, tu mourras, riche, dans l'indigence :
Si tu te crois pauvre, tu l'es.

V

« Si, pour sa justification, la Fortune te tenait un pareil langage, tu n'aurais certainement rien à lui répondre. Ou si tu peux alléguer quelque bonne raison à l'appui de ta plainte, parle, je t'en donne congé. » Alors moi : « Je conviens, dis-je, que tes paroles sont spécieuses, et comme imprégnées du doux miel de la Rhétorique et de la Musique ; aussi longtemps qu'on les entend, on est sous le charme. Mais pour un malheureux le sentiment de son malheur est plus pénétrant encore. Aussi, dès que cette harmonie a cessé de résonner à mon oreille, le chagrin que nourrit mon cœur reprend le dessus. — Cela est vrai, dit-elle. Aussi bien, ces expédients n'ont pas pour but de te guérir : la douleur est trop vive encore pour supporter le remède : il s'agit seulement de l'engourdir. Quant aux agents assez actifs pour pénétrer jusqu'au siège du mal, lorsqu'il en sera temps, j'y aurai recours. Cependant, il ne faut pas que tu te fasses mal à propos misérable. As-tu donc oublié tous tes bonheurs, leur nombre et leur nature ? Je ne dirai rien de la protection qu'après la mort de ton père tu trouvas auprès des personnages les plus éminents, ni de ton admission dans la famille des princes de la cité, auxquels tu appartenais déjà par le genre de parenté le plus précieux de

tous, puisque tu leur étais cher avant de devenir leur allié. Qui donc ne t'a pas proclamé le plus fortuné des hommes, ayant pour parents d'adoption des personnages si illustre[3], pour épouse une femme si vertueuse, et (heureux hasard !) pour enfants, des fils ? Je passe sous silence (ce sont des avantages communs à d'autres) les dignités qui ont honoré ton adolescence[4] après avoir été refusées à des vieillards : j'ai hâte d'arriver aux faits exceptionnels qui ont mis le comble à ta félicité. Si les biens de cette vie peuvent être comptés pour quelque chose quand il s'agit de bonheur, les malheurs, si grands qu'ils soient, qui ont assailli la tienne, peuvent-ils effacer de ton souvenir le jour où tu as vu tes deux fils, consuls en même temps, sortir de ta maison, escortés par le sénat et salués des acclamations du peuple ? lorsque toi-même, au milieu du sénat qu'ils présidaient du haut de leurs siéges curules, tu as prononcé le panégyrique du Roi et conquis la palme du génie et de l'éloquence ? lorsque dans le Cirque regorgeant de spectateurs, assis entre tes deux consuls, tu as dépassé l'attente de la foule par tes largesses triomphales ? J'imagine que tu n'as pas ménagé les compliments à la Fortune lorsqu'elle te traitait ainsi en enfant gâté et qu'elle te comblait de ses caresses et de ses grâces. Tu lui as arraché une faveur qu'elle n'avait, avant toi, accordée à personne dans une condition privée[5]. Eh bien ! veux-tu régler tes comptes avec la Fortune ? Aujourd'hui, pour la première fois, elle t'effleure d'un regard jaloux. Or, si tu considères le nombre et la nature de tes joies ou de tes peines, tu ne pourras nier qu'aujourd'hui encore tu ne sois heureux. Que si tu ne te regardes pas comme tel, parce que les avantages dont naguère tu croyais jouir ont disparu, tu n'as pas sujet de te croire misérable, puisque les prétendus maux qui t'attristent aujourd'hui disparaîtront à leur tour. Est-ce donc pour la première fois et comme un étranger novice que tu assistes à cette comédie de la vie ? Quelle stabilité peux-tu attribuer aux choses humaines, lorsque souvent il ne faut qu'une heure pour enlever l'homme lui-même ? Et puis, à supposer que l'on puisse compter, quoique rarement, sur la constance du hasard, toujours est-il que le dernier jour de la vie est en quelque sorte la mort de la Fortune, même fidèle. Qu'importe donc que la séparation commence par ta mort ou par sa fuite ?

VI

Du haut de son char de lumière,
Quand Phébus ouvrant sa carrière
Commence à colorer les cieux,
L'humble étoile sous sa paupière
Voile ses yeux.

Au souffle de Zéphyre éclose,
Au mois de mai voyez la rose
Étaler ses fraîches couleurs ;
Vienne l'Auster froid et morose :
Adieu les fleurs !

Des mers souvent l'humide plaine
Brille au soleil calme et sereine ;
Mais l'Aquilon, fils du Chaos,
Souvent de sa fougueuse haleine
Trouble les flots.

Puisque tout n'est qui inquiétude,
Changement et vicissitude,
Défiez-vous du lendemain,
Et dites avec certitude :
« Rien n'est certain. »

VII

Je pris alors la parole : « Les faits que tu viens de rappeler sont vrais, ô mère de toutes les vertus, et je ne puis nier le rapide enchaînement de mes prospérités. Mais c'est précisément ce souvenir qui me dévore. Car, parmi toutes les disgrâces de la fortune, le plus cruel malheur est d'avoir été heureux[6]. — Mais, répondit-elle, parce que tu expies une erreur de ton jugement, ce n'est pas une raison pour que tu t'en prennes aux choses elles-mêmes. En effet, si tu attaches quelque prix à un vain mot, c'est-à-dire au bonheur qui dépend du hasard, examinons ensemble le nombre et la valeur inestimable des biens dont tu es encore abondamment pourvu. Et si, de tous

les trésors que tu possédais jadis, la faveur divine t'a, jusqu'à ce jour, conservé les plus précieux intacts et sans dommage, nanti du plus clair de ton bien, pourras-tu, sans injustice, te plaindre de ton sort ? Or, il existe encore, plein de force et de santé, ce glorieux ornement du genre humain, ton beau-père Symmaque, et, ce que tu payerais volontiers de ta vie, cet homme, en qui se résument toute sagesse et toute vertu, est sans inquiétude pour lui-même tout en gémissant de tes malheurs [7]. Elle existe encore, ton épouse, ce modèle achevé de modestie et de chaste pudeur, cette femme dont toutes les qualités peuvent s'exprimer par ce mot : elle ressemble à son père. Elle existe, dis-je, et c'est pour toi seulement, tant ce monde lui est odieux, qu'elle consent à vivre ; et, je suis tentée d'en convenir moi-même, le seul sujet d'affliction qui puisse altérer ton bonheur, c'est qu'en songeant à toi, elle se consume dans les larmes et dans la douleur. Que dirai-je de tes fils, personnages consulaires, chez qui l'on voit déjà briller, autant qu'il se peut dans un âge aussi tendre, le génie de leur père et de leur aïeul ? Et, comme le principal souci de cette vie mortelle, c'est celui de la conserver, que tu serais heureux, si tu connaissais ton bonheur, toi qui, à cette heure encore, possèdes des trésors qui, de l'aveu de tous, ont plus de prix que la vie ! Sèche donc tes larmes. La Fortune n'a pas encore pris tous les tiens en aversion, et tu n'as pas trop souffert de la tempête, puisque tes ancres tiennent encore solidement et qu'elles te conservent, avec la consolation du présent, l'espoir de l'avenir. — Oh ! qu'elles continuent à tenir, m'écriai-je, je le demande au ciel : tant qu'elles me conserveront ces biens, quoi qu'il advienne, je surnagerai. Néanmoins, tu vois combien je suis déchu de ma gloire. » Mais elle : « J'ai déjà gagné un point, dit-elle, si dans ta condition tout ne te semble pas également malheureux. Mais ta mollesse me révolte. Ton bonheur n'est pas complet : faut-il pour cela te désoler et te plaindre avec tant d'amertume ? Ou est l'homme en possession d'une félicité si accomplie, qu'à certains égards il n'ait sujet de chercher noise à la Fortune ? C'est chose précaire que la prospérité d'ici-bas : jamais elle ne se donne tout entière et elle a toujours un terme. L'un regorge de richesses, mais rougit de sa naissance. L'autre est d'une noblesse qui le signale aux yeux de tous, mais il est à l'étroit dans un pauvre patrimoine et préférerait n'être connu de personne. Celui-ci, noble et riche, vit dans le célibat et s'en afflige. Celui-là a fait un heureux mariage ; mais, privé d'héritiers de son sang, il nourrit sa fortune pour un étranger. Cet autre a le bonheur d'être père, mais les désordres de son fils ou de sa fille le plongent dans le deuil et

les larmes. De là vient que personne ne s'accommode sans peine des conditions de sa fortune. Chacune à son inconvénient : avant l'épreuve on l'ignore ; après, on s'en irrite. Ajoute à cela que la délicatesse s'accroît en proportion du bonheur, et que si tout ne lui réussit pas à souhait, l'homme que l'adversité n'a jamais éprouvé s'affaisse au moindre choc : tant il faut peu de chose pour enlever aux plus heureux toute leur félicité.

Combien de gens, à ton avis, se croiraient ravis au ciel s'il leur échéait une part, si mince qu'elle fût, des débris de ton opulence ? Ce pays même que tu appelles un lieu d'exil, pour ceux qui l'habitent est une patrie [8]. Tant il est vrai qu'il n'y a de misérable que ce que l'on croit tel, et qu'au contraire tout est bonheur pour qui sait se résigner. Mais est-il un homme si heureux qui, pour peu que l'impatience le gagne, ne veuille changer son état ? Combien de sortes d'amertumes pour altérer la douceur de la félicité humaine, puisque, de quelques jouissances qu'elle soit la source, dès qu'elle veut partir, aucun effort ne la peut fixer !

« Il est donc clair que les choses humaines ne peuvent procurer qu'un bonheur bien misérable, puisque les âmes résignées s'en dégoûtent à la longue, et que les esprits inquiets ne s'en accommodent jamais de tout point. Pourquoi donc, ô mortels, cherchez-vous le bonheur au dehors, quand c'est en vous-mêmes qu'il réside ? L'erreur et l'ignorance vous aveuglent. Je te ferai voir en peu de mots en quoi consiste la souveraine béatitude. Connais-tu rien qui te soit plus précieux que toi-même ? Rien, diras-tu. Donc, si tu arrives à te posséder toi-même, tu posséderas un bien que tu ne voudras jamais perdre, et que la Fortune ne pourra jamais te ravir. Et, pour te convaincre que tous ces avantages fortuits ne peuvent pas constituer la béatitude, fais-toi ce raisonnement : Si la béatitude est le souverain bien aux yeux de tout être doué de raison, et si l'on ne peut appeler souverain bien ce qui nous peut être ravi, puisqu'à cette condition seulement se reconnaît sa supériorité, il est manifeste que la possession de la béatitude est incompatible avec l'instabilité de la Fortune. Il y a plus. L'homme qui s'abandonne à cette félicité précaire, sait ou ne sait pas qu'elle est sujette au changement. S'il ne le sait pas, quel bonheur peut-il trouver dans une ignorance aveugle ? S'il le sait, il doit craindre nécessairement de perdre ce dont la perte possible est pour lui hors de doute ; et, par conséquent, craignant toujours, il ne peut être heureux. Mais peut-être que, cette perte

une fois subie, il ne s'en mettrait pas en peine ? Toujours serait-il que c'est un bien maigre bonheur que celui dont on supporterait la perte sans regret.

« Pour toi, comme je sais que tu es convaincu et que tu tiens pour démontré par un grand nombre de preuves que l'âme humaine n'est pas mortelle ; comme il est clair, d'ailleurs, que le bonheur fortuit du corps trouve son terme dans la mort, tu ne peux douter que, si la mort peut enlever le bonheur, tout le genre humain ne doive, par le fait même de la mort, s'abîmer dans la misère. Or, nous savons qu'un grand nombre d'hommes ont recherché la jouissance de la béatitude [9], non-seulement par le sacrifice de leur vie, mais au prix des tourments et des supplices ; comment donc la vie, tandis qu'elle dure, peut-elle rendre les hommes heureux, si son extinction ne les rend pas misérables ?

VIII

Si tu veux édifier
Un réduit, indestructible,
Capable de défier
L'Eurus au souffle terrible
Et l'Océan furieux,
Ne construis pas ton asile
Sur une plage mobile,
Ni sur un mont sourcilleux.

L'Eurus au sommet du mont
Fait rage et souffle sans cesse ;
Plus perfide, le limon
Sous le moindre poids s'affaisse :
Loin de l'attrayant danger
De la nue ou de la grève,
Que ton humble toit s'élève
Sur un modeste rocher.

Sans péril pour ton repos
Les vents, la foudre et l'orage

Pourront soulever les flots
Et broyer le roc sauvage :
Sous les remparts fortunés
De ton abri tutélaire
Tu braveras la colère
Des éléments déchaînés.

IX

« Mais puisque le baume de mes raisonnements a déjà pénétré dans ton âme, je pense que le moment est venu de recourir à des moyens un peu plus énergiques. Dis-moi, lors même que les dons de la Fortune ne seraient ni fragiles ni temporaires, qui y a-t-il en eux qui puisse devenir entièrement vôtre, ou dont un examen attentif ne doive diminuer la valeur ? Est-ce par rapport à vous, ou en vertu de leur nature propre, que les richesses sont précieuses ? De toutes celles que l'on connaît, lesquelles faut-il préférer ? l'or ? des monceaux d'écus ? Mais c'est en se disséminant, non en s'accumulant, qu'ils montrent leur éclat, puisque l'avarice engendre la haine, et la libéralité la gloire. D'autre part, nul ne peut conserver ce qu'il a transféré à un autre. Je conclus de là que l'argent commence à prendre du prix, lorsque, passant en d'autres mains, il cesse d'appartenir à celui qui en a fait largesse. Ajoutons que, si quelqu'un pouvait accaparer tout l'or qui circule sur la terre, le reste des hommes serait réduit à l'indigence. Le son de la voix peut, sans diminuer de volume, remplir également les oreilles d'une foule d'auditeurs ; mais vos richesses, à moins de se fractionner, ne peuvent passer entre les mains de plusieurs. Cela étant, elles doivent nécessairement appauvrir ceux qu'elles abandonnent. O les tristes et misérables trésors, puisqu'ils ne peuvent être possédés en totalité par plusieurs, et qu'ils ne sauraient devenir la propriété d'un seul sans appauvrir tous les autres !

« L'éclat des pierreries fascine vos yeux ? Mais, en admettant que cet éclat ait quelque valeur en soi, il est propre aux pierreries, non à l'homme. Aussi, que les hommes l'admirent, c'est ce que j'admire grandement moi-même. Qu'y a-t-il, en effet, dans une substance dépourvue de vie, de mouvement et d'organes, qui puisse à bon droit paraître beau à une créature vivante et

raisonnable ? Ces objets sont, à la vérité, l'ouvrage du Créateur, et, dans leur espèce, ils offrent quelques traits d'une beauté inférieure ; mais le rang qu'ils occupent est tellement au-dessous du vôtre, qu'ils ne méritent nullement votre admiration. Est-ce que la beauté des champs vous ravit ? Pourquoi non ? c'est une belle partie d'un magnifique ouvrage. C'est à ce titre que nous nous plaisons à contempler la surface d'une mer paisible ; c'est à ce titre que nous admirons le ciel, les étoiles, le soleil et la lune. Et qu'as-tu de commun avec toutes ces choses ? Oserais-tu t'enorgueillir de leur splendeur ? Est-ce que ton corps se couvre de fleurs au printemps ? Est-ce ta propre fécondité qui gonfle les fruits de l'été ? Pourquoi te laisser emporter à des joies frivoles ? Pourquoi t'attacher aux choses du dehors comme si elles t'appartenaient en propre ? Ta fortune ne rendra jamais tien ce que la nature n'a pas mis en toi. Sans aucun doute, les productions de la terre sont destinées à nourrir les êtres vivants. Mais si tu bornes tes désirs à la satisfaction des besoins de la nature, tu n'as que faire des prodigalités de la fortune. De peu de chose, et à peu de frais, la nature se contente ; une fois rassasiée, le superflu dont tu la forcerais de se gorger lui deviendrait fastidieux ou nuisible.

« Peut-être qu'à ton avis il est beau de se pavaner sous des vêtements somptueux ? Si leur aspect flatte le regard, c'est l'étoffe ou le talent de l'ouvrier que j'admire. Est-ce dans un long cortège de serviteurs que tu places ta félicité ? S'ils sont dépravés, je ne vois là qu'un fléau pour ta maison et une bande d'ennemis armés contre leur maître ; s'ils sont honnêtes gens, de quel droit comprends-tu la probité d'autrui dans le bilan de tes richesses ? D'après cela, il est évident, que, de tous les biens que tu t'attribues, il n'en est pas un qui, au bout du compte, t'appartienne. Et s'ils n'ont en réalité rien de beau ni de désirable, pourquoi t'affliger de les perdre ou te réjouir de les conserver ? Que s'ils sont beaux naturellement, en quoi cela te regarde-t-il ? Par eux-mêmes, et distraits de ta fortune, ils plairaient tout autant. Car s'ils ont du prix, ce n'est pas parce qu'ils sont venus accroître tes richesses ; c'est plutôt parce que tu leur en supposais, que tu as voulu en grossir tes trésors.

« Au demeurant, quel est le but de tout ce bruyant étalage ? Apparemment de chasser la pauvreté par l'abondance. Or, c'est tout le contraire qui arrive. Ce n'est qu'à grand renfort d'étais qu'on peut soutenir une si lourde masse

d’objets précieux. La vérité, c’est que les besoins s’accroissent en proportion des richesses, et qu’au contraire ils se réduisent à peu de chose pour l’homme qui les règle sur les exigences de la nature, et non sur l’insatiabilité de ses désirs. Vous ne trouvez donc en vous aucun bien qui vous soit propre, que vous demandez ainsi vos richesses aux objets extérieurs et étrangers à votre nature ? Par quel renversement des choses, un être vivant, presque un dieu, puisqu’il est doué de raison, s’imagine-t-il qu’il n’a d’autre éclat que celui qu’il doit à la possession de quelques hochets inanimés ?

« Le reste des créatures est satisfait de ce qu’il possède : mais vous, que votre raison assimile à Dieu, ce sont les objets les plus bas que vous choisissez pour orner votre nature si relevée ! Et vous ne sentez pas quelle injure vous faites à votre créateur ! Il a voulu que sur la terre l’homme tînt le premier rang parmi tous les êtres, et vous, vous ravalez votre dignité au-dessous des créatures les plus infimes. Car s’il est vrai qu’un bien ait plus de prix que celui qui le possède, comme vous faites consister les vôtres dans les plus vils objets, d’après votre estimation même, ces objets vous priment en valeur. Et, par le fait, l’estimation est exacte. Car telle est la condition de l’homme, que s’il est supérieur au reste des créatures lorsqu’il a conscience de lui-même, il tombe plus bas que la brute lorsqu’il cesse de se connaître. Chez les animaux, cette ignorance de soi-même est une conséquence de leur nature ; chez l’homme, c’est un effet de sa dégradation.

« Que votre erreur est donc grande, vous qui pensez que l’on peut s’embellir au moyen d’une parure étrangère ! C’est tout simplement impossible. En effet, quand un objet doit son éclat à des ornements d’emprunt, ce sont ces ornements qu’on admire. Quant à l’objet qu’ils recouvrent et dérobent aux regards, il n’en conserve pas moins toute sa laideur. De plus, je ne puis accorder que ce qui peut nuire à qui le possède soit un bien. Est-ce que je mens ? Non, diras-tu. Or, les richesses ont souvent nui à ceux qui les possédaient, par cette raison que les scélérats les plus pervers, et conséquemment les plus avides du bien d’autrui, se croient seuls dignes de posséder tout ce qu’il y a au monde d’or et de pierres précieuses. Toi donc, qui trembles et redoutes aujourd’hui l’épieu et le glaive[10], si tu étais entré sans bagages dans ce sentier de la vie, tu

chanterais au nez du voleur. Étrange félicité que celle qui vient des richesses de la terre, si on ne peut l'acquérir qu'aux dépens de sa sécurité !

X

De l'âge d'or, ô félicité pure
L'homme ignorant votre luxe fatal
Vivait de fruits qu'une avide culture
N'arrachait pas encore au sol natal.
Avait-il faim ? dans la forêt prochaine,
Après un jour d'abstinence, le chêne
Lui fournissait un facile régal.

Le miel jamais dans sa coupe rustique
N'avait au vin mêlé ses doux poisons ;
Jamais de Tyr la pourpre magnifique
N'avait de l'Inde imprégné les toisons.
Dans le torrent il puisait son breuvage ;
Un large pin lui prêtait son ombrage,
Il s'endormait sur un lit de gazons.

Aucun vaisseau sur une mer profonde
N'avait encor sillonné son chemin ;
Aucun traitant aux limites du monde
N'avait porté l'or et l'amour du gain,
Jamais au bruit des haineuses fanfares
N'étincelait entre des mains barbares
Un glaive affreux, rouge de sang humain.

Et pourquoi donc le démon des batailles
Eût-il soufflé sur ce peuple naissant ?
Quel est le prix de tant de funérailles ?
Pour vivre heureux faut-il verser le sang ?

Ah ! plût au ciel que le siècle où nous sommes
Pût revenir aux mœurs des premiers hommes,

Et fût comme eux de tout meurtre innocent !

Mais l'avarice a desséché les âmes !
Tout se flétrit à son souffle mortel :
L'Etna jamais n'a vomi plus de flammes.
Ce fut un fou dangereux et cruel
Qui s'avisa d'arracher à l'abîme
La perle et l'or, ces complices du crime,
Dans les enfers relégués par le Ciel.

XI

« Que dirai-je des dignités et de la puissance, que, dans votre ignorance de la véritable dignité et de la véritable puissance, vous élevez jusqu'au ciel ? Si elles échoient à un scélérat, quels incendies, quelles éruptions de l'Etna, quels déluges peuvent égaler leurs ravages ? Tu t'en souviens sans doute, à cause de l'arrogance des consuls, vos ancêtres voulurent abolir le pouvoir consulaire, qui avait inauguré leur liberté[11]. Déjà, à cause de l'arrogance des rois, ils avaient supprimé dans Rome jusqu'au nom de roi. Et si par aventure, bien rarement, il faut le dire, les dignités sont conférées à des gens de bien, quel titre peut les recommander, sinon la moralité de ceux qui en sont revêtus ? D'où il faut conclure que ce n'est pas la vertu qui tire son éclat des dignités, mais que ce sont les dignités qui empruntent le leur à la vertu.

« Après tout, en quoi consiste cette puissance humaine, si désirable et si éclatante à vos yeux ? Vous ne regardez donc pas, ô vils animaux, à qui vous croyez commander ? Si tu voyais une souris s'arroger l'autorité et la puissance sur toutes les autres souris, quels éclats de rire ne pousserais-tu pas ? Or, si tu songes à votre corps, que trouveras-tu de plus faible que l'homme, puisque souvent la piqûre d'une mouche chétive ou l'introduction d'un ver dans quelque organe suffit pour lui donner la mort ? Et quel pouvoir un homme peut-il exercer sur un autre homme, si l'on excepte le corps[12], et ce qui est moins que le corps, je veux dire les biens ? Pourra-t-on jamais commander à une âme libre ? Est-il possible d'ébranler la résolution d'un esprit ferme et de troubler sa sérénité ? Un tyran s'était

imaginé que par la violence des supplices il contraindrait certain homme libre[13] à dénoncer les complices d'une conspiration tramée contre lui ; mais l'autre se coupa la langue avec les dents et la cracha au visage du farouche tyran. Ainsi, ces tortures que le tyran regardait comme un instrument de cruauté, furent pour le sage une occasion de vertu. Est-il d'ailleurs un traitement qu'un homme puisse infliger à un autre sans être exposé à le subir à son tour ? D'après la tradition, Busiris, qui avait coutume d'immoler ses hôtes, fut mis à mort par Hercule son hôte. Régulus avait jeté dans les fers un grand nombre de Carthaginois pris à la guerre ; mais bientôt lui-même tendit les mains aux fers de ceux qu'il avait vaincus. Quelle puissance accordes-tu donc à un homme qui ne saurait faire que, tout ce qu'il peut contre un autre, un autre ne le puisse contre lui ?

« Mais il y a plus : si les dignités et la puissance possédaient naturellement et en propre quelque chose de bon, elles ne tomberaient jamais en partage aux méchants. Il n'est pas de règle en effet que les contraires se recherchent. La nature répugne à une pareille alliance. Or, comme il est incontestable que d'ordinaire les dignités sont entre les mains des méchants, il est évident aussi que par elles-mêmes elles ne sont pas des biens, puisqu'elles peuvent se combiner avec ce qu'il y a de pire. Il faut conclure de même et à plus forte raison à l'égard de tous les dons de la Fortune, puisque c'est sur les plus malhonnêtes gens qu'ils se répandent avec le plus de profusion. Et à ce sujet, voyez encore : personne ne doute du courage de l'homme qui a fait publiquement preuve de bravoure, et celui qui s'est distingué à la course passe sans conteste pour un bon coureur. Par la même raison, la musique fait les musiciens, la médecine les médecins, la rhétorique les rhéteurs. Toute cause agit conformément à sa nature, et, loin de confondre ses effets avec ceux des causes contraires, élimine par sa propre énergie tout ce qui lui est antipathique. Or, ni les richesses ne peuvent assouvir l'insatiabilité de l'avarice, ni la puissance assurer la possession de soi-même à l'homme que de honteuses passions retiennent dans des liens indissolubles ; j'ajoute que les honneurs conférés aux pervers, non seulement ne font pas qu'ils en soient dignes, mais trahissent plutôt et font éclater au grand jour leur indignité. Pourquoi cela ? C'est qu'on se plaît à donner abusivement aux choses des noms qui ne leur conviennent nullement et que la réalité dément bientôt. C'est ainsi que ni ces richesses, ni cette puissance, ni ces dignités, ne méritent leurs noms. En

résumé, on peut en dire autant de tous les biens de la fortune, puisqu'il est manifeste qu'ils n'ont rien de désirable, rien de bon naturellement ; qu'ils n'échoient pas toujours aux honnêtes gens, et qu'ils ne rendent pas meilleurs ceux qui les possèdent.

XII

On le connaît le César assassin
Qui, bourreau du Sénat romain,
Brûla la ville, empoisonna son frère,
Et sans pâlir, dans le sang de sa mère
Trempa sa parricide main.

Elle était là, nue, un poignard au flanc [14] ;
Lui, d'un air calme et nonchalant
La contemplait, et, l'œil vide de larmes,
En connaisseur il critiquait les charmes
De ce corps livide et sanglant.

Eh bien ! ce monstre, effroi de l'univers,
Régnait sur les peuples divers
Que le soleil éclaire dans sa course ;
On l'adorait des champs glacés de l'Ourse
Aux sables brûlants des déserts.

A ces hauteurs, est-ce que la raison
Calma la rage de Néron ?
Malheur à vous, ô peuples qu'on opprime,
Lorsque le fer aiguisé par le crime
Achève l'œuvre du poison ! »

XIII

Je pris alors la parole et lui dis : « Tu sais que je n'ai jamais été dominé par une ambition vulgaire, et que si j'ai recherché l'occasion d'agir, c'était afin que ma vertu ne vieillît pas dans une obscure oisiveté. » Mais elle : « En effet, le seul motif capable de séduire des âmes d'une nature supérieure, à la vérité, mais qui n'ont pas encore atteint à l'extrême perfection de la vertu, c'est l'amour de la gloire et de la renommée que procurent de grands services rendus à l'État. Mais examine avec moi combien un pareil mobile est petit et dépourvu de poids. La masse arrondie de la terre, comme tu l'as vu par les démonstrations des astronomes, comparée à l'étendue du ciel, ne peut être considérée que comme un point ; c'est-à-dire que si on la compare à la grandeur du globe céleste, elle ne tient, à proprement parler, aucune place dans l'espace. Or, de cette partie déjà si exiguë du monde, le quart tout au plus, comme Ptolémée te l'a appris et prouvé, est habité par des animaux à nous connus. Maintenant, si par la pensée tu supprimes de ce quart tout l'espace occupé par les mers et par les marais, ainsi que les vastes régions vouées à la soif, à peine restera-t-il une petite place pour l'habitation des hommes. Et c'est dans ce point imperceptible d'un point qu'isolés et emprisonnés comme vous l'êtes, vous songez à propager le bruit et la gloire de votre nom ! La grande, la magnifique chose en effet que la gloire, resserrée et comme étranglée dans de si étroites limites ! Ajoute à cela que dans l'enceinte si bornée de ce pauvre réduit habitent nombre de nations séparées les unes des autres par le langage, par les mœurs, par toutes les habitudes de la vie, et que la difficulté des routes, la diversité des idiomes, la rareté des communications, mettent obstacle à ce que la renommée, je ne dis pas d'un homme, mais des cités même, puisse se répandre au loin. Du temps de Cicéron, comme il le dit expressément quelque part[15], le nom de la république romaine n'avait pas encore franchi le mont Caucase ; et pourtant elle était alors dans toute sa force, et à elle s'était rendue redoutable aux Parthes et aux autres peuples de ces régions. Comprends-tu maintenant combien est bornée, combien est étouffée la gloire que vous avez tant à cœur de propager et d'étendre ? Où s'est arrêtée la renommée du peuple romain, comment pourrait pénétrer le nom d'un citoyen de Rome ? Que dire encore si les mœurs et les institutions des peuples sont à ce point différentes, que ce qui est un titre de gloire chez les uns, soit, au jugement des autres, un crime digne du dernier supplice ? Il suit de là que l'homme amoureux de la renommée ne trouve aucun profit à répandre son nom chez un grand nombre de peuples. Donc chacun devra se

contenter de la gloire qu'il aura acquise parmi les siens, et ainsi les frontières d'une seule nation emprisonneront cette immortalité si bruyante.

« Mais encore, combien d'hommes, illustres de leur vivant, qu'a dévorés l'oubli, faute d'écrits qui racontent. leur gloire[16] ! Et d'ailleurs, à quoi bon les écrits, puisqu'ils sont condamnés ainsi que leurs auteurs à se perdre un jour dans l'obscurité des siècles ? Vous vous croyez assurés de l'immortalité en pensant que votre nom vivra dans l'avenir ? Mais si tu réfléchis à la durée infinie de l'éternité, comment peux-tu te réjouir de la longévité de ton nom ? L'espace d'un moment et le cours de dix mille années peuvent être mis en regard, car chacune de ces deux fractions de temps à sa durée déterminée, et si le moment lui-même n'est presque rien, encore est-ce une quantité appréciable. Mais ce nombre de dix mille années, multiplié autant de fois qu'on le voudra, ne peut pas même être mis en comparaison avec une durée qui ne doit jamais finir. Car si l'on peut comparer les choses finies entre elles, il n'y a pas de rapprochement possible entre ce qui est fini et ce qui ne l'est point. Il suit de là que la durée d'un nom, prolongée aussi longtemps qu'on voudra, si on réfléchit au gouffre inépuisable de l'éternité, paraîtra, non pas mesquine, mais absolument nulle. Et cependant les applaudissements du peuple, de vaines rumeurs, voilà le but unique de vos belles actions, et sans nul souci de l'approbation bien autrement précieuse de la conscience et de la vertu, c'est aux misérables discours de la foule que vous demandez votre récompense. Apprends comment cette ridicule vanité fut un jour l'objet d'une plaisante raillerie. Un quidam, ayant insolemment apostrophé un personnage qui, beaucoup moins pour s'obliger à la vertu que pour satisfaire une vaine gloriole, s'était, sans aucun droit, affublé du nom de philosophe, avait ajouté qu'on verrait bien s'il était philosophe à la douceur et à la patience qu'il opposerait aux injures. Le faux sage fit pendant quelque temps bonne contenance, puis, comme tout fier des outrages qu'il avait reçus : « A cette heure, dit-il, reconnais-tu que je suis philosophe ? » Alors l'autre le mordant plus serré : « Je l'aurais reconnu, dit-il, si tu avais continué à te taire. »

Au demeurant, qu'importe aux hommes d'élite (car il s'agit d'eux uniquement) qui recherchent la gloire par la vertu, que leur importe, dis-je, si la renommée s'occupe d'eux lorsque leur corps a été dissous par la mort ? Si en effet (ce que nos principes défendent de croire) les hommes meurent

tout entiers, la gloire n'est plus rien, puisque celui à qui on l'attribuait n'est plus rien lui-même. Si au contraire une âme, pure et sans reproche, est affranchie enfin de ses liens terrestres, et s'élance libre vers le firmament, ne méprisera-t-elle pas toutes les choses de la terre, elle qui, dans les délices du ciel, se réjouit d'en être délivrée ?

XIV

Des héros immortels tu veux suivre la trace !
La gloire est le premier des biens !
Soit ! compare la terre et son étroit espace
Aux vastes champs aériens !
Le nom le plus fameux, du céleste royaume
A-t-il jamais franchi le seuil ?
Il n'emplit même pas votre globe, — un atome
C'est peu de bruit pour tant d'orgueil
Trop de fierté sied mal à la misère humaine :
En vain indigné de tes fers
Tu frémis sous le joug, il faut porter ta chaîne
Je veux que par tout l'univers
Ton nom retentissant vole de bouche en bouche,
Que les plus éclatants honneurs
illustrent ta maison : dans son dédain farouche
La mort se rit de vos grandeurs.
Sa main nivelle tout, et le même naufrage
Attend le pâtre et le héros.
Noble Fabricius, qui sait sur quel rivage
Reposent aujourd'hui tes os ?
Et Brutus, et Caton, que devient leur mémoire ?
Quelques lignes d'un sens douteux,
Un nom sur une pierre… est-ce donc là la gloire ?

Eh ! que me fait un nom pompeux,
Si l'homme, une fois mort, n'est que cendre et fumée ?
Sous votre épitaphe étendus,
Pour grand que soit l'éclat de votre renommée,

Vous restez pourtant inconnus.
Mais des mortels fameux peut-être que la vie
Par delà le tombeau s'étend ?
Qu'importe ? puisqu'il faut qu'un jour on vous oublie,
Un second trépas vous attend.

XV

« Cependant, comme tu pourrais me reprocher de faire à la Fortune une guerre à outrance, je veux bien avouer que de temps à autre cette perfide divinité rend quelques services aux hommes ; c'est lorsqu'elle se montre telle qu'elle est, et qu'elle découvre son visage naturel. Peut-être ne me comprends-tu pas encore. Ce que je vais dire est si extraordinaire, que je puis à peine trouver des mots pour expliquer ma pensée. Je soutiens que la mauvaise fortune est plus profitable aux hommes que la bonne. Celle-ci, en effet, n'a que l'apparence du bonheur, et quand elle paraît sourire, elle ment : l'autre, au contraire, est toujours sincère, lorsque par ses caprices elle prouve son instabilité. L'une trompe, l'autre instruit ; l'une, par l'appât des biens trompeurs qu'elle leur procure, asservit les âmes : en leur faisant connaître la fragilité du bonheur, l'autre les affranchit. C°est pourquoi la première paraît fantasque, capricieuse, ne sachant jamais ce qu'elle veut : la seconde est sobre, prête à l'action, et rendue avisée par les leçons mêmes qu'elle donne. Enfin, par ses caresses, la bonne fortune éloigne les hommes du vrai bonheur : la mauvaise d'ordinaire les y ramène et les y traîne avec le croc[17]. D'ailleurs (et comptes-tu cela pour un mince avantage ?) n'est-ce pas cette terrible déesse qui, par ses rigueurs même, te découvre les sentiments de ceux qui t'aiment véritablement ; sépare tes compagnons fidèles des amis douteux ; et, en se retirant, emmène les siens, tandis que les tiens te restent ? Au temps où tu te croyais riche et heureux, de quel prix n'eusses-tu pas payé un pareil service ? Cesse donc, même aujourd'hui, de regretter les biens que tu as perdus, puisque tu as trouvé le plus précieux de tous les trésors, des amis.

XVI

Si le monde toujours varie
Sans éprouver de changements,
Si la lutte des éléments
N'en peut détruire l'harmonie ;

Si le char doré de Phébus
Dans la pourpre du soir se baigne,
Afin qu'à son tour Phébé règne
Sur les Nuits, filles d'Hespérus ;

Si la falaise du rivage
S'arrête au bord du gouffre amer,
Et si le courroux de la mer
Expire impuissant sur la plage ;

Mortels, c'est que depuis le jour
Ou l'Éternel créa le monde,
Le firmament, la terre et l'onde
Sont les esclaves de l'amour [18].

Que sa vigilance sommeille,
Entre les éléments divers
Dont se compose l'univers
Aussitôt la guerre s'éveille.

Du jeu savant de mille lois
Résultaient l'ordre et l'harmonie :
La masse, une fois désunie,
Croulerait sous son propre poids.

L'amour ! c'est l'amour qui supprime
Les haines, les divisions,
Et qui maintient les nations
Dans les liens d'un pacte intime.

L'amour ! il enseigne aux époux

La chasteté dans la tendresse ;
Il prend, pour charmer la jeunesse,
De l’amitié le nom si doux.

Sainte union ! touchantes flammes !
Mortels, que vous seriez heureux,
Si l’amour, ce maître des cieux,
Régnait aussi bien dans vos âmes ! »

LIVRE TROISIÈME

LIVRE TROISIÈME.

I

Elle avait fini de chanter que je l'écoutais encore avidement, et que je demeurais immobile, l'oreille tendue au charme de cette mélodie. Puis, quelques instants après : « O toi, lui dis-je, souveraine consolatrice des âmes découragées, quel soulagement ne dois-je pas, tant à la gravité de tes maximes qu'à la douceur de tes chants ! Oui, dès ce moment je me sens assez fort pour braver les coups de la Fortune. Aussi, ces moyens de guérison que tu disais un peu trop violents pour moi, non-seulement je ne les redoute plus, mais dans mon vif désir de t'entendre, je les implore avec instance. » Elle alors : « Je m'en suis doutée, dit-elle, à la muette attention avec laquelle tu dévorais mes paroles. J'attendais que ton âme fût dans cette disposition, ou plutôt, c'est moi qui l'y ai mise. Car si le breuvage qu'il me reste à te présenter, au premier contact brûle les lèvres, quand on l'a bu, on n'en sent plus que la douceur. Mais si déjà, comme tu le dis, tu désires m'entendre, de quelle impatience ne serais-tu pas dévoré, si tu savais où j'ai dessein de te conduire ? — Où donc ? demandai-je. — A la véritable félicité, dit-elle. Ton âme l'entrevoit comme à travers un rêve, mais tes yeux sont tellement fascinés par ses apparences, que tu ne peux la contempler elle-même. — Parle, repris-je alors, et montre-moi sans plus de retard cette véritable félicité. — Je le ferai volontiers pour l'amour de toi, répondit-elle. Mais d'abord, j'essayerai de montrer et de déterminer les éléments de bonheur qui te sont mieux connus ; cette revue une fois faite, tu pourras, en tournant les yeux du côté opposé, reconnaître l'image de la véritable béatitude.

II

Avant d’ensemencer un terrain en jachère,
Il faut porter la serpe au milieu des buissons,
Extirper la fougère, arracher les chardons ;
A ce prix seul Cérès peut féconder la terre.

Le miel paraît plus doux après l’absinthe amère ;
Et lorsque le Notus inondant les sillons
A cessé de rouler ses bruyants tourbillons,
Du ciel rasséréné plus pure est la lumière.

Du brillant Lucifer l’étoile à peine luit
Que Phébus, accourant sur les pas de la Nuit,
Dans les cieux empourprés lance son attelage ;

Comme lui chasse l’ombre ! Assez longtemps l’erreur
T’a courbé sous le joug ; renonce à l’esclavage :
La liberté peut seule assurer le bonheur.

III

Alors le regard fixe, et comme retirée dans le sanctuaire de ses pensées, elle commença en ces termes : Tous les hommes, si divers que soient les soucis qui les travaillent, s’efforcent d’arriver, par des routes différentes, il est vrai, à un seul et même but : la béatitude. j’entends par là ce bien suprême, au delà duquel, une fois qu’on le possède, il n’y a plus rien à désirer. Il représente donc la somme de tous les biens et les résume tous ; s’il lui en manquait un seul, il ne serait plus le souverain bien, puisqu’en dehors de lui, il y aurait encore matière à désir. Il est donc évident que la béatitude est la perfection du bonheur résultant de la réunion de tous les biens. C’est là le but, comme je l’ai dit, que par divers chemins tous les mortels s’efforcent d’atteindre. En effet, par un instinct naturel, tous les hommes aspirent au vrai bonheur ; mais ils sont entraînés vers les faux biens par l’erreur qui les fourvoie. Les uns, s’imaginant que le souverain bien consiste à ne manquer de rien, s’évertuent à entasser des trésors ; d’autres, persuadés qu’il réside dans ce que les hommes honorent le plus, recherchent les dignités pour s’attirer la vénération de leurs concitoyens. Il en est qui placent le souverain

bien dans la souveraine puissance ; ceux-là veulent régner eux-mêmes, ou s'efforcent de s'accrocher à ceux qui règnent. Ceux qui le voient dans la célébrité se hâtent de rendre leur nom glorieux dans les arts de la paix ou dans ceux de la guerre. Le plus grand nombre pourtant le rapporte à la joie et au plaisir, et lui donne pour dernier terme l'ivresse de la volupté. Pour certains, ces avantages se transforment indifféremment en moyens et en but. Ainsi on voit des hommes désirer la richesse en vue de la puissance et de la volupté, et d'autres rechercher la puissance en vue de la richesse ou de la gloire. C'est donc à l'acquisition de ces biens et de tous ceux qui leur ressemblent que tendent les vœux et les actions des hommes, Il en est ainsi des hauts emplois et de la popularité, parce qu'on croit y gagner une certaine illustration ; ainsi du mariage et de la paternité, qu'on recherche pour la satisfaction qu'on en espère. Quant aux amis, ce trésor, le plus sacré de tous, doit être mis au compte, non de la Fortune, mais de la vertu. Pour tout le reste, on ne le prend que comme instruments de puissance ou de plaisir. Il est clair encore que les avantages du corps se rapportent à ceux que je viens d'énumérer. La force et une haute taille semblent promettre la puissance ; la beauté et la légèreté, la renommée ; la santé, le plaisir. Bien évidemment ces divers avantages ne sont désirés qu'en vue de la béatitude. Car c'est dans l'objet de ses préférences que chacun fait consister le souverain bien. Mais, d'après notre définition, le souverain bien est la même chose que la béatitude. Donc, pour chacun, la béatitude consiste dans la condition qu'il préfère à toutes les autres. Ainsi, tu as en quelque sorte sous les yeux, les diverses Formes de la félicité humaine, c'est-à-dire la richesse, les honneurs, la puissance, la gloire et la volupté.

« C'est pour s'être arrêté à ces seuls points de vue, qu'Épicure, très-conséquent d'ailleurs avec lui-même, a mis le souverain bien dans la volupté, parce qu'en effet tous ces avantages semblent n'avoir pour objet que de procurer des jouissances à l'âme. Pour en revenir aux préoccupations de l'homme, tout obscures que soient ses souvenirs, il veut pourtant rentrer dans le souverain bonheur ; mais comme un passant aviné, il ne reconnaît plus le chemin de sa maison. Et par le fait, crois-tu qu'ils soient dans l'erreur, ceux qui travaillent à ne manquer de rien ? Assurément la meilleure condition pour jouir de la béatitude serait un état ou lion posséderait tous les biens en abondance, où l'on ne manquerait de rien, où, par conséquent, on se suffirait à soi-même. Se trompent-ils encore ceux qui

considèrent ce qui est excellent comme l'objet le plus digne de vénération et de respect ? Non, sans doute. Car ce ne peut être une chose vile et méprisable que ce souverain bonheur auquel presque tous les mortels s'efforcent d'atteindre. Est-ce qu'au nombre des biens il ne faut pas compter la puissance ? Quoi donc ! la faiblesse et l'impuissance seraient-elles le partage de ce qui prime incontestablement toutes choses ? Ne faut-il faire nulle estime de la gloire ? Mais ces deux qualités sont inséparables : ce qui est excellent est nécessairement aussi très-glorieux. Après cela, que la béatitude soit exempte de soucis, de tristesse, de peines et d'afflictions, à quoi bon le dire, puisque dans les choses mêmes les moins importantes, ce que nous voulons, c'est le plaisir de les posséder et d'en jouir ? Or ce sont là les avantages que les hommes veulent s'assurer ; et s'ils désirent les richesses, les honneurs, la domination, la gloire et les plaisirs, c'est qu'ils croient se procurer par là la satisfaction de leurs besoins, la considération, la puissance, la célébrité et la joie. C'est le bonheur évidemment que les hommes recherchent par des voies si différentes ; en quoi se manifeste clairement l'énergie invincible de la nature, puisque, si diverses, si contradictoires que soient leurs idées, ils s'accordent néanmoins à poursuivre un même but : le bonheur.

IV

Je veux te chanter, puissante naturel
Guidé par ta main, tout marche à son but ;
Par des lois d'airain ta prudence assure
Du monde asservi l'ordre et le salut.

Le lion punique, indolent esclave,
Dans ses fers dorés s'engraisse et s'endort ;
Un maître insolent l'insulte et le brave :
Il lèche en tremblant le fouet qui le mord.

Mais qu'un sang vermeil, enivrant breuvage,
Empourpre sa gueule, irrite ses sens,
Longtemps assoupi, son instinct sauvage
Se réveille et tonne en rauques accents.

Il brise sa chaîne, il bondit, il vole,
Altéré de meurtre et de sang humain ;
Pour son coup d'essai, sa fureur immole
L'homme qui le tint rampant sous sa main.

L'oiseau babillard, au fond du bocage,
Jette à tous les vents sa folle chanson ;
Captif il se tait : la plus belle cage,
Pour qui vécut libre, est une prison.

En vain d'un geôlier la main caressante
Lui verse un nectar parfumé de miel ;

Un zèle hypocrite en vain lui présente
Les fruits les plus beaux qu'ait mûris le ciel ;

Mais qu'en sautillant derrière ses grilles
Le pauvre captif aperçoive un jour
Les grands bois touffus, les vertes charmilles
Qui retentissaient de ses chants d'amour :

Graines et fruits d'or, de dépit il souille,
Il disperse tout ; et sa douce voix
En accents plaintifs renaît et gazouille
Des bois le silence et l'ombre des bois.

L'ormeau terrassé sous un bras robuste
Courbe jusqu'au sol ses rameaux noueux ;
L'effort cesse-t-il, du flexible arbuste
Le front se redresse et cherche les cieux.

Aux mers du couchant, sous l'ardente nue,
Phébus, chaque soir, achève son cours ;
Mais par une route à l'homme inconnue
Son char éclatant revient tous les jours.

L’être incessamment remonte à sa source,
Otez cette loi tout marche au hasard.
La vie est un cercle : au bout de la course
Dieu posa pour but le point de départ.

V

« Et vous aussi, mortels dégénérés, vous conservez, bien faible il est vrai et pareil à un rêve, le souvenir de votre origine ; et votre pensée, si peu clairvoyante qu’elle soit, entrevoit confusément la béatitude, cette véritable fin de l’homme ; de là vient que tout à la fois un instinct naturel vous guide vers le souverain bien, et que nombre d’erreurs vous en écartent. Examine, en effet, si les moyens par lesquels les hommes se flattent d’arriver à la béatitude sont capables de les conduire au but. Si l’argent, les honneurs et le reste peuvent procurer un bonheur qui ne laisse rien à désirer, je l’avouerai moi-même, il est des hommes que la possession de ces biens peut rendre heureux. Mais si ces avantages ne peuvent tenir ce qu’ils promettent, s’il y manque plusieurs conditions essentielles, n’est-il pas évident qu’ils ne présentent qu’une fausse image de la béatitude ? Je le demande à toi tout le premier, à toi qui naguère regorgeais de richesses. Au milieu de tous ces trésors, est-ce que ton âme n’a jamais été troublée par le ressentiment de quelque injure ? — Certes, répondis-je, je n’ai jamais joui d’une telle sérénité que j’aie été un seul jour exempt de tout chagrin ; du moins, je ne m’en souviens pas. — Ta peine ne venait-elle pas de l’absence de quelque chose que tu aurais voulu voir près de toi, ou de la présence de quelque autre chose dont tu eusses voulu être débarrassé ? — C’est cela, dis-je. — Donc tu désirais la présence de l’une de ces choses et l’absence de l’autre. — J’en conviens. — Mais, reprit-elle, un désir, c’est un besoin. — Assurément, répondis-je. — Et l’homme qui éprouve un besoin, se suffit-il de tout point à lui-même ? — En aucune facon. — Tu reconnais donc que tu n’avais pas ta suffisance au milieu de cet encombrement de trésors ? — Pourquoi le nierais-je ? répondis-je. — Donc la richesse ne peut faire qu’un homme n’ait besoin de rien et se suffise à lui-même ; c’est pourtant ce qu’elle paraissait promettre. Une autre considération très-importante, à mon avis, c’est que l’argent n’a pas cette vertu de ne pouvoir être enlevé de force à ceux qui le possèdent. — Je l’avoue, dis-je. — Et comment ne

l’avouerais-tu pas, lorsque chaque jour le plus fort dépouille le plus faible, sans que celui-ci puisse l’empêcher ? D’où naissent les procès, sinon des répétitions exercées par ceux qui ont été, en dépit de leur volonté, spoliés de leur argent, ou par force ou par ruse ? — C’est vrai, répondis-je. — Chacun aura donc besoin, reprit-elle, d’une protection empruntée au dehors, qui lui assure la possession de son argent ? — Qui peut le nier ? dis-je. — Or, on n’aurait pas besoin de cette protection, si l’on ne possédait pas d’argent que l’on pût perdre. — Cela est hors de doute. — Donc les choses sont interverties, puisque le riche, que l’on supposait être en état de se suffire à lui-même, a besoin au contraire de l’assistance d’autrui. Et par quel expédient affranchira-t-on la richesse de tout besoin ? Est-ce que les riches ne peuvent avoir faim ? Est-ce qu’ils ne peuvent avoir soif ? Est-ce que les membres des gens à écus sont insensibles au froid de l’hiver ? Mais ils possèdent, diras-tu, le moyen d’apaiser leur faim, de repousser la soif et le froid. Soit ; la richesse en ce cas rendra le besoin plus supportable, mais elle ne le supprimera pas tout à fait. En effet, si le besoin, gouffre toujours béant, et qui demande toujours, est assouvi par la richesse, encore faut-il que l’on éprouve toujours quelque besoin que l’on puisse assouvir. Je n’ajouterai pas que la nature se contente d’un rien et que l’avarice n’a jamais assez. C’est pourquoi, si la richesse ne peut supprimer les besoins, si elle en crée même de son fait, comment croire qu’elle puisse procurer la suffisance ?

VI

Pourquoi donc, avare stupide,
Dans un gouffre déjà plein d’or
Entasser trésor sur trésor ?
A quoi bon ce collier splendide
Où la perle d’Ophir reluit ?
Dans tes champs que cent bœufs sillonnent,
Vivant, la crainte te poursuit :
Mort, tes richesses t’abandonnent.

VII

« Mais les dignités donnent à qui elles échoient de la considération et de l'honneur. Quoi donc ! est-ce que les magistratures ont la propriété de faire pousser les vertus dans l'âme de ceux qui en sont revêtus, et d'en extirper les vices ? Non, certes ; d'ordinaire, elles ne suppriment pas, elles mettent plutôt en lumière la corruption des mœurs, d'où vient que nous nous indignons de les voir si souvent aux mains des scélérats ; et c'est pourquoi Catulle, sans égard pour la chaise curule où siégeait Nonius, donne à ce personnage le nom de *Scrofule*[1], Ne vois-tu pas combien les dignités ajoutent à l'ignominie des méchants ? Leur infamie, en effet, frapperait moins les yeux, si les honneurs ne la produisaient pas au grand jour. Et toi-même, est-ce que les dangers de toute sorte auxquels tu t'exposais ont jamais pu t'obliger à considérer comme ton collègue un Décoratus[2], en qui tu avais reconnu l'âme d'un misérable bouffon et d'un délateur ? Nous ne pouvons, en effet, juger dignes de respect, à cause de leurs honneurs, des hommes que nous jugeons indignes de ces honneurs mêmes. Lorsqu'au contraire tu remarques un homme recommandable par sa sagesse, est-ce que tu peux nier qu'il soit digne de respect, digne même de la sagesse qui est en lui ? Nullement. La vertu, en effet, possède une dignité qui lui est propre, et qu'elle communique sur-le-champ. Et ses fidèles. Or, comme les honneurs que confère le peuple n'ont pas cette propriété, il est clair que par eux-mêmes ils sont dépourvus de dignité et d'éclat. À ce propos, il y a une remarque encore plus importante à faire : c'est que, si un homme est d'autant plus abject qu'il est méprisé par plus de gens, les dignités, dès lors qu'elles ne rendent pas respectables ceux qu'elles exposent à plus de regards, ne font qu'aggraver l'opprobre des méchants. Mais ce n'est pas sans en pâtir elles-mêmes, car les méchants rendent la pareille aux dignités, en leur communiquant la contagion de leur infamie. Maintenant, pour te convaincre que la véritable considération n'a rien de commun avec ces vains honneurs, je suppose qu'un personnage, plusieurs fois honoré du consulat, soit conduit par le hasard chez des nations barbares ; les charges qu'il a exercées lui vaudront-elles le respect de ces barbares ? Or, si c'était là un effet naturel des dignités, cet effet se produirait constamment sur tous les points de la terre : de même que le feu, partout et toujours, conserve sa chaleur. Mais, comme cette vertu ne leur est pas propre, et qu'elles ne la tiennent que de l'opinion erronée des hommes, elles s'évanouissent aussitôt qu'elles se montrent à des gens qui ne les considèrent pas comme des honneurs. Voilà pour les peuples étrangers ; mais chez les nations même où

on les a vues s'établir, est-ce qu'elles durent toujours ? La préture, magistrature autrefois si puissante, n'est plus aujourd'hui qu'un vain nom[3], et un fardeau ruineux pour qui a le cens de sénateur. Celui qui pourvoyait à l'approvisionnement du peuple, fut longtemps regardé comme un personnage considérable[4] ; qu'y a-t-il aujourd'hui de plus abject que cette charge ? C'est que, comme je l'ai déjà dit, ce qui n'a par soi-même aucun éclat, tantôt brille et tantôt s'éclipse au gré de l'opinion. Donc, si les dignités ne donnent pas la considération, si plutôt elles se salissent au contact des méchants, si les révolutions des temps peuvent leur ôter leur splendeur, et l'opinion des peuples leur prix, comment croire qu'elles possèdent par elles-mêmes quelque beauté qui vaille un désir, et, à plus forte raison, qu'elles puissent en communiquer aux hommes ?

