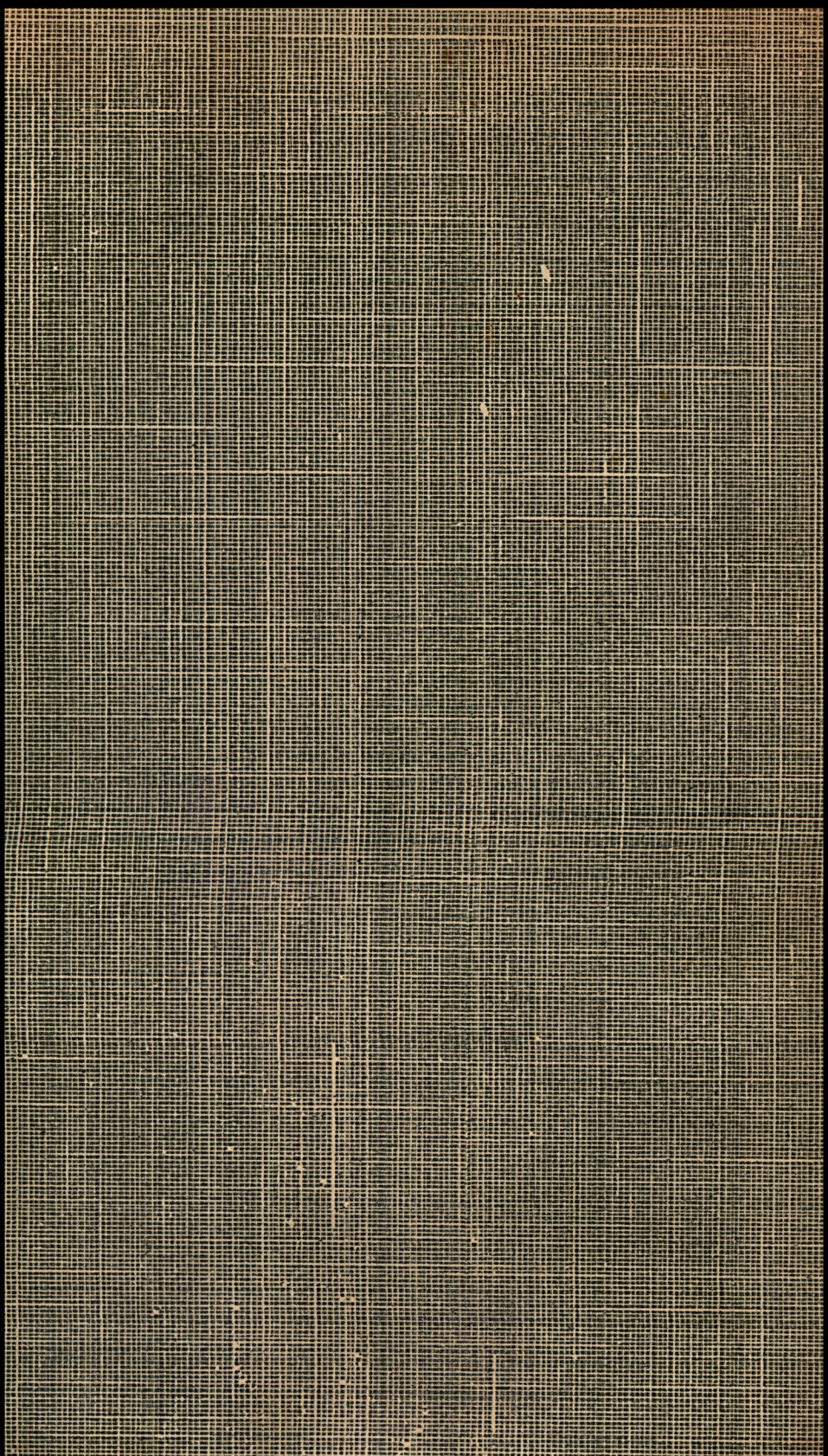




LA
CONSOLATION
PHILOSOPHIQUE
DE BOÈCE

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 Cie

RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 14

1861



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° 14

1861

Tous droits réservés

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

1. *Commentaire sur l'Introduction aux Catégories d'Aristote*, par Porphyre.

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. A l'occasion d'une proposition assez obscure sur la nature des idées générales, des *universaux*, comme on les nomma plus tard[1], 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 où 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[2]. »

Mais à cette époque, si l'on connaissait à fond l'écrivain, on savait peu de chose de l'homme. Quel-

1. « 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.*)

2. *Introduction au Sic et Non d'Abélard.*

ques 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, voilà à quoi se bornaient les renseignements que l'on possédait sur Boèce. A 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. A 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[1]. Il y a longtemps que cette vérité a été soup-

1. 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

çonnée pour la première fois[1], 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*[2], il

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.

1. Cf. Joh. Sarisberiensis, *Polycrat.;* Bruno, *Comm. in Consol. philos.* (coll. Ang. Maï); Glareanus, *Præf. ad edit. Basil.*, 1570; Hug. Grotius, *Præf. ad hist. Gothor., Vandal. et Longob.;* Brucker, *Hist. crit. philos.*

2. Iéna, 1843, in-8.

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[1], appartenait à l'illustre maison des Anicius, dont Claudien a dit :

Quemcumque requiris
Hac de stirpe virum, certum est de consule nasci[2].

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,

1. Βοέτιος, selon Procope. Quelques éditeurs ajoutent à ses prénoms celui de *Torquatus*, mais sans autorité, et probablement par attraction, à cause de *Manlius*.