VIII

Fier d'étaler aux yeux un luxe éblouissant,
Sous la pourpre Néron se croyait plus qu'un homme ;
Mais le monde indigne le haïssait, et Rome
Payait ce luxe de son sang.

Insulteur du sénat, aux Pères vénérables
Il jetait anneaux d'or, consulats et licteurs ;
Qui pourrait sans rougir se parer des honneurs
Que décernent des misérables ?

IX

La royauté du moins et la faveur des rois peuvent-elles donner la puissance ? — Je ne dis pas non, quand leur bonheur dure jusqu'à la fin de leur vie ; mais l'antiquité et notre siècle même fournissent cent exemples de rois dont la félicité s'est changée en catastrophes. O la rare puissance qui n'est pas assez puissante pour se conserver elle-même !

« Que si l'autorité royale donne le bonheur, ne faut-il pas admettre que, dès qu'elle s'affaiblit, ce bonheur diminue, et que l'infortune commence ? Mais si loin que s'étende la domination de chaque roi, la plus grande partie des nations se trouve nécessairement en dehors de son empire. Or, là ou s'arrête la puissance qui donne le bonheur, se glisse l'impuissance qui fait le malheur : par conséquent, dans la part faite aux rois, c'est fatalement la misère qui domine. Un tyran qui avait fait l'épreuve des dangers de sa condition, représentait les terreurs de la royauté par l'image effrayante d'un glaive suspendu au-dessus de sa tête. Qu'est-ce donc qu'un pouvoir qui ne peut se soustraire aux morsures des soucis, ni éviter les dards acérés de la crainte ? Certes, les rois eux-mêmes voudraient vivre sans inquiétude, mais ils ne le peuvent pas ; et ils sont fiers de leur pouvoir ! Le crois-tu puissant l'homme qui veut au delà de ce qu'il peut ; qui ne marche qu'entouré de satellites ; qui craint plus encore qu'il n'effraye [5] ; l'homme enfin dont le pouvoir ne se manifeste qu'autant que ses serviteurs le veulent bien ?

A quoi bon l'étendre sur les favoris des rois, après avoir démontré que la royauté elle-même est si pleine de faiblesse ? Le maître, dans la prospérité, ne les épargne pas toujours, et souvent ils sont entraînés dans sa chute. Néron ne laissa à Sénèque, son familier et son précepteur, que le choix de son supplice. Papinien, après de longues années de crédit à la cour, fut livré par Antonin au glaive des soldats. Encore, tous deux avaient-ils voulu renoncer à leur puissance. Sénèque même avait insisté auprès de Néron pour se retirer en lui abandonnant ses richesses [6]. Mais le fardeau qu'ils portaient devait les écraser, et ni l'un ni l'autre ne put faire ce qu'il voulait. Quelle est donc cette puissance que redoutent ceux qui la possèdent, qui ne garantit pas du péril ceux qui la recherchent, et qu'on ne peut fuir quand on veut s'en défaire ? Trouverez-vous du moins quelque assistance auprès de ces amis que donne, non pas le mérite, mais la fortune ? Non. L'homme que votre bonheur a fait votre ami, votre malheur vous le rendra hostile, Or, est-il un fléau plus redoutable qu'un ennemi qu'on loge dans sa maison ?

X

Savoir se vaincre et maîtriser son âme [7],
Aux voluptés renoncer sans regrets,

Des passions briser le joug infâme :
Je reconnais la puissance à ces traits.
Je veux que l'Inde adore tes décrets,

Qu'au bout du monde habité, Thulé même
Tremble à ta voix ; si la crainte au teint blême,
Si le soupçon sans cesse renaissant
Creusent ton front sous l'or du diadême,
Tout ton pouvoir ne te rend pas puissant.

XI

« Et la gloire ! que souvent elle est mensongère et honteuse De là cette exclamation si bien fondée du poëte tragiques[8] :

> Combien de vils mortels, ô courtisane ! ô Gloire !
> Dont les noms, grâce à toi, déshonorent l'histoire

Nombre de misérables, en effet, ont arraché un grand nom à l'engouement aveugle du vulgaire ; peut-on rien imaginer de plus honteux ? Des éloges accordés à faux, doivent faire rougir ceux qui les reçoivent. S'ils sont la récompense du mérite, que peuvent-ils ajouter à l'opinion que le sage a de lui-même ? Ce n'est pas, en effet, sur approbation du vulgaire qu'il fonde son bonheur, mais sur le témoignage sincère de sa conscience. Que si l'on trouve beau de propager sa renommée, pour être conséquent il faut reconnaître qu'il est honteux de ne pas l'étendre. Mais comme, ainsi que je l'ai déjà remarqué, il nlest pas possible que le nom d'un homme ne soit pas ignoré du plus grand nombre des nations, il suit de là que la gloire que tu décernes à un individu lui fait défaut dans la plus grande partie de la terre. Au surplus, je n'accorde pas la moindre attention à la faveur du vulgaire, laquelle d'ordinaire n'est ni judicieuse ni constante.

« Qui ne voit aussi combien est vide, combien est frivole ce qu'on appelle la noblesse ? La rapportez-vous à l'illustration du nom ? Elle est le fait

d’autrui. Qu’est-ce, en effet, que la noblesse, sinon une distinction qui à sa source dans les belles actions des ancêtres ? D’autre part, si l’illustration s’acquiert par la louange, ceux-là seuls sont illustres dont on fait l’éloge. Conséquemment, à défaut d’illustration qui te soit propre, ce n’est pas celle d’autrui qui t’en donnera. Pour finir, s’il y a quelque chose de bon dans la noblesse, à mon avis, c’est uniquement l’obligation qu’elle devrait imposer aux nobles de ne pas dégénérer de la vertu de leurs ancêtres.

XII

Enfants de l’empyrée exilés sur la terre,
Mortels, vous êtes tous les fils du même père ;
Ce père tout-puissant
De l’Être et de la Vie est la source commune ;
C’est à lui que Phébus doit ses feux, et la Lune
Son lumineux croissant.

A la terre il donna les hommes ; les étoiles
De la nuit, à sa voix, dissipèrent les voiles ;
Quand son souffle divin
S’enferma dans vos corps formés à son image,
De sa propre noblesse il transmit l’héritage
A tout le genre humain.

Si de tous les mortels le ciel est la patrie,
Pourquoi donc nous vanter la pompeuse série

De vos nobles aïeux ?
Celui-là seul déroge et ment à sa noblesse,
Qui pour les voluptés de la terre délaisse
Son berceau glorieux.

XIII

« Que dirai-je des plaisirs des sens, dont la poursuite est toujours accompagnée d'inquiétude et la satiété de remords ? De cruelles maladies, des souffrances intolérables, tristes fruits du libertinage, voilà tout ce qu'ils rapportent aux malheureux qui s'y livrent. Au fond, quelle sorte d'agrément peut-on y trouver ? je l'ignore. Mais que les voluptés aient toujours une fin déplorable, c'est ce dont chacun peut se convaincre en se rappelant ses excès. Que si les hommes peuvent être heureux par la volupté, il n'y a pas de raison pour dénier le même bonheur aux brutes[9], dont l'instinct vise uniquement à l'assouvissement des appétits sensuels. Les joies du mariage et de la paternité seraient assurément dignes d'un honnête homme ; malheureusement, on l'a dit avec trop de vérité, certain personnage a trouvé des bourreaux dans ses fils[10]. Je n'ai pas besoin de te dire tous les soucis que donnent les enfants dans toutes les conditions possibles ; tu l'as éprouvé naguère ; tu en souffres encore aujourd'hui. En cela, je pense avec mon Euripide[11] *qu'un homme privé d'enfants trouve son bonheur dans son infortune*.

XIV

Toute volupté meurtrit
Et flétrit
Les fous dont elle est l'idole ;
Ainsi l'abeille au chasseur
Ravisseur
Livre sa blonde alvéole,
Puis plonge un dard assassin
Dans le sein
Du téméraire, et s'envole.

XV

« Il est donc hors de doute que ces divers chemins, loin de se diriger vers la béatitude, s'en écartent[12], et qu'ils ne peuvent conduire au but qu'en les suivant on se flattait d'atteindre. Et encore, que d'épines ! que de mauvais

pas ! Je vais te le prouver en peu de mots. Voyons : travailleras-tu à amasser des trésors ? tu en dépouilleras ceux qui les possèdent. Ambitionneras-tu l'éclat des dignités ? il te faudra supplier ceux qui en disposent, et toi qui vises à éclipser les autres, tu devras t'humilier et t'avilir par la prière. Désires-tu la puissance ? Exposé aux embûches de tes sujets, tu vivras au milieu des périls. Cours-tu après la gloire ? La route est rude, difficile ; mille terreurs t'y suivent. Tu passes ta vie dans les plaisirs ? Mais quel dédain, quel mépris n'a-t-on pas pour l'esclave de ce qu'il y a de plus vil et de plus fragile au monde, le corps ? Et ceux qui se prévalent des avantages du corps, combien est faible, combien est précaire la supériorité qui les rend si confiants ! Surpasserez-vous jamais les éléphants en grosseur, les taureaux en force ? Devancerez-vous les tigres à la course ? Voyez l'étendue du ciel, sa solidité, la rapidité de ses évolutions, et cessez enfin de donner votre admiration à des choses qui la méritent si peu. Ce sont là pourtant les moindres merveilles du ciel ; ce qu'il faut surtout admirer, c'est l'intelligence qui le gouverne. Quant à l'éclat de la beauté, comme il passe vite ! comme il dure peu ! moins éphémères sont les fleurs du printemps. Si les hommes, comme dit Aristote [13], avaient les yeux de Lyncée, et que leurs regards pussent percer tous les obstacles, est-ce qu'à l'aspect des viscères qu'il renferme, le corps même d'Alcibiade, si charmant à la surface, ne semblerait pas d'une hideuse laideur ? Ta beauté n'est donc qu'apparente ; ce n'est pas à la nature que tu la dois, mais à la faiblesse des yeux qui te regardent. Mais surfaites tant qu'il vous plaira les avantages du corps ; toujours est-il que cet objet de votre admiration peut en trois jours être détruit par le feu, si peu vif pourtant, de la fièvre. On peut conclure de tout cela que des choses incapables de donner ce qu'elles promettent, et qui ne résument pas en elles l'universalité des biens, ne peuvent, par aucune route certaine, nous conduire à la béatitude, ni nous la procurer par elles-mêmes.

XVI

C'est l'ignorance, hélas ! mortels présomptueux,
Qui vous aveugle et vous fourvoie.
Cueillez-vous des rubis sur le cep tortueux ?
De l'or sur l'arbre qui verdoie ?

Sur le sommet des monts qui de vous tend ses rets
Pour pêcher l'exquise murène ?
Chassez-vous le chevreuil, cet hôte des forêts,
Au fond du golfe de Tyrrhène ?

Vous avez pénétré les secrets de la mer ;
Vous plongez dans ses noirs abîmes ;
Vous savez quels récifs, au fond du gouffre amer,
Abritent les perles opimes ;

Sur quels bords luit la pourpre aux éclatants reflets ;
Quels poissons nourrit chaque plage :
Hérissons épineux, délicats surmulets,
Ces mets si vantés de notre âge.

Mais le souverain bien, ô mortels aveuglés,
Se dérobe à votre misère :
Il réside au delà des pôles étoilés,
Et vous le cherchez sur la terre !

Insensés ! Que le Ciel, ardent à vous punir,
Exauce ce vœu de mon âme !
Sans trêve, sans repos, poursuivez le plaisir,
Les honneurs et le luxe infâme !

Puis, à bout de courage, et ployant les genoux,
De vos félicités coupables,
Quand vous reconnaîtrez le néant, puissiez-vous
Voir, trop tard, les biens véritables[14] !

XVII

« Mais en voilà assez sur ce sujet. Si, grâce à mes leçons, tu es en état de distinguer clairement sous son masque la fausse félicité, le moment est venu

de te montrer la véritable[15]. — Je vois bien, dis-je, que les richesses ne peuvent mettre à l'abri du besoin, que la royauté ne donne pas la puissance, ni les dignités la considération, ni la gloire la célébrité, ni les voluptés le vrai plaisir. — Mais en vois-tu la raison ? — Je crois l'entrevoir, comme on entrevoit le jour par une étroite ouverture ; mais je voudrais en être plus assuré, l'apprenant de ta bouche. — Elle est très-facile à comprendre : c'est que les hommes séparent par ignorance ce qui de soi est simple, indivisible, et substituent ainsi le mensonge à la vérité, l'imparfait au parfait. Penses-tu qu'un homme, à qui rien ne manquerait, ne posséderait qu'une puissance incomplète ? — Non, certainement, répondis-je. — Tu as raison ; car si, parmi les choses qu'il possède, il en était une seule qui laissât à désirer, de ce côté, il aurait nécessairement besoin de l'assistance d'autrui. — Assurément, dis-je. — Donc, se suffire à soi-même et être puissant n'est qu'une seule et même chose. — Je le pense aussi. — Un semblable état te paraît-il à dédaigner ? N'est-ce pas, au contraire, le plus digne de respect ? — Il n'y a pas à cet égard de doute possible. — Eh bien ! à la faculté de se suffire à soi-même et à la puissance ajoutons la considération, et regardons ces trois qualités comme n'en faisant qu'une. — J'y consens, car il faut bien convenir de la vérité. — Quoi donc, reprit-elle, ce nouvel état te paraît-il voué au mépris, à l'obscurité, et non pas plutôt à la célébrité la plus éclatante ? Remarque que si, comme tu en es convenu, il représente l'absence de tout besoin, la puissance suprême et la considération absolue, la célébrité, à laquelle il n'aurait pu atteindre, ne saurait lui manquer sans qu'il parût, par cela seul, méprisable à certains égards. — Je ne puis nier, dis-je, que la célébrité soit une des conditions d'un pareil état. — D'où je conclus que la célébrité ne diffère en rien des trois qualités dont il a été question. — La conclusion est juste. — Mais un état où l'on ne manquerait de rien, où l'on pourrait tout par ses propres forces, ou l'on serait illustre et considéré, ne procurerait-il pas encore la joie la plus pure ? — Je ne puis même imaginer d'où pourrait s'y glisser le moindre sujet de chagrin. — Il faut donc reconnaître qu'on y jouirait d'une joie parfaite ; c'est une conséquence nécessaire de ce qui précède. Mais une autre conséquence tout aussi rigoureuse, c'est que la faculté de se suffire, la puissance, la renommée, la considération et le plaisir, si différents que soient ces noms, ne constituent qu'une seule et même chose. — On ne peut le nier, dis-je. — Donc, c'est la sottise des hommes qui divise ce qui est un et simple de sa nature ; et de là vient qu'en s'efforçant d'acquérir une partie d'un tout qui

n’a pas de parties, ils n’obtiennent ni cette partie, puisqu’elle n’existe pas, ni le tout, puisqu’ils n’y visent point. — Comment cela ? demandai-je. — Le voici, dit-elle. L’homme qui court après la richesse pour éviter la pauvreté, ne se met pas en peine de la puissance ; il se résigne au mépris et à l’obscurité ; il se prive même souvent des plaisirs les plus innocents, dans la crainte de perdre l’argent qu’il a entassé. Mauvais moyen ; il ne peut se dire affranchi de tout besoin l’homme qui se voit privé de toute action sur les autres, dévoré par l’inquiétude, accablé sous le mépris, enseveli dans l’obscurité. D’autre part, l’homme qui ne désire que la puissance, prodigue ses trésors, dédaigne les voluptés, et ne fait nul cas des honneurs et de la gloire que la puissance ne rehausse pas. Mais tu vois aussi à combien d’avantages il renonce. Il arrive, en effet, que souvent il manque du nécessaire ou que les soucis ne lui laissent aucun repos ; et comme il ne peut se soustraire à ces inconvénients, il perd ce qu’il désirait par-dessus tout, la puissance. La même observation s’applique aux honneurs, à la gloire, aux voluptés. Car ces biens divers ne formant qu’un tout indivisible, l’homme qui en poursuit quelqu’un à l’exclusion des autres, ne peut même atteindre le seul qu’il désire. — Mais quoi ! demandai-je, si quelqu’un voulait acquérir tous ces biens à la fois ?… — Celui-là viserait à la souveraine béatitude ; mais la trouverait-il dans des choses qui, je l’ai démontré, sont incapables de donner ce qu’elles promettent ? — Non, dis-je. — Ce n’est donc pas dans les choses qui, prises isolément, semblent renfermer tous les biens désirables, qu’il faut chercher la béatitude. — J’en conviens, répondis-je, et l’on ne peut rien dire de plus vrai. — Tu connais maintenant, reprit-elle, les dehors de la fausse félicité et ses causes. Tourne maintenant dans le sens opposé les yeux de ton esprit, et aussitôt, comme je te l’ai promis, tu découvriras le véritable bonheur. — Certes, répondis-je, un aveugle même l’apercevrait ; tu me l’as montré tout à l’heure en me dévoilant les causes de la fausse félicité. Si je ne me trompe, en effet, le véritable et parfait bonheur est celui qui procure la suffisance de toutes choses, la puissance, la considération, la célébrité et la joie. Et la preuve que j’ai compris toute ta pensée, c’est que chacun de ces biens équivalant à tous, le bonheur qu’il peut réellement donner équivaut, je le reconnais sans hésiter, à la suprême béatitude. — O mon cher disciple ! que tu es heureux de penser ainsi, pourvu toutefois que tu ajoutes ceci…. — Quoi ? demandai-je. — Crois-tu que les biens périssables de ce bas-monde puissent procurer un état de ce genre ? — Je ne le pense pas, répondis-je, et tu as

assez bien démontré le contraire pour que toute nouvelle preuve soit superflue. — Ces avantages ne donnent donc à l'homme que les apparences du vrai bonheur, ou tout au plus certains biens toujours imparfaits, mais ils ne peuvent lui procurer la véritable et parfaite félicité. — J'en conviens, dis-je. — Eh bien puisque à présent tu sais distinguer le vrai bonheur de celui qui n'en a que l'apparence, il te reste à apprendre à quelle source tu peux puiser ce vrai bonheur. — C'est précisément là, dis-je, ce que depuis longtemps je désire si vivement savoir. — En ce cas, si, comme le veut mon cher Platon dans son Timée, il faut, même dans les circonstances les moins importantes, implorer l'assistance divine[16], que devons-nous faire, à ton avis, pour nous rendre dignes de découvrir la source de ce véritable bonheur ? — Il faut, répondis-je, invoquer le père de toutes choses ; c'est un devoir de rigueur au début de toute entreprise. — C'est bien penser, » dit-elle, et aussitôt elle chanta de la sorte :

XVIII

Père, nous adorons ta sagesse profonde[17] !
Par d'immuables lois tu gouvernes le monde !
Créateur de la terre et du ciel, à ta voix
Le temps surpris marcha pour la première fois.
L'univers roule autour de ton trône immobile ;
Étrangère à l'envie égoïste et stérile,
Ta bonté seule, au sein de ton vaste repos,
T'inspira le projet d'ordonner le chaos[18].
Tu pensas ! tu voulus ! tu portais en toi-même
Le type souverain de la beauté suprême[19].
C'est d'après ce modèle éternel et divin
Que le monde naissant se forma sous ta main ;
De détails accomplis merveilleux assemblage,
Il était ta pensée : il devint ton image.
Les éléments soumis s'accordent sous ta loi :
L'humide avec le sec, le chaud avec le froid ;
Le feu ne revient pas à la voûte éthérée ;
Et par son propre poids la terre équilibrée
Repose sans danger sur l'abîme béant.

Pourtant à l'univers, si voisin du néant,
La vie encor manquait. Tu lui donnas une âme,
Une et triple à la fois [20], dont la brûlante flamme,
De l'inerte machine échauffant les ressorts,
Dans l'espace infini fit mouvoir tous les corps.
Cette âme, se scindant en deux moitiés, s'élance,
Et d'un double circuit ceint l'étendue immense [21].
Tournant sur elle-même, elle revient toujours
A son point de départ ; et, dans son double cours,

De l'espace explorant les retraites profondes,
Elle entraîne en fuyant les soleils et les mondes.
De ce foyer fécond se détachent sans fin
D'autres âmes qu'attend un plus humble destin.
Tu leur donnas des corps [22] ; soudain, subtils génies,
Elles peuplent des cieux les splendeurs infinies,
Ou vers ce globe obscur abaissant leur essor,
Subissent des humains et la forme et le sort,
Jusqu'au jour où, du haut des voûtes étoilées,
Tu rappelles à toi leurs phalanges ailées [23].
O Père ! ô Créateur ! permets à notre amour
De contempler de près ton auguste séjour !
Du bonheur souverain source toujours nouvelle,
Qui aux yeux de notre esprit ta gloire se révèle !
De ce globe fangeux dissipe les vapeurs !
Dévoile à nos regards l'éclat de tes splendeurs
De ta sérénité la vertu participe,
Te voir est notre fin, Dieu suprême, principe
De l'univers créé ! Type éternel du beau !
De l'homme chancelant soutien, guide et flambeau !

XIX

« Puis donc que tu sais distinguer le bonheur parfait d'avec le bonheur imparfait, il ne sagit plus, je pense, que de te montrer ou réside cette perfection du bonheur. Mais, avant tout, il faut rechercher si quelque bien,

semblable à celui que tu as défini tout à l'heure, peut exister dans la nature ; autrement nous pourrions prendre pour la vérité quelque chimère de notre imagination. Mais on ne peut nier qu'un bien de cette espèce existe et qu'il soit comme la source d'où découlent tous les autres. En effet, tout ce que l'on dit être imparfait n'est jugé tel que relativement à la perfection qui y manque. D'où il suit que si, en quelque genre que ce soit, un objet paraît imparfait, il faut nécessairement qu'il y ait un objet parfait dans le même genre. Et en effet, si l'on n'admet pas l'idée de perfection, d'où viendrait l'idée d'imperfection ? c'est ce qu'on ne peut même imaginer. Il est clair encore que la nature ne commence pas par créer des êtres incomplets et inachevés ; elle débute par des ouvrages parfaits, irréprochables ; et pour produire des ébauches, il faut qu'elle soit vieillie et épuisée. Donc, si, comme je l'ai prouvé il n'y a qu'un instant, il existe un certain bonheur fragile et imparfait, on ne peut douter qu'il n'y en ait un parfait et solide. — La conclusion, dis-je, est rigoureuse et inattaquable. — Voyons maintenant où réside cette parfaite félicité. Que Dieu, le premier de tous les êtres, soit bon, c'est ce qu'atteste l'assentiment unanime des hommes, En effet, si l'on ne peut rien imaginer de meilleur que Dieu, peut-on douter que ce qui est meilleur que tout le reste, ne soit bon par soi-même ? Mais de plus, la raison démontre, et cela d'une manière invincible, que la bonté de Dieu est de telle sorte qu'elle est identique au bien absolu. Car, s'il en était autrement, Dieu ne serait pas le premier de tous les êtres ; il y aurait en effet au-dessus de lui un être en possession du bien absolu, antérieur à lui par conséquent, puisqu'il est clair que les êtres parfaits ont précédé ceux qui ne le sont point. C'est pourquoi, pour ne pas argumenter à perte de vue, il faut reconnaître que le Dieu souverain résume en lui la plénitude et la perfection du bien. Mais nous avons établi que le souverain bien nlest autre chose que la vraie béatitude. Il faut donc reconnaître aussi que la vraie béatitude réside dans le Dieu suprême. — J'admets cela, dis-je ; il est absolument impossible d'y contredire. — Vois maintenant, je te prie, à quelle sainte et irréfutable conclusion tu arrives, en admettant avec moi que le Dieu souverain résume en lui le souverain bien. — Comment donc ? répondis-je. — Garde-toi bien de supposer, ou que le créateur de toutes choses a reçu du dehors le souverain bien, qu'il résume manifestement en lui, ou qu'il le possède virtuellement, mais de telle sorte que Dieu et la béatitude, c'est-à-dire le possesseur et la chose possédée, forment deux substances distinctes. En effet, si, dans ton opinion, Dieu avait reçu ce don du dehors, tu aurais le

droit de conclure la supériorité de celui qui donne sur celui qui recoit. Or, nous reconnaissons, comme nous le devons, que Dieu est placé infiniment au-dessus de tout ce qui existe. Que si ce bien suprême se trouve virtuellement en lui, mais à l'état de substance distincte, le Dieu dont nous parlons étant le créateur de toutes choses, quel serait l'auteur d'une combinaison si étrange ? L'imagine qui pourra. Enfin, un objet différent d'un autre objet ne peut-être celui-là même dont on reconnaît qu'il diffère. Donc ce qui, par essence, diffère du souverain bien, ne peut pas être le souverain bien ; or, on ne peut penser de la sorte à l'égard de Dieu, puisqu'il est constant qu'au-dessus de Dieu il n'y a rien. Aucune substance, en effet, ne peut être meilleure que son principe ; c'est pourquoi l'on peut conclure avec toute certitude que l'être dont procèdent toutes choses est aussi, par essence, le souverain bien. — Parfaitement raisonné, dis-je. — Mais le souverain bien est la même chose que la béatitude ; c'est un point accordé. — En effet, dis-je. — Donc, reprit-elle, il faut nécessairement reconnaître que Dieu est la béatitude même. — Je ne puis contester ni les prémisses ni la conséquence que tu en tires. — Voyons, dit-elle, si l'on ne pourrait prouver plus solidement encore la même proposition, par cet argument que deux souverains biens, qui différeraient l'un de l'autre, ne pourraient coexister. En effet, de deux biens différents, il est clair que l'un ne peut être la même ebose que l'autre ; donc tous deux sont incomplets, puisque chacun est dépourvu de ce qui constitue l'autre. Mais ce qui est incomplet ne possède pas l'absolu, c'est clair ; donc des biens qui seraient absolus ne pourraient pas différer de nature. Or, nous avons admis que la béatitude et la divinité sont la même chose que le souverain bien ; par conséquent, la suprême béatitude est la même chose que la suprême divinité. — On ne saurait, dis-je, arriver à une conclusion plus juste, plus solidement raisonnée, ni plus digne de Dieu.

— J'irai plus loin, dit-elle, et je veux, à la façon des géomètres, tirer des démonstrations qui précèdent certaines conséquences qu'eux-mêmes nomment *porismes* [24], et que j'ajouterai comme corollaires. Puisque c'est par l'acquisition de la béatitude que les hommes deviennent heureux, la béatitude étant la même chose que la divinité, il est évident que c'est l'acquisition de la divinité qui donne le bonheur. Mais par la même raison que la justice fait le juste et la sagesse le sage [25], la divinité doit nécessairement transformer en dieux ceux qui l'ont acquise. Donc tout

homme heureux est un dieu. Il n'existe à la vérité qu'un seul Dieu par essence ; mais rien ne s'opposeià ce qu'il y en ait un grand nombre par participation. — Voilà, dis-je, une proposition brillante et merveilleuse, de quelque façon que tu la nommes, *porisme* ou corollaire. — J'en sais une autre, incomparablement plus belle, qui se rattache aux précédentes par la logique la plus rigoureuse. — Laquelle ? demandai-je. — Comme en apparence la béatitude renferme plusieurs conditions distinctes, est-ce la réunion de ces conditions différentes qui donne un corps à la béatitude elle-même, ou, dans le nombre, s'en trouve-t-il une qui constitue exclusivement la substance de la béatitude, et à laquelle se rapportent toutes les autres ? — Je souhaiterais, dis-je, que tu me fisses comprendre cela en entrant dans le détail des choses. — Ne regardons-nous pas, demanda-t-elle, la béatitude comme un bien ? — Certes, répondis-je, et comme le bien par excellence. — Tu peux donner, dit-elle, cette qualification à tout, car la suffisance de toutes choses est considérée aussi comme le bien par excellence, et aussi la souveraine puissance, et la considération, et la volupté et la gloire. Mais quoi ? le bien proprement dit, la suffisance, la puissance et le reste, tous ces avantages, dis-je, sont-ils comme des membres distincts de la béatitude, ou se rattachent-ils à elles comme à une souche commune ? — Je vois bien le problème que tu proposes ; mais ta solution, je voudrais la connaître. Voici tout le secret, répondit-elle. Si tous ces avantages étaient des membres de la béatitude, ils seraient réciproquement différents les uns des autres. Tel est en effet le caractère distinctif des parties, que c'est de leur diversité même que résulte l'unité d'un corps. Or, j'ai prouvé qu'ils ne sont à eux tous qu'une seule et même chose. Ce ne sont donc pas des membres, car, dans cette hypothèse, la béatitude consisterait dans l'assemblage d'un seul membre ; ce qui est absurde. — Cela, dis-je, n'est pas douteux, mais j'attends la fin. — Mais on sait que tout le reste se rapporte au bien proprement dit. En effet, si on désire la suffisance, c'est qu'on la regarde comme un bien ; si la puissance, c'est qu'elle passe pour un bien encore. On peut en conjecturer autant de la considération, de l'illustration et du plaisir. Donc, tout désir a pour fin et pour cause unique le bien [26]. En effet, rien de ce qui, ni en réalité, ni en apparence, ne contient quelque bien, ne saurait exciter la convoitise. Et, au contraire, qu'une chose ne soit pas bonne de sa nature, pour peu qu'elle semble l'être, on la recherche comme si elle l'était en effet. D'où il résulte que c'est très-justement qu'il faut considérer le bien comme la fin, le fond et la cause de toutes les convoitises. Or, l'objet en vue

duquel on désire quelque chose est, au bout du compte, le but réel du désir. Par exemple, si, pour raison de santé, quelqu'un veut monter à cheval, ce n'est pas tant l'exercice de l'équitation qu'il désire, que l'effet salutaire qu'il en attend. Ainsi, comme c'est en vue du bien qu'on recherche tout le reste l'objet immédiat du désir en est moins le but réel que ne l'est le bien lui-même. Or nous avons reconnu que les hommes ne désirent rien qu'en vue de la béatitude ; donc la béatitude est l'unique objet de leur recherche. D'ou il résulte très-clairement que le bien proprement dit et la béatitude ne sont qu'une seule et même substance. — Je ne vois pas comment on pourrait penser différemment. — Mais j'ai prouvé aussi que Dieu et la véritable béatitude ne sont qu'une seule et même chose. — Cela est vrai, dis-je. — On eut donc conclure avec certitude ne le souverain bien, à exclusion de tout le reste, est la substance même de Dieu.

XX

Voici le but ! venez misérables esclaves
Que la terre éblouit de ses fausses grandeurs,
Et quele vice étreint dans ses rudes entraves !
Voici la halte après les pénibles labeurs !

Le seul asile ouvert à l'infortune en pleurs !
Le port où du naufrage abordent les épaves !

L'or que roulent les eaux du Tage et de l'Hermus,
Les rubis allumés par un soleil en flammes
Dont le char de trop près rase et brûle l'Indus,
Dlune pure lueur loin d'éclairer vos âmes,
Épaississent encor les ténèbres infâmes
Qui dérobent le ciel à vos cœurs corrompus.

L'or gît honteusement enfoui sous la terre :
C'est à ce dieu que vont vos adorations !
O mortels ! il vous faut dompter vos passions,
Si vous voulez du ciel contempler la lumière.

Celui qui peut la voir sans baisser la paupière
Peut défier Phébus et nier ses rayons.

XXI

— Je me range à ton avis, dis-je, car toutes tes démonstrations se tiennent par l'enchaînement le plus étroit. » Elle alors : « À quel prix estimerais-tu l'avantage de connaître la nature même du vrai bien ? — À un prix infini, répondis-je, puisqu'en même temps faurais le bonheur de connaître Dieu, qui ne fait qu'un avec le vrai bien. — Eh bien ! cette connaissance, je vais te la procurer par un raisonnement inattaquable, pourvu que tu m'accordes comme définitivement acquis les principes précédemment établis. — C'est chose convenue, dis-je. — N'ai-je pas prouvé, reprit-elle que les objets convoités par le vulgaire ne peuvent être des biens véritables et parfaits, par la raison qu'ils diffèrent les uns des autres ? qu'en outre, comme ils se font mutuellement défaut, ils ne peuvent procurer une félicité entière et absolue ? N'ai-je pas prouvé encore que le vrai bien n'existe qu'à une condition, c'est-à-dire si toutes ses variétés se confondent sous une seule forme et dans un même effet, de sorte qu'il ne soit pas possible de séparer la suffisance de la puissance, de la considération, de la gloire et du plaisir, parce qu'en effet, si tous ces avantages ne se réunissent pas en un seul, ils ne valent pas la peine qu'on les désire ? — Tu as prouvé tout cela, dis-je, et à cet égard, il n'y a pas de doute possible. Donc, des avantages distincts ne sont pas des biens ; confondus, ils le deviennent ; cela étant, ne faut-il pas, pour qu'ils deviennent des biens, qu'ils passent à l'état d'unité ? — Il me semble ainsi, dis-je. — Mais, à ton avis, tout ce qui est bien demeure-t-il tel, ou non, lorsqu'un autre bien vient s'y joindre ? — Il demeure tel, sans doute. — Il faut donc, par la même raison, m'accorder que l'unité et le souverain bien ne sont qu'une seule et même chose. Et en effet, il n'y a qu'une substance là où les effets sont naturellement les mêmes. — Je ne puis nier cela, dis-je. — Eh bien, reprit-elle, as-tu remarqué que tous les êtres persistent et conservent l'existence aussi longtemps qu'ils gardent leur unité, mais qu'ils périssent et se dissolvent aussitôt que leur unité cesse ? — Comment cela ? — Chez les êtres doués de vie, par exemple, lorsque le principe vivifiant et le corps ne font qu'un et restent unis, cela s'appelle un animal ; mais lorsque l'unité est détruite par la séparation de l'un et de

l'autre, il est clair que l'être périt lui-même et n'est plus un animal. Chez l'homme même, tant que ses membres restent unis et ne composent qu'un seul corps, la forme humaine se reconnaît ; mais dès que les diverses parties de son corps se disjoignent, se séparent, et rompent l'unité, il cesse d'être ce qu'il était. On pourrait ainsi passer en revue toute la création et se convaincre que chaque être conserve l'existence tant qu'il est un, et que dès qu'il cesse d'être un, il périt. — Si je regarde, dis-je, la plupart des êtres, je suis tout à fait de ton avis. En connais-tu un seul, poursuivit-elle, qui, pour peu qu'il obéisse aux lois de sa nature, néglige le soin de sa conservation, et souhaite sa destruction et sa mort ? — Si je considère les animaux qui possèdent, dans une certaine mesure, la faculté de vouloir et de ne pas vouloir, je n'en trouve aucun qui, sans y être contraint d'ailleurs, renonce à l'instinct qui l'attache à la vie, et coure de lui-même à sa destruction. Car tous les animaux veillent soigneusement à leur conservation, fuient la mort et tout ce qui peut leur nuire. Mais que puis-je t'accorder à l'égard des plantes, des arbres et des corps complètement inanimés ? je n'en sais trop rien. — Tu ne peux avoir cependant aucun doute à ce sujet, lorsque tu vois les petits végétaux et les arbres naître dans les lieux qui leur conviennent, et où, autant que leur nature le comporte, ils sont le moins exposés à se dessécher et à mourir. Les uns, en effet, croissent dans les plaines, d'autres sur les montagnes, ceux-ci dans les marais ; ceux-là s'attachent aux rochers ; d'autres enfin prospèrent dans les sables arides ; tous, si la main de l'homme les dépaysait, se flétriraient. Mais la nature donne à chacun ce qui lui convient et veille à ce qu'il puisse vivre jusqu'au terme prescrit. N'admires-tu pas que tous se servent de leurs racines comme d'autant de bouches enfoncées dans la terre, pour pomper leurs aliments, et à travers la moelle transforment leur sève en bois et en écorce ? N'admires-tu pas que les parties les plus tendres, comme la moelle, soient toujours cachées au centre de la tige, et recouvertes d'une solide enveloppe ligneuse, défendue elle-même contre les intempéries du ciel par une écorce qui semble être placée là pour supporter tout accident ? Quel soin, d'ailleurs, ne prend pas la nature de multiplier les graines pour propager les espèces ! Ne sait-on pas que les plantes sont comme des machines organisées, non-seulement pour durer pendant un laps de temps déterminé, mais pour durer sans fin en se reproduisant ? Et toutes les choses que l'on croit dépourvues de sentiment ne recherchent-elles pas de la même manière ce qui leur est propre ? Pourquoi la flamme monte-t-elle verticalement, emportée par sa légèreté ?

pourquoi la terre, entraînée par son poids, gravite-t-elle en sens contraire, sinon parce que ces directions et ces mouvements conviennent à leur nature ? Et c'est tout simple : tout ce qui convient à un objet le conserve ; tout ce qui lui est antipathique, le détruit. Les corps durs, comme les pierres, sont composés de molécules fortement adhérentes, résistantes, et difficiles à désunir. Les liquides, comme l'air et l'eau, se divisent, à la vérité, sans effort, mais les parties qu'on a séparées ne tardent pas à se rejoindre. Pour ce qui est du feu, il est absolument indivisible. Et je ne parle pas ici des mouvements volontaires d'une âme ayant conscience de ce qu'elle fait, je parle seulement des opérations naturelles, comme celle qui produit la digestion des aliments sans que nous y songions, ou la respiration pendant le sommeil, sans que nous en ayons connaissance. Car chez les animaux eux-mêmes, l'attachement à la vie ne procède pas du principe volontaire de l'âme, mais bien d'un instinct purement naturel. Souvent, en effet, la volonté, obéissant à des motifs impérieux, embrasse la mort, bien que la mort répugne à la nature ; et, au contraire, l'œuvre qui seule peut assurer la perpétuité des espèces sujettes à la mort, l'œuvre de la génération, cet appétit constant de la nature, rencontre quelquefois un frein dans la volonté. Tant il est vrai que l'amour de soi provient, non d'un mouvement raisonné, mais d'un instinct naturel. La Providence, en effet, a doté ses créatures de la plus puissante cause de durée en leur donnant le désir instinctif de durer autant que leur nature le comporte ; c'est pourquoi tu ne peux aucunement douter que tous les êtres qui existent ne tendent instinctivement à conserver l'existence et à éviter ce qui peut leur nuire. — J'avoue, dis-je, que je vois maintenant avec certitude une vérité qui longtemps m'avait paru douteuse. — Mais, reprit-elle, un être qui aspire à la durée de son existence, aspire aussi à l'unité de ses parties, car, cette unité détruite, il ne survivrait pas un moment. — C'est vrai, dis-je. — Donc, tous les êtres aspirent à l'unité. — C'est accordé. — Mais j'ai prouvé que l'unité est identique au souverain bien. — J'en conviens. — Donc, tous les êtres aspirent au souverain bien, qu'on peut dès lors définir ainsi : le souverain bien n'est autre chose que ce que désirent tous les êtres. — Il est impossible, répondis-je, d'imaginer rien de plus vrai. En effet, ou tous les êtres ne tendent à rien, et, privés de l'unité, qui est pour ainsi dire leur tête, ils flotteront au hasard et sans guide. ; ou, s'il y a réellement un but vers lequel ils se précipitent à l'envi, ce but ne peut être que le bien suprême. » Elle alors : « O mon élève ! tu me rends trop heureuse ! Ta pensée a touché la vérité comme un trait bien

dirigé touche le milieu de la cible ; mais, en même temps, tu as vu clairement ce que tout à l'heure tu disais ignorer. — Et quoi donc ? demandai-je. — Ce qu'est la fin réelle de toutes choses, répondit-elle : c'est, en effet, ce qui est désiré par tous les êtres ; et comme nous avons conclu que l'objet de leurs désirs est le souverain bien, il faut nécessairement convenir que la fin de tous les êtres est le souverain bien.

XXII

Si, pour la vérité d'un saint amour épris,
Tu redoutes l'erreur, qui trouble les esprits
Et les écarte de la voie,
Des yeux de l'âme en toi concentre les rayons ;
Que vingt fois ta pensée en lumineux sillons
Sur elle-même se reploie.

Apprends à ton esprit que tous ces vains trésors
Qu'au prix de tant de soins tu poursuis au dehors,
Lui seul les possède en lui-même ;
Et ton esprit, brillant d'un éclat sans pareil,
Fera pâlir les feux qui forment du soleil
Le resplendissant diadème.

Complice de l'oubli, le corps, grossier fardeau,
Peut obscurcir, non pas éteindre le flambeau
Dont le feu couve au fond de l'âme[27] ;
La Vérité survit, germe obscur, ignoré :
Elle sait, elle veille, et son souffle sacré
Sous la cendre excite la flamme.

J'interroge un enfant : son savoir me confond[28].
Où donc a-t-il appris tout ce qu'il me répond ?
Platon l'a dit : — faut-il le croire ? —
Tout ce que l'homme songe, un jour il le songea ;
Ce que l'enfant apprend, il le savait déjà :
C'est le réveil de sa mémoire[29].

XXIII

— Je suis complètement de l'avis de Platon, dis-je, car tu me fais souvenir de choses que j'avais par deux fois oubliées : d'abord, quand ma mémoire s'est altérée au contact de ce corps terrestre, puis, quand je l'ai tout à fait perdue, succombant moi-même au poids de mes chagrins. — Eh bien, reprit-elle, si tu réfléchis aux propositions que tu viens de m'accorder, tu ne tarderas pas à te rappeler une chose que, de ton aveu, depuis bien longtemps tu ne sais plus. — Qu'est-ce donc ? demandai-je. — Je veux parler des ressorts qui font mouvoir ce monde. — Je me souviens, répondis-je, que j'ai confessé mon ignorance à cet égard ; mais bien que je soupçonne déjà ce que tu vas dire, je désire l'entendre plus explicitement de ta bouche. — Il n'y a qu'un instant, reprit-elle, tu ne faisais nul doute que le monde fût gouverné par la Providence. — À présent encore, répondis-je, je n'en doute pas, et je n'en douterai jamais ; et les motifs de ma conviction je vais les exposer en quelques mots. Ce monde, formé d'éléments si divers et si antipathiques les uns aux autres, ne se serait jamais constitué en un seul corps, si une intelligence unique n'avait pris soin de réunir ces forces opposées ; et cette union même, combattue par tant de causes réciproquement contraires et hostiles, ne tarderait pas à se rompre et à se dissoudre, si la même intelligence qui l'a formée ne prenait à tâche de la maintenir. La nature ne procéderait pas avec un ordre aussi constant, ses mouvements ne seraient pas aussi réguliers en ce qui touche les climats, les saisons, les effets à produire, leur durée et leurs modes, s'il n'y avait quelqu'un qui, immuable lui-même au milieu de ces changements continuels, fait mouvoir tout ce qui existe. Or, quel que soit cet être à qui la création doit la durée et le mouvement, je lui donne le nom qu'ont adopté tous les peuples : je le nomme Dieu. — Puisque tel est ton sentiment, reprit-elle, il me semble qu'il te reste peu de chose à faire pour conquérir la suprême félicité, et retourner sain et sauf dans ta patrie : mais revenons à notre propos. Dans la béatitude, n'avons-nous pas compris la suffisance, et ne sommes-nous pas tombés d'accord que la béatitude est la même chose que Dieu ? — C'est vrai. — Donc, pour gouverner le monde, Dieu n'a besoin d'aucun secours étranger ; car, s'il en avait besoin, il ne se suffirait pas pleinement à lui-même. — La conséquence est nécessaire, dis-je. — Il dirige donc tout par lui seul. — On ne peut le nier. — Or, il a été démontré

que Dieu n'est autre chose que le bien. — Je ne l'ai pas oublié. — C'est donc par le bien qu'il dirige tout, puisqu'il dirige tout par lui-même, et que nous avons reconnu qu'il est lui-même le bien ; il est comme le timon et le gouvernail qui préserve la machine du monde de tout ébranlement et de toute cause de destruction. — Je suis complètement de ton avis, répondis-je, et tout à l'heure, sans en avoir la certitude, je prévoyais que c'était là que tu voulais en venir. — Je te crois, reprit-elle, car je trouve tes yeux déjà plus prompts à discerner la vérité ; mais ce que je vais ajouter te la fera voir avec moi tout aussi clairement. — Qu'est-ce donc ? demandai-je. — Dieu, dit-elle, ainsi que nous avons raison de le croire, se servant du bien comme d'un gouvernail pour diriger toutes choses, et toutes choses, comme je te l'ai enseigné, tendant naturellement au bien, peut-on douter qu'elles ne se laissent volontairement gouverner, et qu'elles n'obéissent spontanément aux lois de celui qui les dirige, puisqu'elles se trouvent avec lui en rapport étroit d'intention et de convenance ? — Cela doit-être, répondis-je ; autrement, ce serait là un malheureux régime ; car il s'y trouverait des rebelles à soumettre au lieu de sujets soumis à protéger. — Il n'y a donc rien qui puisse, sans manquer aux lois de sa nature, aller à l'encontre de Dieu ? — Rien, répondis-je. — Si quelque créature l'essayait pourtant, penses-tu qu'elle obtiendrait quelque avantage sur celui à qui nous avons attribué à bon droit la pleine possession de la béatitude ? — Non, dis-je, elle serait tout à fait impuissante. — Il n'y a donc rien qui veuille ou qui puisse résister à ce bien suprême. — Je ne le pense pas, dis-je. — Donc, reprit-elle, c'est le souverain bien qui conduit tout avec puissance et règle tout avec douceur. — L'ensemble de tes raisons, les conclusions que tu en as tirées, et surtout le langage dans lequel tu les exposes, me charment au point que je rougis des bruyants éclats auxquels s'est parfois emportée ma sottise. — Tu as appris dans la fable comment les Géants tentèrent l'assaut du ciel ; cependant ils furent repoussés, comme il convenait, avec une vigueur toute divine. Mais veux-tu que nous mettions les arguments aux prises ? Peut-être que de ce choc jaillira une vive étincelle de vérité. — Comme il te plaira, dis-je. — Que Dieu soit le maître de toutes choses, personne n'en peut douter. — Tout homme dans son bon sens, répondis-je, ne saurait faire là aucune difficulté. — Or, il n'est rien que ne puisse faire celui qui peut tout. — Rien, dis-je — Dieu peut-il donc faire le mal ? — Non, assurément. — Alors le mal n'existe pas, puisque celui-là même ne peut pas le faire qui peut tout[30]. — Est-ce pour te jouer de moi, m'écriai-je, que tu embrouilles

à plaisir cet inextricable labyrinthe de raisonnements ou les mêmes portes te servent indifféremment pour entrer ou pour sortir ? Pourquoi mettre la confusion dans une série de raisonnements admirable et d'une divine simplicité ? Tout à l'heure, en effet, prenant la béatitude pour point de départ, tu l'assimilais au souverain bien et tu la faisais résider dans le Dieu suprême ; puis, tu affirmais que Dieu est le souverain bien et la parfaite béatitude, et tu me gratifiais enfin de cette conclusion, qu'on ne peut devenir heureux sans devenir Dieu. Ensuite, tu as ajouté que la substance du bien est aussi celle de Dieu et de la béatitude, et tu as dit que cela seul est le bien qui est couvoité par toute la nature ; tu as soutenu encore que Dieu dirige le monde par le gouvernail de sa bonté, que tous les êtres lui obéissent volontairement, et que le mal n'existe pas naturellement ; et toutes ces propositions, tu ne les as pas puisées en dehors de ton sujet, mais tu les as développées successivement en les prouvant les unes par les autres au moyen d'une série de démonstrations tirées de leur propre fonds et pour ainsi dire domestiques. » Elle alors : « Je ne me suis nullement jouée de toi ; avec l'aide de Dieu que j'ai invoqué en commençant, je suis venue à bout de la plus noble entreprise. C'est, en effet, une des propriétés de la substance divine, qu'elle ne sort pas d'elle-même et qu'elle n'y admet rien d'étranger ; mais, selon la comparaison de Parménide,

Figurant de tout point une sphère parfaite [31],

elle fait rouler le globe de ce mobile univers tout en restant elle-même immobile. Que si j'ai pris mes arguments, non pas en dehors, mais dans le cœur même de la question, tu n'as pas lieu de t'en étonner, puisque tu sais, sur la foi de Platon, que nos discours doivent avoir une certaine parenté avec les sujets que nous traitons [32]. »

XXIV

Heureux qui du bien suprême
Peut dans le sein de Dieu même
Voir les splendides clartés,
Et s'affranchir des entraves
Où languissent les esclaves

Des terrestres voluptés !

Le jour qu'Eurydice expire,
Orphée arrache à sa lyre
De mélodieux sanglots ;
Les forêts suivent sa trace,
Et des fleuves de la Thrace
Ses chants arrêtent les flots.

Le cerf, du lion sauvage
Affronte le voisinage,
Et le lièvre rassuré
Voit le molosse farouche
Qui, dompté, rampe et se couche
Aux pieds du chantre inspiré.

Le poëte chante encore ;
Mais sa douleur le dévore,
Et les merveilleux accents
Dont le charme salutaire
Donne la paix à la terre,
Ne peuvent calmer ses sens.

Dans sa navrante folie,
Accusant la barbarie
Des dieux qui règnent au ciel,
Des enfers il prend la route,
Espérant trouver sans doute
Leur souverain moins cruel[33].

Là, dans sa tristesse amère,
De la déesse sa mère
Il évoque les leçons ;
Aux doux accords de la lyre
Sa voix s'unit et soupire
Ses plus touchantes chansons.

Il dit la mort d'Eurydice,
Sa terreur, son long supplice,
Et ses adieux déchirants ;
Franchissant le noir Ténare,
Sa voix émeut du Tartare
Les impassibles tyrans.

Cerbère aux pieds du poëte
Incline sa triple tête,
Et les Fantômes vengeurs.
Les implacables Furies,
De leurs yeux, sources taries,
Sentent couler quelques pleurs.

Là, sur la roue infernale,
Ixion dort, et Tantale
Dédaigne le flot moqueur ;
Plus loin, gorge d'harmonie,
L'affreux vautour de Titye
Cesse de ronger le cœur.

Enfin : — « Ta douleur me touche,
Dit d'une voix moins farouche
Le sombre roi des enfers ;
Que ton désir s'accomplisse !
Je te rends ton Eurydice
En échange de tes vers.

« Mais je t'impose une épreuve :
Avant de franchir le fleuve
Qui neuf fois étreint ces lieux,
Dans ton ivresse hâtive,
Sur ta femme encor captive
Ne détourne pas les yeux. »

Vainement Pluton ordonne :
L'Amour n'écoute personne.
Orphée, aux confins du jour,
Vers sa compagne éperdue….
Il la voit, la perd, la tue,
Et cette fois sans retour !

Méditez bien cette histoire,
O vous qui briguez la gloire
De guider votre âme aux cieux :
Des yeux sonder le Tartare,
C'est livrer au gouffre avare
Son bien le plus précieux.

LIVRE QUATRIÈME

LIVRE QUATRIÈME.

I

Après que la Philosophie, sans que son visage eût rien perdu de son expression grave et digne, eut chanté ces vers d'une voix douce et mélodieuse, tout meurtri encore de la douleur qui avait pénétré jusqu'au fond de mon âme, je ne lui donnai pas le temps de reprendre la parole, comme elle se disposait à le faire, et je m'écriai : « O toi, qui me guides vers la véritable lumière, dans tout ce que tu as dit jusqu'à présent, l'objet divin de tes recherches, aussi bien que la force de tes raisons, ne laisse pas de place au doute ; mais, bien que le sentiment de ce que j'ai injustement souffert les eût, dans ces derniers temps, effacées de mon souvenir, ces vérités ne m'étaient pourtant pas tout à fait inconnues. Cependant, la principale cause peut-être de mon affliction, c'est cette pensée que, sous l'œil d'un Dieu dont la bonté gouverne le monde, le mal puisse exister, et même échapper au châtiment[1]. Cela seul est déjà assez digne d'étonnement, tu en conviens sans doute ; mais voici qui est plus grave : tandis que le vice règne et prospère, la vertu non-seulement se voit frustrée de toute récompense, mais elle est encore foulée aux pieds des scélérats et traînée au supplice à la place du crime. Que les choses se passent ainsi dans le royaume d'un Dieu qui sait tout, qui peut tout, et qui ne veut que le bien, c'est ce dont on ne peut assez s'étonner ni se plaindre. » Elle alors : « Ce serait, en effet, un incroyable sujet de stupéfaction, et la plus horrible des monstruosités, si, comme tu le penses, chez un père de famille si grand, dans une maison si bien ordonnée, d'ignobles vases s'étalaient à la place d'honneur, tandis que des vases précieux se terniraient dans la poussière ; mais il n'en est pas ainsi : En effet, si nous maintenons entières les conséquences que nous avons tirées de nos principes, celui dont le gouvernement nous occupe t'apprendra lui-même que la puissance appartient toujours aux bons, et que abjection et la faiblesse sont toujours le

lot des méchants ; que le vice n'est jamais sans punition, ni la vertu sans récompense ; que le bonheur est toujours réservé aux bons, et le malheur aux méchants. Il te révélera cncore d'autres vérités du même genre, qui imposeront silence à tes plaintes et te rendront la force et le courage. Et maintenant qu'instruit par mes leçons tu sais en quoi consiste la vraie félicité et en quel lieu elle réside, je vais rapidement toucher tous les points qu'il me paraît nécessaire d'examiner d'abord, puis je t'indiquerai la route qui doit te ramener à ta demeure. Je donnerai même à ton esprit des ailes pour s'élever dans l'espace. Affranchi de toute inquiétude, c'est sous ma conduite, par mon sentier, sur mon char, que tu retourneras sain et sauf dans ta patrie.

II

Pour monter jusqu'au ciel j'ai des ailes de flamme [2]
Comme les purs esprits ;
Ose les essayer, prends l'essor, et ton âme
Pour les fausses grandeurs de cette terre infâme
N'aura que des mépris.

Elle dépassera, dans son hardi voyage,
La coupole de l'air,
Les vastes régions où flotte le nuage,
Et l'immense foyer qui brûle au voisinage
Du tournoyant éther.

Elle atteindra, planant d'espaces en espaces,
Les astres radieux ;
Aux traces de Phébus elle joindra ses traces,
Ou suivra le Vieillard [3] qui promène ses glaces
Aux limites des cieux.

Elle escortera Mars, fidèle satellite,
Dans ses détours, et puis,
D'un vol rapide et sûr contournera l'orbite
De la planète d'or qui dans l'azur gravite,

Reine et flambeau des nuits.

Lasse de contempler ce multiple miracle,
Des cieux supérieurs
Et du mobile éther brisant le frêle obstacle,
Ses regards reposés jouiront du spectacle
Des divines splendeurs.

C’est de cet empyrée éclatant de lumière
Que le maître des rois,
Immuable, conduit son char dans la carrière,
Et que, le sceptre en main, à la nature entière
Il impose ses lois[4].

Lorsque tu reverras cet océan de vie
Où tu mets ton salut :
Voilà, je m’en souviens, oui, voilà ma patrie,
Diras-tu, c’est de là que mon âme est sortie,
C’est là son dernier but. »

Puis, si tu veux encor contempler les ténèbres
De la terre, astre vil,
Les monstres couronnés et les tyrans célèbres
T’apparaîtront de loin traînant leurs jours funèbres
Dans un funèbre exil.

III

— Par le ciel ! m’écriai-je, tu me fais là de magnifiques promesses ! Je ne doute pas pourtant que tu ne sois en mesure de les tenir ; mais puisque tu as excité ma curiosité, hâte-toi de la satisfaire. — Pour commencer, dit-elle, je te ferai voir que les bons sont toujours en possession de la puissance, et que les méchants n’ont que la faiblesse en partage[5] ; ces deux propositions se prouvent l’une par l’autre ; le bien, en effet, étant le contraire du mal, s’il est démontré que la puissance est l’attribut du bien, il est évident que la

faiblesse est celui du mal ; et si le mal a pour caractère distinctif la fragilité, il est clair que le bien doit être solide. Mais pour donner plus de poids à ma démonstration, je me servirai tour à tour des deux propositions, demandant mes preuves tantôt à l'une, tantôt à l'autre. Deux choses sont nécessaires à l'homme pour la réalisation d'un acte quelconque, savoir la volonté et la puissance ; que l'une des deux lui fasse défaut, il est incapable de rien exécuter. La volonté absente, on n'entreprendra pas ce qu'on ne pense même pas à vouloir, et sans le pouvoir d'exécuter, la volonté ne sert de rien. Aussi, quand tu vois un homme former un projet qui n'aboutit pas, tu peux être assuré que la force lui a manqué pour atteindre son but. — C'est évident, dis je, et, il n'y a rien à répondre à cela. — Mais si tu en vois un autre réaliser le projet qu'il avait conçu, pourras-tu douter de sa puissance ? — En aucune façon. — Il faut donc l'admettre : un homme est fort dans les choses qu'il peut, et faible dans celles qu'il ne peut pas. — J'en conviens, dis-je. — Fort bien, reprit-elle ; mais tu t'en souviens, nous avons conclu des propositions précédentes que tous les efforts de la volonté humaine, si variés que soient ses désirs, tendent vers le bonheur. — Je me souviens, dis-je, que ce point a été aussi démontré. Te rappelles-tu encore que le bonheur c'est le bien proprement dit, et que, par suite, désirer le bonheur, c'est désirer le bien ? — Je n'ai pas besoin de me rappeler cette vérité, dis-je, elle est toujours présente à mon esprit. — Donc, tous les hommes indistinctement, méchants ou bons, s'efforcent avec une égale énergie de parvenir au bien ? — Sans doute, dis-je, cela va de soi. — Mais il est certain que par l'acquisition du bien, on devient bon. — Cela est certain. — Les bons obtiennent donc ce qu'ils désirent ? — Il me semble ainsi. — Et si les méchants atteignaient le bien qu'ils poursuivent, ils ne pourraient plus être méchants ? — Assurément. Donc, comme les bons et les méchants aspirent au bien, et comme les premiers l'obtiennent à l'exclusion des seconds, la puissance des bons ne peut pas être mise en doute, non plus que la faiblesse des méchants. — En douter, dis-je, serait s'avouer incapable de saisir la vérité des choses et la conséquence d'un raisonnement. — Maintenant, dit-elle, supposons deux hommes, obéissant au même instinct et visant au même but ; si l'un, par des moyens naturels, y arrive pleinement, tandis que l'autre, ne pouvant se servir de ces moyens naturels, et réduit à en employer d'autres désavoués par la nature, manque le but tout en ayant l'air d'y toucher, lequel de ces deux hommes jugeras-tu le plus puissant ? — Je crois entendre ce que tu veux dire ; je souhaiterais

cependant que tu t'expliquasses plus clairement. — l'action de marcher, dit-elle, est naturelle à l'homme [6]. Tu ne le nieras pas ? — Assurément non, répondis-je. — Tu ne doutes pas non plus que les pieds ne soient le moyen naturel de cette fonction ? — Je n'en doute pas non plus. — Eh bien ! si un homme marche à l'aide de ses pieds parce qu'il le peut, et qu'un autre, privé de ce moyen naturel, essaye de marcher sur ses mains, lequel des deux faudra-t-il à bon droit considérer comme le plus puissant ? Poursuis ton raisonnement, dis-je, car il est incontestable que celui qui peut se servir d'un moyen naturel est plus fort que celui qui ne le peut pas. — L'objet, reprit-elle, que se proposent également les bons et les méchants, c'est le souverain bien ; or, les bons le poursuivent par un moyen naturel, qui est la vertu ; quant aux méchants, c'est par les passions les plus diverses, ce qui n'est pas le moyen naturel d'arriver au souverain bien, qu'ils s'efforcent de l'atteindre. N'est-ce pas ton avis ? — Bien certainement, répondis je, et de plus, la conséquence est évidente, Car des points que j'ai accordés il résulte nécessairement que les bons sont puissants et que les méchants sont faibles. — Fort bien ! Tu vas plus vite que moi, et je reconnais à cette ardeur, sujet ordinaire d'espérance pour les médecins, que la nature chez toi reprend son nerf et son ressort. Mais puisque te voilà si vif à comprendre, je vais presser et accumuler mes arguments. Vois combien est évidente la faiblesse des méchants, puisqu'ils ne peuvent atteindre le but, même alors qu'un instinct naturel les guide et les entraîne, pour ainsi dire, malgré eux. Que serait-ce donc si la nature, au lieu de marcher devant eux, leur refusait son aide si efficace et presque irrésistible ? Rends-toi bien compte de l'impuissance absolue des scélérats. Ce ne sont pas des prix de peu de valeur, comme ceux que l'on décerne dans les jeux publics, qu'ils ambitionnent et qu'ils manquent ; c'est au bien le plus précieux, le plus élevé de tous, qu'ils sont dans l'impuissance d'atteindre ; et le projet dans lequel les malheureux échouent, c'est celui-là même qui jour et nuit les occupe : or, c'est en cela que se montre la puissance des gens de bien. En effet, si un homme, marchant à pied, parvenait à la dernière limite des terres qu'il soit possible de parcourir, tu penserais sans doute que c'est l'homme le plus vigoureux à la marche ; de même, celui qui touche le but final de tout désir, but au delà duquel il n'y a plus rien, doit nécessairement te paraître plus puissant que tous les autres. D'où il faut conclure, par un raisonnement inverse, que tout méchant est dénué de toute force. Et en effet, pourquoi abandonnent-ils la vertu pour suivre le vice ? Est-ce par ignorance des véritables biens ? Mais

qui y a-t-il de plus faible au monde que l'aveuglement de l'ignorance ? Connaissent-ils le but qu'il faut poursuivre ? Mais alors leurs passions les entraînent hors du droit chemin ; et, ici encore, ils montrent leur faiblesse par leur intempérance, qui les rend incapables de résister au vice. Est-ce en connaissance de cause et de propos délibéré qu'ils abandonnent le bien pour tourner au mal ? Mais dans ce cas, ils cessent non-seulement d'être forts : ils cessent absolument d'être. Car ceux qui renoncent à la fin commune de tout ce qui existe, cessent pareillement aussi d'exister. On s'étonnera peut-être de cette proposition, que les méchants, qui forment la majorité du genre humain, n'existent pas ; il en est ainsi pourtant. Que les méchants soient méchants, ce n'est pas ce que je nie ; mais je nie qu'ils existent purement et simplement [7]. En effet, de même que tu appellerais un cadavre « un homme mort, » et ne pourrais l'appeler simplement « un homme, » de même, j'accorderai, si l'on veut, que les vicieux sont des méchants ; mais qu'ils existent dans le sens absolu, on ne m'en fera pas convenir. Ce qui existe, en effet, c'est ce qui garde les lois de la nature et s'y conforme ; toute créature qui s'en écarte, renonce au principe de vie qui est en elle. Cependant, diras-tu, les méchants peuvent quelque chose. Je ne dis pas le contraire, mais ce pouvoir qu'ils ont procède, non de la force, mais de la faiblesse. En effet, ils peuvent le mal, et ils ne le pourraient pas s'ils avaient conservé la puissance des gens de bien. Et c'est précisément cette possibilité de faire le mal qui prouve le plus clairement leur impuissance. Car si le mal n'est rien, comme je l'ai démontré il n'y a qu'un instant, les méchants ne pouvant que le mal, on doit conclure qu'ils ne peuvent rien. — C'est évident. — Et, pour mieux te faire comprendre à quoi se réduit cette possibilité, rappelle-toi que nous avons dit tout à l'heure que nulle puissance n'est comparable à celle du souverain bien. — Je m'en souviens, dis-je. — Mais le souverain bien ne peut pas produire le mal. — Non certainement. — Continuons : y a-t-il quelqu'un au monde pour croire que les hommes peuvent tout ? — Non, à moins d'être insensé. — Et cependant ils peuvent faire le mal. — Plût à Dieu, m'écriai-je, qu'ils n'eussent pas ce pouvoir ! — Donc, si celui-là seul qui peut le bien peut tout, et si ceux qui peuvent même le mal ne peuvent pas tout, ces derniers, évidemment, ont moins de puissance que l'autre. De plus, je t'ai prouvé que toute puissance est au nombre des choses désirables, et que celles-ci se rapportent toutes au bien comme à leur fin naturelle et suprême. Mais la possibilité de commettre le crime ne peut pas se rapporter au bien ; donc elle n'est pas désirable. Or, toute puissance étant désirable, il

est évident que la possibilité de faire le mal n'a rien de commun avec la puissance. De tout ce qui précède ressort, sans doute possible, d'un côté, la puissance des bons, de l'autre, la faiblesse des méchants, et l'on voit combien Platon avait raison de le dire : « Le sage seul peut faire ce qu'il veut[8] ; les méchants, à la vérité, peuvent se livrer à leurs fantaisies ; mais pour ce qui est du véritable objet de leurs désirs, ils n'ont pas le pouvoir d'y atteindre. » Ils suivent, en effet, tous leurs caprices, dans la persuasion où ils sont que ce qui leur plaît doit leur procurer le bonheur qu'ils souhaitent ; mais leur espoir est déçu, parce que le crime ne conduit pas à la félicité.

IV

Enivrés d'orgueil et de gloire
Voyez ces superbes mortels
Trôner sur la pourpre et l'ivoire
Comme des dieux sur leurs autels[9].
Près d'eux une horde sauvage
Veille ; leur farouche visage

Trahit la terreur et la rage
Qui font de leur cœur un enfer ;
A ces divinités humaines
Arrachez leurs parures vaines,
Et vous apercevrez les chaînes
Qui froissent leurs os et leur chair.

Leur cœur, que la débauche enflamme,
Est dévoré d'un noir poison ;
La fureur flagelle leur âme,
Égare et trouble leur raison.
Sans répit la tristesse amère
Les mord au flanc, sombre vipère ;
L'espoir même les désespère
Par ses mensonges enivrants :
Malheureux l'homme dont la fibre
Sous tant de chocs gémit et vibre !

Fait-il ce qu'il veut ? Est-il libre,
l'esclave de tant de tyrans ?

V

Vois-tu dans quelle fange se vautre le vice et de quel éclat resplendit la vertu ? En quoi il apparaît qu'elle obtient toujours sa récompense, et que le châtiment ne fait jamais défaut au crime. En effet, la fin qu'on se propose dans une action peut être justement considérée comme la récompense de cette même action. C'est ainsi qu'à celui qui court dans le stade s'offre pour récompense la couronne en vue de laquelle il court. Mais j'ai fait voir que la béatitude est ce même bien que tous les hommes ont en vue dans leurs actions. Le bien même est donc comme la récompense commune proposée à leur activité. Mais le bien ne peut être enlevé aux bons. En effet, on ne pourrait plus appeler bon celui qui ne serait plus en possession du bien, et c'est pourquoi la récompense n'abandonne jamais la vertu. Donc, à quelques fureurs que se laissent emporter les méchants, la couronne du sage ne saurait ni tomber de son front, ni se flétrir. En effet, la gloire qui décore les gens de bien et qui leur appartient en propre, ne peut leur être ravie par la méchanceté d'autrui. S'ils avaient reçu cet heureux présent d'une main étrangère, il pourrait leur être enlevé, ou par le premier venu, ou par celui-là même qui l'aurait donné ; mais comme ceux qui le possèdent ne le doivent qu'à leur propre vertu, ils ne peuvent le perdre qui en cessant d'être vertueux. Enfin, comme toute récompense n'est désirée que par la raison qu'on la regarde comme un bien, un homme en possession du bien peut-il être considéré comme privé de récompense ? Et de quelle récompense s'agit-il ? De la plus belle, de la première de toutes. Rappelle-toi en effet ce corollaire dont précédemment je t'ai fait voir l'importance, et fais-toi ce raisonnement : « Le bien étant la même chose que le bonheur, il est clair que tous les gens de bien, par cela même qu'ils sont tels, sont heureux. Mais ceux qui sont heureux sont dieux par cela même. Donc, la récompense des honnêtes gens, récompense que le temps n'altérera jamais, que personne n'a le pouvoir d'amoindrir, que le vice ne pourra jamais ternir, consiste à être changés en dieux. Cela étant, le sage ne peut douter non plus du châtiment inévitable infligé aux méchants. Car le châtiment étant l'opposé de la récompense comme le mal est l'opposé du bien, il est nécessaire qu'à la

récompense du bien corresponde, comme contre-partie, le châtiment du mal. Donc, si les honnêtes gens trouvent leur récompense dans leur honnêteté même, il faut que les méchants trouvent leur supplice dans leur méchanceté. Et, en effet, quiconque est frappé d'une peine, est parfaitement convaincu qu'il est affligé d'un mal. Si donc les méchants voulaient se rendre justice, comment pourraient-ils se croire exempts de châtiment, lorsque les maux les plus cruels les accablent, et qu'ils en sont, je ne dis pas affectés, mais infectés, jusqu'à la moelle ? » Vois encore, par opposition à la récompense des bons, quel est le châtiment infligé aux méchants. Tu as appris de moi que tout ce qui existe est un, et que l'unité est le bien. Par conséquent, tout ce qui existe est identique au bien ; par conséquent encore, tout ce qui s'écarte du bien cesse d'exister ; d'où il suit que les méchants cessent d'être ce qu'ils étaient. Mais ils étaient hommes, comme le prouve la figure qu'ils ont conservée. Donc, dès qu'ils ont tourné au mal, ils ont perdu même leur qualité d'hommes. Mais, de même que la vertu seule peut élever les hommes au-dessus de l'humanité, il faut que le vice ravale les malheureux qu'il a dépouillés de leur qualité d'hommes, au-dessous même de la condition humaine. Par conséquent, l'être qu'ont dégradé ses vices ne peut plus être considéré comme un homme. Cet envieux, tout prêt à s'emparer du bien d'autrui, même par la violence, ne ressemble-t-il pas à un loup[10] ? Ce plaideur hargneux et intraitable, qui use sa langue dans les cris de la chicane, peut être comparé à un dogue. Ce fourbe qui, pour dépouiller ses victimes, se plaît à leur tendre des piéges dans l'ombre, est le portrait du renard. Ce furieux qui rugit a les instincts du lion. Ce poltron, ce fuyard qui a peur de son ombre, est semblable à un cerf. Ce paresseux, ce lourdaud toujours endormi, mène la vie d'un âne ; ce capricieux aux goûts fantasques et mobiles, ne diffère en rien d'un oiseau. Ce débauché toujours plongé dans les plus immondes voluptés, me représente un porc et ses crapuleux plaisirs. Et c'est ainsi que le malheureux qui déserte la vertu cesse d'être un homme, et que, faute de pouvoir devenir un dieu, il se voit transformé en bête.

VI

Au gré des vents, au gré des eaux,
Depuis dix ans errait Ulysse,

Lorsque, de Neptune complice,
L'Eurus échoua ses vaisseaux
Sur un écueil âpre et sauvage
Où Circé, fille du Soleil,
Aux étrangers que le naufrage
A déposés sur le rivage
Fait boire un magique breuvage,
Précurseur d'un fatal sommeil.
Les malheureux, à leur réveil,
S'épouvantent de leur figure :
L'un se méconnaît sous la hure
D'un noir sanglier, brute impure ;
D'un lion aux regards ardents
L'autre a pris la forme et la taille,
Et sent déjà pour la bataille
Croître ses ongles et ses dents.
Sous la peau d'un loup maigre et fauve
Celui-ci, tout honteux, se sauve,
Et hurle quand il croit pleurer ;
Dans sa douleur inoffensive,
Autour des toits on voit errer

Un homme-tigre, ombre pensive.
Indigné que le sort jaloux
Osât frapper de tant de coups
Un héros, l'orgueil de la Grèce,
Mercure sut avec adresse
Le préserver des noirs complots
Et des piéges de son hôtesse ;
Mais ses malheureux matelots
Déjà, dans la coupe traîtresse,
Avaient bu l'ivresse à longs flots.
Transformés en pourceaux obscènes,
Ils laissent pour le gland des chênes
Les divins présents de Cérès.
Dans ce changement déplorable
Et de leur voix et de leurs traits,

Leur âme seule invulnérable
Gémit d'un prodige exécrable,
Et s'affirme par ses regrets.
Ohl la magie ! oh ! l'art futile !
Oh ! les impuissantes liqueurs
D'une Circé la main habile
Des corps peut transformer l'argile :
Elle ne change point les cœurs.
À couvert dans sa citadelle,
L'âme, à l'humanité fidèle,
Maintient ses droits toujours vainqueurs.
Il est des poisons plus perfides
Qui changent en brutes stupides
Les hommes même les plus forts ;
Ce sont les passions infâmes
Qui, sans dénaturer les corps,
Dégradent et souillent les âmes.

VII

— J'avoue, dis-je, et je reconnais qu'on peut dire avec raison que les méchants, tout en conservant la forme humaine, sont néanmoins, à ne regarder que l'état de leur âme, transformés en brutes. Mais leur férocité et leur scélératesse s'acharnent à la perte des gens de bien, et je ne voudrais pas qu'ils eussent une telle licence. Ils ne l'ont pas non plus, répondit-elle, et je le prouverai en son lieu. Cependant, qu'on retire aux scélérats ce prétendu pouvoir, et les voilà déchargés d'une grande partie de leur peine. Et en effet, bien que cette proposition puisse paraître incroyable, les méchants sont nécessairement plus malheureux lorsqu'ils réalisent leurs projets, que lorsqu'ils sont dans l'impuissance de les mener à fin. Car, si c'est un malheur pour eux de vouloir le mal, c'en est un plus grand de pouvoir le commettre, puisque autrement leur volonté, cause première de leur infortune, resterait sans effet. Aussi, comme chacune de ces trois facultés est un malheur, c'est être trois fois malheureux que de vouloir, pouvoir, et commettre le mal. — Je me rends, dis-je ; mais je voudrais de tout mon cœur qu'ils fussent affranchis le plus tôt possible de ce malheur,

en perdant le pouvoir de nuire. — Ils en seront affranchis, répondit-elle, plus tôt que tu ne le souhaites peut-être, et qu'ils ne le croient eux-mêmes. Car, dans le cours d'une vie si rapide, rien n'arrive assez tardivement pour que l'attente puisse en paraître longue, surtout à une âme immortelle. Ces espérances démesurées, ces présomptueuses machinations des méchants sont souvent déjouées par une fin soudaine et imprévue qui est en même temps la fin de leur misère. Si le crime, en effet, est une cause de malheur, celui-là sera nécessairement plus malheureux qui sera plus longtemps criminel, et, à mon sens, l'infortune des méchants serait au comble, si la mort ne venait enfin mettre un terme à leur méchanceté [11]. Car si ce que j'ai dit de l'infortnne des méchants est vrai, il est évident qu'un malheur est infini, quand il est éternel. — Voilà, dis-je, une conséquence singulière et difficile à admettre ; je reconnais pourtant qu'elle se lie naturellement aux prémisses que je t'ai accordées. — Tu as raison, reprit-elle ; mais quand on répugue à admettre une conséquence, il faut prouver ou que quelqu'une des propositions précédentes est fausse, ou que de leur rapprochement ne peut résulter une conclusion nécessaire ; autrement, les propositions antérieures une fois accordées, il n'est plus possible d'en contester la conséquence. Au reste, ce que je vais ajouter te paraîtra tout aussi surprenant, bien que ce ne soit aussi qu'une déduction rigoureuse des propositions qui précédent. — Qu'est-ce donc ? demandai-je. — Je prétends, répondit-elle, que les méchants sont plus heureux quand ils subissent la peine de leurs crimes, que lorsqu'ils échappent aux coups de la justice [12]. Et je ne veux pas dire pour le moment, ce que l'on pourrait croire tout d'abord, que le châtiment corrige le vice, que la crainte du supplice ramène les coupables dans le bon chemin, et que l'exemple engage les autres à fuir le mal ; c'est par une autre raison que je considère l'impunité comme un surcroît de malheur pour les méchants, sans me préoccuper, d'ailleurs, de leur amendement possible ni de l'efficacité de l'exemple. — Et quelle autre raison peut-il y avoir que celle-là ? demandai-je. — N'avons-nous pas reconnu, reprit-elle, que les bons sont heureux et les méchants misérables ? — Sans doute, répondis-je. — Si donc l'on mêle quelque bien à l'infortune d'un misérable, ne sera-t-il pas plus heureux que celui dont la misère est absolue, abandonnée à elle-même, et sans mélange d'aucun bien ? — C'est mon avis, dis-je. — Et ce même misérable, privé de tous les biens, si l'on ajoute un mal de plus aux maux qui causent son infortune, ne sera-t-il pas beaucoup plus malheureux que celui dont la misère est soulagée par quelque bien qu'il reçoit en

partage ? — Pourquoi non ? dis-je. — Or, les méchants, lorsqu'ils sont punis, acquièrent un bien d'une certaine espèce, je veux dire le châtiment même, qui, au point de vue de la justice, est un bien ; et, au contraire, lorsqu'ils échappent au supplice, ils sont affligés d'un mal de plus, j'entends l'impunité même, qui, de ton propre aveu, est un mal, puisque c'est une injustice. — Je ne puis en disconvenir. — Donc les méchants sont bien plus malheureux quand ils jouissent d'une impunité injuste, que lorsqu'ils reçoivent une juste punition. Mais si la punition des méchants est un acte de justice, leur impunité est une injustice ; c'est clair. — Qui pourrait le nier ? — Personne ne niera non plus, reprit-elle, que tout acte de justice soit certainement un bien, et toute injustice un mal. — Ces propositions, dis-je, ne sont que les conséquences des principes précédemment établis. Mais dis-moi, je te prie, ne réserves-tu pas d'autres supplices aux âmes après la destruction du corps ? — Oui, assurément, et de très-grands. Dans ma pensée, les uns, les plus rigoureux, sont de véritables châtiments ; les autres, tempérés par la clémence, ont pour objet la purification des âmes [13]. Mais je n'ai pas l'intention de traiter présentement ce sujet. Toujours est-il que je t'ai amené à reconnaître que cette puissance des méchants, qui te causait tant d'indignation, est absolument nulle ; que tu te plaignais à tort de leur impunité, puisque jamais ils n'échappent au châtiment de leurs mauvaises actions ; que cette liberté de mal faire, dont tu hâtais le terme de tous tes vœux, est de courte durée ; qu'ils sont d'autant plus malheureux qu'ils en jouissent plus longtemps, et que rien n'égalerait leur infortune s'ils en jouissaient toujours ; qu'enfin l'impunité qui les épargne en violant la justice, est un plus grand malheur pour eux que ne le serait un juste châtiment ; d'où j'ai tiré cette conséquence qu'ils ne sont jamais si cruellement punis que lorsqu'ils semblent ne l'être pas. — Lorsque je pèse tes raisons, dis-je, elles me paraissent les meilleures du monde ; mais, si j'en reviens à l'opinion des hommes, quel est celui qui consentira, je ne dis pas à les admettre, mais même à les entendre ? — Tu dis vrai, répondit-elle ; leurs yeux, accoutumés aux ténèbres, ne peuvent soutenir l'éclat de la vérité ; et ils ressemblent à ces oiseaux dont la nuit illumine le regard, tandis que le jour les aveugle ; voilà pourquoi, moins attentifs aux lois générales de la nature qu'à leurs propres impressions, ils considèrent comme un bonheur le pouvoir de commettre le crime ou d'échapper au châtiment. Mais vois plutôt ce qui a été décrété par la loi éternelle. Conforme-toi aux principes les plus purs de la morale ; tu n'auras

pas besoin de recevoir ta récompense de la main d'un juge : tu te seras adjugé toi-même le meilleur lot. Si, au contraire, tu t'abandonnes au vice, ne cherche pas ton bourreau hors de toi-même : c'est toi qui t'es précipité dans l'abîme. C'est ainsi que lorsque tu regardes tour à tour la terre sordide et le ciel à l'exclusion de tout autre objet, tu crois être, selon le point de vue, tantôt dans la fange, tantôt au milieu des astres. Le vulgaire, il est vrai, ne fait pas attention à ces choses ; mais quoi ! prendrons-nous exemple sur ces malheureux que nous avons dit être semblables aux bêtes ? Et parce qu'un homme qui aurait perdu la vue et qui ne se souviendrait pas d'en avoir jamais eu l'usage, se croirait pourvu de toutes les perfections humaines, devrions-nous pour cela tenir pour aveugles ceux qui voient clair ? Le vulgaire ne m'accorderait pas non plus cette autre proposition, quoiqu'elle s'appuie comme les précédentes sur les arguments les plus solides, à savoir que ceux qui font le mal sont plus malheureux que ceux qui en sont victimes. — Je serais curieux, dis-je, de connaître ces arguments. — Nies-tu, reprit-elle, que tout méchant soit digne de châtiment ? — Certainement non. — En outre, tout méchant est malheureux ; à cet égard les preuves abondent. — J'en conviens. — Donc, tu ne doutes pas qu'un homme digne de châtiment ne soit malheureux ? — Sans doute. — Supposons maintenant que tu sièges sur un tribunal ; lequel croirais-tu devoir punir de celui qui a commis le mal ou de celui qui l'a subi ? — Je n'hésite pas à répondre, dis-je, que je donnerais satisfaction à la victime par la punition du coupable. — Donc, l'auteur de l'offense te paraîtrait plus malheureux que l'offensé ? — Cela va de soi, dis-je. Ainsi, par cette raison et par d'autres qui s'appuient sur le même principe, il est clair que si la méchanceté engendre nécessairement la misère, ce n'est pas le mal qu'on souffre qui est un malheur, mais celui que l'on fait. — Aujourd'hui cependant, dit-elle, les avocats se règlent sur l'opinion contraire. C'est en faveur de ceux qui ont souffert quelque grand dommage qu'ils s'efforcent d'émouvoir la compassion des juges, et pourtant les coupables ont des droits plus légitimes à la pitié ; ce n'est pas avec colère, mais bien avec un sentiment de tendre commisération, que leurs accusateurs devraient les conduire au juge, comme on mène les malades au médecin[14], afin que leur infirmité morale trouvât sa guérison dans le supplice. Le zèle des défenseurs en serait singulièrement refroidi, ou, s'ils voulaient absolument se rendre utiles à leurs clients, ils n'auraient qu'à se charger du rôle de l'accusation. Je dis plus, si les coupables eux-mêmes pouvaient encore, par quelque échappée,

entrevoir la vertu qu'ils ont abandonnée, s'ils savaient que les souillures de leurs vices seront purifiées par les angoisses du châtiment ; au prix de la vertu qui leur serait rendue, ils tiendraient pour rien ces angoisses, et on les verrait répudier les bons offices de leurs défenseurs pour se livrer à la discrétion des accusateurs et des juges. C'est pour cette raison qu'il n'y a pas de place pour la haine dans le cœur du sage. En effet, quel autre qu'un insensé peut haïr les bons ? et, à l'égard des méchants, la haine n'est pas plus raisonnable. En effet, si, comme la fièvre est une maladie du corps, le vice est une maladie de l'âme ; et si ceux qui souffrent dans leur corps nous semblent dignes, non de haine, mais de pitié, à plus forte raison, loin de les persécuter, devons-nous plaindre les malheureux que tourmente le vice, cette maladie mentale plus terrible que toutes les infirmités physiques.

VIII

À quoi bon déchaîner ces discordes fatales ?
Provoquer le Destin, devancer l'avenir[15] ?
Sans que vous l'appeliez, la Mort sait bien venir
Au pas précipité de ses noires cavales.

Des serpents, des lions, des tigres et des ours
L'impitoyable dent vous menace sans trêve ;
C'est trop attendre encor : par le tranchant du glaive,
Mortels impatients, vous abrégez vos jours !

Vous différez de mœurs, d'esprit et de maximes,
Et pour de tels griefs, ô frères inhumains,
Blessant, blessés, toujours ayant du sang aux mains,
Vous luttez follement de haines et de crimes !

Où sont de vos fureurs les motifs suffisants ?
Pourquoi ce grand courroux et ce zèle hypocrite ?
Voulez-vous à chacun rendre ce qu'il mérite ?
Sachez aimer les bons et plaindre les méchants. »

IX

Je pris alors la parole : « Je comprends, dis-je, le genre de félicité ou de malheur qui, selon qu'ils le méritent, est le partage des bons et des méchants. Mais dans les hasards de la fortune, telle qu'on l'entend d'ordinaire, je vois la part du mal comme du bien. Certes, il n'y pas un sage qui, à l'exil, à la pauvreté, à l'ignominie, ne préférât la richesse, la considération, la puissance et le bonheur de vieillir en paix dans sa patrie. La sagesse, en effet, remplit sa tâche avec plus d'éclat et d'autorité, quand elle peut communiquer en quelque sorte sa propre félicité aux peuples qui ont le bonheur d'être gouvernés par elle. Ajoute à cela que la prison, les fers et les autres châtiments inscrits dans les lois ne doivent revenir qu'aux méchants, puisque c'est contre eux qu'ils ont été décrétés. Aussi, quand je vois que, par un renversement étrange, les gens de bien sont traînés au supplice à la place des scélérats, et que les méchants s'emparent des récompenses dues à la vertu, ma surprise est extrême, et je désire savoir de toi les raisons d'une si déplorable confusion. Je m'en étonnerais moins, sans doute, si je croyais que tout ce désordre fût l'effet du hasard ; mais non, et c'est là ce qui met le comble à ma stupeur : le monde est gouverné par Dieu. Or, comme il est constant que tantôt les bons sont bien traités, tandis que les méchants pâtissent ; que tantôt, au contraire, les bons sont dans la détresse et les méchants au comble de leurs vœux, jusqu'à preuve du contraire, en quoi Dieu diffère-t-il du hasard ? — Il n'est pas étonnant, répondit-elle, que le monde, aux yeux de quiconque ignore les lois qui le régissent, offre quelque apparence de trouble et de confusion. La raison de cet ordre admirable peut t'échapper, mais, puisque c'est un Dieu bon qui gouverne le monde, tu dois être convaincu que tout s'y passe régulièrement.

X

Celui qui ne sait pas que l'Ourse
Près du pôle accomplit sa course,
En vain se demande comment
Le Bouvier, dont l'étoile blonde
Sitôt s'allume au firmament,

Plonge si tard ses feux dans l'onde :
A celui-là les lois du monde
Causent un fol étonnement.

Lorsque, par la Terre effacée,
La Lune s'éteint éclipsée ;
Quand son éclat s'évanouit,
Et que les étoiles moins pâles

Scintillent seules dans la nuit,
De l'erreur tristes saturnales
Les peuples, des rauques cymbales
Font hurler le cuivre à grand bruit[16].

Que du Corus l'aveugle rage
Sous les flots ébranle la plage ;
Que les feux ardents de Phébus
Fondent la neige qui couronne
Les forêts et les monts ardus,
De ces événements personne
Ne s'alarme ni ne s'étonne :
Effets et causes sont connus.

C'est le nouveau, c'est le mystère
Qui troublent l'esprit du vulgaire.
Qu'à l'improviste ou rarement
Un phénomène se produise,
La foule admire aveuglément :
Mais que l'ignorance s'instruise,
Avec l'erreur et la sottise
Disparaîtra l'étonnement.

XI

— J'en conviens, dis-je ; mais comme c'est à toi qu'il appartient de développer les causes des phénomènes obscurs et d'expliquer ce qu'ils ont

de mystérieux, je te prie de vider la question et de m'éclairer sur un sujet qui me trouble étrangement. » Elle me répondit avec un léger sourire : « Tu me proposes la question la plus difficile à éclaircir ; elle n'a pas de fond pour ainsi dire : la matière est inépuisable. Pour une difficulté tranchée, il en surgit aussitôt mille autres, comme les têtes de l'hydre, et l'on n'en peut venir à bout qu'à l'aide du feu le plus pénétrant de l'esprit[17]. Il ne s'agit de rien moins, en effet, que d'une enquête à poursuivre sur l'unité absolue de la Providence, sur le cours du Destin, sur les cas imprévus, sur la prescience divine, sur la prédestination et sur le libre arbitre, toutes choses dont tu sens toi-même la difficulté. Mais comme leur connaissance peut concourir à ta guérison, malgré le peu de temps qu'il me reste, je ferai en sorte de t'en donner un apercu. En revanche, quelque plaisir que tu prennes à la musique et à la poésie, je serai forcée de t'en sevrer pour quelque temps. Il faut, avant tout, que je t'expose dans un ordre rigoureux toute une série d'arguments. — Comme tu voudras, » répondis-je. Alors, passant à un autre sujet, elle commença ainsi : « La génération de toutes choses, les changements successifs qui se produisent dans la nature, tous les mouvements enfin que l'on y remarque, tirent leurs causes, leur arrangement et leurs formes de l'immutabilité de l'intelligence divine. Celle-ci, retirée et comme retranchée dans son unité, gouverne néanmoins le monde par des moyens multiples. Au simple point de vue de sa divine intelligence, l'action de Dieu se nomme Providence ; au point de vue des mouvements et des effets qulelle produit, c'est ce que les anciens nommaient le Destin[18]. Que la Providence et le Destin diffèrent, c'est ce qu'il est facile de reconnaître en considérant l'action de l'une et de l'autre. La Providence, en effet, c'est cette divine intelligence qui, placée au faîte de toutes choses, les règle toutes : le Destin n'est qu'une certaine disposition nécessaire des choses variables, et le moyen dont la Providence se sert pour assigner à chaque objet la place qui lui convient. La Providence, en effet, embrasse à la fois tous les êtres, si divers, si innombrables qu'ils soient : quant au Destin, c'est l'un après l'autre qu'il met les êtres en mouvement, et les distribue sous la forme qui leur convient à travers l'espace et le temps. Aussi, quand l'intelligence divine embrasse d'un seul regard, comme une unité, cet ensemble d'êtres qui se déroulent dans le temps, il faut l'appeler la Providence ; mais quand cette unité se divise pour se répartir dans le temps, il faut dire le Destin. Encore qu'il y ait de la différence entre les deux, pourtant l'un dépend de l'autre. En effet, les modes successifs du

Destin dépendent de l'unité de la Providence. Comme l'artiste arrête d'abord dans son esprit la forme de l'œuvre qu'il veut créer, et l'exécute ensuite en réalisant, par une série d'opérations successives, l'idée qu'il avait conçue complète et d'un seul jet ; de même, la Providence divine arrête du premier coup et d'une manière irrévocable ce qu'elle se propose de faire ; puis, par le ministère du Destin, elle exécute son plan à diverses reprises et dans la succession des temps. Soit donc que certains esprits de nature divine viennent en aide au Destin [19], soit qu'il ait à ses ordres l'âme, la nature tout entière, les mouvements des corps célestes, la puissance des anges et la fertile adresse des démons ; soit enfin que toutes ces puissances réunies, ou quelques-unes seulement, concourent à la marche du Destin, il n'en est pas moins certain que la Providence, toujours une et immuable, est comme le moule de tout ce qui doit se faire, et que le Destin représente seulement enchaînement mobile et la sur cession dans le temps des choses décrétées une fois pour toutes par la Providence. Il suit de là que tout ce qui est subordonné au Destin l'est également à la Providence, puisque celle-ci commande au Destin lui-même ; tandis qu'au contraire certaines choses qui dépendent immédiatement de la Providence échappent à l'action du Destin. Ce sont celles qui, étant plus immédiatement rapprochées de la divinité, demeurent immuables, et sont en dehors de la sphère mobile du Destin. Supposons, par exemple, un certain nombre de cercles concentriques tournant autour du même point : le plus rapproché du centre participe de l'unité du point central, et devient lui-même, relativement aux autres, comme un point autour duquel ils se meuvent ; le cercle le plus distant, au contraire, décrit dans sa révolution une courbe plus étendue, et embrasse d'autant plus d'espace qu'il est plus éloigné du centre indivisible ; tandis que la circonférence qui adhérerait de toutes parts à son point central, ne ferait qu'un avec lui et cesserait de s'étendre et de se mouvoir au dehors. Par la même raison, pour peu qu'un être s'éloigne de l'intelligence, qui est le centre de tout, le Destin l'enveloppe dans le cercle déjà plus grand de ses révolutions ; et toute chose est d'autant plus indépendante du Destin qu'elle se rapproche davantage de Dieu, ce pivot de tout l'univers ; toute chose qui adhère de tout point à l'intelligence suprême, immuable de sa nature, est immobile comme elle, et échappe à la domination du Destin. Ainsi, ce que le raisonnement est à l'intelligence, l'être engendré à l'être absolu, le temps à l'éternité, la circonférence au centre, voilà précisément ce qui est l'ordre variable du Destin comparé à l'unité immuable de la Providence. C'est cet

ordre du Destin qui fait mouvoir le ciel et les astres, qui maintient l'harmonie entre les éléments, et qui établit entre eux un échange alternatif de qualités et de formes. Tous les êtres lui doivent leur naissance, et ceux qui périssent, il les renouvelle par la multiplication féconde d'êtres semblables ; c'est lui encore qui règle les actions et le sort des hommes par des causes intimement liées l'une à l'autre ; et comme ces causes ont leur origine dans une Providence immuable, il faut nécessairement qu'elles soient immuables elles-mêmes. De cette façon, le monde est parfaitement gouverné, puisque l'unité, qui est l'essence même de l'intelligence divine, produit les causes dont l'enchaînement est indestructible, et que cet enchaînement immuable retient à son tour les choses créées qui, sans cela, flotteraient au hasard. Que vous ne puissiez vous rendre raison de cet ordre admirable, et que le monde vous paraisse livré au trouble et à la confusion, il n'en suit pas moins que chaque chose va dans le sens de sa nature, qui la dirige vers le bien. Et, en effet, rien ne s'accomplit en vue du mal, pas même par le fait des méchants ; car, ainsi que je l'ai surabondamment prouvé, c'est le bien qu'ils poursuivent ; et s'ils s'en écartent, c'est par erreur de jugement. Jamais, en effet, l'ordre qui émane du souverain bien ne saurait détourner une créature de son principe.

« Mais, diras-tu, peut-on imaginer une confusion plus inique que celle qui a pour résultat de répartir indistinctement les biens et les maux, les joies et les peines, entre les bons et les méchants ? Quoi donc ! les hommes ont-ils l'esprit assez sain pour que le jugement qu'ils portent sur ceux qu'ils estiment bons ou méchants soit nécessairement conforme à la vérité ? Leurs sentiments sur ce point sont souvent contradictoires, et tel qui paraît aux uns digne de récompense, dans l'opinion des autres mérite le dernier supplice. Mais je veux qu'il se rencontre un homme assez judicieux pour discerner les bons d'avec les méchants. Pourrait-il, pour me servir d'une expression que, d'ordinaire, on applique seulement aux corps, reconnaître le tempérament intime des âmes ? Ce serait aussi merveilleux que de deviner, sans l'avoir appris, pourquoi, dans l'état de santé, des aliments doux conviennent aux uns, des aliments amers aux autres, et pourquoi, dans l'état de maladie, ceux-ci se trouvent bien de remèdes anodins, ceux-là d'un traitement héroïque. Mais le médecin qui sait diagnostiquer les cas divers et les tempéraments dans la santé et dans l'état de maladie, n'est nullement surpris de ces anomalies. Or, en quoi consiste la santé des âmes, sinon dans

la vertu ? Qu'est-ce que leur maladie, sinon le vice ? Et qui peut leur conserver les biens qu'elles possèdent ou les délivrer de leurs maux, sinon le conseiller suprême et le médecin des âmes, c'est-à-dire Dieu ? Oui, c'est Dieu qui, du haut de sa Providence, observant et voyant tout, distingue le traitement qui convient à chacun et le lui applique avec intelligence. Cet insigne miracle du Destin qui confond notre ignorance, en voici tout le secret : c'est qu'un Dieu l'opère en connaissance de cause. Car, pour me borner, relativement à la profondeur de Dieu, aux quelques considérations accessibles à la raison humaine, tel qui te paraît le plus juste et le plus intègre des hommes est jugé bien autrement par la Providence à qui rien n'échappe ; et notre ami Lucain nous le dit[20] : « si la cause du vainqueur eut les dieux de son côté, celle du vaincu avait Caton pour elle. » Donc, tout ce que tu vois arriver ici-bas contrairement à ton attente, est conforme à l'ordre régulier des choses ; c'est dans tes idées seulement qu'il y a désordre et confusion. Je suppose pourtant un homme de mœurs assez irréprochables pour mériter au même degré l'estime de Dieu et celle de ses semblables ; mais cet homme a l'esprit faible ; vienne l'infortune, peut-être cessera-t-il de pratiquer la vertu, qui aura été impuissante à lui conserver le bonheur. Dans ce cas, la sagesse divine le ménage, car l'adversité pourrait le rendre pire, et Dieu lui épargne des maux qu'il ne serait pas capable de supporter. Un autre s'est élevé à la perfection de la vertu ; sa sainteté le rend presque l'égal de Dieu : la Providence se fait scrupule de l'affliger de la moindre disgrâce ; elle ne souffre même pas que son corps soit éprouvé par la maladie ; car, ainsi que l'a dit un sage encore plus autorisé que moi :

De l'homme aimé des dieux le corps est plein de force[21].

Souvent encore il arrive que la direction des affaires publiques est confiée aux gens de bien, afin qu'ils puissent mettre un frein aux excès des méchants. À quelques-uns la Providence, selon la trempe de leur âme, envoie un mélange de biens et de maux ; elle aiguillonne ceux-ci de peur qu'un bonheur trop prolongé ne les corrompe ; elle permet que ceux-là soient plus rudement frappés, afin que leurs vertus s'affermissent par la pratique et l'habitude de la patience. Ceux-ci craignent plus que de raison des maux qu'ils peuvent supporter ; ceux-là méprisent témérairement des peines qui excèdent leurs forces ; c'est pour amener les uns et les autres à se mieux connaître que Dieu les afflige. Il en est qui se sont fait un nom

respecté dans le monde au prix d'une mort glorieuse ; d'autres, inébranlables au milieu des supplices, ont prouvé au reste des hommes que la vertu est invincible au malheur. Or, que toutes ces vicissitudes soient le résultat d'un ordre parfaitement réglé, et qu'elles tournent à l'avantage de ceux mêmes qui en sont l'objet, il n'est pas permis d'en douter. C'est en vertu des mêmes causes que tantôt le bien, tantôt le mal, arrive aux méchans. Pour ce qui est de leurs maux, personne n'en est surpris, parce que tout le monde s'accorde à penser qu'ils les méritent. De plus, leur châtiment a ce double avantage de détourner les autres du crime et de les corriger eux-mêmes. A l'égard de leur félicité, elle est pour les gens de bien une leçon assez éloquente ; elle leur apprend ce qu'ils doivent penser de la Fortune, qui se fait si souvent la complaisante des méchants. Une autre raison, selon moi, de cet ordre de choses, c'est qu'il y a des hommes d'un naturel si fougueux et si déréglé, que la misère pourrait les irriter encore et les pousser au crime. Ce sont des malades à qui la Providence administre des richesses en guise de médicaments. Celui-ci, sentant sa conscience souillée de méfaits et se comparant lui-même à sa fortune, craint peut-être de perdre tristement des biens qui font sa joie. Il réformera donc ses mœurs, et, de peur de perdre ses trésors, il se corrigera de ses vices. Quelques-uns tombent dans une infortune méritée pour avoir mésusé de leur bonheur. D'autres ont recu le droit de punir, tant pour éprouver les bons, que pour châtier les méchants. Car s'il ne peut exister aucune alliance entre les bons et les méchants, ces derniers ne peuvent non plus s'accorder entre eux. Et comment le pourraient-ils, lorsque chacun d'eux, torturé par ses remords, est en guerre avec sa propre conscience, et n'exécute presque jamais un dessein qu'aussitôt il ne se repente de ce qu'il a fait ? De là ce suprême miracle, dont la Providence a donné plus d'un exemple, que des méchants ramènent d'autres méchants à la vertu. Ceux-ci, en effet, se voyant maltraités par des scélérats, les prennent en haine et retournent au bien parce qu'ils ne veulent pas ressembler à des gens qui leur font horreur. La Divinité seule à ce pouvoir de transformer le mal en bien, de s'en servir à propos et d'en faire sortir des effets salutaires. Car il y a un ordre général qui embrasse toutes choses ; ce qui s'en écarte d'un côté y rentre toujours de l'autre, afin que dans le royaume de la Providence, rien ne soit laissé au hasard :

Mais un Dieu seul pourrait expliquer ces mystères [22].

Il n’est pas donné à l’homme, en effet, de saisir par la pensée tout le mécanisme de l’œuvre divine, ni de l’expliquer par des paroles. Contentons-nous de savoir que le Dieu créateur de toutes choses les ordonne et les dirige toutes vers le bien, et que, du même coup, il s’assimile et retient près de lui tous les êtres créés par lui, et se sert des évolutions nécessaires du Destin pour éliminer le mal du domaine ou s’exerce sa divine puissance. Aussi, regarde à l’ordre établi par la Providence, et tu verras que ces maux qui te paraissent inonder la terre ne sont absolument rien. Mais je m’aperçois que ton esprit, accablé par la gravité de cette matière et fatigué par la longueur de mes raisonnements, attend avec impatience les distractions de la poésie. Goûte donc à ce doux breuvage ; tu y puiseras des forces pour me suivre plus loin.

XII

Veux-tu rendre hommage à la prévoyance
Du Dieu dont la foudre ébranle les cieux ?
Sans prévention et sans défiance
Vers le firmament dirige tes yeux [23].

Quel astre égaré, chassé de sa voie,
Sur l’astre voisin est jamais tombé ?
Phébus heurte-t-il son char qui flamboie
Au timon glacé du char de Phébé ?

Bien que chaque étoile, au bout de sa course
Tombe en frémissant dans le gouffre amer,

lnfidèle au pôle on ne voit pas l’Ourse
Teindre de ses feux les flots de la mer.

Toujours en deux parts la lumière et l’ombre
Divisent le temps : ainsi, tour à tour,
Aujourd’hui Vesper prévient la nuit sombre,
Demain Lucifer ramène le jour.

De l’astre inconstant la marche varie
Sans troubler du ciel l’ordre harmonieux[24] ;
L’amour est son guide ! — À jamais bannie,
La haine ne peut approcher des cieux.

Le chaud et le froid, le sec et l’humide
Se souffrent l’un l’autre et vivent en paix[25] ;
Le feu dans les airs s’élance rapide,
La terre fléchit sous son propre faix.

Le tiède Printemps de fleurs se couronne ;
L’Eté fait mûrir les dons de Cérès ;
Le pressoir gémit lorsque vient l’Automne,
L’Hiver en torrents change les guérets.

Tout ce qui respire et vit sur la terre
Va se transformant, saison par saison ;
Toujours un berceau, sublime mystère,
Fait poindre une tombe à l’autre horizon.

Si tout marche ainsi, si tout suit sa voie,
C’est que le regard du Dieu souverain
Veille sur le monde, et que sa main ploie
L’univers entier sous un joug d’airain.

De tout ce qui vit éternelle Source,
Père et Créateur, Juge, Maître et Roi[26],

Des globes qu’il lance, il règle la course,
Prévient leurs écarts, les tient sous sa loi.

Qu’en ligne directe un moment s’allonge
L’orbite arrondi que suivent les corps,
Le monde aussitôt, effroyable songe,
Croulera dissous, sans nerfs, sans ressorts.

Ce pacte d’amour, cette sympathie

Est de l'univers le nœud, le lien ;
Le tout ne fait qu'un, et chaque partie
Se rattache à Dieu, source de tout bien.

On verrait bientôt périr toute chose,
Et la nuit sans fin succéder au jour
Si l'Être créé, vers l'unique cause
Ne remontait pas guidé par l'amour.

XIII

Vois-tu maintenant la conséquence de tout ce que j'ai dit ? — Quelle conséquence ? demandai-je. — Que toute fortune est également bonne, répondit-elle. — Et comment cela peut-il être ? m'écriai-je. — Remarque, reprit-elle, que la fortune, soit favorable, soit contraire, a pour objet, tantôt de récompenser ou d'éprouver les bons, tantôt de punir ou de corriger les méchants : dans tous les cas, elle est bonne, puisqu'elle est évidemment ou juste ou utile. — Cela n'est que trop vrai, répondis-je, et si je songe à la Providence et au Destin tels que tu viens de me les représenter, ton raisonnement s'appuie sur les preuves les plus solides. Néanmoins, si tu le veux bien, nous le mettrons au nombre des opinions incroyables dont tu parlais tout l'heure. — Pourquoi ? demanda-t-elle. — Parce que c'est une façon de parler ordinaire, et même des plus usitées, qu'il y a pour certains hommes une mauvaise fortune. — Veux-tu queje me rapproche un moment du langage vulgaire ? De cette façon, je te paraîtrai moins étrangère aux idées qui ont cours chez les hommes. — Comme tu voudras, dis-je. — Eh bien ! à ton avis, ce qui est utile n'est-il pas bon ? — Sans doute. — Mais la fortune qui éprouve ou qui corrige est utile. — Je l'avoue. — Donc, elle est bonne. — Pourquoi non ? — Eh bien ! c'est précisément la fortune de ceux qui, affermis dans la vertu, luttent contre l'adversité, ou qui, s'arrachant au vice, s'élancent dans la voie de la vertu. — Je ne puis le nier, dis-je. — Et la faveur de la fortune, quand elle est la récompense des honnêtes gens, est-ce là ce que le vulgaire appelle la mauvaise fortune ? — Non certes ; il la regarde, au contraire, et il a raison, comme le premier des biens. — Et l'adversité, qui est le juste supplice des méchants, le peuple la regarde-t-il comme un bien ? — Au contraire, elle est à ses yeux le pire des malheurs

qui se puisse imaginer. — Vois donc si, en suivant les idées du vulgaire, je n'en suis pas venue à une conséquence des plus incroyables ? — Quoi donc ? demandai-je. — Il résulte, en effet, des points accordés que la fortune des hommes qui possèdent, poursuivent ou atteignent la vertu, est dans tous les cas toujours bonne ; et qu'au contraire, celle des malheureux qui persévèrent dans le vice est dans tous les cas toujours mauvaise. — Cela est vrai, dis-je, quoique personne n'ose en convenir. — C'est pourquoi, reprit-elle, l'homme sage ne doit pas se laisser abattre quand il s'agit d'entrer en lutte avec la Fortune, pas plus qu'un brave ne doit murmurer lorsque retentit le signal du combat. En effet, le péril même de la lutte est l'occasion, pour l'un, d'acquérir de la gloire, pour l'autre, de s'affermir dans la sagesse. La vertu même ne doit son nom qu'à la vigueur avec laquelle elle résiste aux assauts de l'adversité[27]. Vous tous, en effet, qui êtes en marche vers la vertu, ce n'est pas à l'abondance des richesses ou à la corruption des plaisirs que vous allez ; c'est une plus rude guerre que vous faites à l'une et à l'autre fortune ; ne vous laissez ni abattre par la mauvaise, ni amollir par la bonne ; tenez-vous fermes et inébranlables entre les deux[28]. En deçà ou au delà de ce point intermédiaire, on trouve une félicité méprisable, non pas la récompense d'un vertueux effort. En un mot, il dépend de vous de vous faire la fortune que vous voudrez. En effet, quand la mauvaise fortune, comme vous l'appelez, n'exerce ou ne corrige pas, elle punit.

XIV

Atride, après dix ans de guerre
Sur les bords Phrygiens,
Vengea la honte de son frère
Par la ruine des Troyens.
Mais pour ouvrir les mers aux flottes de la Grèce,
Pour réveiller les vents silencieux,
Il avait dû, prêtre pieux,
Mais père sans tendresse,
De sa fille égorgée offrir le sang aux dieux.
Des compagnons de sa détresse

Le roi d’Ithaque eut à pleurer le sort,
Quand l’affreux Polyphème, étendu dans son antre,
Pour tombeau leur donnait son ventre.
Mais le héros vengea leur mort,
Et le monstre aveuglé, par des larmes de rage
Expia sa gaîté sauvage.
Hercule s’illustra par de rudes travaux :
Aux Centaures domptés sa valeur fut fatale ;
Un lion lui livra sa dépouille ; au Stymphale
Il perça de ses traits de monstrueux oiseaux ;
Pour ravir des fruits d’or, il força le repaire
D’un terrible dragon ;
Malgré sa triple chaîne il entraîna Cerbère ;
Puis, il donna, dit-on,
Aux chevaux d’un tyran ce tyran en pâture ;
Il brûla l’hydre et son mortel poison ;
Il arracha, sanglante injure,
Une corne à l’Achéloüs ;
Aux rives de l’Afrique, il triompha d’Antée ;
Par la mort de Cacus,
D’Évandre il consola la vieillesse insultée ;
Un sanglier, d’une bave empestée
Souilla son dos et ses reins nus.
Ces reins, pourtant, devaient porter le monde,
Et ce dernier labeur,
Du ciel au demi-dieu valut la paix profonde
Et l’éternel bonheur.
Allez donc, et suivez de cette vie austère
L’exemple solennel ;
Pourquoi fuir le combat ? Triompher de la terre,
C’est conquérir le ciel[29]. »

LIVRE CINQUIÈME

LIVRE CINQUIÈME.

I

Ayant ainsi parlé, elle se disposait à aborder un autre point à résoudre. Je la prévins : « Tes conseils, lui dis-je, sont assurément très-sensés et tout à fait dignes de ton autorité. Mais tu as dit auparavant que la question de la Providence se complique de plusieurs autres ; et je le vois maintenant par expérience. Je te prie donc de me dire si tu crois que le hasard existe réellement, et, en ce cas, ce que c'est que le hasard. — J'ai hâte, répondit elle, de m'acquitter de l'engagement que j'ai pris et de t'ouvrir le chemin qui doit te ramener dans ta patrie. Quant aux questions de ce genre, elles sont sans doute très-utiles à connaître, mais elles nous détournent quelque peu de notre propos, et je crains que, fatigué par ces excursions à droite et à gauche, tu ne sois plus en état de parcourir jusqu'au bout la route qui va droit au but. — Sois sans inquiétude, repris-je. Ce sera pour moi un délassement que d'acquérir des connaissances sur un sujet qui me charme. D'ailleurs, quand tu auras établi chaque point de ta discussion sur des preuves irrécusables, tes conclusions n'en seront que plus évidentes. — Soit, répondit-elle, je me rends à ton désir ; » et aussitôt elle commença ainsi : « Si l'on appelle hasard un événement purement fortuit et indépendant de toute espèce de cause, loin de consentir à la définition, je déclare que ce mot, à part la signification qu'il peut avoir en lui-même, est absolument vide de sens. En effet, à côté d'un Dieu qui maintient toutes choses dans l'ordre, quelle place peut-il rester au hasard ? Rien ne se fait de rien[1] ; c'est un axiome dont la vérité n'a jamais été contestée, quoique les anciens aient entendu en faire le fondement, non pas du principe créateur, mais de la matière créée, c'est-à-dire de la nature sous toutes ses formes ; or, si un fait pouvait se produire sans cause, on aurait le droit de dire qu'il

serait né de rien. Que si cela ne se peut, un hasard, tel du moins que je l'ai défini tout à l'heure, est tout aussi impossible. — Quoi donc, demandai-je, n'y a-t-il rien qu'on puisse nommer proprement hasard ou cas fortuit, ou bien ces mots, quoique le vulgaire en ignore le vrai sens, peuvent-ils s'appliquer à quelque chose ? — Mon disciple Aristote, répondit-elle, dans sa Physique, a donné de ce mot une définition sommaire et fort vraisemblable[2]. — Comment donc ? demandai-je. — Toutes les fois, dit-il, qu'on agit en vue d'un but déterminé, et que, par l'effet d'une cause quelconque, il arrive un résultat différent de celui que l'on attendait, on l'appelle un hasard ; par exemple, lorsqu'en creusant le sol en vue de cultiver un champ, un laboureur trouve un trésor. Cet événement, à la vérité, semble être arrivé fortuitement ; mais il n'a pas été produit par rien ; car il a des causes qui lui sont propres, ct c'est le concours imprévu et inopiné de ces causes qui a produit ce hasard. En effet, si le cultivateur n'avait pas creusé le sol, si l'enfouisseur n'avait pas déposé son argent en cet endroit, le trésor n'aurait pas été trouvé. Si cette fructueuse découverte est fortuite, c'est parce qu'elle s'est opérée en vertu de causes qui se sont rencontrées et combinées d'une certaine façon, et non pas par la volonté de celui qui l'a faite. Car ni celui qui a enfoui son argent, ni celui qui a remué son champ, n'a eu en vue la découverte du trésor ; seulement, comme je l'ai dit, il est arrivé que l'un a creusé là où l'autre avait enfoui ; ce n'est qu'un concours de circonstances. Un hasard peut donc se définir un événement qu'on n'a pas prévu, déterminé par un concours de causes étrangères à l'objet qu'on se propose. Or, cette combinaison de causes qui se rencontrent, c'est l'effet de cet ordre qui se déroule dans un enchaînement nécessaire, et, prenant sa source dans la Providence, assigne à chaque chose sa place et son moment.

II

Sur ces monts escarpés où, terrible en sa fuite,
Le Parthe à son vainqueur trop prompt à la poursuite
Lance ses furtifs javelots,
Deux fleuves fraternels, nés de la même source[3],
Par des chemins divers bientôt prennent leur course
Et, jaloux, séparent leurs flots.

Plus loin, dans un seul lit ils s’unissent encore,
Et tout ce qu’ils roulaient sur leur vague sonore,
Comme eux se mêle et se confond :

Troncs d’arbres par les flots détachés de la rive,
Barques et lourds vaisseaux, au hasard tout dérive
Vers un gouffre unique et profond.

Cette confusion pourtant n’est qu’apparente :
Les fleuves, les torrents sur un terrain en pente
Coulent entraînés par leur poids ;

De même le hasard qui semble aux yeux de l’homme,
Comme un coursier fougueux, errer sans guide, en somme
Connaît un frein, subit des lois.

III

— Cela est vrai, dis-je, et je reconnais que tu as raison. Mais dans cet enchaînement de causes liées les unes aux autres, y a-t-il place pour notre libre arbitre, ou l’activité de l’âme humaine est-elle aussi fatalement à la chaîne ? — Le libre arbitre existe, répondit-elle, et il n’y a pas de créature raisonnable qui n’en soit pourvue. Tout être en possession de sa raison naturelle est doué de jugement ; par le jugement il distingue et démêle ce qu’il faut éviter ou rechercher ; il tend à ce qui lui semble désirable, et il fuit ce qu’il croit qu’on doit fuir. Donc, les êtres pourvus de raison ont aussi la liberté de vouloir et de ne pas vouloir. Mais je pose en principe que cette liberté, ils ne la possèdent pas tous à un égal degré. Les êtres d’un ordre supérieur, les substances célestes ont un jugement pénétrant, une volonté entière et le pouvoir de réaliser leurs désirs. Quant aux âmes humaines, elles sont d’autant plus libres nécessairement, qu’elles se maintiennent de plus près dans la contemplation de l’intelligence divine ; elles le sont moins au moment où elles descendent dans des corps, et moins encore lorsqu’elles sont emprisonnées ici-bas dans des membres de chair [4]. Mais elles tombent au dernier degré de la servitude lorsque, s’abandonnant aux vices, elles sont déchues de leur propre raison. Car, lorsqu’elles détournent leurs regards de

la suprême lumière, c'est-à-dire de la vérité, pour les abaisser vers les ténèbres du monde inférieur, bientôt l'obscurité de l'ignorance les enveloppe, les passions mauvaises les troublent, et quand elles s'y livrent sans réserve, elles aggravent encore l'esclavage auquel elles se sont volontairement soumises. Ainsi, elles trouvent en quelque sorte leur servitude dans leur liberté même. Or, cet usage qu'elles font de leur volonté a été prévu de toute éternité par la Providence divine, qui les traite selon leurs mérites et conformément à l'arrêt que d'avance elle avait prononcé : *Dieu voit tout et entend tout*[5].

IV

Dans ses vers enchanteurs l'harmonieux Homère
Célèbre l'éclat de Phébus[6] :
Vain éclat cependant ! de sa pâle lumière
Les rayons au loin répandus
Ne peuvent de la terre, impénétrable masse,
Percer la charpente et les os,
Et de la mer dorée effleurent la surface
Sans éclairer le fond des eaux.

Tout autre est le pouvoir du Créateur du monde ;
Chassant les ombres de la nuit,
Dans les plus noirs replis de la terre et de l'onde
Son regard de feu plonge et luit.
Avenir et passé ! présent ! triple mystère
Qui pour l'Éternel n'est qu'un jeu
Puisque Dieu seul voit tout, dites, fils de la Terre :
Il n'est d'autre Soleil que Dieu[7] ! »

V

Je pris alors la parole : « Me voici, dis-je, embarrassé dans une nouvelle difficulté plus ardue que les autres. — De quoi s'agit-il ? demanda-t-elle. Je

soupçonne pourtant la cause de ta perplexité. — Il me semble, repris-je, qu'il y a incompatibilité absolue entre la prescience universelle de Dieu et la liberté de l'homme. Car si Dieu prévoit tout et qu'en aucun cas il ne puisse se tromper, il faut nécessairement que les événements dont sa Providence a prévu la réalisation, se réalisent. Donc, s'il prévoit de toute éternité, non-seulement les actions des hommes, mais encore leurs desseins et leurs intentions, la liberté n'est qu'un vain mot ; car aucune action ne pourra s'exécuter, aucune intention ne pourra se former que celles qui auront été pressenties par l'infaillible Providence. En effet, si les événements peuvent avoir un autre cours que celui qui a été prévu, la prescience divine pourra être en défaut ; ce ne sera plus dès lors qu'une opinion dénuée de certitude ; ce qu'à mon avis on ne peut penser de Dieu. Je n'approuve pas, en effet, le raisonnement de certains philosophes [8] qui croient pouvoir trancher ainsi le nœud de la question. Suivant eux, si un événement arrive, ce n'est pas parce que la Providence a prévu qu'il devait arriver ; c'est au contraire parce qu'il doit arriver, que la Providence divine en est nécessairement instruite ; la proposition, par conséquent, est renversée ; car, de cette façon, il n'est pas nécessaire que les événements arrivent parce qu'ils ont été prévus, mais il est nécessaire qu'ils soient prévus parce qu'ils doivent arriver. Comme s'il s'agissait de savoir si la prescience est la cause de l'événement nécessaire, ou si c'est l'événement nécessaire qui est la cause de la prescience ; pour moi, quel que soit l'ordre de ces causes, je prétends démontrer qu'un événement, une fois prévu, doit nécessairement se réaliser, la prescience divine ne fût-elle pas la cause de cette réalisation nécessaire. Supposons, en effet, qu'une personne soit assise ; l'idée en vertu de laquelle on la croit assise est nécessairement vraie ; et, en retournant la proposition, si cette idée est vraie, il faut nécessairement que la personne en question soit assise. Il y a donc ici double nécessité : nécessité de l'attitude d'une part ; de l'autre, nécessité de l'idée vraie qu'on s'en forme. Mais si la personne est assise, ce n'est pas par la raison que l'idée qu'on a de sa posture est véritable ; bien plutôt, si cette idée est véritable, c'est parce que la personne assise avait pris antérieurement cette attitude. Ainsi, bien que le jugement qu'on porte de l'acte soit la conséquence de l'acte lui-même, il n'en est pas moins vrai que la nécessité est égale dans les deux cas. Le même raisonnement s'applique à la Providence et aux événements de l'avenir. En effet, que les événements soient prévus parce qu'ils doivent arriver, et non pas qu'ils doivent arriver

parce qu'ils sont prévus, toujours faut-il de toute nécessité, ou que Dieu prévoie les événements qui doivent se réaliser, ou que les événements qu'il a prévus se réalisent : or, il n'en faut pas davantage pour mettre à néant la liberté de l'homme. Puis, que des événements produits dans le temps soient la cause d'une prescience éternelle, quelle absurdité ! S'imaginer que Dieu prévoit les choses futures parce qu'elles doivent arriver, n'est-ce pas penser tout à fait que les événements accomplis dans le passé sont la cause de sa souveraine Providence ? Outre cela, de même que quand je suis certain de l'existence d'une chose, il est nécessaire que cette chose existe, de même, si je suis certain qu'un événement doit arriver, il est nécessaire que cet événement arrive. Il suit de là que tout ce qui est prévu doit infailliblement arriver. Enfin, tout jugement qui n'est pas confirmé par l'événement lui-même, non-seulement ne mérite pas le nom de certitude, mais n'est qu'une opinion erronée, bien éloignée de la certitude et de la vérité. Partant de là, si un événement doit arriver, de telle sorte pourtant qu'il ne soit ni certain ni nécessaire qu'il arrive, comment serait-il possible de le prévoir ? De même, en effet, que la certitude est exclusive de toute erreur, de même les faits qu'elle prévoit ne peuvent être autrement qu'elle les prévoit. Car ce qui fait que la certitude ne peut pas être entachée d'erreur, c'est que toute chose doit nécessairement se comporter conformément à l'idée que la certitude s'en est faite. Mais alors, comment Dieu peut-il connaître d'avance des événements qui n'ont rien de certain ? S'il estime comme devant infailliblement se réaliser des faits qui peuvent ne pas se produire, il se trompe ; ce qu'on ne peut ni penser ni même dire sans blasphème. D'un autre côté, s'il ne connaît ces événements futurs que pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire si sa pénétration va seulement à penser qu'ils pourront indifféremment arriver ou ne pas arriver, qu'est-ce donc que cette prescience qui n'embrasse rien de certain, rien de définitif ? Et en quoi diffère-t-elle de ce ridicule oracle de Tirésias : *Tout ce que je dirai sera ou ne sera pas*[9] ? En quoi aussi la divine Providence l'emporterait-elle sur la perspicacité humaine si, comme les hommes, elle se bornait à porter des jugements incertains sur des événements douteux ? Que si, au contraire, Dieu, cette source de toute certitude, ne peut rien admettre que de certain, les événements qu'il a prévus d'une manière infaillible doivent infailliblement arriver. C'est pourquoi la liberté manque absolument aux pensées et aux actions humaines, puisque l'intelligence divine, qui est incapable d'erreur et qui prévoit tout, les enchaîne, en quelque sorte, à un

résultat donné et nécessaire. Ceci admis, quelle perturbation dans les affaires humaines ! On le voit assez. À quoi bon, en effet, des récompenses et des peines pour les bons et pour les méchants ? Il n'y a ni mérite ni démérite là où il n'y a pas mouvement libre et volontaire de l'âme. Il faudra considérer comme le comble de l'iniquité ce qui nous paraît pourtant de toute justice, je veux dire la punition des méchants ou la récompense des bons, puisque ce n'est pas leur volonté qui les porte au bien ou au mal, mais qu'ils y sont poussés par la nécessité de ce qui doit être. Il n'y aurait donc plus ni vices ni vertus, mais un mélange confus d'actions indifférentes ; et, ce qui surpasse toutes les monstruosités imaginables, si l'ordre établi dans le monde vient uniquement de la Providence, et si rien n'est laissé à l'initiative humaine, il faudra imputer même nos crimes à l'auteur de toutes les vertus. À quoi bon encore l'espérance et la prière ? Pourquoi espérer, pourquoi prier, en effet, si tous les objets de nos vœux sont soumis à un ordre dl événements irrévocablement fixé[10] ? Alors serait supprimé le seul commerce qui existe entre les hommes et Dieu, je veux dire l'espérance et la prière. En effet, c'est en nous humiliant comme il convient, que nous méritons les faveurs inestimables de la bonté divine ; c'est, il semble, le seul moyen pour les hommes de converser avec Dieu et de s'unir par la prière à cette lumière inaccessible, avant d'en obtenir la jouissance définitive. Que si, persuadés de l'existence de la fatalité, nous cessons de croire à l'efficacité de l'espérance et de la prière, quel lien nous rattachera désormais au souverain maître de toutes choses ? Il faudra donc que le genre humain, comme tu le disais mélodieusement tout à l'heure, détaché et séparé de son principe, succombe à sa misère.

VI

Complice de l'erreur, quel perfide génie
Des choses vient briser l'étroit enchaînement ?
Et de deux vérités détruisant l'harmonie,
Les fait dans notre esprit lutter confusément ?
Chacune, vue à part, rayonne ; à l'autre unie
Elle devient mensonge et faux raisonnement.

La vérité pourtant subsiste ; si notre âme

Ne peut en pénétrer l'indissoluble trame,
C'est qu'aujourd'hui, courbé sous le fardeau du corps,
Dans l'ombre notre esprit voit expirer sa flamme,
Et pour la ranimer s'épuise en vains efforts.

La vérité se cache, et nous voulons surprendre
Le regard qu'elle voile et le mot qu'elle tait [11] !
Sans doute notre esprit sait ce qu'il veut apprendre ?
Alors pourquoi veut-il apprendre ce qu'il sait ?
S'il ne sait rien, il est plus téméraire encore :

On ne peut convoiter un bien que l'on ignore [12].
Où l'irait-on chercher ? quand ? et par quel chemin ?
Dans ce dédale obscur qu'au hasard on explore
Le vrai, même trouvé, n'offre rien de certain.

Quand son âme habitait le séjour de lumière,
L'homme, d'un seul coup d'œil, sans peine, sans travail,
Plongeait dans les replis de la nature entière ;
Et maintenant encore, à travers la matière,
Il aperçoit l'ensemble, à défaut du détail.

De nos doutes, hélas ! telle est la seule cause.
L'homme ne sait pas tout, mais il sait quelque chose ;
Du moins, il se souvient du ciel qu'il a quitté ;
Il se souvient du Dieu qu'il voyait face à face,
Et dans ce souvenir il retrouve la trace
De l'éternelle vérité. »

VII

Elle répondit ; « Ces plaintes contre la Providence sont déjà vieilles, et Marcus Tullius, en traitant de la Divination [13], a vivement agité cette question ; toi-même tu t'en es longtemps et beaucoup occupé ; mais jusqu'à cette heure, personne de vous ne l'a étudiée assez à fond, et n'a trouvé pour la résoudre des arguments assez solides. Si elle reste obscure, c'est que

l’intelligence humaine ne peut s’élever à l’idée simple de la prescience divine, que si vous pouviez seulement la concevoir, toute difficulté disparaîtrait. Je vais essayer d’éclairer enfin ces ténèbres ; mais je commencerai par lever les difficultés qui te troublent.

Je te demanderai d’abord pourquoi tu ne tiens pas plus de compte de cette solution, à savoir que la prescience ne produit pas la nécessité des événements futurs, et que, par conséquent, elle ne gêne en rien le libre arbitre. Car de quel argument conclus-tu la nécessité des événements futurs, sinon de celui-ci, que ce qui a été prévu ne peut pas ne pas arriver ? Mais si la prescience ne détermine en rien la nécessité des événements, comme tu l’as reconnu tout à l’heure, comment des événements volontairement produits deviendront-ils nécessaires ? Permets-moi une hypothèse qui te fera mieux comprendre la suite. Supposons donc qu’il n°y ait pas de prescience : est-ce que, dans cette supposition, les événements, déterminés par une volonté libre, seraient soumis à la nécessité ? Pas le moins du monde. Supposons maintenant que la prescience existe, mais sans action nécessaire sur les événements : la volonté, j’imagine, conservera sa liberté. intacte et absolue. Mais, diras-tu, bien que la prescience ne soit pas la cause déterminante des événements futurs, elle est du moins le signe que ces événements doivent nécessairement arriver. Mais, selon ce raisonnement, alors même que la prescience n’existerait pas, la nécessité des événements futurs n’en serait pas moins établie : car un signe, quel qu’il soit, indique seulement ce qui est, mais ne crée pas ce qu’il indique. Il faut donc commencer par établir que tout arrive par l’effet d’une nécessité absolue, si l’on veut montrer que la prescience est la marque de cette nécessité : car si cette nécessité n’existe pas, la prescience à son tour ne peut exister comme signe diune chose qui n’existe pas. D’ailleurs, quand on veut solidement prouver l’existence d’une chose, ce n’est ni par des signes, ni par des arguments extrinsèques qulon la démontre, mais bien par les raisons qui lui sont propres et nécessaires. Mais comment peut-il se faire que des événements qui ont été prévus n’arrivent pas ? L’objection serait bonne si je prétendais que les événements prévus par la Providence peuvent ne pas arriver ; mais ce que je prétends, c’est que ces événements, bien qu’ils se produisent, n’avaient en eux aucune nécessité qui les obligeât à se produire, et tu vas le comprendre aisément. Il arrive tous les jours que certains actes s’accomplissent sous nos yeux, par exemple, les exercices que font devant

nous les cochers pour diriger et faire tourner leurs attelages, et tous les autres faits de ce genre. Est-ce qu'aucun de ces actes est déterminé par une nécessité quelconque ? Pas le moins du monde. On n'y reconnaîtrait plus un fait d'adresse, si tous ces mouvements étaient forcés. Or, des actes qui ne sont pas nécessaires au moment ou ils s'accomplissent, ne l'étaient pas non plus antérieurement, bien qu'ils dussent s'accomplir plus tard. Done il y a des événements futurs dont la réalisation n'est soumise à aucune nécessité : car je ne crois pas que personne s'avise de dire que ce qui arrive aujourd'hui n'était pas, avant de s'accomplir, un événement futur. Voilà donc des événements qui, bien que connus d'avance, se réalisent librement : car, de même que la connaissance du présent ne rend pas nécessaires les faits qui s'accomplissent, de même la prescience de l'avenir n'impose aucune nécessité aux événements futurs. Mais, dis-tu, le point controversé est précisément de savoir s'il est possible de connaître à l'avance des événements dont la réalisation n'est pas nécessaire. Cela te semble impliquer contradiction ; car, selon toi, si les événements sont prévus, ils sont nécessaires, et si l'on nie la nécessité, il faut nier aussi la prescience ; car la certitude ne peut s'appliquer qu'à une vérité certaine. Que des événements douteux aient été prévus comme devant nécessairement s'accomplir, c'est une erreur de jugement, ce n'est plus la certitude infaillible : car, à ton sens, voir les choses autrement qu'elles ne sont, c'est s'écarter de la rigoureuse précision de la certitude. Et la cause de cette erreur, c'est que chacun pense n'avoir puisé que dans l'essence et dans la réalité même des choses la connaissance qu'il en a. Or, c'est le contraire qui est vrai. En effet, toutes les choses que vous savez, vous les pénétrez, non pas selon leur réalité, mais selon vos moyens de connaître. Pour expliquer brièvement ma pensée par un exemple, la rondeur d'un corps n'est pas constatée de la même façon par la vue et par le toucher. L'œil la saisit à distance, en une fois et tout entière, par les rayons qu'il projette ; la main, au contraire, s'applique au corps sphérique, y adhère étroitement, en suit le contour, et se rend compte par degrés de sa véritable forme. L'homme lui-même est vu de diverses manières, selon qu'il est étudié par les sens, par l'imagination, par la raison ou par intelligence. Les sens ne voient la forme que dans la matière qu'elle limite ; l'imagination ne saisit que la forme : la matière lui échappe ; la raison va plus loin, et, en voyant les traits généraux communs à tous les individus, elle conçoit l'idée d'espèce. Mais le regard de l'intelligence s'élève plus haut encore. Franchissant la sphère des idées

générales, elle saisit l'idée de la forme absolue par la seule puissance de la pensée. La principale remarque à faire sur ce point, c'est que les facultés supérieures comprennent les facultés subalternes, tandis que celles-ci ne peuvent jamais s'élever au niveau de celles qui les priment. Les sens, en effet, ne peuvent rien au delà de la matière ; l'imagination ne saisit pas l'idée générale d'espèce ; la raison ne conçoit pas la forme absolue ; mais l'intelligence, planant, pour ainsi dire, au-dessus de toutes choses, non-seulement voit la forme absolue, mais elle distingue encore la matière contenue dans la forme, et cela de la même manière qu'elle distingue l'absolu, auquel les autres facultés n'avaient pu atteindre. Comme la raison, en effet, elle connaît les idées générales ; comme l'imagination, la forme abstraite ; comme les sens, la matière ; et néanmoins elle n'emprunte le secours ni de la raison, ni de l'imagination, ni des sens ; mais, si je puis m'exprimer ainsi, elle saisit tout d'une manière absolue par un seul regard de l'esprit. De même, la raison, lorsqu'elle conçoit une idée générale, n'a besoin ni de l'imagination ni de la sensation pour comprendre les faits qui sont du ressort de ces deux facultés. C'est elle qui, conformément à l'idée qu'elle se fait du genre, a donné cette définition : « L'homme est un animal à deux pieds raisonnable. » Or, cette idée, précisément parce qu'elle est générale, renferme, comme personne ne l'ignore, des notions qui sont du ressort de l'imagination et des sens ; et cependant ce n'est ni par les sens ni par l'imagination que la raison les a acquises, mais par une conception qui lui est propre. Enfin l'imagination, bien que, dans le principe, elle ait appris des sens à voir et à se représenter des formes, peut, au défaut des sens, passer en revue tous les objets sensibles, et cela, non par les moyens à l'usage des sens, mais par ceux qui lui appartiennent en propre. Vois-tu maintenant comment toutes les connaissances des hommes dépendent de leurs facultés, et non pas de la nature même des choses ? Et ce n'est pas sans raison. Car tout jugement étant un acte de celui qui le prononce, il faut bien que chacun agisse en vertu de ses propres facultés, et non par l'influence d'une cause étrangère.

VIII

Jadis les rêveurs du Portique[14]
Croyaient que l'image des corps,

Par les sens saisie au dehors,
Sur l'âme se peint et s'applique,
Comme les dessins fugitifs
Qu'un poinçon trace à l'aventure,
Sur une cire vierge et pure
Se gravent en traits corrosifs.

Quoi ! sans une cause étrangère
L'âme ne peut penser, agir !
Elle ne saurait s'affranchir
Du joug honteux de la matière !
N'est-elle donc qu'un vain miroir
Qui des objets du voisinage
Reçoit passivement l'image
Et les réfléchit sans les voir ?

Mais alors, par quelle puissance
Distingue-t-elle dans les corps
Les contrastes et les rapports,
Les accidents et la substance ?
Comment peut-elle, de l'effet
Rapprochant, séparant la cause,
Des faisceaux qu'elle décompose
Recomposer un tout complet ?

Voir à la fois de la science
La surface et les profondeurs ?
Dissiper toutes les erreurs
Au grand jour de la conscience ?
L'âme agit ! voilà son secret ;
Elle prend en soi sa lumière.
Est-ce au contact de la matière
Que son flambeau s'allumerait ?

Comme l'air avive la flamme,
J'admets que la sensation

Cause et précède l'action
Des forces natives de l'âme.
De son repos silencieux,
Du moins, c'est l'âme qui s'éveille,
Dès qu'un bruit résonne à l'oreille,
Dès qu'un rayon frappe les yeux.

Alors, pour changer en idées
Ces obscures impressions,
Elle évoque les notions
Qu'elle a de tout temps possédées ;
Elle les transporte au dehors
Pour y soumettre la matière,
Et voit sa science première
S'enrichir de nouveaux trésors.

IX

Si, dans les impressions physiques, bien que le contact des propriétés extérieures de la matière affecte les organes des sens, et que les sensations éprouvées par le corps précèdent l'exercice des facultés actives de l'âme, puisqu'elles provoquent sa réaction et qu'elles éveillent en même temps les idées qui sommeillaient au fond de l'entendement ; si, dis-je, dans les impressions physiques, l'âme, loin de recevoir passivement le choc de la matière, juge, en vertu de sa propre énergie, la sensation éprouvée par le corps, à combien plus forte raison les êtres qui sont absolument indépendants de la matière, peuvent-ils juger et connaître sans dépendre des objets extérieurs, mais par un libre mouvement de l'esprit ! C'est pour cela qu'il y a pour les différentes variétés d'êtres des moyens de connaître différents. Ainsi, la sensation, à l'exclusion de tout autre moyen de connaître, est le partage des animaux privés de mouvement, tels que les conques marines et les autres coquillages qui vivent attachés aux rochers. L'imagination a été accordée aux animaux doués de mouvement, chez lesquels on peut déjà remarquer des désirs et des répugnances. Mais la raison est l'attribut exclusif de l'espèce humaine comme l'intelligence est celui de Dieu ; et cette faculté est évidemment la première de toutes,

puisque, indépendamment des notions qui lui sont propres, elle possède encore celles qui sont du ressort de toutes les autres. Mais quoi ! si les sens et l'imagination s'avisaient de réfuter la raison et de nier ces idées générales que la raison se flatte de concevoir ? En effet, pourraient-ils dire, les notions qui proviennent des sens ou de l'imagination ne peuvent être générales ; dès lors, ou les prétentions de la raison sont fondées, et, dans ce cas, la matière n'existe pas[15] ; ou bien, si elle reconnaît que la plupart de ses notions dépendent des sens et de l'imagination, ses conceptions ne sont plus que des chimères, puisqu'elle prend pour générales des notions particulières et qui dépendent des sens. À ces objections la raison ne pourrait-elle pas répondre que dans l'idée générale elle ne perd pas de vue ce qui appartient aux sens et à l'imagination, tandis que ces facultés sont incapables de s'élever à l'idée générale, parce que leurs notions ne peuvent dépasser la sphère des corps sensibles ; et qu'en fait de connaissances, il convient de s'en rapporter au jugement de la faculté la plus sûre et la mieux partagée ? Or, dans un tel débat, nous qui possédons la faculté de raisonner, aussi bien que celles d'imaginer et de sentir, ne donnerions-nous pas gain de cause à la raison ? Eh bien ! la raison humaine n'est pas mieux fondée à dénier à l'intelligence divine la connaissance de l'avenir, par le motif que cette connaissance lui a été refusée à elle-même. Voici, en effet, ton raisonnement : « Si des événements ne doivent pas arriver d'unc manière certaine et nécessaire, on ne peut prévoir qu'ils arriveront nécessairement. Ils ne sont donc pas l'objet de la prescience divine, ou si nous croyons qu'ils le sont, il faudra convenir que tout arrive fatalement. » Si donc, comme nous avons la raison, nous avions aussi en partage l'intelligence divine, nous penserions que, de même que l'imagination et les sens doivent, selon nous, céder le pas à la raison, il est juste aussi que la raison reconnaisse la supériorité de l'intelligence divine. C'est pourquoi, élevons-nous, s'il est possible, jusqu'à cette suprême intelligence ; à ces hauteurs, notre raison découvrira ce qu'elle ne peut voir en elle-même, c'est-à-dire comment la prescience divine peut, avec autant de précision que de certitude, saisir les événements à venir, alors même qu'ils ne sont pas nécessaires, et les saisir, non par une simple conjecture, mais par une intuition suprême, absolue et sans bornes.

X

Quelle variété de forme et de structure
Dans les êtres vivants qui peuplent la nature !
Sur le ventre allongés, les uns par mille efforts
Sillonnent la poussière ou se tordent leurs corps ;
D'autres, fouettant les airs de leur aile rapide,
D'un vol audacieux s'élancent dans le vide.
Ceux-ci, fixés au sol, sous leurs pas assurés
Foulent l'ombre des bois ou le gazon des prés ;
De figure et d'aspect l'un de l'autre diffère ;
Leur face à tous pourtant se penche vers la terre,
Et courbe sous son poids leur instinct alourdi.
L'homme seul vers le ciel lève son front hardi,
Et debout, le corps droit, dans sa démarche altière,
Du haut de son dédain il regarde la terre [16].
Mortel, ce n'est pas tant ton visage et tes yeux,
Que ton âme qu'il faut élever vers les cieux.
L'homme, ce fils du ciel, à la brute s'égale
Quand plus bas que son corps son âme se ravale.

XI

Puisque, comme je l'ai démontré précédemment, l'idée que nous pouvons avoir d'un objet procède, non de cet objet lui-même, mais de notre intelligence, examinons, autant que les bornes de notre esprit le permettent, quelle est la condition essentielle de la substance divine ; nous nous rendrons compte ainsi de ses moyens de connaître. Dieu est éternel ; c'est l'opinion unanime des êtres doués de raison. Or, qu'est-ce que l'éternité ? Voilà ce qu'il faut d'abord définir, pour comprendre à la fois l'essence de Dieu et la nature de ses conceptions. L'éternité est la possession entière et parfaite d'une existence qui n'a ni commencement, ni milieu, ni fin. Si l'on regarde aux êtres qui vivent dans le temps, cette définition sera plus claire. En effet, tout ce qui vit dans le temps va successivement du passé au présent, du présent au futur, et rien de ce qui existe dans le temps ne peut embrasser simultanément tous les instants de sa durée. Vous ne tenez pas encore le lendemain que déjà vous avez perdu la veille, et aujourd'hui même vous ne vivez que ce que dure ce moment rapide et fugitif. Donc,

tout être soumis à la loi du temps, n'eût-il jamais eu de commencement, ne dût-il jamais avoir de fin, comme Aristote l'a pense du monde[17], et dût son existence se prolonger à l'infini, n'est pas cependant dans les conditions voulues pour qu'on puisse le regarder comme éternel. Car, bien que son existence ne soit pas limitée, il n'en saisit pas, il n'en embrasse pas toute la durée à la fois : il n'a pas encore l'avenir, il n'a déjà plus le présent. L'être, au contraire, qui embrasse et possède dans toute sa plénitude une vie qu'aucun terme ne borne, à qui l'avenir est présent, et qui retient tout son passé, doit seul à juste titre être considéré comme éternel ; car un tel être n'a pas seulement et nécessairement la possession pleine et présente de lui-même ; il possède aussi dans le présent la somme des diverses phases du temps[18]. C'est donc mal à propos que quelques philosophes, pour avoir entendu dire que dans la pensée de Platon le monde n'a jamais eu de commencement et ne doit pas avoir de fin[19], concluent de là que le monde créé est coéternel à son créateur. Autre chose est, en effet, de parcourir successivement toutes les phases d'une existence sans limite, ce que Platon attribue au monde, ou d'embrasser dans le présent tout l'ensemble d'une existence infinie, ce qui manifestement est le propre de la divinité. Par conséquent la préexistence de Dieu relativement à la création ne tient pas à telle ou telle quantité de temps écoulé, mais à un état qui n'appartient qu'à une nature simple. En effet, cet état d'immobilité parfaite qui est la conséquence d'un présent éternel, le temps, dans son cours sans fin, en donne quelque idée ; mais comme il ne peut réaliser intégralement cette immobilité, bientôt elle dégénère pour lui en mouvement, et le présent absolu perd en quantité tout ce dont s'accroissent indéfiniment le passé et l'avenir. Et encore, bien que le temps ne puisse embrasser à la fois toute la plénitude de sa durée, par la raison que, sous une forme ou sous l'autre, il ne cesse jamais de durer, il semble imiter jusqu'à un certain point ce qu'il ne peut égaler ni représenter exactement, en se retenant ; à cette ombre de présent pour lui si court, si insaisissable ; et comme ce présent fugitif reproduit dans une certaine mesure l'image du présent éternel, il paraît donner un semblant de permanence à chacun des instants par lesquels il passe. Mais le temps ne peut se fixer ; il faut qu'il reprenne sa course sans fin à travers les âges, et ce n'est que par étapes successives qu'il poursuit sa durée, dont il ne peut atteindre la plénitude en restant en place. C'est pourquoi, si nous voulons donner aux choses les noms qui leur conviennent, nous dirons avec Platon que Dieu est éternel, et que le monde est perpétuel.

Toute faculté intelligente connaît les choses conformément aux lois de sa propre nature ; or, Dieu étant éternel, et la durée étant pour lui toujours actuelle, la connaissance qu'il a de toutes choses domine la succession des temps ; elle a toujours le caractère de l'actualité absolue ; elle embrasse à la fois le cours indéfini du passé et de l'avenir ; enfin, par une intuition absolue qui lui est propre, elle aperçoit tous les événements comme s'ils s'accomplissaient dans le présent. C'est pourquoi, si tu veux te faire une juste idée de la connaissance toujours actuelle que Dieu a de toutes choses, tu la regarderas moins comme une prévision de l'avenir, que comme l'aperception d'un présent immuable. Aussi, est-il plus juste de l'appeler Providence que Prévoyance, attendu que Dieu résidant bien au-dessus de ce bas monde, c'est, pour ainsi dire, du haut même de la création qu'il promène ses regards sur tout ce qui existe. Pourquoi donc veux-tu subordonner à la nécessité les événements aperçus par la divine lumière, lorsque les hommes même ne nécessitent pas ce qui s'accomplit sous leurs yeux ? Est-ce qu'en effet la notion que tu acquiers d'un fait actuel rend cet acte plus nécessaire ? Nullement. Or, s'il est possible de comparer le présent de l'homme au présent de Dieu, Dieu voit toutes choses dans son présent éternel de la même façon que vous en voyez quelques-unes dans votre présent momentané. Donc, cette divine prescience ne change ni la nature des choses ni leurs propriétés, et elle les voit dans le présent telles qu'elles s'accompliront plus tard. Elle ne confond pas non plus les jugements qu'elle en doit porter, mais d'un seul et même regard elle distingue clairement les événements dont l'accomplissement futur est nécessaire, de ceux qui se réaliseront indépendamment de toute nécessité. C'est ainsi que vous-mêmes, lorsque vous voyez au même moment un homme se promener sur la terre, et le soleil se lever dans le ciel, bien que ces deux faits vous apparaissent simultanément, vous distinguez entre eux et jugez néanmoins que l'un est libre tandis que l'autre est nécessaire. Ainsi, l'intuition divine qui embrasse tout à la fois, n'altère en rien la qualité des choses, qui, pour elle, sont toujours présentes, et ne sont futures que pour le temps. D'où il suit que Dieu connaît les événements à venir, non par simple conjecture, mais avec une certitude fondée sur la vérité même, bien qu'il sache en même temps que leur réalisation n'est pas nécessaire. À cela, si tu m'objectes qu'un événement que Dieu prévoit ne peut pas ne pas arriver, et que s'il ne peut pas ne pas arriver, il arrive de toute nécessité, poussée dans mes derniers retranchements par ce mot de nécessité, j'avouerai que cette

nécessité est une chose très-réelle, mais qu'elle ne peut guère être comprise que par un esprit habitué à la méditation des choses divines. Je répondrai que le même événement à venir est, à la vérité, nécessaire si on le rapporte à la connaissance que Dieu en a, mais que, considéré dans sa propre nature, il est indépendant de toute contrainte. Il y a en effet deux sortes de nécessités : l'une, absolue ; telle est celle qui assujettir tous les hommes à la mort ; l'autre conditionnelle ; par exemple, lorsque tu sais qu'un homme se promène, il est nécessaire que cet homme se promène en effet. Car un fait qu'on connaît positivement ne peut pas différer de l'idée qu'on en a. Mais cette condition n'entraîne pas une nécessité absolue ; car, ici, la nécessité résulte non de la nature du sujet même, mais de la condition qui s'y ajoute. Nulle nécessité, en effet, ne contraint à marcher un homme qui marche volontairement, bien qu'au moment où il marche, il soit nécessaire que cette action s'accomplisse. De même, lorsque la Providence voit un fait se réaliser dans le présent, ce fait est nécessaire, quoiqu'il ne le soit pas par essence. Or, les événements qui arriveront plus tard en vertu du libre arbitre, Dieu les voit dans le présent. Donc, relativement à l'intuition divine, ils deviennent nécessaires, puisque c'est à cette condition que Dieu les connaît ; mais, considérés en eux-mêmes, ils ne cessent pas d'être libres par essence, dans le sens le plus absolu. Conséquemment, il est hors de doute que tous les événements prévus par Dieu doivent s'accomplir ; mais dans le nombre il en est qui proviennent du libre arbitre, et ceux-là ne changeront pas de nature en se réalisant, puisque avant d'arriver ils auraient pu ne pas arriver. Mais qu'importe, diras-tu, qu'ils ne soient pas nécessaires par eux-mêmes, si, de toutes facons, la connaissance particulière que Dieu en a les rend obligatoires, tout comme ferait la nécessité ? Il importe beaucoup, car c'est le cas même du soleil qui se lève et de l'homme qui marche, dont je te parlais tout à l'heure : ces deux faits, à l'instant où ils s'accomplissent, ne peuvent pas ne pas s'accomplir ; néanmoins, l'un était nécessaire, même avant de se produire ; l'autre ne l'était point. De même, les choses que Dieu, voit dans le présent, se produisent sans aucun doute, mais les unes émanent des lois nécessaires de la nature, les autres, de la simple volonté de ceux qui les font. Je n'ai donc pas tort de dire que ces dernières, quant à la connaissance que Dieu en a, sont nécessaires, mais que, considérées en elles-mêmes, elles sont affranchies de toute espèce de nécessité. C'est ainsi que toutes les idées qui viennent par les sens sont générales si on les rapporte à la raison, et particulières si on les considère en elles-mêmes.

Mais, diras-tu, s'il est en mon pouvoir de changer de dessein, je réduis à rien la Providence, quand je viens à changer ce qu'elle a prévu. Je répondrai à cela que tu peux, à la vérité, changer de dessein, mais que, la Providence sachant fort bien que tu as ce pouvoir et voyant dès maintenant avec certitude si tu en useras, et dans quel sens tu te détermineras, tu ne peux dans aucun cas échapper à sa prescience, pas plus que tu ne peux éviter les regards d'un œil fixé sur toi, si multipliées que soient les évolutions auxquelles tu te livres en vertu de ta libre volonté. Quoi donc ? diras-tu, il dépendra de moi de faire varier la science divine, de telle sorte que si je veux tantôt une chose, tantôt une autre, on verra cette science se modifier au gré de mon caprice ? Pas le moins du monde. Car la prescience divine devance tous les événements futurs, et les ramène à cet état d'actualité qui caractérise sa manière de connaître. Elle ne varie pas, comme tu te l'imagines, selon tel ou tel cas à connaître, mais elle prévient et embrasse, d'un seul coup d'œil, sans les subir, toutes les variations de ta volonté. Or, cette connaissance et cette intuition de toutes choses dans le présent, Dieu ne les tient pas d'un avenir éventuel, mais d'une faculté qui lui appartient en propre. Et cette remarque répond en même temps à l'objection que tu m'opposais tout à l'heure, à savoir qu'il serait indigne de Dieu que sa science fût motivée par nos actions futures. Car le propre de cette science c'est que, embrassant tout dans une intuition toujours actuelle, elle domine et règle tous les événements et ne dépend en rien de l'avenir. Cela étant, les hommes conservent intégralement leur libre arbitre ; et dès que les volontés sont affranchies de toute contrainte, on ne saurait appeler injustes les lois qui répartissent les récompenses et les peines. Puis, il est un Dieu immuable qui, du haut de sa prescience, assiste à tout ; son regard éternel et toujours présent se rencontre toujours avec nos actions à venir, et, selon leurs mérites, il distribue des récompenses aux bons et des châtiments aux méchants. Ce n'est pas vainement non plus que nous adressons à Dieu nos espérances et nos prières ; car, venant d'un cœur droit, elles ne peuvent être inefficaces. Détournez-vous donc du vice, pratiquez la vertu ; que la droiture de vos espérances élève vos âmes ; que l'humilité de vos prières les fasse monter jusqu'à Dieu. À moins que vous ne vouliez vous abuser vous-mêmes, vous devez reconnaître que c'est pour vous une étroite obligation de vivre honnêtement, puisque toutes vos actions s'accomplissent sous les yeux d'un juge à qui rien n'échappe. »

FIN.

NOTES

NOTES DU LIVRE I.

NOTE 1. PAGE 3.

Le bonheur qui jadis inspirait mes accents,
A fait place aux sombres alarmes…

Ce début semble indiquer que, dans sa jeunesse, Boèce avait cultivé la poésie. Il est probable que ces premiers essais n'ont jamais été publiés.

Note 2. Page 3.

Hélas ! avant le temps, le malheur m'a fait vieux.

Jam mihi deterior canis aspergitur ætas,
Jamque meos vultus ruga senilis arat…
Me quoque debilitat series immensa laborum
Ante meum tempus cogor et esse senex.

« Déjà le temps impitoyable a blanchi mes cheveux ; déjà les rides de la vieillesse sillonnent mon visage… je succombe à cette longue succession de malheurs, et sans le vouloir j'ai vieilli avant l'âge. »

(Ovide, *Pontiques*, Él. v.)

NOTE 3. PAGE 7.

Sur le bord inférieur de sa robe était brodé un Π ; sur le bord supérieur, un Θ.

Dans la préface de son commentaire sur l'*Introduction aux Catégories d'Aristote*, par Porphyre, Boèce donne lui-même l'explication de cette énigme :

« Philosophia genus ; species vero ejus duæ : una quæ θεωρητικὴ dicitur : altera quæ πρακτικὴ, id est speculativa et activa. »

« La philosophie est un genre qui comprend deux espèces : la *théorie* et la *pratique*, c'est-à-dire la spéculation et l'action. »

Est-il besoin de faire remarquer que le Θ et le Π sont les lettres initiales des deux mots grecs qui précèdent ?

Bernard de Chartres se souvenait apparemment de ce passage, lorsque, dans son roman allégorique intitulé *Microcosmus*, il plaçait la Physique entre ses deux filles la *Théorie* et la *Pratique*.

NOTE 4. PAGE 7.

Plus d'un brutal avait déchiré ce vêtement…

On trouvera au chapitre vi de ce même livre, page 15, l'explication de ce passage.

Note 5. Page 7.

Mais quoi ! celui-ci ? un homme nourri des doctrines d'Élée et de l'Académie ?

C'est-à-dire un disciple de Zénon et de Platon.

Zénon d'Élée, ainsi nommé du lieu de sa naissance, pour le distinguer de Zénon le stoïcien, passe pour être l'inventeur de la dialectique. Il avait eu

pour maître Parménide, qui lui-même était disciple de Xenophans, le fondateur de l'école d'Élée.

On sait que Platon enseignait à Athènes, dans les jardins d'Académus, et que de là vient le nom d'Académie par lequel on désigne ordinairement son école.

Note 6. Page 7.

Ce sont mes Muses, à moi, qui soigneront et guériront ce malheureux.

Boèce ne fait que reproduire ici sous une forme plus dramatique le célèbre arrêt de Platon contre les poëtes. Platon, à la vérité, ne proscrit pas tous les genres de poésie, mais quand on le voit pousser le rigorisme jusqu'à éconduire Homère, car on ne peut douter qu'il n'ait eu particulièrement en vue l'auteur de l'Iliade et de l'Odyssée, on se demande ce que pourrait être cette poésie à laquelle il veut bien faire grâce :

Ἄνδρα δή, ὡς ἔοικε, δυνάμενον ὑπὸ σοφίας παντοδαπὸν γίγνεσθαι καὶ μιμεῖσθαι πάντα χρήματα, εἰ ἡμῖν ἀφίκοιτο εἰς τὴν πόλιν αὐτὸς τε καὶ τὰ ποιήματα βουλόμενος ἐπιδείξασθαι, προσκυνοῖμεν ἂν αὐτὸν ὡς ἱερὸν καὶ θαυμαστὸν καὶ ἡδὺν, εἴποιμεν δ' ἂν, ὅτι οὐκ ἔστι τοιοῦτος ἀνὴρ ἐν τῇ πόλει παρ' ἡμῖν οὔτε θέμις ἐγγενέσθαι, ἀποπέμποιμέν τε εἰς ἄλλην πόλιν μύρον κατὰ τῆς κεφαλῆς καταχέαντες καὶ ἐρίῳ στέψαντες, αὐτοὶ δ' ἂν τῷ αὐστηροτέρῳ καὶ ἀηδεστέρῳ ποιητῇ χρώμεθα καὶ μυθολόγῳ ὠφελίας ἕνεκα, ὃς ἡμῖν τὴν τοῦ ἐπιεικοῦς λέξιν μιμοῖτο καὶ τὰ λεγόμενα λέγοι ἐν ἐκείνοις τοῖς τύποις, οἷς κατ' ἀρχὰς ἐνομοθετησάμεθα, ὅτε τοὺς στρατιώτας ἐπεχειροῦμεν παιδεύειν.

« Si jamais un homme habile dans l'art de prendre divers rôles et de se prêter à toutes sortes d'imitation, venait dans notre État et voulait nous faire entendre ses poèmes, nous lui rendrions hommage comme à un être sacré, merveilleux, plein de charmes, mais lui dirions qu'il n'y a pas d'homme comme lui dans notre État, et qu'il ne peut y en avoir ; et nous le congédierions après avoir répandu des parfums sur sa tête et l'avoir couronné de bandelettes, et nous nous contenterions d'un poète et d'un

faiseur de fables plus austère et moins agréable, mais plus utile, dont le ton imiterait le langage de la vertu, et qui se conformerait, dans sa manière de dire, aux règles que nous aurions établies en nous chargeant de l'éducation des guerriers. »

(*Républ.*, liv. III, trad. de V. Cousin.)

La traduction des œuvres de Platon par M. Victor Cousin, indépendamment de sa valeur comme interprétation, a tous les mérites d'un chef-d'œuvre original. Il faut désespérer de rendre le prince des philosophes aussi exactement et en aussi beau style. Aussi avons-nous pris le parti de faire à M. V. Cousin autant d'emprunts que nous en avons fait à Platon lui-même.

NOTE 7. PAGE 15.

Plus tard, la séquelle d'Épicure, celle du Portique, une foule d'autres encore, se disputèrent à l'envi son héritage.

Boèce n'a rien emprunté à la philosophie d'Épicure ; le mépris avec lequel il parle des enfants perdus de cette école, *vulgus*, n'a donc rien qui doive surprendre. Il n'en est pas de même en ce qui touche l'enseignement de Zénon. Boèce, dans le cours de ce traité, s'est inspiré plus d'une fois des principes austères du stoïcisme ; aussi, n'est-ce probablement pas la morale de cette secte qu'il incrimine ici, mais sa psychologie, qui faisait dériver toutes nos connaissances d'une source unique : la sensation. Le chap. viii du livre V est consacré tout entier à la réfutation de cette doctrine exclusive qui devait, en effet, choquer notre auteur, fervent disciple de Platon.

NOTE 8. PAGE 15.

C'est ainsi que plusieurs d'entre eux furent transformés en sages par la sottise d'une multitude profane.

Ce passage est si obscur dans l'original, qu'on doit y supposer quelque altération du texte. En effet, quelques commentateurs pensent que le mot

pervertit, qui fait toute la difficulté, est une leçon vicieuse. Un manuscrit cité par Obbarius porte *susvertit*. En écrivant *subvertit*, on obtiendrait un sens un peu cherché, mais possible. Dans ce cas, Boèce aurait voulu dire que quelques-uns des faux philosophes dont il parle, victimes de leurs prétentions à la sagesse, avaient été traités par le vulgaire ignorant comme Socrate l'avait été par l'Aréopage. Néanmoins, cette interprétation ne s'appuyant sur aucun fait, et aucun texte autorisé ne la rendant obligatoire, nous avons préféré un sens aussi arbitraire peut-être, mais plus rationnel, nous conformant en cela au sage précepte de Varron :

« In scriptis, quod verum est, ex proximo sumendum, quum id et non explicant. »

« Quand un texte manque de clarté, il faut adopter le sens le plus vraisemblable. »

Note 9. Page 15.

Anaxagore, philosophe de l'école Ionienne, né à Clazomène, enseigna à Athènes, où il eut pour disciples Périclès, Euripide et peut-être Socrate. Accusé d'impiété, il fut condamné à mort, mais sa peine fut commuée en un exil perpétuel. Il mourut à Lampsaque, en 428 avant Jésus-Christ.

Note 10. Page 15.

Zénon d'Élée, selon la tradition la plus accréditée, fut cruellement mis à mort par le tyran Néarque, pour avoir tenté de rendre la liberté à sa patrie. Les biographes ne sont pas d'accord sur le genre de supplice qui lui fut infligé. On a quelquefois confondu l'histoire de sa vie avec celle d'Anaxarque, qui périt aussi de mort violente, par l'ordre de Nicocréon, tyran de l'île de Chypre.

Note 11. Page 15.

Canius (Julius), philosophe stoïcien, condamné par Caligula, marcha à la mort avec une admirable sérénité. Sénèque a raconté ses derniers moments.

(*De la tranquillité de l'âme*, ch. xiv.)

NOTE 12. PAGE 15.

Soranus (Baréas), philosophe stoïcien, condamné à mort, ainsi que Pœtus Thrasea, lorsque Néron, dit Tacite, conçut le dessein d'exterminer la vertu. (*Annales*, livre XVI, ch. xxi.)

NOTE 13. PAGE 17.

Ton âme alors bravera la tempête,
Les vents, la foudre éclatant sur le faîte
Des tours de marbre et des palais croulants.

Il est impossible, en lisant ce passage, de ne pas penser à ces beaux vers d'Horace :

Justum et tenacem propositi virum
Non civium ardor prava jubentium,
    Non vultus instantis tyranni
        Mente quatit solida, neque Auster,

Dux inquieti turbidus Hadriæ,
Nec fulminantis magna Jovis manus :
    Si fractus illabatur orbis,
        Impavidum ferient ruinæ.

« L'homme juste et ferme en ses desseins ne s'émeut pas de la fureur d'un peuple qui ordonne des crimes. Le regard menaçant d'un tyran ne remue pas son âme inébranlable : pas même l'Auster, ce roi turbulent de l'orageuse Adriatique, ni la grande main de Jupiter lançant la foudre. Que l'univers fracassé s'écroule, il recevra sans pâlir le choc des débris. »

(*Odes*, liv. III, iii)

NOTE 14. PAGE 19.

Es-tu comme l'*âne devant la lyre ?*

Proverbe grec déjà cité par Varron, et qui s'entend sans commentaire. Érasme l'a admis dans son livre des *Adages*. (*Dissimilitud, et incongruent.*)

NOTE 15. PAGE 19.

Parle et mets à nu toute ton âme.

C'est un hémistiche de l'*Iliade*, ch. I, v. 363.

NOTE 16. PAGE 21.

…heureuses seraient les républiques si elles étaient gouvernées par les sages, ou si ceux qui les gouvernent s'appliquaient à l'étude de la sagesse.

Le poëte chrétien Prudence a mis cette pensée en vers :

> Nimirum pulchre quidam doctissimus : « Esset
> « Publica res, inquit, tunc fortunata satis, si
> « Vel reges saperent, vel regnarent sapientes. »
> (*Contra Symmach.*)

Voici maintenant le passage textuel de Platon :

᾽Εὰν μή, ἦν δ᾽ ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν, ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταὐτὸν ξυμπέσῃ, δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ᾽ ἑκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὦ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ᾽ οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει, οὐδὲ αὕτη ἡ πολιτεία μή ποτε πρότερον φυῇ τε εἰς τὸ δυνατὸν καὶ φῶς ἡλίου ἴδῃ, ἣν νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν.

« Tant que les philosophes ne seront pas rois, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes ; tant que la puissance politique et la philosophie ne se trouveront pas ensemble, et qu'une loi supérieure n'écartera pas la foule de ceux qui s'attachent exclusivement aujourd'hui à l'une ou à l'autre, il n'est point, ô mon cher Glaucon, de remède aux maux qui désolent les États, ni même, selon moi, à ceux du genre humain, et jamais notre État ne pourra naître et voir la lumière du jour. »

(*Republ.*, liv. V, trad. de V. Cousin)

Porphyre, dans la *Vie de Plotin*, nous apprend une particularité assez curieuse, c'est que ce chef d'école s'étant mis en tête de réaliser l'utopie de Platon, avait proposé à l'empereur Gordien de fonder, dans une ancienne ville de la Campanie, une colonie de philosophes, qu'on aurait nommée *Platonopolis*. L'empereur, à ce qu'assure le biographe, aurait donné les mains à ce projet, qui fut déjoué, au moment de l'exécution, par les intrigues de quelques envieux.

NOTE 17. PAGE 21.

Tu as ajouté, toujours par la bouche de ce grand homme, que la raison qui devait déterminer les sages à prendre en main les affaires…

Διὰ ταῦτα τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, οὔτε χρημάτων ἕνεκα ἐθέλουσιν ἄρχειν οἱ ἀγαθοὶ οὔτε τιμῆς· οὔτε γὰρ φανερῶς πραττόμενοι τῆς ἀρχῆς ἕνεκα μισθὸν μισθωτοὶ βούλονται κεκλῆσθαι, οὔτε λάθρᾳ αὐτοὶ ἐκ τῆς ἀρχῆς λαμβάνοντες κλέπται. Οὐδ' αὖ τιμῆς ἕνεκα· οὐ γάρ εἰσι φιλότιμοι. Δεῖ δὴ αὐτοῖς ἀνάγκην προσεῖναι καὶ ζημίαν, εἰ μέλλουσιν ἐθέλειν ἄρχειν. Ὅθεν κινδυνεύει τὸ ἑκόντα ἐπὶ τὸ ἄρχειν ἰέναι ἀλλὰ μὴ ἀνάγκην περιμένειν αἰσχρὸν νενομίσθαι. Τῆς δὲ ζημίας μεγίστη τὸ ὑπὸ πονηροτέρου ἄρχεσθαι, ἐὰν μὴ αὐτὸς ἐθέλῃ ἄρχειν· ἣν δείσαντές μοι φαίνονται ἄρχειν, ὅταν ἄρχωσιν, οἱ ἐπιεικεῖς, καὶ τότε ἔρχονται ἐπὶ τὸ ἄρχειν οὐχ ὡς ἐπ' ἀγαθόν τι ἰόντες οὐδ' ὡς εὐπαθήσοντες ἐν αὐτῷ, ἀλλ' ὡς ἐπ' ἀναγκαῖον καὶ οὐκ ἔχοντες ἑαυτῶν βελτίοσιν ἐπιτρέψαι οὐδὲ ὁμοίοις.

« Les honnêtes gens ne veulent donc entrer dans les affaires, ni pour s'enrichir, ni pour avoir des honneurs. En acceptant un salaire pour un pouvoir qu'ils exercent, ils craindraient d'être appelés mercenaires, ou voleurs, en se payant eux-mêmes par des profits secrets. Ce ne sont pas non plus les honneurs qui les attirent, car ils ne sont pas ambitieux. Il faut donc qu'ils soient forcés de prendre part au gouvernement par la crainte d'un châtiment, et c'est pour cela apparemment qu'il y a quelque honte à se charger du pouvoir de son plein gré, et sans y être contraint. Or, le plus grand châtiment pour l'homme de bien, s'il refuse de gouverner les autres, c'est d'être gouverné par un plus méchant que soi : c'est cette crainte qui oblige les honnêtes gens à entrer dans les affaires, non pour leur intérêt, ni pour leur plaisir, mais parce qu'ils y sont forcés, et parce qu'ils ne voient personne qui soit autant ou plus digne de gouverner qu'eux-mêmes. »

(Platon, *Républ.*, liv. I, trad. de V. Cousin)

NOTE 18. PAGE 21.

Conigaste. On ne sait pas au juste quelle charge ce personnage remplissait à la cour de Théodoric. Il y occupait certainement un poste élevé, car Athalaric, dans une lettre que nous a conservée Cassiodore, lui donne le titre de *Vir illustris*.

NOTE 19. PAGE 21.

Triguilla. L'histoire ne s'est pas plus occupée de ce personnage que du précédent. Grégoire de Tours, pourtant, le nomme une fois en passant, et prétend qu'il était l'amant d'Amalasonthe, fille de Théodoric, et régente du royaume après la mort de ce prince. Il faut se défier de cette allégation, car Grégoire de Tours est particulièrement suspect lorsqu'il touche aux affaires des Goths. N'a-t-il pas encore accusé Amalasonthe d'avoir empoisonné sa mère pour venger son amant, lorsqu'il est avéré que cette épouse de Théodoric était, à l'époque indiquée par l'historien, décédée depuis plus de vingt ans ? Dans tout ce chapitre, du reste, Grégoire de Tours laisse percer une haine aveugle contre les Ariens, car il s'écrie en finissant : « Quid

contra miseri hæretici respondebunt ? » « Que répondront à cela ces misérables hérétiques ? » (*Hist. des Francs*, liv. III, chap. xxxi).

NOTE 20. PAGE 23.

Dans une année d'affreuse disette… un édit de coemption avait été rendu…

La coemption était d'ordinaire une mesure fiscale au moyen de laquelle l'administration s'emparaît, à un prix fixé par elle-même, des approvisionnements nécessaires à l'entretien de l'armée. Quelquefois, cependant, on recourait à cette mesure en vue d'un intérêt purement commercial, et afin de combler le vide des caisses de l'État. Dans ce cas, l'administration faisait revendre, toujours au prix qu'elle fixait elle-même, les denrées qu'elle avait accaparées par ce procédé tyrannique. C'était le monopole de l'État dans toute sa rigueur.

NOTE 21. PAGE 23.

… qui devait ruiner la Campanie.

Boèce ne dit pas pour quelle raison la Campanie, plus que toute autre province, aurait souffert de cette mesure, qui, ordinairement, était générale. Mais Cassiodore nous apprend (*Var*. xii, 22) qu'à cette époque la Campanie était fréquemment désolée par des tremblements de terre et par les éruptions du Vésuve. Il est vraisemblable que cette province avait été récemment éprouvée par ces deux fléaux, et que l'édit de coemption devait mettre le comble à ses malheurs.

NOTE 22. PAGE 23.

Paulin appartenait à l'illustre famille des Décius, et avait été consul en 498.

NOTE 23. PAGE 23.

Albinus : autre membre de la même famille, consul en 493.

Note 24. Page 23.

Cyprien : ce personnage remplissait alors la charge de *Référendaire*. Il tint plus tard *Comte des Largesses sacrées*, puis *Maître des Offices*.

Note 25. Page 23.

On lit dans la correspondance de Cassiodore (liv. IV, 22), que Théodoric reprochait à Basile d'être depuis longtemps adonné aux arts magiques. Est-ce pour cette raison que ce personnage fut chassé du palais, où il occupait sans doute un emploi important ? Cassiodore ne le dit pas.

Note 26. Page 23.

Opilion était frère de Cyprien dont il est question plus haut (note 24). Ses fâcheuses aventures sous Théodoric ne lui nuisirent pas auprès d'Athalaric, car il fut élevé par ce dernier prince à la dignité de *Comte des Largesses sacrées*. Il fut également en crédit sous Théodat, oncle et successeur d'Athalaric ; car, au rapport de Procope (*Hist. des guerres goth*., livre I), il était du nombre des sénateurs que Théodat envoya à l'empereur Justinien pour se justifier des rigueurs qu'on l'accusait d'exercer contre Amalasonthe, mère d'Athalaric.

Note 27. Page 23.

Gaudentius est complètement inconnu.

Note 28. Page 23.

… ou la condamnation qui avait frappé mes délateurs les avait-elle transformés en honnêtes gens ?

Vallinus entend autrement les mots *præmissa damnatio*. Selon lui, ils signifieraient l'arrêt de condamnation de Boèce, signé d'avance par le roi, et envoyé par ce prince au Sénat. Vallinus appuie cette interprétation sur le sens le plus habituel du verbe *præmittere*. Nous ne l'avons pas adoptée, cependant, parce que le vrai sens de ce passage nous paraît clairement déterminé par la phrase suivante.

NOTE 29. PAGE 27.

C'est pourquoi un de tes familiers demandait, et avec raison : « Si Dieu existe, d'où vient le mal ? et d'où vient le bien, s'il n'existe pas ? »

Allusion, selon toute apparence, à ce raisonnement d'Épicure, lequel nous a été conservé par Lactance :

« Deus, inquit Epicurus, aut vult tollere mala, et non potest ; aut potest, et non vult ; aut et vult, et potest. Si vult et non potest, imbecillis est ; quod in Deum non cadit. Si potest et non vult, invidus ; quod æque alienum a Deo. Si neque vult neque potest, et invidus et imbecillis est ; ideoque neque Deus. Si et vult et potest, quod solum Deo convenit, unde ergo sum mala ? Aut cur illa non tollit ? »

« Dieu, dit Épicure, ou veut supprimer le mal et ne le peut pas ; ou il le peut et ne le veut pas ; où il le veut et le peut. S'il le veut et ne le peut pas, il est impuissant ; ce qu'on ne peut penser de Dieu. S'il le peut et ne le veut pas, il est malveillant ; ce qui est également inadmissible. S'il ne le veut ni ne le peut, il est malveillant et impuissant ; et par conséquent il n'est pas Dieu. S'il le veut et le peut, seule hypothèse qui soit digne de Dieu, d'où vient le mal ? Ou pourquoi Dieu ne le supprime-t-il pas ? »

(De la Colère divine, ch. xiii.)

NOTE 30. PAGE 27.

Avec quelle insouciance du danger n’ai-je pas soutenu son innocence !

On ne connaît toute cette affaire que par ce qu’en dit ici Boèce, et par quelques indications sommaires du chroniqueur anonyme, édité par Henri Valois, à la suite de son *Ammien Marcellin*. Cela n’a pas empêché Dom Gervaise, auteur d’une *Vie de Boèce* en deux volumes, publiée en 1715, de donner *in extenso* tout le détail du procès de Boèce avec les renseignements les plus minutieux sur les circonstances qui l’ont précédé. Au nombre des torts imputés à notre philosophe figure naturellement l’opposition qu’il fit au roi à l’occasion de l’affaire du consulaire Albinus. D. Gervaise n’omet rien : ni la précaution que Cyprien aurait eue d’intenter son accusation contre Albinus en l’absence de Boèce, ni la vertueuse indignation de celui-ci à la nouvelle de cette manœuvre, ni son empressement à accourir à Vérone pour la déjouer, ni enfin les paroles textuelles du discours qu’il prononça en plein Sénat, et en présence du roi, pour la justification de son collègue.

Dans cet exposé, qui est fort étendu, il n’y a pas un mot qui ne soit controuvé. Nous n’aurions pas pris la peine cependant de relever ces puériles inventions, si, dans sa préface, D. Gervaise ne déclarait gravement qu’il n’admet aucun fait qui ne s’appuie sur l’autorité des témoignages les plus authentiques. Cette déclaration ayant induit en erreur quelques-uns de ceux qui, depuis, ont écrit sur le même sujet, il n’était peut-être pas inutile de la réduire à sa juste valeur.

NOTE 31. PAGE 29.

… et ils m’accusèrent calomnieusement d’avoir, dans un intérêt d’ambition, souillé ma conscience d’un sacrilége.

De quelle sorte était le sacrilége qu’on imputait à Boèce ? Notre opinion est qu’on l’accusait de pratiquer en secret le culte des faux dieux, et que Boèce, qui avait ses raisons pour ne pas s’expliquer à cet égard, feint de prendre le change, en se disculpant, assez lestement d’ailleurs, comme il convenait à un personnage de son rang et de son caractère, du crime absurde de magie.

Au reste, ce point a été discuté dans notre Introduction ; pour éviter toute redite, nous y renvoyons le lecteur.

NOTE 32. PAGE 29.

Prends Dieu pour guide.

On lit dans la vie de Pythagore par Jamblique :

Γλώσσης πρὸ τῶν ἄλλων κράτει θεοῖς ἑπόμενος

« Avant tout, sois maître de ta langue, si tu veux suivre les dieux. »

Suivre Dieu était aussi la règle de conduite des stoïciens :

« Omnem temporum difficultatem sciet sapiens legem esse naturæ. Et, ut bonus miles, feret vulnera, enumerabit cicatrices, et transverberatus telis, moriens, amabit eum, pro quo cadet, imperatorem. Habebit in animo illud vetus præceptum : *Deum sequere*. »

« Le sage doit savoir que si la vie a des misères, c'est une loi de la nature. Et, comme un brave, soldat il supportera ses blessures, comptera ses cicatrices, et, percé de traits, mourant, il aimera le général pour qui il tombe. Il aura dans le cœur cet antique précepte : *Suis Dieu*.

(Sénèque, *De la Vie heureuse.*)

NOTE 33. PAGE 29.

…d'être semblable à Dieu.

Ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατὸν, ὦ Θεόδωρε· ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη· οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρύσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. Διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδ' ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. Φυγὴ δ' ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

Mais il n'est pas possible, Théodore, que le mal soit détruit, parce qu'il faut toujours qu'il y ait quelque chose de contraire au bien ; on ne peut pas non plus le placer parmi les dieux : c'est donc une nécessité qu'il circule sur cette terre, et autour de notre nature mortelle. C'est pourquoi nous devons tâcher de fuir au plus vite de ce séjour à l'autre. Or, cette fuite, c'est *la ressemblance avec Dieu*, autant qu'il dépend de nous, et on ressemble à Dieu par la justice, la sainteté et la sagesse. »

(Platon, *Théétète*, trad. de V. Cousin.)

Cette idée, que l'on retrouve dans plusieurs autres ouvrages de Platon, et notamment dans *le Timée*, a été très-heureusement résumée par M. V. Cousin dans la définition suivante :

« La loi morale est le rapport de l'homme à Dieu ; la vertu est l'effort de l'humanité pour atteindre à la ressemblance avec son auteur, ὁμοίωσις θεῷ. »

(*Cours de phil. mod.*, vii^e^ leçon.)

Mais Boèce va plus loin. Dans d'autres passages (liv. III, ch. XIX, p. 169 ; ch. xxiii, p. 193 ; liv. IV, ch. v, p. 223), il pose en principe que le propre de la vertu n'est pas seulement de rendre les hommes semblables à Dieu, mais de les transformer en autant de dieux, transformation qui, selon lui, se concilie très-bien avec le dogme de l'unité de Dieu, moyennant la distinction qu'il établit entre le Dieu par essence et les dieux par participation. Cette participation à la nature divine avait, à la vérité, été accordée par Platon aux génies intermédiaires entre Dieu et l'humanité, mais le chef de l'Académie n'avait pas étendu le même privilége à l'homme. Proclus, qui exagère volontiers Platon, s'était arrêté à la même limite, et il est singulier que Boèce qui, à beaucoup d'égards, est plus réservé que les Alexandrins, les ait dépassés cette fois, et sur un point assez hasardeux.

NOTE 34. PAGE 29.

Le nom sans tache de mon beau-père Symmaque…

Boèce décerne à Symmaque l'épithète de *sanctus*. Les interprètes, toujours préoccupés de l'orthodoxie catholique de Boèce et de son beau-père, n'ont pas manqué de voir ici un hommage rendu à la piété et à la *sainteté* de Symmaque. Nous ne jugeons pas nécessaire de détourner ce mot de son acception la plus générale, pour lui donner un sens plus restreint qui ne peut, d'ailleurs, s'appliquer à Symmaque.

NOTE 35. PAGE 33.

> Docile à tes lois, toute la nature
> Marche d'un pas sûr vers un but certain :
> L'homme seul, Seigneur, erre à l'aventure,
> Jouet du hasard et de ton dédain.

Même pensée dans Sénèque le Tragique :

> Sed cur idem
> Qui tanta regis, sub quo vasti
> Pondera mundi librata suos
> Ducunt orbes, hominum nimium
> Securus ades, non sollicitus
> Prodesse bonis, nocuisse malis ?

« Ô toi, dont les soins étendus à de si grands objets font que le vaste monde, équilibré par son propre poids, roule dans son orbite, comment se fait-il que tu te préoccupes si peu des hommes, et que tu n'aies pas souci de faire du bien aux bons et du mal aux méchants ? »

(*Hippolyte.*)

NOTE 36. PAGE 33.

> Rappelle-toi quelle patrie a été ton berceau.

On le voit assez, c'est du ciel que la Philosophie parle ici, et en évoquant chez son interlocuteur le souvenir de cette patrie première, elle est l'organe fidèle de l'école idéaliste, et ne s'exprime pas autrement que l'aurait pu faire Platon. Voilà la première fois que Boèce fait allusion à la fameuse théorie de la *réminiscence* ; il y reviendra encore, et plus clairement, par la suite, et il nous fournira l'occasion de noter en passant quelques emprunts directs qu'il a faits à son maître. Disons dès à présent que cette doctrine de la réminiscence est une exagération de l'idéalisme, un abus de la synthèse, qui va plus loin que les faits donnés par l'analyse. Ce sont les termes mêmes du jugement qu'en porte M. V. Cousin, qui expose de la manière suivante la série d'inductions d'où est né ce dogme philosophique :

« Puisque certaines idées sont indépendantes des sensations, elles peuvent leur être antérieures, elles peuvent l'être, donc elles le sont. Elles sont alors la dot que l'intelligence apporte avec elle ; elles lui sont innées, ou même elles lui préexistent ; ou du moins l'âme, qui est immortelle, et qui, par conséquent, a pu être avant son existence actuelle, en participait déjà dans un autre monde, et les idées ne sont pas autre chose que des ressouvenirs de connaissances antérieures. Ce n'est point à l'analyse que sont empruntés de pareils résultats ; l'analyse montre que certaines idées sont en elles-mêmes distinctes des idées sensibles ; mais indépendantes, mais antérieures, mais innées, mais préexistantes dans un autre monde, elle n'en dit pas un mot, et voilà l'idéalisme, parti d'une distinction vraie, qui se précipite dans la route de l'abstraction et de l'hypothèse. »

(*Cours d'hist. de la phil. mod*., iv^{e} lecon.)

Platon, le premier, a exposé dogmatiquement cette doctrine de la réminiscence, mais il n'en est pas l'inventeur. Il l'attribua lui-même, dans un passage du *Ménon* que nous rapporterons ailleurs (voy. la note 29 du livre III, p. 367), à Pindare, aux anciens poëtes et aux prêtres. Elle était probablement aussi professée par Pythagore, bien qu'elle ne se trouve formellement énoncée dans aucun des fragments authentiques qui nous restent de ce philosophe ; car il ne faut pas confondre le dogme de la réminiscence avec celui de la métempsycose ; néanmoins, comme d'après Platon lui-même, il était enseigné par les prêtres, et que l'enseignement théologique avait été fondé ou régularisé par Orphée, il est difficile que

Pythagore n'en ait pas eu connaissance, puisque, selon la tradition, il avait été initié aux mystères orphiques à Libéthra, ville de Thrace où, de son temps, ces mystères se célébraient dans toute leur pureté.

NOTE 37. PAGE 37.

Là il n'y a qu'un maître et qu'un roi.

Réminiscence d'un mot légèrement modifié d'Homère. Ulysse, parcourant le camp des Grecs pour les exciter au combat, interpelle ainsi individuellement les mécontents de l'armée :

Δαιμόνι', ἀτρέμας ἧσο, καὶ ἄλλων μῦθον ἄκουε,
Οἳ σέο φέρτεροί εἰσι· σὺ δ' ἀπτόλεμος καὶ ἄναλκις,
Οὔτέ ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιος, οὔτ' ἐνὶ βουλῇ·
Οὐ μέν πως πάντες βασιλεύσομεν ἐνθάδ' Ἀχαιοί·
Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω,
Εἷς βασιλεύς.

« Misérable, assieds-toi sans mot dire et écoute ceux qui valent mieux que toi. Tu ne comptes ni dans la bataille, ni dans le conseil. Nous ne sommes pas tous rois, ici. Il n'est pas bon que tous commandent. *Il ne faut qu'un chef et qu'un roi*. »

(*Iliade*, ch. II, v. 200, sq.)

NOTE 38. PAGE 37.

Ignores-tu donc cette antique loi de ta cité…

Ici la Philosophie équivoque à dessein, et, tout en continuant à parler de la patrie céleste, elle fait allusion à l'ancienne législation romaine, dans l'esprit de laquelle l'exil n'était pas un châtiment, mais seulement un moyen d'échapper à une peine plus sévère.

« Exsilium non supplicium est, sed perfugium, portusque supplicii. Nam qui volunt pœnam aliquam subterfugere aut calamitatem, eo solum vertunt… itaque nulla in lege nostra reperietur… maleficium ullum exsilio esse muletatum. »

« L'exil n'est pas une peine, mais un refuge et un port. Quiconque, en effet, veut se soustraire à quelque châtiment ou à quelque calamité, en est quitte pour changer de résidence… Aussi ne trouvera-t-on nulle part dans nos lois… que quelque crime que ce soit, chez nous, soit puni de l'exil. »

(Cicéron, *pour Cécina*.)[99]

Note 39. Page 37.

Pour les torts qui te sont imputés, glorieux ou supposés….

Ce n'est pas là le premier sens qui s'offre à l'esprit, à la lecture du texte. Tout d'abord, on est tente de traduire les mots : *Vel honestate vel falsitate*, par ceux-ci : « *de bonne foi ou calomnieusement.* » Mais en y regardant de plus près, on s'aperçoit que ce ne peut être là ce qu'a voulu dire Boèce. Nulle part, en effet, il ne reconnaît que sa conduite ou son langage ait pu fournir le moindre prétexte d'accusation contre lui ; dès lors, à quoi aurait pu se prendre la bonne foi des accusateurs ? Tout au contraire, il s'emporte à diverses reprises, et dans la phrase même qui suit immédiatement celle-ci, contre la fourberie et la scélératesse des délateurs. Pas de distinction entre eux : ils sont donc tous également méprisables. L'hypothèse de la bonne foi écartée, comment faut-il entendre le mot *honestate* ? La signification de ce mot nous paraît clairement établie par le passage du chapitre viii de ce livre, p. 29, où Boèce se glorifie du crime même dont on l'accuse, c'est-à-dire

d’avoir pris la défense du Sénat, crime qui avait semblé si honorable aux délateurs eux-mêmes, qu’ils avaient jugé utile d’en inventer un autre.

Tel est le motif qui nous a déterminé à traduire comme nous l’avons fait, quelque difficulté que présente dans ce cas la construction de la phrase.

NOTES DU LIVRE II.

Note 1. Page 55.

Que la Fortune s’arrête un moment, elle ne mérite plus son nom.

Pour rendre littéralement le latin, il aurait fallu dire : « Si la Fortune demeurait en repos, elle cesserait d’être le Hasard. » Mais si, en latin, les deux mots *Fortuna, Fors*, jouent l’un avec l’autre et s’expliquent réciproquement, en français, *Fortune* et *Hasard* se refusent à tout rapprochement étymologique. Il a donc fallu se borner à rendre le sens général de la phrase.

Note 2. Page 61.

N’as-tu pas appris, dans ton enfance, l’histoire des deux tonneaux remplis, l’un de maux, l’autre de biens, et placés à l’entrée du séjour de Jupiter ?

Δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει
Δώρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων·
Ω μέν κ' ἀμμίξας δώῃ Ζεὺς τερπικέραυνος,
Αλλοτε μέν τε κακῷ ὅ γε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἐσθλῷ.

« Deux tonneaux sont placés sur le seuil de Jupiter, remplis des présents qu’il répand. L’un contient les maux, l’autre les biens. Lorsque Jupiter, que réjouit la foudre, les mélange, l’homme qu’il sert ainsi, reçoit, tantôt du bien, tantôt du mal. »

(*Iliade*, ch. XXIV, v. 527, sq.)

Note 3. Page 65.

Qui donc ne t'a pas proclamé le plus heureux des hommes

ayant pour parents d'adoption des personnages si illustres ?…

Le mot *socerorum* qu'on lit dans le texte a induit en erreur la plupart des interprètes de Boèce, qui se sont, en conséquence, évertués à lui trouver deux femmes. A l'appui de l'opinion que nous avons déjà exprimée à cet égard dans notre introduction, nous ajouterons ici qu'il serait très-singulier que Boèce, après avoir parlé avec orgueil de ses deux beaux-pères, n'eût pas accordé un souvenir à sa première femme, surtout si cette femme était, comme l'assurent les commentateurs, un modèle de grâces, de talents et de vertus. Le silence de Boèce s'explique parfaitement, au contraire, si l'ou fait attention que le mot *socerorum* a une acception plus générale que le mot français correspondant, et qu'il est pris quelquefois pour désigner *le père et la mère* de l'un des époux. C'est ainsi que Virgile a dit :

> Saepius Andromache ferre incomitata solebat.
> Ad *soceros*, et avo puerum Astyanaeta trahebat.

« Souvent Andromaque, sans suite, portait le petit Astyanax *à son beau-père et à sa belle-mère*, et le conduisait chez son aïeul. »

(*Énéide*, ch. II, v. 456-57.)

Le mot français *beaux-parents* qu'on emploie dans la conversation familière aurait pu rendre le mot latin *socerum* ; malheureusement, cette locution commode n'est pas suffisamment autorisée. Faute de mieux, on a dû se contenter d'un équivalent, sauf à en rendre compte dans une note.

Note 4. Page 65.

Je passe sous silence… les dignités qui ont honoré ton adolescence….

Celles de Patrice et de Consul. La première ne conférait pas d'attributions spéciales, mais elle était à vie ; elle donnait à ceux qui en étaient revêtus un rang distingué dans le Sénat, et les affranchissait de la puissance paternelle. On sait que Clovis et Charlemagne même ne dédaignaient pas de prendre dans les actes publics le titre de Patrice des Romains.

Note 5. Page 65.

Tu lui a arraché une faveur qu'elle n'avait, avant toi, accordée à personne dans une condition privée.

Cela n'est pas tout à fait exact. L'an 295, sous le règne de Théodose le Grand, deux frères, Olybrius et Probinus, fils de Probus, avaient été simultanément promus au consulat. Vallinus, Cally, d'autres encore, y compris Obbarius qui d'ordinaire sait mieux se garder des erreurs de ses devanciers, font observer que les fils de Probus étaient déjà avancés en âge, tandis que ceux de Boèce étaient à peine sortis de l'enfance, circonstance tout à l'avantage de ces derniers et suffisante pour justifier l'orgueil de leur père. Nous ne savons pas au juste quel âge avaient Probinus et Olybrius lorsqu'ils furent élevés au consulat ; mais les vers suivants, que nous extrayons du Panégyrique composé à leur intention par Claudien, prouvent qu'ils n'étaient encore qu'adolescents :

Primordia vestra
Vix pauci meruere senes, metasque tenetis,
Ante genas dulces quam flos juvenilis inumbret,
Oraque ridenti lanugine vestiat ætas.

« C'est à peine si quelques hommes ont obtenu dans leur vieillesse les honneurs qui marquent votre début, et vous avez atteint le faîte de la gloire avant que la fleur de la jeunesse ait ombragé vos joues délicates, et que les années aient orné votre visage d'un gracieux duvet. »

En cette occasion, Claudien ne pouvait se tromper. C'est donc Boèce qui a manqué de mémoire, et cet oubli est d'autant plus singulier que Probus et ses fils appartenaient comme lui à la famille des Anicius. Il a un autre tort, c'est d'attacher une trop grande importance à un fait qui, à cette époque, s'expliquait tout naturellement par la faveur ou par le caprice du maître. Il y avait longtemps déjà que la dignité de Consul ne tirait plus à conséquence. À l'âge de cinq ans, Honorius en avait été revêtu trois fois.

Note 6. Page 69.

Car, parmi toutes les disgrâces de la fortune, le plus cruel malheur est d'avoir été heureux.

Dante a exprimé la même pensée dans ces vers d'un sentiment si mélancolique :

Nessun maggior dolore
Che ricordarsi del tempo felice
Nella miseria.

(*Inferno*, c. V, v. 121, sq)

Note 7. Page 69.

… ton beau-père Symmaque… est sans inquiétude pour lui même, tout en gémissant de tes malheurs.

Suarum (injuriarum) *securus*, dit le texte : « *oubliant ses injures pour gémir sur les tiennes*, » disent les interprètes. Ce sens ne peut pas être le bon. Il ne paraît pas, en effet, qu'avant sa mise en accusation, Symmaque ait jamais encouru aucune disgrâce. Or, il est vraisemblable qu'au moment où écrivait Boèce, Symmaque n'était pas encore incriminé ; autrement, il ne serait pas aisé de comprendre comment, quelques lignes plus haut, Boèce peut se féliciter de ce que son beau-frère *existe encore plein de force et de santé*. Un pareil sujet de consolation eût été bien aléatoire si celui qui le fournissait s'était trouve place sous le coup d'une accusation capitale. Cette

remarque, du reste, ne repose pas uniquement sur une hypothèse. Le chroniqueur anonyme que nous avons déjà cité dans notre Introduction, dit formellement que Symmaque ne fut mis en arrestation qu'après la mort de son gendre. Après avoir raconté à sa manière le supplice de Boèce, et parlé des négociations entamées par le roi près de l'empereur Justin, il ajoute :

« Sed dum hæc aguntur, Symmachus caput Senati (sic) cujus Boetius filiam habuit uxorem, deducitur de Roma Ravennam. Metuens vero rex ne dolore generi aliquid adversus regnum ejus tractaret, objecto at crimine, jussit interfici. »

« Pendant que ces choses se passaient, Symmaque, chef du Sénat, dont Boèce avait épousé la fille, est conduit de Rome à Ravenne ; mais le roi, craignant que le ressentiment, à cause de son gendre, ne le portât à quelque entreprise contre l'autorité royale, lui supposa un crime, et le fit mettre à mort. »

Note 8. Page 73.

Ce pays même que tu appelles un lieu d'exil, pour ceux qui l'habitent est une patrie.

Tous les commentateurs représentent Boèce écrivant le livre *De la Consolation* entre les quatre murs d'un cachot. La remarque que fait ici la Philosophie ne confirme pas cette tradition. Si Boèce, en effet, eût été incarcéré, son interlocutrice eût-elle été bienvenue à lui dire que la ville qu'il appelait un lieu d'exil était une patrie pour ceux qui l'habitaient ? « Soit, n'eût pas manqué de répondre Boèce, mais ceux dont tu parles sont libres, et moi je suis dans les fers. » Il est donc très-vraisemblable qu'après sa condamnation, il avait été relégué à Pavie, avec défense de s'éloigner de cette ville, mais que, dans les premiers temps du moins, la rigueur n'avait pas été portée plus loin à son égard.

Note 9. Page 75.

Or, nous savons qu'un grand nombre d'hommes ont recherché la jouissance de la béatitude…

On a voulu voir dans ce passage une allusion aux martyrs chrétiens. Mais la réflexion de Boèce peut tout aussi bien s'appliquer aux philosophes qui ont volontairement affronté et courageusement subi la mort. Les exemples abondent. Boèce en a déjà cité plusieurs et il en citera encore quelques-uns. Il ne faut donc pas chercher ici un argument à l'appui du prétendu christianisme de notre auteur.

Note 10. Page 83.

Toi donc, qui trembles et redoutes aujourd'hui l'épieu et le glaive….

Imitation de ces vers de Juvénal auxquels notre traduction pourrait presque s'ajuster :

> Pauca licet portes argenti vascula puri,
> Nocte iter ingressus, gladium contumque timebis
> Et motæ ad lunam trepidabis arundinis umbram :
> Cantabit vacuus coram latronc viator.
> (*Sat*. X, v. 19, sq.)

Note 11. Page 89.

… vos ancêtres voulurent abolir le pouvoir consulaire, qui avait inauguré leur liberté.

Allusion à la crise politique qui amena l'institution du décemvirat à Rome, l'an 451 avant Jésus-Christ.

Note 12. Page 91.

Et quel pouvoir un homme peut-il exercer sur un autre homme, si l'on excepte le corps ?…

« Errat si quis existimat servitude in totum hominem descendere. Pars melior ejus excepta est. Corpora obnoxia sunt et adscripta dominis ; mens quidem sui juris, quæ adeo libera et vaga est, ut ne ab hoc quidem carcere, cui inclusa est, teneri queat quominus impetu suo utatur, et ingentia agat, et in infinitum comes cœlestibus exeat. Corpus itaque est, quod domino Fortuna tradidit. »

« Ce serait une erreur de croire que la servitude peut s'étendre à l'homme tout entier. La meilleure part de notre être lui échappe ; Le corps est exposé et abandonné aux tyrans ; mais l'âme n'appartient qu'à elle-même. Elle est tellement libre et insaisissable, que cette prison même dans laquelle elle est enfermée ne saurait l'empêcher de prendre son essor, de réaliser de vastes desseins, de s'élancer dans l'infini et de se mêler aux essences célestes. Ainsi, c'est le corps seulement que la Fortune a livré en proie à la tyrannie. »

(Sénèque, *Des Bienfaits*, liv. III.)

Note 13. Page 91.

Un tyran s'était imaginé que par la violence des supplices il contraindrait certain homme libre….

Nicocréon, tyran de Chypre, fit piler tout vivant dans un mortier Anaxarque, disciple de Métrodore de l'école de Démocrite, et maître, dit-on, de Pyrrhon. Irrité des invectives dont le philosophe ne cessait de le poursuivre, il le menaça de lui faire couper la langue. Pour toute réponse, Anaxarque se la coupa lui-même avec les dents et la cracha à la face du tyran. Un trait analogue est attribué à Zénon d'Élée. (Voir la note 10 du livre I, p. 336.)

Note 14. Page 95.

Elle était là, nue, un poignard au flanc.

Suétone rapporte qu'apres le meurtre d'Agrippine sa mère, Néron eut la curiosité de voir le cadavre, qu'il porta la main sur les membres encore chauds, louant telle beauté, critiquant tel défaut, et que, ayant eu soif, il se fit tranquillement donner à boire.

« Adduntur his atrociora, nec incertis auctoribus : ad visendum interfectæ cadaver accurrisse, contrectasse membra, alia vituperasse, alia laudasse, sitique interim aborta bibisse. » (In *Vita Cl. Neronis*, c. xxxiv.)

ll est difficile de calomnier Néron ; disons pourtant que cette atrocité n'a pas paru suffisamment avérée à Tacite, qui se borne à dire :

« Adspexeritne matrem exanimem Nero, et formam corporis ejus laudaverit, sunt qui tradiderint, sunt qui abnuant. »

« Néron regarda-t-il le corps inanimé de sa mère, et en loua-t-il la beauté ? Quelques-uns l'assurent, d'autres le nient. »

(*Annal.*, liv. XIV, ch. ix.)

Note 15. Page 99.

Du temps de Cicéron, comme il le dit expressément quelque part….

Dans le *Songe de Scipion*.

Nous ne pouvons signaler tous les emprunts que Boèce à faits ici à ce brillant épisode de la *République* de Cicéron. Tout ce chapitre n'en est, à dire vrai, qu'une perpétuelle imitation.

Note 16. Page 99.

Mais encore, combien d'hommes, illustres de leur vivant, qu'a dévorés l'oubli, faute d'écrits qui racontent leur gloire !

Horace a dit :

> Vixere fortes ante Agamemnona
> Multi, sed omnes illacrimabiles
> Urgentur ignotique longa
> Nocte : carent quia vate sacro.

« Bien des chefs valeureux ont vécu avant Agamemnon ; mais on ne donne point de larmes à leur mémoire ; sur tous pèse la longue nuit de l'oubli, parce qu'il leur a manqué un poëte sacré. »

(*Odes*, liv. IV, ix.)

Et J. B. Rousseau, aprés Horace :

> Mais combien de grands noms, couverts d'ombres funèbres,
> Sans les écrits divins qui les rendent célébres,
> Dans l'éternel oubli languiraient inconnus !
> Ii n'est rien que le temps n'absorbe et ne dévore,
> Et les faits qu'on ignore
> Sont bien peu différents des faits non avenus.
> (*Ode au prince Eugène*.)

Note 17. Page 107.

… et les y traîne avec le croc.

Allusion a la manière dont on traînait aux gémonies les cadavres des suppliciés :

> « Sejanus ducitur unco. »
> (Juven., *Sat.*, X, v. 66.)

Note 18. Page 109.

Mortels, c'est que depuis le jour
Où l'Eternel créa le monde,
Le firmament, la terre et l'onde
Sont les esclaves de l'amour.

Cette explication mystique des lois de l'univers remonte aux premier temps de la philosophie grecque. Proclus, dans son commentaire sur le *premier Alcibiade*, rapporte méme ces paroles d'un vieil oracle chaldaïque :

Πασι γαρ ενεσπειρεν ο Πατερ δεσμον πθριβριθη Ερωτος.

« Le Pére a mis dans toutes choses le lien enflammé de l'amour. »

Mais Boèce avait ses autorités plus près de lui. Toutes les idées qu'il énonce sommairement dans cette pièce de vers, il les a puisées dans le *Banquet* de Platon, et aussi dans le *Timée*, où se trouve le passage suivant :

Καὶ διὰ ταῦτα ἔκ τε δὴ τούτων τοιούτων καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη δι᾽ ἀναλογίας ὁμολογῆσαν, φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων, ὥστε εἰς ταὐτὸν αὑτῷ συνελθὸν ἄλυτον ὑπό του ἄλλου πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος γενέσθαι.

« C'est de ces quatre éléments réunis de manière à former une proportion qu'est née l'harmonie du monde, l'amitié qui l'unit si intimement, que rien ne peut le dissoudre, si ce n'est celui qui a formé ses liens. »

(Trad. de V. Cousin.)

Puisque l'occasion s'en présente naturellement, qu'on nous permette de transcrire ici quelques vers d'un charmant poëte contemporain qui s'est rencontré avec notre auteur dans l'exposition de cette théorie sentimentale de l'attraction universelle :

J’aime ! voilà le mot que la nature entière
Crie au vent qui l’emporte, à l’oiseau qui le suit !
Sombre et dernier soupir que poussera la terre
Quand elle tombera dans l'éternelle nuit !
Oh ! vous le murmurez dans vos spheres sacrées,
Étoiles du matin, ce mot triste et charmant !
La plus faible de vous, quand Dieu vous a créées,
A voulu traverser les plaines éthérées
Pour chercher le soleil, son immortel amant.
Elle s’est élancée au sein des nuits profondes :
Mais un autre l’aimait elle-même, et les mondes
Se sont mis en voyage autour du firmament.

(Alfred de Musset, *Rolla*.)

NOTES DU LIVRE III

Note 1. Page 133.

… c'est pourquoi Catulle… donne à ce personnage le nom de *Scrofule*.

Scrofule ne se dit pas au singulier. Ici, pourtant, il était impossible d'employer le pluriel. Le lecteur, nous l'espérons, voudra bien nous pardonner un solécisme que nous n'aurions pu éviter qu'en recourant à une expression plus éloignée du texte.

Voici l'épigramme de Catulle à laquelle Boèce fait allusion :

> Quid est, Catulle, quid moraris emori ?
> Sella in curuli Struma Nonius sedet :
> Per consulatum pejerat Vatinius,
> Quid est, Catulle, quid moraris emori ?

« Pourquoi, Catulle, tardes-tu à mourir ? Nonius Scrofule siége sur une chaise curule, et Vatinius se parjure par son consulat. Pourquoi, Catulle, tardes-tu a mourir ? » (*Epigr.*, lii.)

Joseph Scaliger, dans son savant commentaire sur Catulle, reproche aigrement à Boèce l'inadvertance qu'il aurait commise en prenant pour un sobriquet de l'invention de Catulle un surnom général, *cognomen*, qui était commun à tous les membres d'une des branches de la famille des Nonius. Sitzmann réfute à son tour Scaliger. Nous n'entrerons pas dans cette discussion, qui serait ici sans objet.

Note 2. Page 133.

Et toi-même, est-ce que les dangers de toute sorte

On trouve dans le recueil épistolaire de Cassiodore une lettre de Théodoric à un certain Décoratus qualifié *Adjutor Magistro Officiorum : Lieutenant du Maître des Offices*. Ce personnage est probablement le nôtre. Nous n'avons d'ailleurs aucun renseignement sur le fait particulier auquel Boèce fait ici allusion.

Note 3. Page 135.

La préture, magistrature autrefois si puissante, n'est plus aujourd'hui qu'un vain nom.

« Sous la République, et même longtemps apres l'établissement de l'Empire, les préteurs exerçaient une juridiction importante, et possédaient des attributions très-étendues. Mais peu a peu, leurs prérogatives furent si bien réduites, qu'il ne leur resta plus que celle de se ruiner pour donner des spectacles au peuple. Les chevaux du Cirque les dévoraient : *Præda caballorum Prætor*, dit déja Juvénal (*Sat*. XI, v. 193). Les choses en vinrent au point que personne ne voulait plus de cette onéreuse dignité, et qu'il fallut recourir aux mesures les plus tyranniques pour l'imposer aux sénateurs. Voici sur ce sujet un passage très-instructif que nous empruntons à un livre excellent :

« Bien qu'il n'y eû plus, comme dans l'ancienne République, d'intérêt de popularité a dépenser son patrimoine pour amuser la populace de Rome et briguer les dignités électives, les sénateurs, les *clarissimi*, continuèrent à être astreints à des prodigalités désormais inutiles pour eux. On leur imposa l'obligation d'accepter la dignité de préteur, et on multiplia méme les prétures jusqu'a en avoir deux à Rome et trois à Constantinople. Il y eut la préture *Flavinienne*, la préture *Constantinienne*, et la préture *triomphale*. Le successeur de Constantin en devait même encore ajouter deux. C'étaient autant d'impôts détournés, car le préteur n'avait plus d'attributions, ni politiques, ni judiciaires, et chaque préteur avait son tarif de dépenses obligatoires dont le montant était destiné a entretenir les spectacles et les jeux publics de hippodrome. Aussi, cette coûteuse dignité de préteur

devenait-elle l'épouvantail de tous les gens de condition. On quittait Rome ou Constantinople uniquement pour éviter d'attirer les regards du sénat et du prince, dont l'un désignait, et l'autre confirmait les préteurs. Il fallait poursuivre les *clarissimi* dans les provinces à grand renfort de police, comme des déserteurs. La fuite fut punie d'une forte amende ; et en attendant, le trésor faisait, au compte des contumax, les avances des dépenses qui leur étaient imposées. Constantin avait tout prévu, même la mort des préteurs, et dans ce cas le fils dut succéder de droit à la dignité comme aux charges. »

(A. de Broglie, *L'Église et l'Empire romain au IVe siècle.*)

Note 4. Page 135.

Celui qui pourvoyait à l'approvisionnement du peuple, fut longtemps regardé comme un personnage considérable.

La charge de Préfet de l'annone, *Præfectus annone*, était en effet très-considérable sur le déclin de la République et dans les premiers temps de l'Empire. Pompée la remplit avec éclat, et c'est même à cette occasion, au rapport de Dion et de Plutarque, que le surnom de *Magnus* lui fut décerné par le peuple. C'est sans doute par allusion a cette particularité historique que Boèce applique cette même épithéte de *magnus* aux anciens préfets de l'annone. Auguste ne dédaigna pas d'exercer par lui-même cette magistrature, et il ne s'en démit que dans les dernières années de sa vie. Mais il en fut des attributions des préfets de l'annone comme de celles des préteurs ; elles furent transférées, dans ce qu'elles avaient d'important, au Préfet du prétoire, et les titulaires devinrent de simples juges de police : leurs fonctions se réduisirent à la fixation du prix du pain et à la vérification des balances des boulangers. La formule d'institution de ces magistrats déchus se trouve dans le recueil de Cassiodore. (*Var*. vi, 18.)

Note 5. Page 139.

Le crois-tu puissant l'homme… qui craint plus encore qu'il n'effraye ?

Necesse est multos timeat quem multi timent.

« C'est une nécessité qu'il craigne beaucoup de gens celui que beaucoup de gens craignent. » (Laberius.)

Craint de tout l'univers, il vous faudra tout craindre,
(Racine, *Britann.*, acte IV.)

Note 6. Page 139.

Sénèque même avait insisté auprès de Néron pour se retirer en lui abandonnant ses richesses.

Tacite nous a transmis (*Annal*. liv. XIV, ch. liii et liv) le discours plus ou moins authentique que Sénèque aurait adressé à Néron en cette circonstance, ainsi que la réponse du jeune empereur.

Note 7. Page 139.

Savoir se vaincre et maîtriser son âme, etc.

Imitation un peu prolixe de cette strophe d'Horace :

Latius regnes avidum domando
Spiritum, quam si Libyam remotis
Gadibus jungas, et uterque Pœnus
Serviat uni :

« Dompte ta convoitise et tu étendras plus loin ton empire que si tu ajoutais à la Libye les rives lointaines de Gadès ; que si l'une et l'autre Carthage n'obéissaient qu'à toi seul. »

(*Odes*, liv. II, ii.)

Note 8. Page 141.

De là cette exclamation si bien fondée du poéte tragique….

Euripide, dans *Andromaque*.

Note 9. Page 145.

Que si les hommes peuvent être heureux par la volupté, il n'y a pas de raison pour dénier le méme bonheur aux brutes.

Πρῶτον δέ γε οὐδ' ἂν οἱ πάντες βόες τε καὶ ἵπποι καὶ τἆλλα σύμπαντα θηρία φῶσι τῷ τὸ χαίρειν διώκειν· ...

« Quant à la première place, tous les bœufs, tous les chevaux, et toutes les autres bêtes sans exception, ne la réclameront-elles point en faveur du plaisir, parce qu'elles s'attachent à sa poursuite ?

(Platon, *Philèbe*, trad. de V. Cousin.)

La méme pensée se trouve dans Sénèque :

« Adjice quod multa quæ bona videri volunt, animalibus quam homini pleniora contingunt. Illa eibo avidius utuntur ; venere non æque fatigantur. Virium illis major est et æquabilior firmitas. Sequitur ut multo feliciora sint homine. Nam sine nequitia, sine fraudibus degunt. Fruuntur voluptatibus, quas et magis capiunt, et ex facili, sine ullo pudoris aut pœnitentiæ metu. »

« Ajoute à cela que les animaux jouissent de la plupart de ces prétendus biens plus complètement que l'homme. Ils mangent avec plus de voracité ; les plaisirs de amour les fatiguent moins. Leur force est plus grande et mieux répartie ; d'où il suit qu'ils sont heaucoup plus heureux que l'homme. Ils vivent, en effet, exempts de malice et de crimes ; ils jouissent

des plaisirs, qu'ils possèdent plus pleinement, avec plus de facilité, et sans avoir à craindre ni honte ni repentir. »

(*Lettre* LXXIV *à Lucilius*.)

Note 10. Page 145.

… on l'a dit avec trop de vérité, certain personnage a trouvé des bourreaux dans ses fils.

Les commentateurs s'accordent à voir ici une réminiscence de ce vers d'Evenus cité par Plutarque et Artémidore :

Ἰδὲ ὅση λύπη παῖς πατρὶ πάντα χρόνον.

« Vois combien de chagrins un enfant cause en tout temps à son père. »

Mais ce rapprochement ne donne aucune lumière sur le personnage auquel Boèce fait allusion.

Note 11. Page 145.

En cela, je pense comme mon Euripide….

La Philosophie peut, en effet, revendiquer Euripide pour un de ses disciples. On sait que ce poëte avait suivi assidument les leçons d'Anaxagore, qu'il avait répandu dans la plupart de ses pièces la doctrine de son maître, et qu'on peut lui reprocher, comme à Voltaire, d'avoir mis dans la bouche de ses personnages trop de sentences philosophiques. Il y mettait même la physique, car c'est à propos de quelques vers de sa tragédie d'*Oreste*, où le chœur analyse, d'après Anaxagore, les éléments constitutifs du soleil et de la lune, que Socrate, dans son *Apologie*, se défendant de professer les mêmes doctrines, dit que le premier venu peut, pour une drachme, aller entendre ces belles choses au théâtre.

Voici les vers de l'*Andromaque* dont Boèce donne une traduction abrégée :

Πᾶσι δ' ἀνθρώποις ἄρ' ἦν
Ψυχὴ τέκν'. Ὅστις δ' αὖτ' ἄπειρος ὢν ψέγει
Ἧσσον μὲν ἀλγεῖ, δυστυχῶν δ' εὐδαιμονεῖ.

Note 12. Page 147.

Il est donc hors de doute que ces divers chemins, loin de se diriger vers la béatitude, s'en écartent.

Ceux de nos lecteurs qui voudront vérifier l'identité quelquefois parfaite des doctrines morales du Portique et de celles de l'Académie n'auront qu'à comparer ce chapitre avec la lettre LXXVI de Sénèque à Lucilius. Ils trouveront dans cette dernière pièce la plupart des pensées exprimées ici par Boèce, et souvent dans les mêmes termes.

Note 13. Page 149.

Si les hommes, comme dit Aristote, avaient les yeux de Lyncée….

On ne connaît pas l'ouvrage d'Aristote auquel Boèce a emprunté ce passage.

Note 14. Page 153.

Puis, à bout de courage et ployant les genoux,
De vos félicités coupables
Quand vous reconnaîtrez le néant, puissiez-vous
Voir, trop tard, les biens véritables !

Perse a enfermé la même idée dans ce vers d'une admirable concision :

> Virtutem videant, intabescant que relicta.
> (*Sat*. III, v. 33.)

Note 15. Page 153.

… le moment est venu de te montrer la véritable.

L'idée-mère de ce chapitre, c'est-à-dire la réduction à l'unité de tous les avantages que les hommes considèrent comme autant d'éléments distincts du bonheur, a été magnifiquement développée par Platon dans le *Philèbe*. L'argumentation entière de Boèce se retrouve dans ce beau dialogue, mais préparée par d'autres moyens et ordonnée sur un autre plan, ce qui rend tout rapprochement partiel à peu près impossible.

Note 16. Page 159.

Si, comme le veut mon cher Platon dans son Timée, il faut, même dans les circonstances les moins importantes, implorer l'assistance divine….

ΣΩΚΡΑΤΗΣ. — Σὸν οὖν ἔργον λέγειν ἄν, ὦ Τίμαιε, τὸ μετὰ τοῦτο, ὡς ἔοικεν, εἴη καλέσαντα κατὰ νόμον θεούς.

ΤΙΜΑΙΟΣ. — Ἀλλ', ὦ Σώκρατες, τοῦτό γε δὴ πάντες ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ σωφροσύνης μετέχουσιν, ἐπὶ παντὸς ὁρμῇ καὶ σμικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν ἀεί που καλοῦσιν· ἡμᾶς δὲ τοὺς περὶ τοῦ παντὸς λόγους ποιεῖσθαί πῃ μέλλοντας, κ. τ. λ.

« Socrate. C'est à toi, Timée, de commencer, lorsque tu auras obéi à la loi en invoquant d'abord les dieux, comme cela est convenable.

« Timée. Oui, Socrate, tout homme un peu raisonnable implore l'assistance divine avant de commencer une entreprise quelle qu'elle soit, grande ou petite. A plus forte raison, nous qui avons entrepris d'expliquer l'univers,… »

(Trad. de V. Cousin.)

Note 17. Page 161.

Père, nous adorons ta sagesse profonde !

Ce morceau poétique n'est qu'un résumé rapide du système cosmogonique développé dans la première partie du *Timée*. La concision de Boèce dans cette pièce et dans plusieurs autres également rebelles à la poésie, a répandu sur les idées qu'il a entrepris de mettre en vers une obscurité qu'on ne se flatte pas d'avoir complètement dissipée dans la traduction, malgré le parti qu'il a bien fallu prendre de paraphraser certains passages. Ceux de nos lecteurs qui seraient curieux de se rendre un compte bien exact de la théorie de Platon, devront relire en entier l'admirable dialogue où elle est exposée. Une analyse, même très-serrée, nous mènerait trop loin. Nous nous bornerons à rapprocher quelques passages où l'imitation est le plus directe.

Note 18. Page 161.

Étrangère à l'envie égoïste et stérile,
Ta bonté seule, au sein de ton vaste repos,
T'inspira le projet d'ordonner le chaos.

Λέγωμεν δὴ δι᾽ ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν [29e] τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ᾽ ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. Ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ᾽ ἄν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ᾽ ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ᾽ ἄν.

« Disons la cause qui a porté le suprême ordonnateur à produire ou à composer cet univers. Il était bon, et celui qui est bon n'a aucune espèce d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même. Quiconque, instruit par des hommes sages, admettra ceci comme la raison principale de l'origine et de la formation du monde, sera dans le vrai. »

(Platon, *Timée*, trad. de V. Cousin.)

« Sénèque avait retenu cette pensée, comme on le voit par ce passage de sa lettre LXV à Lucilius :

« Quæris quid sit propositum Deo ? Bonitas. Ita certe Plato ait : quæ Deo faciendi mundum causa fuit ? Bonus est. Bono nulla cujusquam boni invidia est : fecit itaque quant optimum potuit. »

« Tu demandes quel a été le motif déterminant de Dieu ? Sa bonté. Platon dit formellement : Quelle raison a porté Dieu à créer le monde ? Il est bon. Un être bon est incapable d'envie ; voilà pourquoi il a fait le monde le meilleur possible. »

Nous ne pouvons résister au désir de citer ici les réflexions pleines de sens et empreintes d'un profond sentiment religieux que ce passage remarquable a inspirées à l'illustre traducteur de Platon :

« Voilà des lignes bien simples et bien profondes et qui appartiennent en propre à Platon. Avant lui, l'idée la meilleure que esprit humain se fût encore formée de Dieu, était celle d'une intelligence, le Νους d'Anaxagoras. Anaxagoras expliquait par le Νους comment le monde a été formé tel qu'il est, ordonné et harmonique dans toutes ses parties. Platon explique pourguoi le monde a été ainsi formé, et il en donne la vraie raison, à savoir une intelligence douée de bonté, qui se complaît à se répandre hors d'elle-même, et à communiquer ses divins attributs. De là l'expression de *père*, que Platon donne en cet endroit à l'auteur de l'univers.

« ..... Chez Aristote, ce caractère de bonté semble manquer à Dieu. Dans la *Métaphysique* (liv. XII), la bonté de Dieu est déduite de sa nécessité. Si le premier moteur immuable est nécessaire, il est bon ; ce qui ne veut pas dire

qu'il posséde l'attribut moral de la bonté, mais qu'il possède le bien, le bonheur parfait. Ainsi, tout bonheur vient de Dieu, qui en est le principe suprême ; mais Aristote ne dit pas que Dieu le répand lui-même par sa volonté.

« Plus tard, au sein du christianisme, s'est élevée une autre doctrine, bien différente de celle de Platon, et qui a prétendu et prétend même encore être la seule doctrine chrétienne orthodoxe ; je veux parler de la doctrine d'Ockam, qui, à force de revendiquer la volonté divine, la sépare presque de l'intelligence et de la bonté, et fait créer le monde à Dieu tel qu'il est, uniquement parce qu'il lui a plu de le faire ainsi, par un acte entièrement arbitraire, sans regard à l'idée du juste et du bien. Mais c'est prétendre que Dieu a fait le monde par un acte de vouloir destitué de tout penser, ce qui est impossible, absurde, impie. Dieu n'est qu'en tant qu'il pense, et sa pensée éternelle, c'est l'idée même du bien, du juste, etc… ; c'est avec sa pensée, avec ses idées, au sens platonicien, qu'il veut et qu'il agit ; et, en agissant, il les imprime à ses œuvres. Le monde est done empreint des idées, c'est-à-dire des pensées de Dieu. Le monde réalise le plan divin, le plan que Dieu a suivi et voulu suivre en formant le monde, par cette grande et dernière raison, à savoir, que Dieu est bon. Ainsi, deux mille ans après Platon, nous pouvons dire encore : « Quiconque instruit par des hommes sages, admettra ceci comme la raison principale de l'origine et de la formation du monde, sera dans le vrai. »

(V. Cousin, *Rem, sur le Timée*.)

M. V. Cousin a-t-il qualifié trop sévérement la sécheresse de cœur qu'il reproche à quelques-uns de nos théologiens ? Qu'on en juge par le passage suivant du *Platon expliqué* du P. Hardouin :

« Le vrai Dieu, qui est un agent sage et libre, a d'autres vues que l'effusion de sa bonté, ou plutôt de ses dons, dans la création de l'univers : *il a surtout sa gloire en vue*. S'il comble les hommes de bienfaits en créant le monde pour eux, *c'est pour en être adoré, aimé, servi*. »

(*Op. var.*, p. 274.)

Ainsi, à la bonté de Dieu est substitué le soin de sa gloire. Après avoir comparé ces lignes avec celles de Platon, n'est-on pas en droit de demander qui est le vrai chrétien, du théologien ou du philosophe ?

Note 19. Page 161.

Tu portais en toi-même
Le type souverain de la beauté suprême.

Εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ ἀίδιον ἔβλεπεν· εἰ δὲ ὃ μηδ᾽ εἰπεῖν τινι θέμις, πρὸς γεγονός. Παντὶ δὴ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ ἀίδιον· ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ᾽ ἄριστος τῶν αἰτίων. Οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον δεδημιούργηται· Τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι.

« Si le monde est beau, et si celui qui l'a fait est excellent, il l'a fait évidemment d'après un modèle éternel… Le monde a donc été formé d'après un modèle intelligible, raisonnable, et toujours le même ; d'ou il suit, par une conséquence nécessaire, que le monde est une copie.

(Platon, *Timée*, trad. de V. Cousin.)

Note 20. Page 161.

Tu lui donnas une âme
Une et triple à la fois….

Nous ne pouvons transcrire ici la longue dissertation dans laquelle Platon cherche à établir la triple nature de l'âme humaine, ou, pour parler comme lui, l'existence de trois âmes humaines, auxquelles il assigne pour sièges trois parties différentes du corps : la tête, la poitrine et le ventre, selon leurs

penchants, leurs aptitudes et leurs fonctions. De ces trois âmes, une seule, celle qui réside dans le cerveau, est immortelle ; les deux autres ne sont donc, à proprement parler, que des principes d'un ordre inférieur, dont l'activité ne survit pas au corps lui-méme. Ce sera tout profit pour nos lecteurs que d'étudier cette singulière conception dans Platon lui-même.

Note 21. Page 161.

> Cette âme, se scindant en deux moitiés, s'élance,
> Et d'un double circuit ceint étendue immense.

Même observation pour ce passage, dont il faut lire les développements dans Platon.

Note 22. Page 163.

> Tu leur donnas des corps….

On aurait pu dire, en serrant le texte de plus près : « Tu les mis sur des chars » (*curribus aptans*). On a reculé devant cette figure qui n'eût certainement pas été comprise du lecteur. Boèce l'a également empruntée à Platon, qui en fait un fréquent usage, comme le prouvent ces trois passages du *Timée*.

Ταῦτ᾽ εἶπε, καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννὺς ἔμισγεν, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μίσγων τρόπον μέν τινα τὸν αὐτόν, ... Συστήσας δὲ τὸ πᾶν διεῖλεν ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις, ἔνειμέν θ᾽ ἑκάστην πρὸς ἕκαστον, καὶ ἐμβιβάσας ὡς ἐς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν, νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους εἶπεν αὐταῖς, ...

« Il (Dieu) dit, et dans le même vase où il avait composé l'âme du monde, il mit les restes de ce premier mélange, et les mêla à peu près de la même manière… Ayant achevé le tout, Dieu le partagea en autant d'âmes qu'il y a

d’astres, en donna une à chacun d’eux, et faisant monter les âmes comme dans un *char*, il leur fit voir la nature de l’univers et leur expliqua ses décrets irrévocables. »

Ἵν᾽ οὖν μὴ κυλινδούμενον ἐπὶ γῆς ὕψη τε καὶ βάθη παντοδαπὰ [44e] ἐχούσης ἀποροῖ τὰ μὲν ὑπερβαίνειν, ἔνθεν δὲ ἐκβαίνειν, ὄχημα αὐτῷ τοῦτο καὶ εὐπορίαν ἔδοσαν.

« Et comme il y a sur la terre toutes sortes d’éminences que la téte en roulant n’aurait pu franchir, et des cavités d’où elle n’aurait pu sortir, ils (les démons) lui donnèrent le corps comme un char pour la porter. »

Οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν..

« Ces dieux, imitant l’exemple de leur père, et recevant de ses mains le principe immortel de l’àme humaine, façonnèrent ensuite le corps mortel qu’ils donnèrent a l’âme comme un char. »

(Trad. de V. Cousin.)

Note 23. Page 163.

Jusqu’au jour où du haut des voûtes étoilées
Tu rappelles à toi leurs phalanges ailées.

Καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα χρόνον βιούς, πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἕξοι.

« Celui qui passera honnêtement le temps qui lui a été donné à vivre, retournera aprés sa mort vers l’astre qui lui est échu et partagera sa félicité. »

(Platon, *Timée*, trad. de V. Cousin.)

Note 24. Page 169.

… Certaines consequences qu'eux-mêmes nomment *porismes*.

Ποτισμα, proposition déduite d'un théoréme,

Note 25. Page 169.

Mais par la méme raison que la justice fait le juste, et la sagesse le sage….

Ce raisonnement paraît emprunté au passage suivant du *Gorgias* :

ΣΩΚΡΑΤΗΣ. Τί οὖν; ο τὰ τεκτονικὰ μεμαθηκὼς τεκτονικός, ἢ οὔ; — ΓΟΡΓΙΑΣ. Ναί. — ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ὁ τὰ μουσικὰ μουσικός; — ΓΟΡ. Ναί. — ΣΩ. Καὶ ὁ τὰ ἰατρικὰ ἰατρικός; καὶ τἆλλ' οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, ὁ μεμαθηκὼς ἕκαστα τοιοῦτός ἐστιν, οἷον ἡ ἐπιστήμη ἕκαστον ἀπεργάζεται; — ΓΟΡ. Πάνυ γε. — ΣΩ. Οὐκοῦν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκὼς δίκαιος.

« Socrate. Celui qui a appris le métier de charpentier est-il charpentier ow non ? — Gorgias. Il l'est. — So. Et quand on a appris la musique, n'est-on pas musicien ? — Gor. Oui. — So. Et quand on a appris la médecine, n'est-on pas médecin ? En un mot, par rapport a tous les autres arts, quand on a appris ce qui leur appartient, n'est-on pas tel que doit étre l'élève de chacun de ces arts ? — Gor. J'en conviens. — So. Ainsi, par la méme raison, celui qui a appris ce qui appartient à la justice est juste. »

(Platon, *Gorgias*, trad, de V. Cousin.)

Note 26. Page 171.

Donc, tout désir a pour fin et pour cause unique le bien.

ΣΩΚΡΡΑΤΗΕ. Ἆρα ὡς ὄντων τινῶν, οἳ τῶν κακῶν ἐπιθυμοῦσιν, ἑτέρων δὲ οἳ τῶν ἀγαθῶν; οὐ πάντες, ὥριστε, δοκοῦσί σοι τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμεῖν; — ΜΕΝΩΝ. Οὐκ ἔμοιγε. — ΣΩ. Ἀλλά τινες τῶν κακῶν; — ΜΕΝ. Ναί. —

ΣΩ. Οἰόμενοι τὰ κακὰ ἀγαθὰ εἶναι, λέγεις, ἢ καὶ γιγνώσκοντες ὅτι κακά ἐστιν ὅμως ἐπιθυμοῦσιν αὐτῶν; — MEN. Ἀμφότερα ἔμοιγε δοκει. — ΣΩ. Ἦ γὰρ δοκεῖ τίς σοι, ὦ Μένων, γιγνώσκων τὰ κακὰ ὅτι κακά ἐστιν ὅμως ἐπιθυμεῖν αὐτῶν; — MEN. Μάλιστα. — ΣΩ. Τί ἐπιθυμεῖν λέγεις; Ἦ γενέσθαι αὐτῷ; — MEN. Γενέσθαι· τί γὰρ ἄλλο; — ΣΩ. Πότερον ἡγούμενος τὰ κακὰ ὠφελεῖν ἐκεῖνον ᾧ ἂν γένηται, ἢ γιγνώσκων τὰ κακὰ ὅτι βλάπτει ᾧ ἂν παρῇ; — MEN. Εἰσὶ μὲν, οἳ ἡγούμενοι τὰ κακὰ ὠφελεῖν, εἰσὶν δὲ καὶ οἳ γιγνώσκοντες ὅτι βλάπτει. — ΣΩ. Ἦ καὶ δοκοῦσί σοι γιγνώσκειν τὰ κακὰ ὅτι κακά ἐστιν οἱ ἡγούμενοι τὰ κακὰ ὠφελεῖν; — MEN. Οὐ πάνυ μοι δοκεῖ τοῦτό γε. — ΣΩ. Οὐκοῦν δῆλον ὅτι οὗτοι μὲν οὐ τῶν κακῶν ἐπιθυμοῦσιν, οἱ ἀγνοοῦντες αὐτά, ἀλλὰ ἐκείνων ἃ ᾤοντο ἀγαθὰ εἶναι, ἔστιν δὲ ταῦτά γε κακά· ὥστε οἱ ἀγνοοῦντες αὐτὰ καὶ οἰόμενοι ἀγαθὰ εἶναι δῆλον ὅτι τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν. Ἦ οὔ; — MEN. Κινδυνεύουσιν οὗτοί γε.

« Socrate. Est-ce qu'il y aurait des hommes qui désirent les mauvaises choses, tandis que les autres désirent les bonnes ? Ne te semble-t-il pas, mon cher, que tous désirent ce qui est bon ? — Ménon. Nullement. — So. Mais, à ton avis, quelques-uns désirent ce qui est mauvais ? — Mén. Oui. — So. Veux-tu dire qu'ils regardent alors le mauvais comme bon ; ou que, le connaissant pour mauvais, ils ne laissent pas de le désirer ? — Mén. L'un et l'autre, ce me semble. — So. Quoi ! Ménon, juges-tu qu'un homme connaissant le mal pour ce qu'il est, puisse se porter à le désirer ? — Mén. Tres-fort. — So. Qu'appelles-tu désirer ? Est-ce désirer que la chose lui arrive ? — Mén. Qu'elle lui arrive, sans doute. — So. Mais cet homme s'imagine-t-il que le mal est avantageux pour celui qui l'éprouve, ou bien sait-il qu'il est nuisible à celui en qui il se rencontre ? — Mén. Il y en a qui s'imaginent que le mal est avantageux ; et il y en a d'autres qui savent qu'il est nuisible. — So. Mais crois-tu que ceux qui s'imaginent que le mal est avantageux, le connaissent comme mal ? — Mén. Pour cela, je ne le crois pas. — So. Il est évident, par conséquent, que ceux-là ne désirent pas le mal, qui ne le comnaissent pas comme mal, mais qu'ils désirent ce qu'ils prennent pour un bien, et qui est réellement un mal ; de sorte que ceux qui ignorent qu'une chose est mauvaise, et qui la croient bonne, désirent manifestement le bien, n'est-ce pas ? — Mén. Il y a toute apparence. »

(Platon, *Ménon*, trad, de V. Cousin.)

La même argumentation se retrouve plus longuement déduite dans le *Gorgias*.

Note 27. Page 185.

Complice de l'oubli, le corps, grossier fardeau,
Peut obscurcir, non pas éteindre le flambeau
Dont le feu couve au fond de l'âme.

Dans le systéme de Platon, l'oubli presque complet des connaissances acquises dans le cours d'une existence antérieure est le résultat inévitable de l'union de l'âme avec le corps. L'âme tend toujours à s'élancer vers les hautes régions dont elle est descendue ; mais le corps, dominé par ses appétits grossiers, la ramène brutalement aux choses de la terre. Ce n'est qu'après sa séparation d'avec ce compagnon incommode que l'âme peut prendre de nouveau son essor, et rentrer dans la possession de ses connaissances antérieures. Cette doctrine est développée avec une poétique éloquence dans la première partie du *Phédon*. Toutefois, si pernicieuse que soit l'influence du corps, la tyrannie qu'il exerce sur l'âme n'est pas si absolue, que celle-ci, en s'isolant dans la contemplation d'elle-même, ne puisse retrouver par l'effet de sa propre énergie quelques-unes des vérités éternelles qu'elle a sues autrefois, et que les misères de sa condition présente lui ont fait oublier. C'est la possibilité de ce retour à la science originelle que Boèce a voulu exprimer, et cette idée encore, il l'a empruntée à Platon, comme on le verra ci-dessous par la note 29.

Note 28. Page 185.

J'interroge un enfant : son savoir me confond.

Allusion au célèbre épisode du *Ménon* où Socrate amène un jeune esclave intelligent, mais illettré, à résoudre de lui-même une série de théorèmes

géométriques. Ce passage est trop étendu pour que nous puissions le transcrire ici. Nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur.

Note 29. Page 185.

Platon l'a dit — faut-il le croire ? — :
Tout ce que l'homme songe, un jour il le songea ;
Ce que l'enfant apprend, il le savait déjà :
C'est le réveil de sa mémoire.

Voici dans son entier le passage capital du *Ménon* auquel Boèce fait allusion ici, et dont nous avons déjà dit un mot dans la note 36 du Ier livre, p. 344.

Οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερειῶν ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἵοις τ' εἶναι διδόναι· λέγει δὲ καὶ Πίνδαρος καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν ὅσοι θεῖοί εἰσιν. Ἃ δὲ λέγουσιν, ταυτί ἐστιν· ἀλλὰ σκόπει εἴ σοι δοκοῦσιν ἀληθῆ λέγειν. Φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν - ὃ δὴ ἀποθνῄσκειν καλοῦσι - τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε· δεῖν δὴ διὰ ταῦτα ὡς ὁσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον· οἷσιν γὰρ ἂν Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος δέξεται, εἰς τὸν ὕπερθεν ἅλιον κείνων ἐνάτῳ ἔτει ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν, ἐκ τᾶν βασιλῆες ἀγαυοὶ καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφίᾳ τε μέγιστοι ἄνδρες αὔξοντ'· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες ἁγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλεῦνται. Ἅτ' οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τ' οὖσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἅιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν· ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἅ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο. Ἅτε γὰρ τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης, καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἓν μόνον ἀναμνησθέντα, ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι, τἆλλα πάντ' αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ᾖ καὶ μὴ ἀποκάμνῃ ζητῶν· τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.

« Ce sont des prêtres et des prêtresses qui se sont appliqués à pouvoir rendre raison des choses qui concernent leur ministère ; c'est Pindare, et beaucoup d'autres poëtes, j'entends ceux qui sont divins. Pour ce qu'ils disent, le voici : examine si leurs discours te paraissent vrais. Ils disent que l'âme humaine est immortelle ; que tantôt elle s'éclipse, ce qu'ils appellent mourir ; tantôt elle reparaît, mais qu'elle ne périt jamais ; que pour cette raison il faut mener la vie la plus sainte possible : « car les âmes qui ont payé à Proserpine la dette de leurs anciennes fautes, elle les rend au bout de neuf ans à la lumière du soleil. De ces âmes sortent les rois illustres, célèbres par leur puissance, » Ainsi l'âme étant immortelle, étant d'ailleurs née plusieurs fois, et ayant vu ce qui se passe dans ce monde et dans l'autre et toutes choses, il n'est rien qu'elle n'ait appris. C'est pourquoi il n'est pas surprenant qu'à l'égard de la vertu et de tout le reste, elle soit en état de se ressouvenir de ce quelle a su antérieurement ; car comme tout se tient, et que l'âme a tout appris, rien n'empêche qu'en se rappelant une seule chose, ce que les hommes appellent apprendre, on ne trouve de soi-méme tout le reste, pourvu qu'on ait du courage, et qu'on ne se lasse point de chercher. En effet, ce qu'on nomme chercher et apprendre, n'est absolument que se ressouvenir. »

(Platon, *Ménon*, trad. de V. Cousin.)

Dans l'ensemble du système psychologique de Platon, ce point de doctrine était réellement fondamental ; et, bien que le passage que nous venons de citer se distingue entre tous les autres par une forme plus particulièrement dogmatique, le même principe philosophique se retrouve en bien d'autres endroits de l'œuvre de Platon, Il tient une place importante dans le *Phédon*, où Socrate, quelques instants avant de mourir, le développe avee complaisance comme la conséquence et la confirmation du dogme de l'immortalité de l'âme.

Note 30. Page 191.

Alors le mal n'existe pas, puisque celui-là même ne peut pas le faire qui peut tout.

Que le mal existe ou n'existe pas *en fait*, c'est un thème philosophique sur lequel la discussion ne sera pas de si longtemps close. Mais que le mal n'existe pas *dans l'intention*, voilà ce qu'il n'est pas aisé de soutenir. Aussi n'est-ce pas ce qu'a voulu dire Boèce, quoi que prétendent certains commentateurs qui n'ont pas vu qu'il y avait ici matière à distinction. Ce qui les a abusés, sans doute, c'est que Boèce a dit précédemment, comme Platon avait dit avant lui, que les méchants ne veulent jamais le mal ; pourtant, cette pensée, expliquée comme elle l'est par ce qui précéde et par ce qui suit, ne se prête pas à l'équivoque.

Les méchants, il est vrai, ne désirent pas le mal pour lui-même, mais pour le bien qu'ils en espérent, et si, pour arriver à ce bien, il faut manquer à la loi morale ou aux droits d'autrui, ils y manquent. Des lors, s'ils peuvent se faire illusion, c'est sur le but, non pas sur les moyens. Or, là est la moralité de l'intention, et, par suite, la responsabilité des méchants. S'il en était autrement, si l'intention ne précédait pas nos actes, ils n'auraient par eux-mêmes ni mérite ni démérite, et nos désirs, indépendants de notre volonté, ne seraient plus que les instincts dont parle Dante :

> Che sono in voi si come studio in ape
> Di far lo mele ; e questa prima voglia
> Merto di lode o di biasmo non cape.

« … qui sont en vous, comme est dans l'abeille le désir de composer le miel ; or, cette volonté instinctive ne mérite ni éloge ni blâme. »

(*Purgat.*, c. xvi, v. 57, sq.)

Boèce crovait à la valeur intentionnelle des actes, par conséquent à notre responsabilité, et c'est parce qu'il avait cette croyance, qu'il a consacré un livre entier de ce traité à la défense du libre arbitre.

Note 31. Page 193.

Figurant de tout point une sphère parfaite,…

C’est dans le *Sophiste* de Platon que Boèce a trouvé ce vers de Parménide.

En représentant Dieu sous l’image d’une sphere, Parménide se montrait le fidéle continuateur de la doctrine de son maître Xénophanes.

« Xenophanes, paulo antiquior Anaxagora, unum esse ommia (dixit), neque id esse mutabile, et id esse Deum, neque natum usquam, et sempiternum, *conglobata figura*. »

« Xénophanes, un peu plus ancien qu’Anaxagore, enseignait que toutes choses ne sont qu’une seule et même substance ; que cette substance est immuable, qu’elle est Dieu ; qu’elle n’a jamais eu de commencement, qu’elle durera toujours, et qu’elle a la forme d’un globe, »

(Cicéron, *Acad.*, xxxvii.)

Pourquoi cette forme plutôt qu’une autre ? Parce qu’elle est la plus parfaite de toutes. C’est l’avis de Platon :

Σχῆμα δ' ἔδωκεν αὐτῷ τὸ πρέπον καὶ τὸ ξυγγενές. Τῷ δὲ τὰ πάντ' ἐν αὐτῷ ζῷα περιέχειν μέλλοντι ζῴῳ πρέπον ἂν εἴη σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὑτῷ πάντα ὁπόσα σχήματα. Διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον, κυκλοτερὲς αὐτὸ ἐτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων, νομίσας μυρίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου.

« Dieu donna au monde la forme la plus convenable et la plus appropriée à sa nature ; or, la forme la plus convenable à l’animal qui devait renfermer en soi tous les autres animaux ne pouvait être que celle qui renferme en elle toutes les autres formes. C’est pourquoi, jugeant le semblable infiniment plus beau que le dissemblable, il donna au monde la forme sphérique, ayant partout les extrémités également distantes du centre, ce qui est la forme la plus parfaite et la plus semblable à elle-même. »

(Platon, *Timée*, trad. de V. Cousin.)

Ceux de nos lecteurs qui aiment à suivre une idée dans toutes ses évolutions, retrouveront celle-ci avec plaisir dans le livre II du *Traité de la*

nature des Dieux, de Cicéron. Nous aurions pu rapporter ici le passage où le stoicien Balbus reprend en sous-œuvre la démonstration de Platon ; mais, outre que la citation serait un peu longue, nous préférons donner place à quelques lignes remarquables dans lesquelles M. V. Cousin détermine le sens métaphorique du mot qui nous occupe, avec la finesse et la sûreté de critique qui lui sont habituelles.

« L'épithéte de *sphérique* est tout simplement une locution grecque qui désigne la parfaite égalite et l'unité absolue qui ne conviennent qu'à Dieu, et dont une sphère peut donner quelque image. Le σφαιρικος des Grecs est le *rotundus* des Latins. C'est une expression métaphorique comme celle de *carré* pour dire *parfait*, expression aujourd'hui triviale, mais qui alors, à la naissance des notions mathématiques, avait quelque chose de relevé et se trouve dans la plus noble poésie. Simonide dit : *un homme carré des pieds, des mains et de esprit*, pour dire un homme accompli, métaphore employée aussi par Aristote. Il n'est done pas étonnant que Xénophanes, poëte aussi bien que philosophe, écrivant en vers, et peu capable de trouver les expressions métaphysiques qui répondaient à ses idées, ait emprunté à la langue de l'imagination l'expression qui pouvait le mieux rendre sa pensée. »

(*Fragm. philos.*, t. 1.)

Note 32. Page 193.

… nos discours doivent avoir une certaine parenté avec les sujets que nous traitons.

Μέγιστον δὴ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχήν. Ὧδε οὖν περί τε εἰκόνος καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας.

« Le plus difficile en toute chose est de trouver un commencement conforme à la nature. Aprés avoir distingué la copie et le modéle, il faut distinguer aussi les paroles et reconnaître qu'elles ont de la parenté avec les pensées qu'elles expriment. »

(Platon, *Timée*, trad. de V. Cousin.)

Note 33. Page 197.

Des enfers il prend la route,
Espérant trouver sans doute
Leur souverain moins cruel.

Telle est aussi la dernière espérance de Junon, dans Virgile :

Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo.

(*Æneid.*, lib. VII, v. 312.)

NOTES DU LIVRE IV.

Note 1. Page 203.

… c'est cette pensée que, sous l'œil d'un Dieu dont la bonté gouverne le monde, le mal puisse exister, et même échapper au châtiment.

Quoique l'existence de la Providence divine soit incidemment reconnue dans cette phrase, l'objection n'allait à rien moins qu'à annuler cette concession de pure forme. Cette objection, en effet, avait paru sans réplique à Épicure et aux sectes philosophiques qui, de près ou de loin, se rattachaient au système de ce philosophe. Aussi, certaines écoles m'hésitaient-elles pas à soutenir que si Dieu existe, il ne daigne pas sortir de son repos éternel et qu'il abandonne au hasard le gouvernement de l'univers. Cette pensée, qu'on rencontre souvent, non-seulement chez les philosophes, mais chez les poëtes de l'antiquité, n'a été exprimée nulle part avec autant de précision et d'énergie que dans ces vers d'Ennius, cités par Cicéron dans son traité de *la Divination* :

> Ego Deum genus esse semper dixi et dicam Cœlitum,
> Sed eos non curare opinor quid agat hominum genus ;
> Nam si curent, bene bonis sit, malis male, quod nunc abest.

« J'ai toujours dit et je dirai toujours qu'il y a des dieux au ciel, mais mon opinion est qu'ils ne s'inquiètent pas de ce que font les hommes ; car s'ils s'en inquiétaient, les bons seraient heureux, les méchants malheureux, et aujourd'hui il n'en est pas ainsi. »

Note 2. Page 207.

Pour monter jusqu'au ciel j'ai des ailes de flamme….

Il y aurait un rapprochement intéressant à établir entre cette pièce de vers et un passage du *Phèdre* de Platon ot Socrate, s'attachant à déterminer les différents caractères de l'enthousiasme, définit ce qu'il entend par les ailes de l'âme et décrit les voyages que font les âmes humaines autour des planètes avant leur incarnation, Boèce s'est évidemment inspiré de ce morceau. Il s'en faut bien pourtant qu'il soit arrivé au doux éclat et à la mystique grandeur des images qu'on admire dans son modèle.

Note 3. Page 207.

Ou suivra le Vieillard qui promène ses glaces
Aux limites des cieux.

La planète de Saturne :

Frigida Saturni sese quo stella receptet.
(Virg., *Georg.*, lib. I, v. 336.)

Note 4. Page 209.

C'est de cet empyrée éclatant de lumière
Que le maître des rois,
Immuable, conduit son char dans la carriére,
Et que, le sceptre en main, a la nature entiére
Il impose ses lois.

Ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεύς, ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος.

« Or, le chef suprême, Jupiter, s’avance le premier, conduisant son char ailé, ordonnant tout, et gouvernant toutes choses. »

(Platon, *Phèdre*, trad. de V. Cousin.)

Note 5. Page 209.

Pour commencer, dit-elle, je te ferai voir que les bons sont toujours en possession de la puissance, et que les méchants n’ont que la faiblesse en partage.

Tout ce chapitre n’est guère qu’une paraphrase du dialogue de Polus et de Socrate dans le *Gorgias* de Platon.

Note 6. Page 213.

L’action de marcher, dit-elle, est naturelle à l’homme.

Imitation de ce passage :

ΣΩΚΡΑΤΗΣ. Εσθ' ὅτῳ ἂν ἄλλῳ ἴδοις ἢ ὀφθαλμοῖς; — ΘΡΑΣΜΑΚΟΣ. Ου δῆτα. — ΣΩ. Τί δέ; ἀκούσαις ἄλλῳ ἢ ὠσίν; — ΘΡΑ. Οὐδαμῶς. — ΣΩ. Οὐκοῦν δικαίως ἂν ταῦτα τούτων φαμὲν ἔργα εἶναι; — ΘΡΑ. Πάνυ γε. ... — ΣΩ. Εχε δή· ᾖρ’ ἄν ποτε ὄμματα τὸ αὐτῶν ἔργον καλῶς ἀπεργάσαιντο μὴ ἔχοντα τὴν αὐτῶν οἰκείαν ἀρετήν, ἀλλ' ἀντὶ τῆς ἀρετῆς κακίαν; — ΘΡΑ. Καὶ πῶς ἄν ... ; — ΣΩ. Τίθεμεν οὖν καὶ τἆλλα πάντα εἰς τὸν αὐτὸν λόγον; — ΘΡΑ. Ἔμοιγε δοκεῖ. — ΣΩ. Ἴθι δή, μετὰ ταῦτα τόδε σκέψαι. Ψυχῆς ἔστιν τι ἔργον ὃ ἄλλῳ τῶν ὄντων οὐδ' ἂν ἑνὶ πράξαις, οἷον τὸ τοιόνδε· τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄρχειν καὶ βουλεύεσθαι καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, ἔσθ' ὅτῳ ἄλλῳ ἢ ψυχῇ δικαίως ἂν αὐτὰ ἀποδοῖμεν καὶ φαῖμεν ἴδια ἐκείνης εἶναι; — ΘΡΑ. Οὐδενὶ ἄλλῳ. ... — ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἀρετήν φαμέν τινα ψυχῆς εἶναι; — ΘΡΑ. Φαμέν. — ΣΩ. Ἆρ' οὖν ποτε, ὦ Θρασύμαχε, ψυχὴ τὰ αὐτῆς ἔργα εὖ ἀπεργάσεται στερομένη τῆς οἰκείας ἀρετῆς, ἢ ἀδύνατον; — ΘΡΑ. Ἀδύνατον. — ΣΩ. Ἀνάγκη ἄρα κακῇ ψυχῇ κακῶς ἄρχειν καὶ ἐπιμελεῖσθαι, τῇ δὲ ἀγαθῇ πάντα ταῦτα εὖ πράττειν. — ΘΡΑ. Ἀνάγκη. — ΣΩ. Οὐκοῦν ἀρετήν γε συνεχωρήσαμεν ψυχῆς εἶναι δικαιοσύνην, κακίαν δὲ ἀδικίαν; —

ΘΡΑ. Συνεχωρήσαμεν γάρ. — ΣΩ. Ἡ μὲν ἄρα δικαία ψυχὴ καὶ ὁ δίκαιος ἀνὴρ εὖ βιώσεται, κακῶς δὲ ὁ ἄδικος. — ΘΡΑ. Φαίνεται, ἔφη, κατὰ τὸν σὸν λόγον. — ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν ὅ γε εὖ ζῶν μακάριός τε καὶ εὐδαίμων, ὁ δὲ μὴ τἀναντία. — ΘΡΑ. Πῶς γὰρ οὔ; — ΣΩ. Ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαίμων, ὁ δ' ἄδικος ἄθλιος.

Socrate. Peux-tu voir autrement que par les yeux ? — Thrasymaque. Non. — So. Entendre autrement que par les oreilles ? — Thr. Non. — So. Nous pouvons donc dire avec raison que c'est là leur fonction ? — Thr. Oui… — So. Les yeux pourraient-ils s'acquitter de leur fonction s'ils n'avaient pas la vertu qui leur est propre, ou si, au lieu de cette vertu, ils avaient un vice contraire ? — Thr. Comment le pourraient-ils ?… — So. Ne peut-on pas en dire autant de toute autre chose ? — Thr. Je le pense. — So. Voyons ceci maintenant. L'âme n'a-t-elle pas ses fonctions dont nulle autre qu'elle ne pourrait s'acquitter, comme penser, agir, vouloir, et le reste ? — Thr. Cela est vrai… — So. L'âme n'a-t-elle pas aussi sa vertu particulière ? — Thr. Oui. — So. L'âme, privée de cette vertu, pourra-t-elle jamais s'acquitter bien de ses fonctions ? — Thr. Cela est impossible. — So. C'est done une nécessité que l'âme qui est mauvaise pense et agisse mal ; au contraire, celle qui est bonne fera bien tout cela, — Thr. C'est une nécessité, — So. Mais ne sommes-nous pas demeurés d'accord que la justice est une vertu et l'injustice un vice de l'âme ? — Thr. Nous en sommes demeurés d'accord. — So. Par conséquent, l'âme juste et l'homme juste vivront bien, et l'homme injuste vivra mal. — Thr. Cela doit être, d'après ce que tu as dit. — So. Mais celui qui vit bien est heureux ; celui qui vit mal est malheureux. — Thr. Assurément. — So. Donc le juste est heureux, et l'injuste malheureux.

(Platon, *Républ.*, liv. 1er, trad. de V. Cousin.)

Note 7. Page 217.

… mais je nie qu'ils existent purement et simplement.

Ce n'est pas sans quelque hésitation que nous nous sommes décidé pour ce sens. A premiére vue, les mots *pure atque simpliciter* semblent se rapporter

au verbe *nego* ; mais le sens général de la proposition exige, nous le croyons, qu'on les rattache au verbe *esse* qui précéde ; c'est ainsi qu'un peu plus loin *esse* et *absolute* ne peuvent se séparer, et confirment le sens que nous avons dû adopter dans la phrase précédente. Voici, en d'autres termes, la pensée un peu subtile qu'a voulu exprimer Boèce : « De même qu'un cadavre n'est pas un *homme*, mais un *homme mort*, de même, ceux dont nous parlons ne sont pas des *hommes*, mais des *hommes méchants*, Ils n'existent donc pas *purement et simplement*, puisque chez eux l'accident est inséparable de l'essence. »

Note 8. Page 219.

… et l'on voit combien Platon avait raison de le dire : « Le sage seul peut faire ce qu'il veut… »

ΣΩΚΡΑΤΗΣ. Οὐκοῦν ὡμολογήσαμεν, ἃ ἕνεκά του ποιοῦμεν, μὴ ἐκεῖνα βούλεσθαι, ἀλλ' ἐκεῖνο οὗ ἕνεκα ταῦτα ποιοῦμεν; — ΠΩΛΟΣ. Μάλιστα. — ΣΩ. Οὐκ ἄρα σφάττειν βουλόμεθα οὐδ' ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων οὐδὲ χρήματα ἀφαιρεῖσθαι ἁπλῶς οὕτως, ἀλλ' ἐὰν μὲν ὠφέλιμα ᾖ ταῦτα, βουλόμεθα πράττειν αὐτά, βλαβερὰ δὲ ὄντα οὐ βουλόμεθα, οὐδὲ τὰ κακά. ... Οὐκοῦν εἴπερ ταῦτα ὁμολογοῦμεν, εἴ τις ἀποκτείνει τινὰ ἢ ἐκβάλλει ἐκ πόλεως ἢ ἀφαιρεῖται χρήματα, εἴτε τύραννος ὢν εἴτε ῥήτωρ, οἰόμενος ἄμεινον εἶναι αὐτῷ, τυγχάνει δὲ ὂν κάκιον, οὗτος δήπου ποιεῖ ἃ δοκεῖ αὐτῷ· ἦ γάρ; — ΠΩΛ. Ναι — ΣΩ. Ἆρ' οὖν καὶ ἃ βούλεται, εἴπερ τυγχάνει ταῦτα κακὰ ὄντα; Τί οὐκ ἀποκρίνῃ; — ΠΩΛ. Ἀλλ' οὔ μοι δοκεῖ ποιεῖν ἃ βούλεται.... — ΣΩ. Ἀληθῆ ἄρα ἐγὼ ἔλεγον, λέγων ὅτι ἔστιν ἄνθρωπον ποιοῦντα ἐν πόλει ἃ δοκεῖ αὐτῷ μὴ μέγα δύνασθαι μηδὲ ποιεῖν ἃ βούλεται.

Socrate. Ne sommes-nous pas convenus que l'on ne veut point la chose qu'on fait en vue d'une autre, mais celle en vue de laquelle on la fait ? — Polus. Sans contredit. — So. Ainsi on ne veut pas simplement tuer quelqu'un, le bannir, lui enlever ses biens ; mais si cela est avantageux, on veut le faire. Car, comme tu l'avoues, on veut les choses qui sont bonnes ; et celles qui ne sont ni bonnes ni mauvaises ou tout à fait mauvaises, on ne les veut pas… Puisque nous sommes d'accord là-dessus, quand un tyran ou un orateur fait mourir quelqu'un, le condamne au bannissement, ou à la

perte de ses biens, croyant que c'est le parti le plus avantageux pour lui-même, quoique ce soit en effet le plus mauvais, il fait alors ce qui lui plaît, n'est-ce pas ? — Pol. Oui. — So. Fait-il pour cela ce qu'il veut, s'il est vrai que ce qu'il fait est mauvais ? Que ne réponds-tu ? — Pol. Il ne me paraît pas qu'il fasse ce qu'il veut…. — So. Par conséquent, j'avais raison de dire qu'il est impossible qu'un homme fasse dans une ville ce qui lui plaît, sans avoir néanmoins un grand pouvoir ni faire ce qu'il veut.

(Platon, *Gorgias*, trad. de V. Cousin.)

Note 9. Page 219.

Enivrés d'orgueil et de gloire
Voyez ces superbes mortels
Trôner sur la pourpre et l'ivoire
Comme des dieux sur leurs autels.

Les traits les plus saillants de ce petit tableau sont empruntés au portrait du tyran qui termine le livre VIII de la *République* de Platon.

Note 10. Page 225.

Cet envieux, tout prêt à s'emparer du bien d'autrui, même par la violence, ne ressemble-t-il pas à un loup ?

Le fond de ce passage appartient encore à Platon. On en peut voir le développement dans le *Timée*. Il y a pourtant cette différence que Boèce ne prend l'idée de la dégradation de l'homme et de son assimilation à la brute qu'au point de vue allégorique, tandis que Platon la donne pour l'expression de la réalité et prétend l'élever à la hauteur d'un dogme philosophique. Il est vrai que, pour Platon, l'assimilation de l'homme à la bête, ou plutôt l'incarnation de l'âme humaine dans la brute ne devant s'effectuer qu'après la mort et à titre exprès de châtiment, l'allégorie n'était pas de mise ;

toujours est-il qu'il faut savoir gré à Boèce de n'avoir pas voulu se risquer sur ce terrain dangereux, et de n'avoir emprunté à la théorie du maître que ce qui pouvait renforcer sa propre argumentation sans trop exciter l'étonnement du lecteur. Cette réserve de Boèce en pareille occasion est d'autant plus louable, que la théorie dont il s'est inspiré n'est pas proposée par Platon comme une hypothèse plus ou moins vraisemblable qu'on puisse sans grand inconvénient rejeter ou admettre. Loin de là, Platon s'y complaisait si bien, qu'il y revient longuement dans le *Phédon*, qui contient, on peut le dire, le dernier mot de l'enseignement de Socrate. Il faut donc conclure de cette observation que Boèce n'etait pas aussi dépourvu de sens critique qu'on a bien voulu le dire, et qu'il n'était pas toujours disposé à jurer *in verba magistri*.

Note 11. Page 233.

Si le crime, en effet, est une cause de malheur, celui-là sera nécessairement plus malheureux qui sera plus longtemps criminel, et, à mon sens, l'infortune des méchants serait au comble, si la mort ne venait enfin mettre un terme à leur méchanceté.

Cette pensée remarquable se rencontre dans le *Gorgias*, mais sous forme d'insinuation et enveloppée dans des termes qui n'offrent que peu d'analogie avec ceux dont se sert Boèce.

Note 12. Page 233.

Je prétends, répondit-elle, que les méchants sont plus heureux quand ils subissent la peine de leurs crimes, que lorsqu'ils échappent aux coups de la justice.

ΣΩΚΡΑΤΗΣ. Κατὰ δέ γε τὴν ἐμὴν δόξαν, ὦ Πῶλε, ὁ ἀδικῶν τε καὶ ὁ ἄδικος πάντως μὲν ἄθλιος, ἀθλιώτερος μέντοι ἐὰν μὴ διδῷ δίκην μηδὲ τυγχάνῃ τιμωρίας ἀδικῶν, ἧττον δὲ ἄθλιος ἐὰν διδῷ δίκην καὶ τυγχάνῃ δίκης ὑπὸ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων. — ΠΩΛΟΣ. Ἄτοπά γε, ὦ Σώκρατες, ἐπιχειρεῖς λέγειν. ... Πῶς λέγεις; Ἐὰν ἀδικῶν ἄνθρωπος ληφθῇ τυραννίδι

ἐπιβουλεύων, καὶ ληφθεὶς στρεβλῶται καὶ ἐκτέμνηται καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐκκάηται, καὶ ἄλλας πολλὰς καὶ μεγάλας καὶ παντοδαπὰς λώβας αὐτός τε λωβηθεὶς καὶ τοὺς αὐτοῦ ἐπιδὼν παῖδάς τε καὶ γυναῖκα τὸ ἔσχατον ἀνασταυρωθῇ ἢ καταπιττωθῇ, οὗτος εὐδαιμονέστερος ἔσται ἢ ἐὰν διαφυγὼν τύραννος καταστῇ καὶ ἄρχων ἐν τῇ πόλει διαβιῷ ποιῶν ὅτι ἂν βούληται, ζηλωτὸς ὢν καὶ εὐδαιμονιζόμενος ὑπὸ τῶν πολιτῶν καὶ τῶν ἄλλων ξένων;

.....

ΣΩ. Σκοπώμεθα δὲ τῇδε· τὸ διδόναι δίκην καὶ τὸ κολάζεσθαι δικαίως ἀδικοῦντα ἆρα τὸ αὐτὸ καλεῖς; — ΠΩΛ. Ἔγωγε. — ΣΩ. Ἔχεις οὖν λέγειν ὡς οὐχὶ τά γε δίκαια πάντα καλά ἐστιν, καθ' ὅσον δίκαια; Καὶ διασκεψάμενος εἰπέ. — ΠΩΛ. Ἀλλά μοι δοκεῖ, ὦ Σώκρατες. — ΣΩ. Σκόπει δὴ καὶ τόδε· ἆρα εἴ τίς τι ποιεῖ, ἀνάγκη τι εἶναι καὶ πάσχον ὑπὸ τούτου τοῦ ποιοῦντος; — ΠΩΛ. Ἔμοιγε δοκεῖ. — ΣΩ. Ἆρα τοῦτο πάσχον ὃ τὸ ποιοῦν ποιεῖ, καὶ τοιοῦτον οἷον ποιεῖ τὸ ποιοῦν ...; — ΠΩΛ. Ἀνάγκη. ... — ΣΩ. Ὁ δὲ ὀρθῶς κολάζων δικαίως κολάζει; — ΠΩΛ. Ναί. ... — ΣΩ. Τὰ δὲ δίκαιά που καλὰ ὡμολόγηται; — ΠΩΛ. Πάνυ γε. — ΣΩ. Τούτων ἄρα ὁ μὲν ποιεῖ καλά, ὁ δὲ πάσχει, ὁ κολαζόμενος. — ΠΩΛ. Ναί. — ΣΩ. Οὐκοῦν εἴπερ καλά, ἀγαθά; Ἢ γὰρ ἡδέα ἢ ὠφέλιμα. — ΠΩΛ. Ἀνάγκη. — ΣΩ. Ἀγαθὰ ἄρα πάσχει ὁ δίκην διδούς; — ΠΩΛ. Ἔοικεν.

Socrate. Je pense, Polus, que l’homme injuste et criminel est malheureux de toute manière, mais qu’il l’est encore davantage s’il ne subit aucun châtiment, et si ses crimes demeurent impunis ; et qu’il l’est moins, s’il reçoit des hommes et des dieux la juste punition de ses fautes. — Polus. Tu avances là d’étranges paradoxes, Socrate… Quoi ! un homme que l’on surprend dans quelque forfait, comme celui d’aspirer à la tyrannie, qu’on met ensuite à la torture, qu’on déchire, à qui l’on brûle les yeux ; qui, après avoir souffert dans sa personne des tourments sans mesure, sans nombre, et de toute espèce, et en avoir vu souffrir autant à ses enfants et à sa femme, est enfin mis en croix, ou enduit de poix et brûlé vif ; cet homme sera plus heureux que si, échappant à ces supplices, il devenait tyran, passait sa vie entière, maître dans sa ville, libre de faire tout ce qui lui plaît, objet d’envie pour ses concitoyens et pour les étrangers, et regardé comme heureux par tout le monde ?

.....

— So. Procédons de cette manière. Porter la peine de son injustice, et être

châtié à juste titre, n'est-ce pas la même chose, selon toi ? — Pol. Oui. — So. Pourrais-tu me nier que tout ce qui est juste, en tant que juste, est beau ? — Pol. Il me paraît bien que cela est ainsi, Socrate. — So. Considère encore ceci : Lorsque quelqu'un fait une chose, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait un patient qui corresponde à l'agent ? — Pol. Je le pense. — So. Ce que le patient souffre n'est-il pas la même chose que ce que fait l'agent ?… — Pol. Assurément… — So. Quiconque châtie à bon droit ne châtie-t-il pas justement ? — Pol. Oui… — So. N'avons-nous pas avoué que tout ce qui est juste est beau ? — Pol. Sans contredit. — So. Ce que fait la personne qui châtie et ce que souffre la personne châtiée est donc beau. — Pol. Oui. — So. Mais si c'est beau, c'est en même temps bon ; car le beau est ou agréable ou utile. — Pol. Nécessairement. — So. Ainsi ce que souffre celui qui est puni est bon. — Pol. Il paraît que oui.

(Platon, *Gorgias*, trad. de V. Cousin.)

Note 13. Page 235.

Dans ma pensée, les uns, les plus rigoureux, sont de véritables chatiments ; les autres, tempéres par la clémence, ont pour objet la purification des âmes.

« Dans ce passage, dit le commentateur Vallinus, Boèce, *qui n'était pas seulement chrétien, mais catholique*, reconnait que les méchants sont condamnés, les uns à des peines éternelles, les autres à de longs tourments en expiation de leurs péchés, qui ne peuvent être effacés que par le feu. »

La plupart des autres commentateurs, anciens et modernes, citent également ce passage à l'appui de opinion accréditée qui fait de Boèce un disciple et un martyr de la foi catholique. Il n'est pourtant pas permis d'ignorer que la croyance au Purgatoire, c'est-à-dire à un lieu d'expiation temporaire après la mort, est de beaucoup antérieure à l'avènement du christianisme, et que cette croyance n'a même été reçue qu'assez tard dans l'Église catholique comme article de foi. (Voy. le *Dictionnaire de Théologie de Bergier*.) Pour nous en tenir à Platon, nous pourrions citer nombre de passages de ses dialogues où le dogme du Purgatoire est formellement énoncé, et

notamment le mythe célèbre d'Er l'Arménien, qui termine le livre X de la *République*, Nous nous bornerons à extraire du *Phédon* le passage que Boèce parait avoir eu plus particulièrement en vue :

Τούτων δὲ οὕτως πεφυκότων, ἐπειδὰν ἀφίκωνται οἱ τετελευτηκότες εἰς τὸν τόπον οἷ ὁ δαίμων ἕκαστον κομίζει, πρῶτον μὲν διεδικάσαντο οἵ τε καλῶς καὶ ὁσίως βιώσαντες καὶ οἱ μή. Καὶ οἳ μὲν ἂν δόξωσι μέσως βεβιωκέναι, πορευθέντες ἐπὶ τὸν Ἀχέροντα, ἀναβάντες ἃ δὴ αὐτοῖς ὀχήματά ἐστιν, ἐπὶ τούτων ἀφικνοῦνται εἰς τὴν λίμνην, καὶκεῖ οἰκοῦσί τε καὶ καθαιρόμενοι τῶν τε ἀδικημάτων διδόντες δίκας ἀπολύονται, εἴ τίς τι ἠδίκηκεν, τῶν τε εὐεργεσιῶν [113e] τιμὰς φέρονται κατὰ τὴν ἀξίαν ἕκαστος· οἳ δ᾽ ἂν δόξωσιν ἀνιάτως ἔχειν διὰ τὰ μεγέθη τῶν ἁμαρτημάτων, ἢ ἱεροσυλίας πολλὰς καὶ μεγάλας ἢ φόνους ἀδίκους καὶ παρανόμους πολλοὺς ἐξειργασμένοι ἢ ἄλλα ὅσα τοιαῦτα τυγχάνει ὄντα, τούτους δὲ ἡ προσήκουσα μοῖρα ῥίπτει εἰς τὸν Τάρταρον, ὅθεν οὔποτε ἐκβαίνουσιν.... Οἳ δὲ δὴ ἂν δόξωσι διαφερόντως πρὸς τὸ ὁσίως βιῶναι, οὗτοί εἰσιν οἱ τῶνδε μὲν τῶν τόπων τῶν ἐν τῇ γῇ ἐλευθερούμενοί τε καὶ ἀπαλλαττόμενοι ὥσπερ δεσμωτηρίων, ἄνω δὲ εἰς τὴν καθαρὰν οἴκησιν ἀφικνούμενοι καὶ ἐπὶ γῆς οἰκιζόμενοι. .

« Tel est le séjour des morts. Quand chacun d'eux est arrivé dans le lieu ou le démon les conduit, on juge d'abord s'ils ont mené une vie sainte et juste. Ceux qui sont trouvés avoir vécu de manière qu'ils ne sont ni entièrement criminels, ni entièrement innocents, sont envoyés à l'Achéron ; ils s'embarquent sur des nacelles, et sont portés au lac Achérusiade où ils habitent ; et, après avoir subi la peine des fautes qu'ils ont pu commettre, ils sont délivrés, et reçoivent la récompense de leurs bonnes actions, chacun selon son mérite. Ceux qui sont trouvés incurables, à cause de l'énormité de leurs fautes, qui ont commis d'odieux et de nombreux sacrilèges, ou des meurtres contre la justice et la loi, ou d'autres crimes semblables, l'équitable destinée les précipite dans le Tartare, d'où ils ne sortent jamais… Mais ceux qui sont reconnus avoir passé leur vie dans la sainteté, ceux-là sont délivrés de ces lieux terrestres, comme d'une prison, et s'en vont là-haut, dans l'habitation pure au-dessus de la terre. »

(Platon, *Phédon*, trad. de V. Cousin.)

Note 14. Page 239.

… ce n’est pas avec colère, mais bien avec un sentiment de tendre commisération, que leurs accusateurs devraient les conduire au juge, comme on mène les malades au médecin….

Platon dit dans le *Timée* :

Νόσον μὲν δὴ ψυχῆς ἄνοιαν συγχωρητέον, δύο δ᾽ ἀνοίας γένη, τὸ μὲν μανίαν, τὸ δὲ ἀμαθίαν. Πᾶν οὖν ὅτι πάσχων τις πάθος ὁπότερον αὐτῶν ἴσχει, νόσον προσρητέον.

« Il faut admettre que la maladie de l’âme est la privation d’intelligence ; or, on est privé d’intelligence de deux facons : par la folie, ou par l’ignorance. Il faut donc appeler maladie toute affection de l’une ou de l’autre espèce qu’un homme éprouve. »

(Trad. de V. Cousin.)

Dans le *Sophiste*, l’ignorance est *la laideur de l’âme*, et la méchanceté la *maladie* de l’âme. Or, pour cette maladie, comme pour toutes les autres, il faut recourir au médecin ; seulement, dans ce cas, le médecin se nomme le juge.

Les stoïciens avaient adopté ce principe que tous les vices sont des maladies et que leur remède c’est la répression pénale. Sénéque a développé cette these dans le chapitre v de son *Traité de la colère*.

Vauvenargues s’est aussi exercé sur ce sujet :

« Mais, dira quelqu’un, si le vice est une maladie de notre âme, il ne faut donc pas traiter les vicieux autrement que les malades. — Sans difficulté ; rien n’est si juste, rien n’est plus humain ; il ne faut pas traiter un seclérat autrement qu’un malade ; mais il faut le traiter comme un malade. Or, comment en use-t-on avec un malade ? par exemple, avec un blessé qui a la gangrène dans le bras ? Si on peut sauver le bras sans risquer le corps, on sauve le bras ; mais si on ne peut sauver le bras qu’au péril du corps, on le

coupe, n'est-il pas vrai ? Il faut donc en user de même avec un scélérat : si on peut l'épargner sans faire tort à la société dont il est membre, il fant l'épargner ; mais si le salut de la société dépend de sa perte, il faut qu'il meure ; cela est dans l'ordre. »

2e *Rép. aux conséq, de la nécessité*, t. I, p. 215. — Edit. Gilbert.)

Note 15. Page 241.

A quoi bon déchaîner ces discordes fatales,
Provoquer le Destin, devancer l'avenir ?

Imitation de ces vers de Sénéque, dans l'*Hercule furieux* :

Quid juvat durum properare Fatum ?
Omnis hæc magnis Vilga turba terris
Ibit ad manes, facietque inerti
Vela Cocyto.

« A quoi bon hâter les rigueurs du Destin ? toute cette multitude répandue sur la terre immense ira rejoindre les mânes, et fera voile sur les flots paresseux du Cocyte. »

Note 16. Page 247.

Les peuples, des rauques cymbales
Font hurler le cuivre à grand bruit.

Le peuple grossier des villes et des campagnes croyait que certaines formules magiques avaient le pouvoir de faire descendre la lune du ciel.

Carmina vel celo possunt deducere lunam.
(Virgil, *Bucol.*, *Ecl*. viii, v. 69.)

Aussi, pendant les éclipses, faisait-on grand bruit au moyen de bassins et d'ustensiles de cuivre, afin d'empêcher la lune d'entendre ces conjurations funestes.

Juvénal dit en parlant d'une femme bavarde :

Verborum tanta cadit vis,
Tot pariter pelves, tot tintinnabula dicas
Pulsari ; jam nemo tubas, nemo æara fatiget :
Una laboranti poterit succurrere lunæ.

« Ses paroles se précipitent avec une telle abondance qu'on dirait un carillon de bassins et de clochettes. Qu'on laisse en repos l'airain et les clairons ; à elle seule elle pourrait tirer la lune d'embarras. »

(*Sat*. vi, v. 440, sq.)

Note 17. Page 249.

Pour une difficulté tranchée, il en surgit aussitôt mille autres, comme les têtes de l'hydre, et l'on n'en peut venir à bout qu'à l'aide du feu le plus pénétrant de l'esprit.

Hercule ne parvint à détruire l'hydre de Lerne qu'en appliquant une torche ardente sur la plaie chaque fois qu'il abattait une des têtes de ce monstre. Boèce poursuit sa comparaison jusqu'au bout.

Note 18. Page 249.

Au simple point de vue de sa divine intelligence, l'action de Dieu se nomme Providence ; au point de vue des mouvements et

des effets qu'elle produit, c'est ce que les anciens nommaient le Destin.

C°est la pure doctrine de Platon, développée par l'école d'Alexandrie. Dans la disposition générale de la première partie de ce chapitre, et dans l'agencement même de l'argumentation, Boèce paraît avoir suivi Proclus, dont le traité intitulé : *De la Providence et du Destin*, est une exposition complète et méthodique des idées répandues çà et là dans les dialogues du maître. Le texte original du traité de Proclus a péri, et nous ne connaissons cet ouvrage que par la traduction latine de Guillaume de Meerbecke, éditée pour la première fois en 1819 par M. V. Cousin. Nous transcrivons ici l'*argumentum* ou résumé en latin que M. V. Cousin a mis en tête de ce précieux livre ; on y retrouvera en substance toutes les idées énoncées par Boèee :

« Recte definitur Providentia ipsa operatio ipsius boni, quippe cujus idea ab idea boni separari nequeat. Bonum vero atque unum eadem. Mens autem, intellectus, Νους, inferior est uno et bono ad quod semper intendit. Ergo et Providentia quœ ab uno et bono proficiscitur, est autem supra mentem, intellectum, Νουν, indeque dicitur Προνοια, Fatum Providentia est delapsa in mundum, dux et præses causarum et legum quibus summa rerum ad boni normam regitur. Fatum autem quod a bono pendet, pendet et à Provitlentia, dum contra Providentia, quæ ipsum bonum est in actu, supra Fatum eminet. Quidquid igitur Fati est, est et Providentiæ. Cogitari vero potest aliquid quod, quum in mundum non cadat, Fati vim effugiat, et uni Providentiæ subjectum sit, quant certe nihil omnino effugere potest, quippe omnino nihil bono et uno potest carere. »

« C'est avec raison qu'on définit la Providence le bien lui-même en exercice, parce que l'idée que nous nous en faisons est inséparable de l'idée du bien. Mais le bien est la même chose que l'unité. L'intelligence, l'esprit, le Νους, ne vient qu'après l'unité et le bien, et tend toujours à s'en rapprocher. Donc la Providence, qui procède de l'unité et du bien, est supérieure à l'intelligence, à l'esprit, au Νους, et pour cette raison on lui donne le nom de Προνοια. Le Destin est la Providence appliquée au monde, le principe primordial des causes et des lois par lesquelles l'univers est gouverné conformément au bien. Mais le Destin, par cela même qu'il est

subordonné au bien, est également subordonné à la Providence, tandis que la Providence, qui est le bien en exercice, domine le Destin. Donc tout ce qui appartient au Destin appartient aussi à la Providence. Mais on peut imaginer quelque chose qui, n'étant pas soumis aux lois du monde, échappe à l'action du Destin et n'obéisse qu'à la Providence, à laquelle rien ne peut échapper entièrement, puisqu'il n'est rien qui puisse se passer du bien et de l'unité. »

Note 19. Page 251.

Soit donc que certains esprits de nature divine viennent en aide au Destin….

Ce passage est assez obscur, et nous n'en avons trouvé dans aucun commentateur une explication satisfaisante. Platon s'était contenté de faire administrer le monde, sous la direction suprême de la Providence, par des génies intermédiaires, des *démons*, comme il les appelle, et par des forces particulières nées du mouvement des astres. A ces ministres de la volonté divine, Boèce a voulu adjoindre d'autres agents, et il laisse sa pensée dans une obscurité où il est bien difficile de se reconnaître. Qu'est-ce que *ces esprits de nature divine qui viennent en aide au Destin ?* Sont-ce les démons de Platon ? On pourrait le croire, s'ils n'étaient pas désignés un peu plus loin. Qu'est-ce que cette âme dont le Destin emprunte aussi le concours ? L'âme du monde apparemment ; mais il eût été bon de le dire. Que faut-il entendre encore par ces mots *virtus angelica ?* Cette expression se rencontre plus communément chez les écrivains ecclésiastiques que chez les auteurs profanes ; mais loin d'y trouver, à l'exemple des commentateurs, une preuve du christianisme de notre auteur, nous y voyons plutôt une nouvelle preuve de son paganisme. Chrétien, en effet, et chrétien du sixième siècle, il n'aurait eu garde de réunir dans une même proposition des idées aussi disparates. Une pareille confusion eût été considérée à bon droit par les théologiens ombrageux de l'époque comme un scandale et une hérésie. Ammien Marcellin, Symmaque l'épistolaire, et, selon toute apparence, Martianus Capella étaient païens. On trouve pourtant dans leurs livres bon nombre d'expressions créées ou revendiquées par les écrivains ecclésiastiques. Dans le conflit, si vif alors, des idées et des systèmes, ces

expressions étaient devenues comme une monnaie courante dont l'empreinte première tendait de jour en jour à s'effacer. Au reste, et pour nous borner à la critique du mot qui nous occupe, nous savons par le témoignage de saint Augustin (*Cité de Dieu*, liv. IX, ch. xix, et liv. X, ch. i), qu'en certains cas les philosophes platoniciens de son temps, et entre autres Labéon, se servaient du mot aggeloi pour désigner les génies intermédiaires entre les hommes et la divinité. Saint Augustin proteste vivement contre cette prétendue synonymie entre les aggeloi du christianisme et les daimones de Platon, et réfute les raisons qui l'avaient fait admettre par l'école d'Alexandrie. Quoi qu'il en soit, il n'en demeure pas moins établi que le mot aggeloi faisait partie du vocabulaire philosophique. Proclus l'emploie fréquemment pour désigner de simples messagers de Dieu, et Jamblique lui reproche, non sans aigreur, cette intrusion dans la langue philosophique d'expressions empruntées à la théologie des Barbares : ου γαρ ο τροπος οθτος της θεωριας, αλλα βαρβαρικης αλαζονειας μεστος, κ. τ. λ. (Cf. J. Simon. — *Histoire de l'école d'Alexandrie*, t. II, p. 134.)

Reste pourtant à savoir quel sens Boèce donne à ce mot. Évidemment, il entend par là des êtres différents des démons, ou des démons d'une espèce particulière, autrement sa phrase pécherait par tautologie. L'explication de cette difficulté nous est encore fournie par saint Augustin. Il nous apprend en effet, dans sa réfutation d'Apulée et de Labéon (*Cité de Dieu*, ibid.), que les platoniciens distinguaient de bons et de mauvais génies, et que, quand ils voulaient désigner les premiers, ils les appelaient eudaimones ou aggeloi. Suivant cette delinition, Boèce, par ces mots *angelica virtus*, entend parler des démons bienfaisants, et c'est à bon escient, et conformément à la langue de son école et de son temps, qu'il emploie cette expression. Pour suivre de plus près le texte de notre auteur, nous avons traduit les mots latins par les mots français correspondants, quitte à en déterminer le sens dans une note.

Note 20. Page 257.

… et notre ami Lucain nous le dit….

Nec quemquam jam ferre potest Cæsarve priorem
Pompeiusve parem. Quis justius induit arma ?
Scire nefas ; magno se judice quisque tuetur :
Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.

« Dès ce moment César ne peut plus souffrir de supérieur ni Pompée d'égal. Lequel des deux prit les armes et meilleur droit ? Question insoluble ! Chacun d'eux se couvre d'un autorité auguste : le parti du vainqueur eut pour lui les dieux ; celui du vaincu, Caton. »

(*Pharsale*, liv. I, v. 125, sq.)

Note 21. Page 259.

De l'homme aimé des dieux le corps est plein de force.

Sauf Badius Ascensius qui, on ne sait pourquoi, attribue à Hermès Trismégiste le vers incorrect cite par Boèce (il s'y trouve une faute de quantité), tous les anciens commentateurs sont d'avis qu'il ne peut appartenir qu'à un Père de l'Église. Ils ne voient pas d'autre moyen d'expliquer l'hommage que la Philosophie rend, en termes, à la vérité, bien remarquables, *me quoque excellentior*, à l'autorité du poëte. C'est toujours l'effet de la même préoccupation. Nous croyons que nous avons simplement ici une de ces sentences dogmatiques, vénérables par leur antiquité, que l'école d'Alexandrie faisait remonter aux anciens oracles, et dont elle autorisait volontiers son mysticisme, comme M. V. Cousin l'a si bien démontré dans sa belle étude sur les commentaires inédits d'Olympiodore. A l'appui de cette remarque, nous citerons un passage significatif du *Second Alcibiade* de Platon. Après avoir rapporté une formule de prière attribuée à un ancien poëte n'il ne nomme pas, Socrate dit à son interlocuteur : « N'est-ce pas pour cette même raison que le poëte dont il a été question, *et qui en savait plus que nous*… » « Αρ ουν ουχι ειδως τι πλεον ημων ο ποιητης ..… » N'est-ce pas là tout à fait le *me quoque excellentior* de Boèce ?

Note 22. Page 261.

Mais un dieu seul pourrait expliquer ces mvstères.

Vers de l'*Iliade*, ch. XII, 176.

Note 23. Page 263.

Veux-tu rendre hommage à la prévoyance
Du Dieu dont la Foudre ébranle les cieux ?
Sans prévention et sans défiance
Vers le firmament dirige tes yeux.

Boèce traite ici, sur un ton un peu plus élevé, le même sujet que dans le morceau poétique qui termine le livre II. Nous avons déjà remarqué voir la note 18 du livre II, p. 353) que cette idée de l'amour considéré comme principe conservateur du monde remonte à la plus haute antiquité. Il paraît n'elle n'a rien perdu de son crédit dans la patrie de Platon, car nous la retrouvons dans une des pièces d'un recueil de poésies publié l'année dernière à Athènes, par M. Rizo Rangabé. Voici comment s'exprima le poëte :

Πως αισθανετ' η πσυχη μου εισ τον θολον των αιθερων,
Την προσαλληλον αγαπην και την ελξιν των αστερων !
Και πως βλεπει με κρθφιας και θρησκευτικας εχστασεις
Τας νεφελας κοιμωμενας εις τοθς κολποθς της θαλασσης !

« Avec quelles extases pieuses mon âme perdue dans le vague éther, comprend alors ce réciproque amour qui fait que les astres gravitent les uns vers les autres, et que le nuage s'endort tranquille sur le sein frémissant des mers ! »

(Trad. de M. Yemeniz.)

Nous devons la communication du texte de ce passage à la bonne grâce de M. Yemeniz, consul de Grèce à Lyon, qui a publié dernièrement dans la *Revue des Deux Mondes* un travail remarquable sur les poëtes grecs contemporains.

Note 24. Page 265.

De l'astre inconstant la marche varie
Sans troubler du ciel l'ordre harmonieux.

Il s'agit ici de Vesper et Lucifer, deux noms par lesquels les poëtes désignent la planète de Vénus, selon qu'elle paraît dans le ciel avant le lever, ou après le coucher du soleil. Ces noms correspondent à notre *étoile du soir* et à notre *étoile du matin*. Boèce donne à entendre que l'heure de l'apparition de cet astre est déterminée par son amour alternatif pour la nuit et pour le jour, *alternus amor*. Nous ne nous flattons pas d'avoir rendu aussi clairement qu'il l'eût fallu cette idée un peu cherchée.

Note 25. Page 265.

Le chaud et le froid, le sec et l'humide
Se souffrent l'un l'autre et vivent en paix.

Καπειδὰν μὲν πρὸς ἄλληλα τοῦ κοσμίου τύχῃ ἔρωτος, ἃ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, τά τε θερμὰ καὶ τὰ ψυχρὰ καὶ ξηρὰ καὶ ὑγρά, καὶ ἁρμονίαν καὶ κρᾶσιν λάβῃ σώφρονα, ἥκει φέροντα εὐετηρίαν τε καὶ ὑγίειαν ἀνθρώποις καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις τε καὶ φυτοῖς, καὶ οὐδὲν ἠδίκησεν.

« Toutes les fois que les éléments dont je parlais tout à l'heure, le froid, le chaud, l'humide et le sec, contractent les uns pour les autres un amour réglé et composent une harmonie sage et bien tempérée, l'année devient fertile et

salutaire aux hommes, aux plantes et à tous les animaux, sans nuire à quoi que ce soit. »

(Platon, *le Banquet*, trad. de V. Cousin.)

Note 26. Page 265.

De tout ce qui vit éternelle Source,
Père et Créateur, Juge, Maître et Roi….

Traduction de ce vers orphique :

Ζευς βασιλευς, Ζεθς αρχος απαντων, αρχικεραυνος.

Note 27. Page 271.

La vertu méme ne doit son nom qu'a la vigueur avec laquelle elle résiste aux assauts de l'adversité.

Virtus, vertu ; *vires*, vigueur. Le même rapprochement étymologique n'est pas possible en francais ; mais on peut remarquer que, dans notre langue, comme dans le latin, le mot *vertu* a parfois le sens de *force*.

Note 28. Page 271.

C'est une plus rude guerre que vous faites à l'une et à l'autre fortune… tenez-vous fermes et inébranlables entre les deux.

Rebus angustis animosus atque
Fortis appare : sapienter idem
Contrahes vento nimium secundo
Turgida vela.

« Dans l’adversité, montre-toi ferme et courageux ; d’un autre côté, si le vent de la Fortune gonflait par trop tes voiles, tu ferais sagement de les serrer. »

(Horace, *Odes*, liv. II, x.)

Note 29. Page 273.

Triompher de la terre,
C’est conquérir le ciel.

Nunquam Stygias fertur ad umbras
Inclyta virtus : vivite fortes,
Nec Lethæos seva per amnes
Vos fata trahent : sed quum summas
Exiget horas consumpta dies,
Iter ad Superos gloria pandet.

« Jamais les ombres du Styx n’ont vu arriver au milieu d’elles un illustre héros. Vivez en hommes de cœur, et les cruels destins ne vous entraîneront pas aux rives du Léthé ; mais lorsque votre dernière heure et votre dernier jour seront consommés, la gloire vous ouvrira la route des cieux. »

(Sénèque, *Hercule sur l’Œta*.)

NOTES DU LIVRE V.

Note 1. Page 279.

Rien ne se fait de rien.

On connaît le vers de Perse :

Gigni
De nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti.

« Rien ne se fait de rien, rien ne peut retourner à rien. »

(*Sat*. iii, v. 84.)

D'après Diogène de Laërte, cet axiome philosophique appartiendrait à Xénophanes. Il remonte plus haut cependant. M. V. Cousin en a retrouvé l'origine dans le *Sankûya* de Kapila, le fondateur de la philosophie sensualiste dans l'Inde. Mais que Xénophanes l'ait inventé une seconde fois, ou qu'il l'ait seulement vulgarisé en Grèce, toujours est-il qu'une fois émis, cet axiome a été accepté par les diverses écoles avec les conséquences qu'il renferme, c'est-à-dire l'éternité de la matière, et l'impossibilité radicale de la création. Sur ce point les systèmes les plus opposés se réconcilient et Épicure donne la main à Platon. On lit en effet dans le *Timée* que Dieu a fait le monde au moyen de matériaux qui avaient eu antérieurement une autre forme (V. *Introd.*, p. xxxii, note 3.) À Dieu substituez le hasard, et vous aurez le système d'Épicure. Ce n'est qu'à la dernière époque de la philosophie grecque que la possibilité de la création a été plus ou moins formellement admise dans l'école : Proclus reconnaît que la matière procède de Dieu, qui est le principe ineffable de tout ce qui

existe. Dans ce tardif retour à l'idée d'un Dieu créateur, il faut faire la part des doctrines religieuses, dont le mélange avec les idées purement philosophiques donne un caractère tout particulier à l'école d'Alexandrie.

Note 2. Page 279.

Mon disciple Aristote, répondit-elle, dans sa Physique, a donné de ce mot une définition sommaire et fort vraisemblable.

C'est dans le livre II que se trouve le passage dont il est ici question.

Note 3. Page 281.

Deux fleuves fraternels, nés de la même source....

Il s'agit du Tigre et de l'Euphrate ; Boèce les nomme. Après bien des essais malheureux nous avons dû renoncer à le faire, non sans regret ni sans dépit.

Les anciens croyaient que ces deux fleuves sortent d'une source commune. Strabon pourtant ne partageait pas cette erreur géographique, car il place les deux sources à deux cent cinquante mille pas l'une de l'autre. Tournefort (*Voyage au Levant*) a vérifié sur les lieux l'exactitude du fait.

Note 4. Page 285.

Elles le sont moins (libres) au moment où elles descendent dans des corps, et moins encore lorsqu'elles sont emprisonnées ici-bas dans des membres de chair.

Idée platonicienne qui a inspiré à Virgile les vers suivants :

> Igneus est ollis vigor et cœlestis origo
> Seminibus : quantum non noxia corpora tardant
> Terrenique behetant artus, moribundaque membra ;

Hinc metuunt capiuntque : dolent gaudentque, nec auras
Respiciunt, clausæ tenebris et carcere cævo.

« Un feu ardent et la pensée de leur céleste origine animent ces germes, en tant que le corps, matière nuisible, n'y apporte pas d'empêchement, et qu'ils ne sont pas étouffés par des organes grossiers et des membres maladifs. Voilà pourquoi les âmes craignent et désirent, se plaignent et se réjouissent, et perdent la vue du ciel, plongées qu'elles son dans une profonde et ténébreuse prison. »

(*Énéide*, ch. VI, v. 730 sq.)

Note 5. Page 285.

Dieu voit tout et entend tout.

Boèce applique à Dieu les paroles qu'Homère adresse au soleil :

Ἠέλιός θ' ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις,

« Et toi, soleil, qui vois tout et qui entends tout. »

(*Iliade*, ch. VII, v. 277.)

Note 6. Page 285.

Dans ses vers enchanteurs l'harmonieux Homère
Célèbre l'éclat de Phébus.

Çà et là dans l'*Iliade* :

Λαμπρὸν φάος ἠελίοιο.

Note 7. Page 287.

Puisque Dieu seul voit tout, dites, fils de la Terre :
Il n’est d’autre soleil que Dieu.

Du rapprochement des termes *sol* (soleil), et *solus* (seul), résulte une sorte de jeu de mots rebelle à la traduction. Les étymologistes latins assurent que le soleil doit son nom a ce qu’il est unique dans le monde. On lit dans Cicéron :

« *Sol* dictus est, vel quia *solus* ex omnibus sideribus est tantus, vel quia quum exortus est, obscuratis ceteris sideribus solus apparet. »

« Le soleil a été nommé ainsi, soit parce que seul de tous les astres il a une grandeur aussi considérable, soit parce qu’en se levant sur l’horizon il éteint les autres astres et brille seul. »

(*De la nature des Dieux*)

Macrobe dit a son tour :

« Latinitas eum qui tantam claritudinem *solus* obtinet, *solem* vocavit. »

« Les latins, & cause de l’éclat extraordinaire que cet astre possède seul, l’ont appelé soleil. »

(*Saturnales*, liv. I.)

Note 8. Page 287.

Je n’approuve pas, en effet, le raisonnement de certains philosophes….

Beaucoup de philosophes avaient déjà traité avec plus ou moins de succès la question si ardue du libre arbitre, et l’argument que Boèce s’apprête a combattre était depuis longtemps un lieu commun. Cela étant, à quels écrivains Boèce fait-il plus particulièrement allusion ? Nous inclinons a

croire qu'il avait en vue les derniers représentants de l'école d'Alexandrie, et notamment Proclus, qui, dans son traité intitulé *de la Providence et du Destin*, ne fait guère que développer la thèse résumée en quelques lignes par notre auteur.

Note 9. Page 293.

Tout ce que je dirai sera ou ne sera pas.

Paroles ambiguës qu'Horace fait adresser par le devin Tirésias à Ulysse qui, dans sa détresse, le consultait sur les moyens de rétablir sa fortune.

(Liv. II, *Sat*. V, v. 59.)

Boèce attribue à cette réponse le sens inepte qu'au premier examen elle paraît avoir, le seul, selon Bentley (*Comment, in Horat*.), qu'il soit possible d'en tirer. Turnèbe et Torrentius, pourtant, expliquent cette phrase d'une façon moins déraisonnable, et conformément à cette glose, que l'on trouve en marge de quelques anciens manuscrits : « Quidquid dicam, auterit, si dixero fore ; aut non, si dixero non fore. » C'est-à-dire : « Les événements dont je vais t'entretenir arriveront si je dis qu'ils doivent arriver ; ils n'arriveront pas si je dis qu'ils ne doivent pas arriver. »

Du reste, cette plaisanterie est parfaitement appropriée au ton général de la pièce où Horace se la permet.

À propos de ce passage de Boèce, qu'il cite par occasion, Bentley émet une conjecture dont nous avons fait notre profit, c'est que, dans le texte latin, le mot *differt* doit être substitué au mot *refert* qu'on trouve dans presque toutes les éditions, et qui, en cet endroit, n'a pas de sens.

Note 10. Page 293.

Pourquoi espérer, pourquoi prier, en effet, si tous les objets de nos yeux sont soumis à un ordre d'évenements irrévocablement fixé ?

C’est le mot désolant de la sibylle de Virgile :

> Desine fata deum flecti sperare precando.
> (*Æneid.*, liv. VI, v. 376.)

« Renonce à l’espoir de fléchir le destin par des priéres. »

Note 11. Page 295.

> La vérité se cache, et nous voulons surprendre
> Le regard qu’elle voile et le mot qu’elle tait.

Ce passage, dans Boèce, est une imitation ou plutôt unc traduction fidèle de ces lignes du *Ménon* :

Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; Ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; Ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα;

« Et comment t’y prendras-tu, Socrate, pour chercher ce que tu ne connais en aucune manière ? Quel principe prendras-tu, dans ton ignorance, pour te guider dans cette recherche ? Et quand tu viendrais à le rencontrer, comment le reconnaitrais-tu, ne ayant jamais connu ? »

(Platon, *Ménon*, trad. de V. Cousin.)

Note 12. Page 297.

> On ne peut convoiter un bien que l’on ignore.

Nous n’aurions pas traduit autrement ce demi-vers d’Ovide :

Ignoti nulla cupido.
(*De Arte Am.*, lib. III, v. 397.)

Note 13. Page 297.

… Marcus Tullius, en traitant de la Divination…

Dans ce traité, Cicéron, après avoir inutilement tenté de concilier la prescience avee le libre arbitre, conclut qu'il faut absolument sacrifier un de ces deux grands principes si l'on veut sauver l'autre, et il prend parti pour la liberté, Saint Augustin le reprend vivement à ce sujet :

« Ipse itaque, ut vir magnus, et doctus, et vitæ humanæ plurimum ac peritissime consulens, ex his duobus elegit liberum voluntatis arbitrium ; quod ut confirmaret, negavit præscientiam futurorum, atque ita, dum vult facere liberos, fecit sacrilegos. »

« Ainsi cet homme si grand et si érudit qui, dans ses ingénieuses méditations, se préoccupait avant toutes choses des intérêts de l'humanité, se détermine en cette alternative en faveur du libre arbitre. Pour l'établir il nie la prescience, et c'est ainsi que, voulant rendre les hommes libres, il les rend sacriléges. »

(*Cité de Dieu*, liv. V, chap. ix.)

Le meilleur moyen de réfuter Cicéron eût été de prouver que les deux principes ne s'excluent pas l'un l'autre. Saint Augustin a bien essayé de le faire, mais le succès de sa tentative a paru assez douteux pour qu'après lui, même dans l'Église, la discussion se soit bien souvent renouvelée, Nous n'apprendrons rien à personne en disant que la question est encore à résoudre.

Note 14. Page 307.

Jadis les rêveurs du Portique
Croyaient que l'image des corps….

Platonicien fervent, Boèce devait sévérement juger la doctrine de Zénon, qui soutenait que toutes nos connaissances ont pour point de départ le phénomène de la sensation, αισθησις ;. D'après ce système, la sensation produit dans l'âme une image, φαντασμα, qui est la copie exacte de son objet extérieur. La pensée, il est vrai, existe indépendamment de la sensibilité, mais elle ne peut s'exercer qu'à l'occasion d'une image sensible, et sous l'impression que la sensation lui fait éprouver.

On voit quelle différence radicale sépare ce système de celui de Platon. Platon, il est vrai, ne va pas jusqu'à nier l'effet de la sensation, mais il le limite à la production des idées sensibles, et il place ailleurs la source des idées générales qui, selon lui, n'ont besoin, pour se manifester, que de l'action libre et spontanée des facultés de l'âme. Pourtant, ce ne sont pas ces facultés qui les produisent. Ces notions ne sont, à proprement parler, que des copies. Leurs types préexistent et font partie de l'essence de la divinité même. L'exposition de cette théorie, qui est une des plus belles conceptions de l'esprit humain, demanderait des développements que ne comporte pas une simple note ; on n'en dit quelques mots ici que pour faciliter l'intelligence d'un passage où à la difficulté du fond vient se joindre la difficulté de la forme.

Note 15. Page 313.

… ou les prétentions de la raison sont fondées, et, dans ce cas, la matière n'existe pas ; ou bien, si elle reconnaît que la plupart de ses notions dépendent des sens et de l'imagination….

Boèce critique ici l'exagération des systèmes entre lesquels se partageaient les écoles de la Grèce. Platon et Aristote avaient admis, dans des proportions inégales, il est vrai, les deux éléments principaux de nos connaissances ; mais leurs disciples se rejetèrent dans les doctrines

exclusives que ces deux grands génies avaient entrepris de concilier. Ainsi, tandis que Speusippe, Xénocrate, Polémon, Crantor, poursuivaient jusque dans ses dernières conséquences l'idéalisme de Platon, et en venaient à nier l'existence de la matière, Théophraste, Dicéarque, Héraclide, Strabon, Critolaüs, Diodore de Tyr, ne s'attachaient qu'à l'élément sensualiste de la psychologie d'Aristote, ne tenaient compte que du monde extérieur, et arrivaient à annihiler l'âme. Choqué de ces conclusions excessives, Boèce s'efforce de rallier les esprits à la théorie mixte de Platon ; mais, si louable que soit une telle entreprise, on ne peut en espérer le succès complet tant que les vérités psychologiques ne se prouveront pas par la méthode empirique, et avec l'évidence brutale dont se glorifient, à tort ou à raison, les sciences dites naturelles.

Note 16. Page 315.

> L'homme seul vers le ciel lève son front hardi,
> Et debout, le corps droit, dans sa démarche altière,
> Du haut de son dédain il regarde la terre.

Il faudrait changer bien peu de chose à cette traduction pour l'ajuster aux vers si connus d'Ovide :

> Pronaque dum spectant animalia cetera terram,
> Os homini sublime dedit, cœlumque tueri
> Jussit et erectos ad sidera tollere vultus.
> (*Métam.*, liv. I, v. 84, sq.)

Mais la pensée exprimée dans ces vers, comme dans ceux de Boèce, appartient à Platon. On lit en effet dans le *Timée* :

Τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ᾽ ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκεν, τοῦτο ὃ δή φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ᾽ ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον, ὀρθότατα

λέγοντες· ἐκεῖθεν γάρ, ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ῥίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα.

« Quant à celle de nos âmes qui est la plus puissante en nous, voici ce qu'il en faut penser : c'est que Dieu l'a donnée à chacun de nous comme un génie ; nous disons qu'elle habite le lieu le plus élevé de notre corps, parce que nous pensons avec raison qu'elle nous élève de la terre vers le ciel, notre patrie, car nous sommes une plante du ciel, et non de la terre. Dieu, en élevant notre tête, et ce qui est pour nous comme la racine de notre être vers le lieu où l'âme a été primitivement engendrée, dirige ainsi tout le corps. »

(Platon, *Timée*, trad. de V. Cousin.)

Note 17. Page 317.

… n'eût-il jamais eu de commencement, ne dût-il jamais avoir de fin, comme Aristote l'a pensé du monde….

Au livre I de son traité *du Ciel*.

Note 18. Page 317.

… car un tel être n'a pas seulement et nécessairement la possession pleine et présente de lui-même ; il possède aussi dans le présent la somme des diverses phases du temps.

Cette proposition, dont Boèce va tirer une série de conséquences à l'aide desquelles il se flatte de concilier la prescience et le libre arbitre, est formellement énoncée, non pas dans la Cité de Dieu, de saint Augustin, comme le veulent quelques commentateurs, mais dans le Timée de Platon, et il est hors de doute que c'est à cette source, où il a déjà tant puisé, que Boèce a pris l'idée de son système.

Platon dit en effet :

Ἡμέρας γὰρ καὶ νύκτας καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτούς, οὐκ ὄντας πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, τότε ἅμα ἐκείνῳ συνισταμένῳ τὴν γένεσιν αὐτῶν μηχανᾶται· ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τό τ᾽ ἦν τό τ᾽ ἔσται χρόνου γεγονότα εἴδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν ἀίδιον οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. Λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν [38a] ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ᾽ ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι –κινήσεις γάρ ἐστον, τὸ δὲ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίγνεσθαι διὰ χρόνου οὐδὲ γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ᾽ εἰς αὖθις ἔσεσθαι, τὸ παράπαν τε οὐδὲν ὅσα γένεσις τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις προσῆψεν, ἀλλὰ χρόνου ταῦτα αἰῶνα μιμουμένου καὶ κατ᾽ ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἴδη.

« Avec le monde naquirent les jours, les mois et les années qui n’existaient point auparavant. Ce ne sont là que des parties du temps ; le passé, le futur en sont des formes passagères que, dans notre ignorance, nous transportons mal à propos à la substance éternelle ; car nous avons l’habitude de dire : elle fut, elle est, et sera. Elle est ; voilà ce qu’il faut dire en vérité. Le passé et le futur ne conviennent qu’à la génération qui se succède dans le temps, car ce sont là des mouvements. Mais la substance éternelle, toujours la même et immuable, ne peut devenir ni plus vieille ni plus jeune, de même qu’elle n’est, ni ne fut, ni ne sera jamais dans le temps. Elle n’est sujette a aucun des accidents que la génération impose aux choses sensibles, à ces formes du temps qui imite l’éternité et se meut dans un cercle mesuré par le nombre. »

(Platon, *Timée*, trad. de V. Cousin.)

Note 19. Page 319.

C’est donc mal à propos que quelques philosophes, pour avoir entendu dire que dans la pensée de Platon le monde n’a jamais eu de commencement et ne doit pas avoir de fin….

En effet, on ne peut juger des idées de Platon sur simple ouï-dire ; il faut le lire, et le lire tout entier, car tel passage de ses œuvres qui, pris a part, semblerait contradictoire à tel autre, s’explique dans un troisième. Ainsi,

quant à l'éternite du monde, dont parle ici Boèce, on n'aurait qu'une idée fausse de la pensée de Platon, si l'on s'en tenait à ce passage du *Timée* :

Γέγονεν· ὁρατὸς γὰρ ἁπτός τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ δ' αἰσθητά, δόξῃ περιληπτὰ μετ' αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη. Τῷ δ' αὖ γενομένῳ φαμὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι.

« Le monde est né, car il est visible, tangible et corporel. Ce sont la des qualités sensibles ; tout ce qui est sensible tombant sous le sens et l'opinion, nait et périt, nous l'avons vu ; et tout ce qui nait, doit nécessairement, disons-nous, venir de quelque cause. »

(Trad. de V. Cousin.)

Le monde, d'après Platon, a donc eu un commencement, puisqu'il est né, et il doit avoir une fin, puisque tout ce qui est né doit périr. Oui sans doute, si l'on entend par monde (ὁ κόσμος), ce que Platon entend ici, c'est-à-dire l'ensemble des choses, univers arrangé et fonctionnant selon certaines lois harmoniques, mais non pas la substance même et les éléments constitutifs de l'univers, lesquels préexistaient à l'ordre actuellement établi, et peuvent être soumis, dans la suite des temps, à de nouvelles modifications, sans être pour cela sujets à la destruction. Cette seconde pensée, qui achève et interprète la première, se trouve encore dans le Timée :

Βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.

« Dieu voulant que tout soit bon, et que rien ne soit mauvais, autant que cela est possible, prit la masse des choses visibles qui s'agitent d'un mouvement sans frein et sans règle, et du désordre il fit sortir l'ordre, pensant que l'ordre était beaucoup meilleur. »

(Trad. de V. Cousin.)

Et quelques pages plus loin :

Ὥσπερ γὰρ οὖν καὶ κατ᾽ ἀρχὰς ἐλέχθη, ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἑκάστῳ τε αὐτῷ πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν, ὅσας τε καὶ ὅπῃ δυνατὸν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι. Τότε γὰρ οὔτε τούτων, ὅσον μὴ τύχῃ, τι μετεῖχεν, οὔτε τὸ παράπαν ὀνομάσαι τῶν νῦν ὀνομαζομένων ἀξιόλογον ἦν οὐδέν, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ εἴ τι τῶν ἄλλων....

« Ainsi que nous l'avons dit en commençant, toutes choses étaient d'abord sans ordre, et c'est Dieu qui fit naitre en chacune et introduisit entre toutes des rapports harmonieux, autant que leur nature admettait de la proportion et de la mesure ; car alors aucune d'elles n'en avait La moindre trace, et il n'eût pas été raisonnable de leur donner les noms qu'elles portent aujourd'hui, et de les appeler du feu, de l'eau, ou tout autre élément. »

(Trad. de V. Cousin.)

Il résulte de ces extraits que lorsque Platon parle de la création du monde, il veut seulement parler de l'introduction de l'ordre dans le désordre, en un mot, de la séparation des éléments qui s'agitaient antérieurement dans la confusion du chaos, ainsi que l'a dit Ovide :

> Ante mare et tellus et, quod tegit omnia, cœlum,
> Unus erat toto nature vultus in orbe,
> Quem dixere chaos : rudis indigestaque moles,
> Nec quidquam, nisi pondus iners, congestaque eodem
> Non bene junctarum discordia semina rerum.

« Avant l'apparition de la mer, de la terre et du ciel qui enveloppe toutes choses, aspect de la nature était le même dans le globe entier. C'est ce qu'on a appelé le chaos. C'était une masse informe et confuse ; rien autre chose qu'un poids inerte, et l'amalgame en un même lieu d'éléments discordants et de matériaux mal agencés. »

(*Métamorph.*, liv. I, v. 1, sq.)

FIN DES NOTES.

INDEX

INDEX ALPHABÉTIQUE.

A

Abélard, disciple et commentateur de Boèce, i.

Agamemnon achète la gloire au prix de la mort de sa fille, 271.

Âge d'or (description de l'), 87.

Albinus défendu par Boèce, 23 ; — accusé du crime de lèse-majesté, 27.

Alcibiade, n'était beau qu'à la surface, 149.

Alcuin est le premier auteur qui cite les prétendus ouvrages théologiques de Boèce, xxiv.

Alexandrie (école d'), exagère le système de Platon, xlvii, sq. ; — son mysticisme a sa source dans le dogme de la réminiscence, li.

Alfred le Grand, traducteur de Boèce lxvi.

Amalasonthe, restitue à la veuve de Boèce les biens de son mari et de son père, xlii ; — accusée d'impudicité et de parricide par Grégoire de Tours, 339.

Ambroise (St), réfute Symmaque l'épistolaire, xx.

Âme (l') est une émanation de la substance divine, 163 ; — en quoi consiste sa santé et son état de maladie, 257.

Âme de l'univers (l') donne le mouvement aux corps célestes, 161.

Ammien Marcellin, emploie souvent des locutions chrétiennes, 393.

Amour (l') maintient l'harmonie de l'univers, 109-267.

Ampère (J. J.), cité, xvii-xix.

Anaxagore condamné au bannissement, 15 ; — mis à mort par Nicocréon, tyran de Chypre, 352.

Andromaque, sénateur romain, demande le rétablissement des Lupercales, xv.

Âne (l') devant la lyre, proverbe grec, 19, cité par Varron et par Érasme, 337.

Anges, signification du mot ἄγγελος chez les philosophes alexandrins, 383.

Animaux (les), en quoi supérieurs aux hommes, 149 ; — sont tous doués de l'instinct de conservation, 181 ; — diffèrent entre eux de figure et d'organisation, 315.

Anonyme de Valois, cité, xli, 350.

Anselme (St), imitateur de Boèce, i-lix.

Antonin, meurtrier de Papinien, 139.

Aristote, cité, 149-279.

Artémidore, cité, 359.

Augustin (St), ses relations avec Longinien et Maxime de Madaure, xx ; — cité, xxi, xxxiii, 392.

Avarice (l') comparée à un monstre insatiable, 63 ; — cause de tous les crimes, 89.

Avenir (l') se confond avec le présent et avec le passé dans l'intuition divine, 323.

B

Bapius Ascensius, cité, 384.

Baronius, cité, xv.

Basile, accusateur de Boèce, 23,

Baur, cité, vi.

Bayer, son opinion sur la théodicée de Platon, xlix.

Beauté (la), ne dure qu'un jour, 149 ; — n'existe qu'à la surface, *ibid*.

Bède le Vénérable, n'est pas l'auteur du commentaire sur Boèce qu'on lui attribue xxiv.

Bentley, cité, 391.

Bergier, cité, 378.

Bernard de Chartres, cité, 334,

Bernart (J.), commentateur de Boèce, lxv.

Bertius, cité, xxv.

Beugnot, cité, xvi.

Boèce, noblesse de son origine, iv ; — élevé par les premiers citoyens de Rome, 65 ; — ses succès dans les sciences et dans les lettres, vi ; — est promu au patriciat à l'âge de vingt ans, vii ; — épouse Rusticiana, fille de Symmaque, ix ; — heureux par sa femme et par ses fils, 65 ; — examen de la tradition qui lui donne pour première femme une matrone chrétienne nommée Elpis, x, sq. ; — prononce dans le sénat le panégyrique du roi, 65 ; — difficultés de sa position pendant son consulat, xiii ; — prend la défense des opprimés, 21, sq. ; — son mépris pour les Goths ; xxxix, — compare Théodoric à Néron, *ibid*, ; — est accusé et mis en jugement, 25 ; — raisons qui peuvent faire supposer qu'il conspirait contre Théodoric, xl ; — sa condamnation, 29 ; — la Philosophie le visite dans son exil, 5 ; — n'a pas écrit le livre *de la Consolation* dans un cachot, 350 ; — sa mort, xli ; — son épitaphe par le pape Sylvestre II, xxv ; — examen des raisons alléguées à l'appui de son christianisme, xv, sq. ; — n'est pas l'auteur des traités théologiques qu'on lui attribue, xx ; — a été confondu avec saint Séverin, l'apôtre des Noriques, xxvi ; — son admiration pour les héros de la philosophie païenne, xxvii ; — examen critique de ses doctrines philosophiques, xlvi, sq. ; — son nom faisait autorité au moyen âge, i ; — bien supérieur, par le style, à tous les écrivains de son temps, lxi ; — jugements de quelques critiques, lxiii ; — liste de ses ouvrages authentiques, xliv.

Boèce (junior), consul la même année que son frère, 65 ; — éloge de ses qualités précoces, 71.

Bonheur (le) ne consiste pas dans les choses du dehors, 73. — (*Voyez* Souverain bien.)

Bossuet n'a pas résolu la question du libre arbitre, liv.

Broglie (Albert de), cité, 356

Brucker, cité, iv.

Bruno, cité, iv.

Brutus, à peine connu de la postérité, 103.

Burmann, cité, x.

Busiris, tué par Hercule, 91.

C

Caligula, bravé par le philosophe Canius, 25.

Cally, commentateur de Boèce, lxv.

Calomnie (la), noire : de tout temps la Philosophie et ses disciples, 15,

Campanie (la), souvent ravagée par les tremblements de terre et par le Vésuve, 340.

Canius, condamné à mort, 15 ; courageuse réponse qu'il fait à Caligula, 25.

Cassiodore, fondateur du monastère de Vivaria, xvii ; — son caractère, xviii ; — conseille à Théodoric de nommer un pape de sa propre autorité, xix ; — son catalogue de la bibliothèque de Vivaria, xxiii, — cité, vi, viii, ix, xv, xxiii.

Castor et Pollux étaient encore adorés à Rome du temps de Théodoric, xvi.

Caton oublié de la postérité, 103 ; — soutient contre les dieux le parti des vaincus, 257.

Catulle, cité, 355.

Caucase (le), limite de la célébrité de Rome au temps de Cicéron, 99.

Cerbère apprivoisé par Orphée, 497.

Certitude (la), en quoi elle diffère de l'opinion simple, 291.

Charlemagne se parait du titre de Patrice des Romains, 348 ; — à peine mort, devient un héros de roman, iii.

Charpentier, Son jugement sur Boèce, lxiv.

Cicéron, cité, 99, 297, 340, 369, 390.

Ciel (le), véritable patrie de l'homme, 35, 209.

Circé, change en bêtes les compagnons d'Ulysse, 227.

Claudien, Cité, v, xxxviii, 349.

Clovis demande un joueur de harpe à Théodoric, viii ; — était fier du titre de Patrice des Romains, 348.

Coemption, en quoi consistait cette mesure fiscale, 339.

Conigaste, adversaire de Boèce, 24.

Connaissance (principes de la), 303.

Consulat, avilissement de cette dignité, 349.

Courtisans, fragilité de leur fortune, 139.

Cousin (V.), ii, xxviii, 343, 344, 362, 370, 381.

Crésus, miraculeusement sauvé des flammes, 59.

Cyprien, délateur bravé par Boèce, 23.

D

Dante, cité, 349, 369.

Destin (le) ; en quoi il diffère de la Providence, 249 sq.

Dieu, l'idée de son existence compromise par la prospérité des méchants, 27 ; — accusé d'indifférence à l'égard de l'homme, 33 ; — est le principe de toutes choses, 43 ; — sa bonté, cause unique de la création du monde, 464 ; — ne peut pas faire le mal, 494 ; — comparé à une sphère, 193 ; — voit tout et entend tout, 285 ; — voit le passé et l'avenir dans le présent, 323.

Dieux (les), considérés par les Pères de l'Église comme des démons impurs, xxxv.

Dignités (les) n'ont aucune valeur par elles-mêmes, 89 ; — ajoutent au mépris dont les méchants sont objet, 433.

Diogène de Laerte, cité 388.

Du Roure (le marquis), cité, xii.

E

Elpis, matrone chrétienne, supposée à tort femme de Boèce, x.

Empereurs chrétiens, leur tolérance à l'égard des hardiesses philosophiques, xvii.

Ennius, cité, 374.

Ennodius, évêque de Pavie, ami et correspondant de Boèce, xvii ; — son caractère, xviii ; — auteur d'un panégyrique peu sincère de Théodoric, *ibid*.

Épicure, ses disciples désavoués par la Philosophie, 15 ; — place le souverain bien dans la volupté, 119.

Érasme, cité, 337.

Éternité (l'), en quoi elle diffère du temps, 317 sq.

Eugippe (l'abbé), auteur de la *Vie de saint Severin*, xxv.

Euripide, cité, 141, 145, 359.

Eurydice, rendue et reprise par les enfers, 499.

Exil (l') ne pouvait être infligé à un citoyen romain, Pourquoi, 37 ; — ce qu'il faut entendre par ce mot, selon Cicéron, 346.

F

Fabricius, oublié de la postérité, 403,

Fabricius, *érudit moderne*, cité, xv.

Facultés de l'âme, leur classification, 305 ; — leurs fonctions, i, 313.

Fatalité (la) est la négation de tout lien moral entre l'homme et Dieu, 295.

Faux sages trahis par leur jactance, 401.

Félix nommé pape par Théodoric, sans le concours des fidèles, xix.

Ferretius, cité, x.

Fils de Boèce, x, 65, 71.

Fleury (l'abbé), cité, xv.

Fortune (la), son véritable caractère, 51 sq. — plus utile aux hommes quand elle les persécute que quand elle les favorise, 105, 267.

Furies (les), attendries par Orphée, 497.

G

Gaudentius, accusateur de Boèce, 23.

Géants (les), tentent l'assaut du ciel et sont vaincus, 191.

Gélase I^er^, pape, s'oppose au rétablissement des Lupercales, xv.

Gervaise (Dom), auteur d'une *Vie de Boèce*, 341, — peu de créance que mérite cet ouvrage, 342.

Gilbert (D. L.), éditeur et commentateur de Vauvenargues, 380.

Glareanus, cité, iv.

Gloire (la), fausse idée que les hommes s'en font, 97 ; — ne vaut pas la peine qu'on se donne pour l'acquérir, 99 ; — a été souvent usurpée par des misérables, 141.

Goths (les), caractère de leur domination en Italie, xii ; — fragilité de leur empire, xxxix.

Grégoire le Grand, cité, xxi.

Grégoire de Tours, sa partialité contre les Goths, 339.

Grotius, rite, iv.

Guerre (la), est absurde et immorale, 241.

Guillaume de Champeaux, disciple de Boèce, 1.

H

Haase, cité, xli.

Hand, cité, iv.

Hardouin (le Père), ses idées sur la bonté de Dieu, comparées à celles de Platon, 363.

Hasard (le) semble gouverner les destinées de l'homme, 33 ; — ce qu'il faut entendre par ce mot, 279.

Hauréau (Barth), cité, lix.

Hercule châtie Busiris, 94 ; — énumération de ses travaux, 273.

Heyne, cité, iv.

Hincmar, commentateur des écrits apocryphes de Boèce, xxiv.

Homère, cité, 37, 61, 201, 285, 345, 347, 390.

Homme (l'), sa destinée livrée aux caprices du hasard, 33 ; — ne possède rien en propre sur la terre, 57 ; — son injustice envers la Fortune, 59 sq. ; — n'estime que les biens qu'il n'a pas, 61 — ; fragilité de son existence, 67-91 ; — n'est jamais complètement heureux, 74 ; — s'énerve dans la prospérité, *ibid*. ; — ne doit pas tirer vanité des beautés de la nature, 81 ; — à quelle condition est-il supérieur aux autres animaux ? 85 ; — Tous les hommes égaux entre eux, 443 ; — en quoi inférieurs aux animaux, 493 ; — comment l'homme peut devenir dieu, 169 ; — tous ses désirs tendent au souverain bien, 173 ; — ne peut y atteindre qu'en réprimant ses passions, 175 ; — incertitude de ses jugements, 255 ; — communique avec Dieu par la prière, 293 ; — noblesse de son attitude, 345.

Honneurs, *Voyez* Dignités.

Horace, cité, xx, lxii, 293, 337, 353, 358, 386.

Hypatius, neveu de l'empereur Anastase, supposé à tort fils de Boèce, xi.

I

Idées, sont tout à la fois innées et acquises, li ; — leur origine, d'après Platon, 393.

Idées-types, existent naturellement dans l'entendement, 311.

Ignorance (l'), cause de terreurs superstitieuses, 245.

Instinct de conservation. Sa puissance chez tous les êtres, 181.

Intelligence (l'), seconde hypostase de Dieu selon Plotin, xlviii ; — attribut exclusif de la divinité, 313.

Ixion, son supplice un moment interrompu, grâce à Orphée, 197,

J

Jamblique, cité 342, 383.

Jean, pape sous Théodoric, mission étrange qu'il consent à remplir, xv.

Jean de Meung, traducteur de Boèce, lxv.

Jérome (St), comment il distinguait les écrivains païens des écrivains chrétiens, — réfute Hermogène, xxxi.

Johannès Sarisberiensis, cité, iv.

Jouffroy, éditeur de Reid, lviii.

Jourdain (Charles), auteur d'un mémoire sur le christianisine de Boèce, lxviii.

Justin, empereur d'Orient, persécute les ariens, xv ; — veut chasser les Goths de l'Italie, xl.

Juvénal, cité, 351, 353, 356, 381.

L

Labérius, cité, 357.

Lactance, cité, 341.

Leclerc, son opinion relativement à l'auteur d'un commentaire attribué à saint Thomas d'Aquin, lxv.

Liberté (la), comment elle se perd, 49 ; — consiste dans l'obéissance aux lois de Dieu, 37.

Libre arbitre, causes qui semblent le limiter ou le détruire, lix ; est-il compatible avec la prescience de Dieu ? Raisons pour et contre, 283 sq.

Longinien, correspondant de saint Augustin, xx.

Lucain, cité, 257.

Lucrèce, a écrit en bon style sur des sujets philosophiques, lxii.

Luxe (le) n'ajoute rien à la valeur personnelle de l'homme, 83.

M

Macrobe, cité, 390.

Magie, signification de ce mot d'après les écrivains ecclésiastiques, xxxv ; — crime imputé à Boèce, 29 ; — n'a pas d'action snr l'âme humaine, 229.

Mal (le), n'existe pas, pourquoi ? 191.

Marianus Capella, succès de son livre : *les Noces de Mercure et de la Philologie*, lx.

Martianus Rota, commentateur de Boèce, lxv.

Matière (la), partie intégrante de Dieu, selon Boèce et les Alexandrins, xlviii ; sa réalité niée par plusieurs écoles philosophiques, 393.

Maxime de Madaure, correspondant de saint Augustin, xx.

Méchants (les), causes de leur animosité contre les philosophes, 47, — leur prospérité est un scandale, 27 ; — leur audace, 33 ; — préférés aux gens de bien par la Fortune, 93 ; — preuves de leur impuissance, 241 ; — n'existent pas dans le sens absolu, 217 ; — assimilés aux animaux dont ils ont les penchants, 225 ; — leur malheur aggravé par l'impunité, 233 ; — expient leurs crimes dans une autre vie, 235 ; — ramenés au bien par d'autres méchants, 264 ; — injustement punis s'ils ne sont pas libres de mal faire, 293.

Modération (la) assure le repos et la tranquillité du sage, 77.

Monde (le), gouverné selon des règles immuables, 33 ; — existait de toute éternité dans la pensée de Dieu, 161 ; — obéit spontanément à la direction que Dieu lui donne, 191 ; — n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin, 317.

Mort (la) est sourde à la voix de ceux qui l'appellent, 5 ; — terme fatal de tout bonheur sur la terre, 75.

Murmellius, commentateur de Boèce, lxv.

Muses (les) de la poésie impuissantes contre les douleurs de l'âme, 7 ; celles de la philosophie peuvent seules consoler les mnalheureux, *ibid*.

Musset (Alfred de), cité, 354.

N

Nations (les), diversité de leurs jugements, 99.

Nature (la) se contente de peu, 81 ; — ses premiers ouvrages sont toujours parfaits, 465 ; — veille à la conservation de tous les êtres, 179.

Naturel (le) éclate toujours à la première occasion favorable, 423,

Nécessité (la), résulte-t-elle forcément de la prescience divine ? 289 sq.

Néron, sa puissance et ses crimes, 95 ; — ses faveurs étaient des outrages, 137 : — oblige Sénèque à se donner la mort, 139 ; — insulte au cadavre de sa mère, 352 ; — ce fait révoqué en doute par Tacite, *ibid*.

Noblesse (la), en quoi elle consiste, 143.

Notker, moine de Saint-Gall, traducteur de Boèce, lxv.

O

Obbarius, éditeur de Boèce, iv ; — cité, xxi, xxiii, xxiv, xxxvi, lxi, 336.

Opilion, accusateur de Boèce, 23.

Origène, cité, xxxii ; — condamné par l'Église pour son opinion sur l'origine des âmes, xxxiii.

Orphée descend aux enfers pour réclamer Eurydice, 195.

Othon III réédifie le tombeau de Boèce, xxv.

Ovide, cité, 353, 392, 394, 397.

Ozanam, cité, ii, xvi, lxiii.

P

Paganisme des philosophes, que faut-il entendre par ce mot ? iii.

Païens, encore nombreux en Occident, aux cinquième et sixième siècles, xvi.

Pan (culte de), symbolisait aux yeux de l'Église le panthéisme de l'école d'Alexandrie, xvi.

Panthéisme (le) se trouve au fond du système philosophique de Boèce, xlviii ; — impuissant à fonder une morale, li.

Papinien, tué par ordre d'Antonin, 139.

Parménide, cité, 193, 369.

Pascal (Blaise), critique de sa définition du monde, lviii.

Passions (les). Limites de leur action sur l'homme, 43 ; — transforment les hommes en brutes, 229.

Paternité (la), source de soucis et de chagrins, 145.

Patricius, noble phrygien, supposé à tort fils de Boèce, xi.

Paul Diacre, cité, xxi.

Paul Émile, s'apitoie sur le sort de Persée, 61.

Paulin, personnage consulaire, protégé par Boèce, xxiii.

Perse, cité, 338, 360.

Persée, objet de compassion pour Paul Émile, 61.

Pétrone, cité, lx.

Philosophes (les), accusés de paganisme par les écrivains ecclésiastiques, xxx ; — haïs des méchants, pourquoi ? 17 ; — suspects de magie, 29.

Philosophie (la). — Son portrait symbolique, 5 ; — description de ses vêtements, 7.

Pi, Π, monogramme brodé sur la robe de la Philosophie, 7.

Pierreries, le méritent pas l'admiration de l'homme, 81.

Platon, maître de Boèce, xlvi ; amplifié et défiguré par l'école d'Alexandrie, *ibid*. ; — s'arrête à temps dans ses recherches sur la nature de Dieu, xlv, — contradictions apparentes de sa théodicée, xliv : cité, 21, 159, 185, 193, 219, 319, 334, 337, 338, 343, 354, 358, 360, 361, 363, 364, 365, 367, 369, 373, 375, 377, 378, 386, 391, 394, 395, 396.

Platonoponis, colonie de philosophes projetée par l'empereur Gordien, 338.

Plotin, cité, xlvii.

Plutarque, cité, 359.

Pluton, rend Eurydice à Orphée, 199.

Polyphème, aveuglé par Ulysse, 273.

Pomponat (P.), son opinion sur divers traités du libre arbitre, liv.

Porphyre, cité, 338.

Préexistence, l'oubli de la vie antérieure, cause de pusillanimité, 11.

Préfet de l'Annone, en quoi consistaient ses attributions, 357.

Prescience divine (la) n'est pas incompatible avec le libre arbitre de l'homme, 287 sq. ; — n'est pas la cause déterminante des événements, 301.

Préture, amoindrissement de cette magistrature, 135 ; — causes qui la rendaient onéreuse aux sénateurs, 356.

Prière (la), seul moyen de communication entre l'homme et Dieu, 293.

Proclus, cité, l, lvii, 343, 353, 381, 390.

Procope, cité, v, ix, xxxvii, xliii.

Providence (la), différente du Destin, et en quoi, 249 sq.

Prudence, réfute Symmiaque l'épistolaire, xx, 337.

Ptolémée, cité, 97.

Puissance (la) ne consiste pas dans la force brutale, 139 ; — n'est assurée que par la modération, 141.

Purgatoire (dogme du}, antérieur à l'établissement du christianisme, 378.

Pythagore, auteur du précepte : *Prends Dieu pour guide*, 29,

R

Raban-Maur étudie et commente les écrits apocryphes de Boèce, xxiv.

Racine, cité, 357.

Raison (la) combattue et niée par les anciens écrivains ecclésiastiques, xxiv ; attribut exclusif de l'homme, 311.

Raynouard, éditeur de la plus ancienne traduction de Boèce, lxvi.

Réalisme et Nominalisme ; le point de départ de cette grande querelle métaphysique est dans un écrit de Boèce, i.

Régulus, esclave de ceux qu'il avait vaincus, 91.

Reid a traité sous toutes ses faces le problème du libre arbitre, lix.

Réminiscence. (doctrine de la). l'homme n'apprend pas ; il se souvient de ce qu'il a su dans une vie antérieure, 185 ; — réfutation de ce dogme

philosophique par M. V. Cousin, 344 ; — doctrine enseignée dans les mystères orphiques, 345.

Rémy (St), commentateur des écrits apocryphes de Boèce, xxiv.

Richesse (la), combien vaine et précaire, 79 ; — ne vaut ni un désir ni un regret, 83 ; — nuit souvent à ceux qui la possédent, 85 ; — son impuissance à donner le bonheur, 129 ; — accordée aux méchants pour qu'ils ne deviennent pas pires, 264.

Rizo-Rangabé, cité, 385.

Rois (les), leurs catastrophes, matière à tragédies, 61.

Rome inconnue aux peuples du Caucase, 99.

Roscelin, disciple de Boèce, i.

Rousseau (J. B.), cité, 353.

Rusticiana : fille de Symmaque et femme de Boèce, ix ; — éloge de ses vertus, 63, 69 ; — renverse les statues de Théodoric, xlii ; — Totila refuse sa mort aux Goths, *ibid*.

S

Sainte-Marthe (F. D. de), auteur de la *Vie de Cassiodore*, xxiv.

Scaliger (Joseph), cité, 355.

Scaliger (Jules-César), son opinion sur Boèce, lxiv.

Sénat (le) inculpé de conspiration, et défendu par Boèce, 25 ; — son ingratitude, 27.

Sénèque (le philosophe), condamné à mort, 145 ; — offre ses biens à Néron, 139 ; — cité, 243, 351, 358, 361.

Sénèque (le tragique), cité, 344, 380, 387.

Sensation (la), son rôle dans la production des idées, 307.

Séverin (St), confondu par quelques biographes avee Boèce, xxv.

Simon (Jules), cité, xxix-xlix.

Sitzmann (Th.), commentateur de Boèce, lxv ; — cité, 355.

Socrate, condamné à mort, 15 ; — a interdit le mensonge, 25.

Soleil, étymologie de ce mot, 390.

Soranus, condamné à mort, 15.

Souverain bien (le), but commun que se proposent les hommes, 117, 173 ; — points de vue différents sous lesquels on le considère, 149 ; — l'idée que s'en font les hommes n'est qu'une réminiscence d'un état antérieur, 127 ; — réside seulement dans le ciel, 151 ; — son identité avec la substance même de Dieu, 467 ; — est le gouvernail dont Dieu se sert pour diriger le monde, 489.

Strabon, cité, 389.

Suétone, cité, 352.

Sylvestre II, auteur d'une épitaphe de Boèce, xxv.

Symmaque, beau-père de Boèce, 29 ; — examen des raisons alléguées à l'appui de son christianisme, xx ; — son éloge, 69 ; — sa mort, xli.

Symmaque junior, fils de Boèce, consul la même année que son frère, 65 ; — éloge de ses qualités précoces, 71.

Symmaque l’épistolaire, demande le rétablissement de l’autel de la Victoire, xx.

T

Tacite, cité, 352.

Tantale, son supplice interrompu, grâce à Orphée, 197.

Temps (le), en quoi il diffère de l’éternité, 101, 319 ; — examen des idées de Boèce à ce sujet. lv, sq.

Terre (la), exiguïté de l’espace qu’elle occupe dans le monde, 97.

Tertullien, son mépris pour la philosophie, xxix, xxx ; — son opinion au sujet des dieux du paganisme, xxxv.

Théodat, caractère odieux de ce prince, xxxix.

Théodoric distingue de bonne heure le mérite de Boèce, vi ; — travaux et mission dont il le charge, vii, viii ; — rapporte, sur ses observations, un édit tyrannique, 23 ; — son animosité contre le sénat, 27 ; — proscrit le culte des faux dieux, xv. — son irritation contre l’empereur Justin, *ibid.* ; — ses menaces contre les catholiques, *ibid.* ; — nomme un pape de sa propre autorité, xix ; — hésite à faire périr Boèce, xli ; — sa mort, xliii.

Théta, Θ, monogramme brodé sur la robe de la Philosophie, 7.

Thomas d’Aquin (St), n’est pas l’auteur du commentaire qu’on lui attribue sur le traité *de la Consolation*, lxv.

Tirésias, réponse ridicule qu’il fait à Ulysse, 293. — explication qu’en donnent plusieurs auteurs, 391.

Titye, son supplice suspendu, grâce à Orphée, 197.

Torrentius, cité, 391.

Totila, refuse aux Goths le supplice de Rusticiana, xlii.

Tournefort, cité, 389.

Triguilla, adversaire de Boèce, 24 ; — amant d'Amalasonthe, selon Grégoire de Tours, 339.

Trithème, cité, xviii.

Turnère, cité, 391.

Tyrans, leur impuissance contre la fermeté du sage, 19, 94 ; — leurs terreurs représentees symboliquement, 137 ; — sont les esclaves de leurs passions, 221.

U

Ulysse sauvé par Mercure des embûches de Circé, 227 ; — venge sur Polyphème la mort de ses compagnons, 273 ; — interroge Tirésias, 293.

Unité (l'), principal attribut de Dieu, selon les Alexandrins, xlvii ; — condition d'existence pour tous les êtres, 177 ; — son identité avec le souverain bien, 183.

Univers (l'), *Voyez* Monde.

V

Vallinus, commentateur de Boèce, lxv ; cité, 341, 378.

Vanini, emprunte à Boèce sa théorie du libre arbitre, lix.

Varron, cité, 336.

Vauvenargues, son opinion sur le traitement à infliger aux hommes vicieux, 380.

Végétaux (les), croissent et prospèrent dans les lieux appropriés à leur organisation, 179.

Vérité (la), conditions auxquelles elle se manifeste à l'homme, 47 ; — est toujours accessible à l'esprit humain, 97.

Vertu (la), ne tire pas son éclat des dignités, 89 ; — trouve à s'exercer au milieu même des supplices, 91 ; — obtient toujours sa récompense, 221 ; — transforme en dieux ceux qui la pratiquent, 223 ; — est la santé de l'âme, 257.

Vice (le), est toujours puni, 22 est une infirmité de l'âme, 239, 257.

Vicigrinus, rhéteur païen ; sensation produite par sa conversion, xxi.

Villemain, cité, xx.

Virgile, honoré comme un saint au moyen âge, iii ; — cité, xxxviii, 348, 371, 375, 380, 389, 391.

Vivaria, monastère fondé par Cassiodore, xvii.

Volupté (la) est le souverain bien, selon Épicure, 419 ; — fait payer cher les jouissances qu'elle procure, 145 ; est plus complète chez les animaux que chez l'homme, 358 ; — comparée à l'abeille, 447.

X

Xénophanis, définition qu'il donne de Dieu, 369 ; — introduit dans Ja philosophie grecque l'axiome : *Rien ne se fait de rien*, 388.

Y

Yéméniz, cité, 385.

Z

Zénon d’Élée, inventeur présumé de la dialectique, lx.

Zénon le stoïcien ; ses disciples désavoués par la Philosophie, 45 ; — réfutation de sa doctrine relativement au rôle de la sensation. 307.

FIN

TABLE DES MATIÈRES.

Introduction i

Liste des traductions françaises de la Consolation Philosophique lxix

Liste alphabétique des ouvrages cités dans l’Introduction et dans les Notes lxxiii

La Consolation Philosophique 1

Livre I 1

Livre II 49

Livre III 111

Livre IV 201

Livre V 275

Index alphabétique 401

PARIS. — IMPRIMERIE DE CH. LAHURE ET C^ie
Rues de Fleurus, 9, de l'Ouest, 21

1. ↑ *Commentaire sur l'Introduction aux Catégories d'Aristote*, par Porphyre.
2. ↑ Les Francs, les Irlandais, les Anglo-Saxons, les fils des pirates et des brûleurs de villes pâlirent sur cette question : « Si les genres et les espèces existent par eux-mêmes ou seulement dans l'intelligence ? » Cette question portait comme en germe toute la querelle des Réalistes et des Nominaux, toute la scolastique du moyen âge, et, pour mieux dire, la philosophie de tous les temps. » (Ozanam, *la Civilisation au cinquième siècle*.)
3. ↑ *Introduction au Sic et Non d'Abélard*.
4. ↑ Nous aurons plus d'une fois occasion, dans le cours de cette Étude d'employer ces mots *paganisme* ou *polythéisme* pour désigner la religion qui a précédé, dans le monde grec et romain, l'établissement du christianisme. Toutefois, nous ferons remarquer, dès à présent, qu'appliquées à la théodicée des philosophes dignes de ce nom, ces expressions ne doivent pas être prises au pied de la lettre. Les philosophes de l'antiquité ont généralement admis l'unité de Dieu, et ceux de l'école d'Alexandrie, en particulier, ont poussé jusqu'à l'excès l'idée qu'ils se faisaient de ce premier attribut, ou même, pour parler comme eux, de cet unique attribut de la divinité. Ils n'étaient donc pas polythéistes dans la véritable acception du mot ; seulement, par respect pour l'usage, et sans que, pour eux, une telle concession pût tirer à conséquence, ils donnaient le nom de Dieux, soit aux ministres subalternes du Dieu suprême, soit aux forces physiques de la nature. Le polythéisme n'était donc à leurs yeux que la forme symbolique de certaines idées accessoires qui se conciliaient parfaitement avec le dogme fondamental de l'unité de Dieu.
5. ↑ Cf. Joh. Sarisberiensis, *Polycrat*. ; Bruno, *Comm. in Consol. philos*. (coll. Ang. Maï) ; Glareanus, *Præf. ad édit. Basil*., 1570 ; Hug. Grotins, *Præf. ad hist. Gothor., Vandal. et Longob*. ; Brucker, *Hist. crit. philos*.

6. ↑ Iéna, 1843, in-8.
7. ↑ *Βοέτιος*, selon Procope. Quelques éditeurs ajoutent à ses prénoms celui de *Torguatus*, mais sans autorité, et probablement par attraction, à cause de *Manlius*.
8. ↑ « Est-il question d'un membre de cette famille, tenez pour certain qu'il est né d'un consul. » (*Sur le consulat de Probinus et d'Olybrius*.)
9. ↑ Ennod., *de Vita suu*.
10. ↑ Sur la foi de l'auteur inconnu d'un traité intitulé : *de Doctrina scolarium*, qu'on a longtemps attribué à Boèce, quelques biographes modernes ont écrit que notre auteur avait étudié la philosophie à Athènes, où il aurait vécu dix-huit ans dans l'intimité de Proclus. Cette assertion est toute gratuite ; il suffirait, pour s'en convaincre, d'un simple rapprochement de dates, alors même qu'elle ne serait pas formellement contredite par Cassiodore. Cet auteur, en effet, dans une lettre souvent citée, félicite Boèce d'avoir fréquenté les écoles athéniennes, *sans s'être éloigné de son pays*, et d'avoir ainsi rendu romaine la philosophie de la Grèce : Sic enim Atheniensium scholas *longe positus* introdisti ; sic palliatorum choris miscuisti togam, ut Græcorum dogmata doctrinam fereris esse Romanam. » Lib. I, ep. 45.
11. ↑ «…Hoc te, multa eruditione saginatum, ita nosse didicimus, ut artes, quas exercent vulgariter nescientes, in ipso disciplinarum fonte potaveris… Translationibus tuis Pythagoras musicus, Ptolemœus astronomes leguntur Italis ; Nicomachus arithmeticus, geometricus Euclides audiuntur Ausoniis ; Plato theologus, Aristoteles logicus Quirinali voce disceptant. Mechanicum etiam Archimedem Latialem Siculis reddidisti, et quascumque disciplinas vel artes fecunda Græcia per singulos viros edidit, te uno auctore, patrio sermone Roma suscepit. » (Cassiod., lib. I, ep. 43.)
12. ↑ « Quum Rex Francorum, convivii nostri fama pellectus, a nobis cytharœdum magnis precibus expetisset, sola ratione complendum esse promisimus, quod te eruditionis musicæ peritum esse noveramus. Adjacet enim vobis doctum eligere, qui disciplinam ipsam in arduo collocatam, potuistis attingere… Cytharœdum, quem a nobis diximus postulatum, sapientia vestra eligat, præsenti tempore meliorem ; facturus aliquid Orphei, quum dulci sono gentilium fera corda domuerit. » (In., lib. II, ep. 40.)
13. ↑ *Consol. phil*., pages 65 et 69.

14. ↑ Voy. la note 1 de la page xliii.
15. ↑ Les biographes sont unanimes à affirmer que Boèce avait eu une première femme nommée Elpis, et de cette femme, deux fils nommés Hypatius et Patricius. Cette allégation se fonde, d'abord, sur une mauvaise interprétation du mot *socerorum*, par lequel Boèce (*Consol*., p. 64) désigne les parents de sa femme, et, en second lieu, sur une erreur chronologique. Nous croyons avoir établi, dans une remarque qu'on trouvera à la page 348 de ce volume, la véritable signification du mot *socerorum*. En ce qui touche l'erreur chronologique, la question n'est pas aussi simple et demande un peu plus d'explication.

    Boèce rapporte (*Consol*., p. 65) qu'à une époque de sa vie qu'il ne précise pas, il avait prononcé le panégyrique du roi au milieu du sénat, que présidaient ses deux fils, assis sur leurs chaises curules. On avait supposé gratuitement que cette solennité avait eu lieu en 500, date de la première entrée de Théodoric à Rome ; de là cette conséquence que Boèce avait eu deux fils nommés Hypatius et Patricius ; tels sont, en effet, les noms des deux consuls de l'an 500, d'après la chronique de Cassiodore, Mais ces personnages ne pouvaient être les fils de Rusticiana, puisque, à l'époque où Boèce écrivit son traité *de la Consolation*, c'est-à-dire en 524, il loue ces derniers (p. 71) de donner, dans un âge encore tendre, l'exemple des plus rares vertus. Rusticiana n'était donc que la seconde femme de Boèce. Restait à trouver le nom de la première.

    La question en était là, lorsqu'en creusant les fondations du collège des Jésuites, à Palerme, on trouva une pierre tumulaire sur laquelle était gravée, en vers élégiaques, l'épitaphe d'une femme nommée Elpis (V. Burmann, *Antholog. lat*., et Ferretius, *Musæ lapidariæ carmina*). Or, on savait que, du temps de Théodoric, une matrone romaine de ce nom s'était fait connaître par quelques essais poétiques assez heureux ; il n'en fallut pas davantage pour que l'on conclut à l'identité des deux homonymes, et l'on ne s'en tint pas là. Elpis, sur sa propre épitaphe, vantait avec enthousiasme les vertus de son mari. Qui était ce mari ? Un poëte apparemment, puisque la femme était poëte elle-même. La conséquence n'était pas rigoureuse ; elle fut admise pourtant sans

difficulté, et de plus, comme les poëtes étaient assez rares du temps de Théodoric, le nom de Boèce fut prononcé tout d'une voix.

Aucune de ces suppositions ne résiste à un examen quelque peu attentif.

1° Boèce, né entre 470 et 475, ne pouvait avoir en 500 des fils en âge d'être consuls. Ceux qui le font naître plus tôt, malgré le témoignage d'Ennodius, le confondent avec son père Flavius Manlius Boetius, qui fut consul en 487.

2° Les consuls de l'an 500 ne sont pas des personnages inconnus dont on puisse arbitrairement établir la filiation. L'un, Hypatius, était le propre neveu de l'empereur Anastase ; l'autre, Patricius, était originaire de Phrygie, et avait occupé des emplois considérables à la cour de Constantinople.

3° Rien n'indique que Boèce ait prononcé le panégyrique du roi lors de la première entrée de ce prince à Rome. Il résulte au contraire du passage même où il rappelle cette circonstance, que l'impression qu'il en avait conservée était encore toute récente à l'époque où il écrivait le traité de la *Consolation philosophique*.

4° D'après la chronique de Cassiodore, les consuls de l'an 522 se nommaient Symmaque et Boèce. Or, en 524, Boèce donne à ses fils adolescents le titre de personnages consulaires (*Consol.*, p. 71). Il est donc difficile de ne pas reconnaître ces deux jeunes gens dans les consuls de l'année 522.

Il faut conclure de cette remarque que si les fils de Boèce ont exercé le consulat en 522 et non en 500, il est inutile de supposer à notre auteur des enfants d'un premier lit, et dès lors l'hypothèse, si mal justifiée d'ailleurs, de son mariage avec Elpis, demeure sans objet.

Cette discussion paraîtra, nous le craignons, d'un médiocre intérêt au lecteur. Elle était pourtant nécessaire. D'après la tradition, Elpis était chrétienne, et chrétienne fervente ; on lui attribue même deux hymnes : *Aurea lux… et Felix per omnes…*, qui se chantent encore aujourd'hui

dans quelques diocèses. Si elle avait été la femme de Boèce, il en résulterait une forte présomption en faveur du christianisme de notre auteur. C'est là, en effet, un des arguments le plus souvent produits par les partisans d'une opinion qui n'est pas la nôtre. Il nous importait d'y répondre.

16. ↑ *Consol*., p. 23.
17. ↑ Théodoric l'avait solennellement envoyé auprès de l'empereur Justin pour sommer ce prince de restituer aux ariens les églises qui leur avaient été enlevées à la sollicitation des orthodoxes. Il faut avouer que pour un pape la commission était étrange. (V. Baronius, *Annales ecclesiast*.)
18. ↑ *De Lupercaliam intermissione*. Cf. Fabricius, *Bibl. med. et inf. latinit*. ; Baronius, *Annal. ecclesiast*., et l'*Hist. ecclésiast*. del'abbé Fleury.
19. ↑ « Si quis pagano ritu sacrificare fuerit deprehensus… sub justa œstimatione capite puniatur. » (Cassiod., edict. 108.)
20. ↑ « Au milieu du sixième siècle, quand Rome avait passé cinquante ans au pouvoir des Goths, les idolâtres y étaient encore si hardis qu'ils essayèrent d'ouvrir le temple de Janus et de restaurer le Palladium. Au commencement du septième siècle, saint Grégoire le Grand appelait la sollicitude des évêques de Terracine, de Corse et de Sardaigne sur les païens de leurs diocèses. » (Ozanam, *la Civilisation au cinquième siècle*.) — Voy. à ce sujet l'*Histoire de la Destruction du paganisme en Occident*, par Beugnot.
21. ↑ Le culte du dieu Pan symbolisait, aux yeux de l'Église, le panthéisme philosophique de l'école d'Alexandrie.
22. ↑ « Il semble que, fidèles à l'esprit de l'ancienne législation romaine, les empereurs considéraient le culte et la religion plutôt comme un fait politique, un ressort de gouvernement, une base de la société civile, que comme un objet de dogme et de foi. On s'explique ainsi comment ils toléraient une liberté d'opinions assez grande, et même de très-vives agressions contre une croyance qui était la leur ; en un mot, les successeurs de Constantin paraissent tenir infiniment à ce que la religion chrétienne soit la religion de l'État, à ce que le culte proscrit ne soit pas *exercé publiquement* ; mais il leur importe assez peu que les littérateurs pensent ou écrivent dans un sens ou dans un autre. » (J· J. Ampère, *Hist. litt. de la France.*)

23. ↑ Nous n'avons rien à dire des fréquentes visites que Boèce aurait faites à saint Benoit, au monastère du mont Cassin. Cette fable, répétée par quelques biographes, fait plus d'honneur à l'imagination qu'à la véracité de Trithème, son inventeur. (Voy. son *Catal. des écriv. ecclésiast.*)
24. ↑ « Pour ne pas demeurer en reste d'adulation avec ses devanciers du troisième siècle, Ennodius adresse à Théodoric des louanges tout aussi exagérées que les louanges prodiguées à Constantin, à Constance ou à Gratien. Il fait conquérir à son héros la terre entière : « Le froid de la Scythie ne t'est point inconnu ni l'étouffante ardeur de Méroé ; en subjuguant l'univers, tu as appris à connaître ce que nous connaissions à peine par ouï-dire. » Passe encore pour la Scythie, mais faire remonter à Théodoric le Nil jusqu'à Méroé, il faut avouer que l'hyperbole géographique est un peu forte. 72 (J. J. Ampère, *Hist. litt. de la France*.)
25. ↑ Voy. *Lett. de Cassiod.*, déjà citées ; et dans le recueil d'Ennodius, la lettre 13 du livre VII, et la lettre 1re du livre VIII.
26. ↑ Saint August., *Corresp.*, passim.
27. ↑ Horace, *Sat.*, II, iii.
28. ↑ Cf. Villemain, *Tabl. de l'éloq. chrét. au quatrième siècle*.
29. ↑ *Confessions*, liv. IV, chap. ii.
30. ↑ *De gestis Romanorum*.

    Nous ne pouvons considérer comme un témoignage quasi contemporain en faveur du christianisme de Symmaque un passage singulier d'un des dialogues publiés sous le nom de saint Grégoire le Grand (et non de Grégoire de Tours, comme l'a cru Obbarius), parce que l'authenticité de ces dialogues est problématique, et que, vraisemblablement, ils ont été composés bien longtemps après la mort du saint pontite. Il est dit dans ce passage que des voyageurs ayant abordé à l'île de Lipari pour réparer quelques avaries, un pieux solitaire leur apprit, entre autres choses, que Théodoric était mort, attendu que la veille, à la neuvième heure, il avait vu ce prince dépouillé de ses vêtements et de sa chaussure, les mains liées derrière le dos, entre le pape Jean et le patrice Symmaque, qui l'entraînaient, pour l'y précipiter, vers un gouffre que l'auteur appelle *la chaudière de Vulcain*. Les voyageurs, à leur arrivée en Italie, apprirent qu'en effet Théodoric avait rendu l'âme à l'heure exacte qui leur avait été

marquée par le solitaire.

« Quos vir Domini quum vidisset, eis inter alia colloquens dixit : « Scitis quia rex Theodoricus mortuus est ? » Cui illi protinus responderunt : « Absit ; nos cum viventem dimisimus, et nihil tale ad nos de eo nunc usque perlatum est. » Quibus Dei famulus addidit, dicens : « Etiam mortuus est ; nam hesterno die, hora nona, inter Johannem et Symmachun patricium discinctus atque discalceatus, et vinctis manibus deductus, in hanc vicinam Vulcani ollam jactatus est. » Quod illi audientes, sollicite conscripserunt diem, atque in Italiam reversi, eo die Theodoricum regem invenerunt fuisse mortuum, quo de ejus exitu atque supplicia famulo fuerat ostensum. (*Divi Gegorii Dialog.*, lib. IV, c. xxx.)

31. ↑

1° *De Trinitate* ;
2° *De natura et persona Christi, contra Eutychen* ;
3° *Brevis christianæ fidei complexio* ;
4° *Utrum Pater et Filius ac Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter prædicentur.*

32. ↑ « … *Isagogen* transtulit patricius Boetius, commentaque ejus gemina derelinquens. *Categorias* idem transtulit patricius Boetius, cujus commenta tribus libris ipse quoque formavit. Peri Ermneias supra memoratus patricius Boetius transtulit in latinum, cujus commenta ipse duplicia minutissima disputatione tractavit… Supra memoratus patricius Boetius de *Syllogismis hypotheticis* lucidissime pertractavit, etc.,.. » (Cassion., *Dialect.*, in fine. — Voy. pour plus amples détails sur la Bibliothèque de Vivaria, la *Vie de Cassiod.*, par F. D. de Sainte-Marthe.

33. ↑ On a inséré dans les œuvres de Bède le Venérable un commentaire sur le traité ; *Utrum pater et filius*, etc., attribué à Boèce ; mais il est prouvé depuis longtemps que ce commentaire lui-même est supposé. (Cf. *Fabricius, Bibl, med. et inf. latinit*.)

34. ↑

Roma potens dum jura suo declarat in orbe ;
Tu pater et patrie lumen, Severine Boethi,

Consulis officio rerum disponis habenas,
Infundis lumen studiis, et cedere nescis
Græcorum ingeniis. Sed mens divina coercet
Imperium mundi : gladio bacchante Gothorum
Libertas romana perit ; tu, consul et exsul,
Insignes titulos preclara morte relinquis
Nune decus Imperii, summas qui prægravat artes,
Tertius Otho sua dignum te judicat aula,
Æternumque tui statuit monumenta laboris,
Et bene promeritum meritis exornat honestis.

(Ap. P Bertium, *Præf. ed Cons. Phil*.)

35. ↑ Cette lutte si longue, si déplorable, et quelquefois si sanglante, de l'autorité et de la raison, a été racontée par M. Victor Cousin ; nous ne résistons pas au plaisir de détacher quelques lignes de son éloquent récit :

« Puisque la religion et la philosophie representent dans l'histoire deux moments distincts et successifs de la même pensée, il semble qu'elles pourraient se distinguer l'une de l'autre, et se succéder l'une à l'autre dans l'histoire aussi paisiblement que dans la pensée. Par exemple, il semble que la religion, comme une bonne mère, devrait consentir de bonne grâce à l'émancipation de la philosophie, quand celle-ci a atteint l'âge de la majorite ; et que, de son côté, la philosophie, en fille reconnaissante, tout en revendiquant ses droits, et er en faisant usage, devrait être, pour ainsi dire, en recherche de vénération et de déférence envers la religion, Il n'en va point ainsi. L'histoire atteste que tout ce qui est distinct dans la pensée se manifeste, sur ce théatre du temps et du mouvement, par une opposition qui elle-même éclate par des déchirements. Ce n'est pas moi qui fais cette loi ; je la recueille de toutes les expériences de l'histoire, En effet, partout vous voyez la religion essayer de prolonger l'enfance de la philosophie et de la retenit en tutelle ; et partout aussi vous voyez la philosophie se mettre en révolte contre la religion, et déchirer le sein qui l'a nourrie, Dans l'âme du vrai philosophe, la religion et la philosophie s'unissent sans se confondre et se distinguent sans s'exclure, comme les deux moments de la même pensée. Mais dans l'histoire tout est combat, tout est guerre : rien ne naît, rien ne commence à paraître qu'au milieu des orages, du sang et des larmes.

Toujours la religion enfante la philosophie, mais elle ne l'enfante que dans la douleur ; toujours la philosophie succède à la religion, mais elle lui succède dans une crise plus ou moins longue, plus ou moins violente, de laquelle les lois éternelles du développement de la pensee ont voulu que la philosophie sortît constamment victorieuse, » (*Histoire de la philosophie au dix-huitieme siècle.*)

36. ↑ « Jamais jusque-la aucune religion n'avait aspiré au même point à la domination des esprits ; jamais la liberté de penser n'avait ete si sérieusement menacée. » (J. Simon, *Hist. de l'école d'Alexandrie*.)
37. ↑ « Quid enim Thales, ille princeps physicorum, sciscitanti Crœso de divinitate certum renuntiavit… ? Deum quilibet opifex christianus et invenit et ostendit, et exinde totum quod in Deo queritur, licet Plato affirmet factitatorem universitatis, neque inveniri facilem, et inventum enarrari in omnes difficilem, » (*Apologet.*, c. lxvi.)
38. ↑ *Prem. Ep. aux Corinth.*, ch. 1^er^, v. 29, sq.
39. ↑ « Quid adeo simile philosophas et christianus, Græciæ disciples et cœli, famæ negotiator et vitæ, verborum et factorum operator, rerum ædificator et destructor, veritatis interpretator et integrator, furator ejus et custos antiquior omnibus, ni fallor ? » (*Apologet.*, c. xlvi.)
40. ↑ « Illam autem temeritatem, imo insaniam ejus quis digno possit explicare sermone, quod librum Xysti Pythagorici, hominis absque Christo, atque ethnici, immutato nomine, Sixti martyris et romanæ ecclesiæ episcopi prænotavit ; in quo, juxta dogmata Pythagoricorum, qui hominem exequant Deo, et de ejus dicunt esse substantia, multa de perfectione dicuntur, ut, qui volumen philosophi nesciunt, sub martyris nomine de aureo calice Babylonis bibunt ; denique in ipso volumine nulla Prophetarum, nulla Patriarcharum, nulla Apostolorum, nulla Christi fit mentio, ut episcopum et martyrem Christi sine fide fuisse contendat ? » (Hieronym., *ad Ctesiph*.)
41. ↑ *Passim* et particuliérement dans la seconde moitié du III^e^ livre.
42. ↑ *Consol.*, pp. 279, 319.
43. ↑ Platon dit formellement que Dieu fit le monde de choses qui avaient une autre forme : εξ ουχ ουτως εχοντων. (*Tim*.)
44. ↑ « A christianis enim conversus ad philosophos, de Ecclesia in Academiam et Porticum, inde sumpsit a stoicis materiam cum Deo ponere, que ipsa semper fuerit, neque nata aique facta, nec iniium

habens omnino et finem, ex qua Dominus omnia postea fecerit. » (Tertull., *de Præscrip. fidei*, c. xii.)

45. ↑ « Dissident vero a nobis (pagani) quod Deo dicunt materiam esse coeternam. » (Orig., *Homel*, 14.)
46. ↑ « Quod si ita est, quis non videat quanta impietas et irreligiositas consequatur, ut quod calcaverit quisque, partem Dei calcet, et in omni animante occidendo pars Dei trucidetur ? Nolo omnia dicere que possunt occurrere cogitantibus ; dici autem sine verecundia non possunt, » (Aug., *de Civit. Dei*, lib, IV, c, xii.)
47. ↑ *Consol.*, p. 185.
48. ↑ *Consol.*, p. 29.
49. ↑ « Renuant se immundos spiritus esse, quod ex pabulis eorum, sanguine et fumo, et putidis rogis pecorum, et impuratissimis linguis ipsorum vatum intelligi debuit ! Renuant ob malitiam prædamnatos se in eumdem judicii diem, cum omnibus cultoribus et operatoribus suis ! »

    « Qu'ils osent nier qu'ils soient des esprits immondes ! Les mets dont ils se repaissent, la fumée, le sang des animaux, la puanteur des chairs brûlées sur leurs autels témoignent contre eux, aussi bien que l'impur langage des poëtes qui les chantent. Qu'ils nient qu'à cause de leurs maléfices ils soient déjà condamnés pour le jour du jugement, eux et tous leurs adorateurs et tous leurs ministres ! » (Tertull., *Apolog.*, c. xxiii.)
50. ↑ Ce passage si important du livre de *la Consolation* a éte généralement mal entendu par les commentateurs, et cela devait être ; ils croyaient Boèce chrétien ; mais nous sommes surpris que sur ce point la sagacité d'Obbarius se soit trouvée en défaut. Selon lui, l'accusation de sacrilège intentée à Boèce équivalait à une accusation de conspiration contre les institutions politiques de l'État. Mais, dans cette hypothése, comment expliquer le système de défense de Boèce ? Obbarius ne le dit pas. Et comment ne s'est-il pas apercu, d'ailleurs, que Boéce ne confond pas l'accusation de magie avec celle de conspiration contre l'État, mais les distingue, au contraire, puisque nous voyons qu'il s'en défend successivement ?
51. ↑ *Consol.*, p. 25.
52. ↑ Συμμαχος και Βοετιος,…

    « Symmaque et Boèce, son gendre, étaient d'une illustre

naissance ; ils étaient princes du Sénat et avaient été consuls. Tous les deux s'étaient exercés dans la philosophie et s'étaient plus que personne appliqués à pratiquer la justice ; en secourant de leur patrimoine nombre de malheurenx, romains et étrangers, ils avaient acquis beaucoup de gloire, et par là ils s'étaient attiré l'envie des mauvaises gens. Persuadé par les calomnies de ces misérables, qui accusaient ces deux grands hommes de machiner des choses nouvelles, Théodoric les fit mettre à mort et confisqua leurs biens, » (*Guerres goth.*, liv. 1, c. 1.)

53. ↑ *In Prob. et Olybr. cons*. v. 126 sq.
54. ↑

« His ego nec metas rerum nec tempora pono
« Imperium sine fine dedi, » (Virg., *Eneid.*, lib. 1, v, 282.)

55. ↑ *Consol.*, pp. 15 et 25.
56. ↑ *Consol.*, p. 21.
57. ↑ *Consol.*, p. 23.
58. ↑ *Consol.*, p. 95.
59. ↑ *Consol.*, p. 27.
60. ↑ *Consol.*, p. 27.
61. ↑ Voy. la note 5 du liv. II, p. 350.
62. ↑ M. le marquis du Roure (*Hist. de Théod. le Gr.*) émet à ce sujet une conjecture fort vraisemblable. Selon cet écrivain, Théodoric aurait eu connaissance du *Traité de la Consolation*, dont Boèce avait sans doute distribué quelques copies, puisque ce livre a pu arriver jusqu'à nous, et ce serait dans un accès de colère, justifié d'ailleurs par les violentes allusions dont il était l'objet, que ce prince aurait donné l'ordre d'exécuter l'arrêt du Sénat.
63. ↑ « Er war durch Geburt, Verdienst, Glück wie ein grosser… Romer aus der Zeit des Augustus, und der Letzte. » (Haase, *Kirchengeschichte*.)
64. ↑ Édité pour la première fois en 1636 par Henri Valois, à la suite de son Ammien Marcellin. Voici ses propres paroles : « Sed dum hæc aguntur, Symmachus, caput senati (*sic*) cujus Boetius filiam habuit uxorem, deducitur de Roma Ravennam. Metuens vero Rex *ne dolore generi aliquid adversus regnum ejus tractaret, objecto crimine, jussit*

interfici. » Cet auteur donne en outre sur la mort de Boèce et le raffinement de cruauté qu'il attribue à Théodoric des détails révoltants et incompatibles avec ce que l'on connaît du caractère de ce grand prince. Cette chronique, du reste, est tellement inexacte, qu'il est difficile d'y accorder la moindre confiance.

65. ↑ Voy. la note 2 de la page xxxvi.
66. ↑ *Consol.*, p. 23.
67. ↑ Και Γοστοι μεν Ρουστικιανην… ΓΟΤΟ. ΠΟΛΕΜ. Β. γ'. Κ. κ'.
68. ↑ Ετελευτησε δε τροπω…. ΓΟΤΟ. ΠΟΛΕΜ. Β. α'. Κ. α'.
69. ↑ En voici la nomenclature aussi complète qu'il est possible. Ceux dont les titres sont précédés d'un astérisque ne sont pas parvenus jusqu'à nous.

traités originaux :

Sur la Division ;
Sur la Définition ;
Sur l'Arithmétique ;

Sur la Musique ;
Sur les Syllogismes hypothétiques ;
Sur les Syllogismes catégoriques ;
Sur les différents Topiques ;
Introduction aux Syllogismes catégoriques ;
La Consolation philosophique.

traductions :

- **Plusieurs Dialogues de Platon ;*
- **Les Analytiques d'Aristote ;*
- **Les Topiques, du même* ;
- **Les Arguments sophistiques*, du même ;

L'Introduction aux Catégories, du même, par Porphyre ;

- **La Mécanique d'Archiméde ;*

La Géométrie d'Euclide (une partie seulement) ;

- **L'Astronomie de Ptolémée ;*

- *L'Arithmétique de Nicomaque ;*
- *Le Traité de Pythagore sur la Musique ;*

commentaires :

Sur l'Introduction, de Porphyre ;
Sur le Livre de l'Interprétation, d'Aristote ;
Sur les Catégories, du même ;
Sur les Topiques, du même ;
Sur les Topiques de Cicéron.

70. ↑ *Consol.*, p. 249, sq.
71. ↑ *Consol.*, pp. 31, 41, 43 et *passim*.
72. ↑ *Consol.*, pp. 161-163.
73. ↑ *Pensées diverses*, § cvi.
74. ↑ Il est très-vrai que, dans le *Timée*, le δημιουργος produit l'âme du monde ; il est très-vrai que ce monde ainsi animé est appelé un Dieu, οθτος δε πασ οντοσ αει λογισμοσ θεοθ περι ποτε εσοκεον θεον ; mais cette âme n'est pas l'âme de Dieu, parce que, dans le système de Platon, le monde est en dehors de Dieu ; parce que, dans cette âme du monde, Dieu place une intelligence ; parce qu'enfin cette qualification de Dieu que Platon donne au monde, il la donne également aux idées, aux astres, aux dieux de la mythologie, et quelquefois même à l'homme. » (J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie.*)
75. ↑ *Consol.*, pp. 303-305.
76. ↑ *Consol.*, p. 303. — Proclus énumère nos facultés dans le même ordre, les désigne par les termes équivalents de αἴσθησις, φαντεσία, λόγος, νόησις, et leur assigne le même rôle dans la genération des idées.
77. ↑ *Consol.*, pp. 295 et 307.
78. ↑ *Consol.*, P. 183.
79. ↑ *Consol.*, p. 169.
80. ↑ Voy. la note 33 du livre I, p. 343.
81. ↑ *Consol.*, p. 235.
82. ↑ *Consol.*, p. 283, sq.
83. ↑ Pierre Pomponat, qui professa la philosophie avec tant d'éclat à Padoue et à Bologne au commencement du seizième siècle, après avoir composé sur le libre arbitre et la prescience divine un long traité dans

lequel il discute les opinions de tous les philosophes et de tous les théologiens à cet égard, convenait que ce problème n'avait pas encore reçu de solution satisfaisante. Qui pourrait dire qu'il est aujourd'hui résolu ?

« In materia de Fato et Libero Arbitrio numerate sunt sex opiniones, et nulla harum est sine ratione et sine difficultatibus et angustiis. St namque quis attente consideraverit, et sola ratione moveatur, nulla est quæ ex toto satisfaciat. » (*De Fato, Lib. Arbitr. et Prov. Dei*, Epilog.)

84. ↑ Voy. la note 18 du livre V, p 394.
85. ↑ Selon quelques commentateurs, Boèce aurait enprunte sa théorie au traité du *Libre Arbitre* de saint Augustin. C'est une erreur ; l'argumentation de saint Augustin ne ressemble en rien à celle de notre auteur.
86. ↑ *Consol.*, p. 295.
87. ↑ *Consol.*, p. 317, sq.
88. ↑ Reid a examiné sous toutes ses faces le problème du Libre Arbitre, et a résolu aussi complètement que possible toutes les difficultés du sujet. Voy. le t. VI de ses *Œuvres complètes*, édition de Jouffroy.
89. ↑ Cf. Barthélemy Hauréau, *De la Philosophie scolastique au neuvième siècle*.
90. ↑ *Amphitheatrum æternæ providentiæ.*
91. ↑ Zénon d'Élée, l'inventeur présumé de la dialectique, est aussi le premier, selon Diogène de Laèrte, qui ait employé la forme du dialogue pour l'exposition de ses idées philosophiques.
92. ↑ Hor., *Epist.*, lib. II, ii.
93. ↑ Voy. Ozanam, *Œuvres compl.*, t. II, le chap. intitulé : *Comment la langue latine devint chrétienne.*
94. ↑ « Seculi barbarie ejus oratio soluta deterior invenitur : at quæ libuit ludere in poesi, divina same sunt ; nihil illis cultius, nihil gravius ; neque densitas sententiarum venerem, neque acumen abstulit candorem. Equidem censeo paucos cum illo comparari posse. » (*Poetic.*, lib. VI, c. vi.)
95. ↑ *Études morales et historiques sur la littérature romaine.*
96. ↑ Citons seulement pour mémoire un commentaire qu'on a beaucoup trop vanté, et bien légèrement attribué à saint Thomas d'Aquin. Entre autres singularités, cette compilation informe nous apprend

qu'Alcibiade était une femme fort belle, dont les charmes avaient tourné la tête aux disciples d'Aristote. Leclerc, dans sa *Bibliothèque choisie* (t. XVI), suppose, d'après quelques indices, que ce commentaire est l'ouvrage d'un moine anglais du quinzième siècle.

97. ↑ Bien avant Jean de Meung, un auteur anonyme avait composé en langue vulgaire, non pas, comme on l'a dit, un poëme dont Boèce était le héros, mais une longue paraphrase rimée du traité de *la Consolation*. Cet ouvrage est, après le serment de Louis le Germanique (842), le plus ancien monument connu de notre langue nationale. L'abbé Lebœuf en a retrouvé deux cent cinquante-sept vers dans un manuscrit du dixième siècle, provenant de l'antique abbaye de Fleury, et appartenant aujourd'hui à la bibliothèque d'Orléans. Ce fragment précieux pour l'étude des origines de la langue française a été inséré integralement par Raynouard dans son recueil des *Poésies originales des troubadours*, Nous en extrayons le passage suivant, dans lequel l'auteur, à l'imitation de Boèce (*Consol.*, liv. I, ch. ii), décrit le costume de la Philosophie :

El vestiment, en lor qui es repres,
Desoz avia escript un pei Π grezesc :
Zo signifiga la vita qui enter'es.
Sobre la schapla escript avia u tei Θ grezesc ;
Zo signifiga de cel la dreita lei,
Antr'ellas doas depent sun l'eschalo ;
D'aur'no sun ges, mas nuallor no sun :
Per aqui monten cent miri auzello ;
Alquant s'en tornen aval arrenso :
Mas cil qui poden montar al Θ al cor,
En epsa l'ora se sun d'altra color ;
Ab la donzella pois an molt gran amor.

Le vêtement, dans le bord qui est replié — dessous avait écrit un Π grec : — cela signifie la vie qui entière est. — Sur la chape écrit avait un Θ grec : — cela signifie du ciel la droite loi. — Entre elles deux dépeints sont les échelons ; — d'or ne sont point, mais moins valant ne

sont : — par là montent cent mille oisillons ; — quelques-uns s'en retournent à bas en arrière. — mais ceux qui peuvent monter au Θ au cœur, — en la même heure ils sont d'autre couleur ; — avec la demoiselle puis ont moult grand amour. (Trad. de Raynouard.)

98. ↑ Note de Wikisource La traduction de Platon est consultable en ligne sur Wikisource
99. ↑ Le *Plaidoyer pour Cécina* est en ligne sur Wikisource.