2. « 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.*)

son contemporain et son ami, il n'a pu naître antérieurement à 470, ni postérieurement à 475[1]. 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[2].

Un si éclatant mérite ne pouvait échapper 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

1. Ennod., *de Vita sua.*

2. 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 positas* introisti; sic palliatorum choris miscuisti togam, ut Græcorum dogmata doctrinam feceris esse Romanam. » Lib. I, ep. 45.

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 déjà 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 Nico-

maque, 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 [1]. ».

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

1. « .... Hoc te, multa eruditione saginatum, ita nosse didicimus, ut artes, quas exercent vulgariter nescientes, in ipso disciplinarum fonte potaveris.... Translationibus tuis Pythagoras musicus, Ptolemæus astronomus 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. 45.)

opérer le miracle d'Orphée lorsqu'il apprivoisait des hordes sauvages par la douceur de ses accords [1]. »

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. Rustician a 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 [2], ce que nous apprend Procope de la conduite qu'elle tint pendant le siége de Rome par Totila [3], 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

1. « 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. » (Id., lib. II, ep. 40.)

2. *Consol. phil.*, pages 65 et 69.

3. Voy. la note 1 de la page XLIII.

père de les voir, le même jour, et avant l'âge, étonner Rome de leur double consulat [1].

Nous avons dit que ce fut en 510 que Boèce lui-même remplit cette charge. Cette année fut, sans

1. 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 collége 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, *Anthолog. 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 conclût à l'identité des deux homonymes, et l'on ne s'en tint pas là. Elpis, sur sa propre épitaphe, vantait avec

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

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 in-

dont personne n'eût songé à 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'ima-

térêt 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.

gine 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 à combattre[1], 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

1. *Consol.*, p. 23.

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? A 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-on, 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, me-

naçait 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[1], il ne paraît pas que, dans toute l'Italie, la colère du prince 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 Ier, qui gouverna l'Église sous Théodoric, répondant au sénateur Andromaque, s'oppose au rétablissement des Lupercales[2]. Théodoric lui-même, par un édit dont Cassiodore nous a conservé le texte[3], et qui n'eut

1. 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.*)

2. *De Lupercalium intermissione.* Cf. Fabricius, *Bibl. med. et inf. latinit.;* Baronius, *Annal. ecclesiast.*, et l'*Hist. ecclésiast.* de l'abbé Fleury.

3. « Si quis pagano ritu sacrificare fuerit deprehensus.... sub justa æstimatione capite puniatur. » (Cassiod., edict. 108.)

pas plus d'effet que les défenses du même genre décrétées antérieurement par tous les empereurs chrétiens[1], 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[2], 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 philoso-

1. « 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.

2. Le culte du dieu Pan symbolisait, aux yeux de l'Église, le panthéisme philosophique de l'école d'Alexandrie.

phie 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[1]. 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 évêque 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

1. « 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.*)

dédain pour la religion chrétienne[1]? 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 siége épiscopal, il montrait toutes les habitudes d'un rhéteur, d'un courtisan même, car il nous reste de lui un panégyrique du roi Théodoric, où l'on voit avec surprise un évêque catholique célébrer, sans faire aucune réserve, la gloire et les vertus d'un prince arien[2]. 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

1. Nous n'avons rien à dire des fréquentes visites que Boèce aurait faites à saint Benoît, 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.*)

2. « 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

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 n'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[1]; il semble que l'un et l'autre, l'évêque aussi bien que le ministre,

entière : « Le froid de la Scythie ne t'est point inconnu ni l'étouf-« fante ardeur de Méroé; en subjuguant l'univers, tu as appris à « connaître ce que nous connaissons 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. » (J. J. Ampère, *Hist. litt. de la France.*)

1. 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.

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[1].

Dira-t-on que Symmaque, le citoyen austère, Symmaque, le Romain des anciens âges, ne pouvait être capable, dans un intérêt 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[2].

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[3]; 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

1. Saint August., *Corresp.*, passim.
2. Horace, *Sat.*, II, III.
3. Cf. Villemain, *Tabl. de l'éloq. chrét. au quatrième siècle.*

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[1]. 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[2]. Quelle confiance peut-on avoir dans un témoignage aussi peu éclairé, surtout aussi tardif?

1. *Confessions*, liv. IV, chap. II.

2. *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 pontife. 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 voya-

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[1]; mais

geurs, 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 eum 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 Symmachum 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 supplicio famulo fuerat ostensum. (*Divi Gregorii Dialog.*, lib. IV, c. XXX.)

1. 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.*

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 bibliothèque 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.[1]; quant aux quatre traités théologiques, il n'en parle pas. Il faut convenir qu'un pareil silence est significatif, et ne comporte

1. « .... *Isagogen* transtulit patricius Boetius, commentaque ejus gemina derelinquens. *Categorias* idem transtulit patricius Boetius, cujus commenta tribus libris ipse quoque formavit. Περὶ Ἑρμηνείας supra memoratus patricius Boetius transtulit in latinum, cujus commenta ipse duplicia minutissima disputatione tractavit.... Supra memoratus patricius Boetius de *Syllogismis hypotheticis* lucidissime pertractavit, etc.... » (Cassiod., *Dialect.*, in fine. — Voy.

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 première mention[1]. Alcuin les cite dans son traité *de la procession du Saint-Esprit;* après Alcuin, Raban-Maur, Hincmar, Saint-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. A Pavie, à Milan, à Brescia, dans d'autres villes du nord de l'Italie, on célèbre chaque année, le 23 octobre, la

pour plus amples détails sur la Bibliothèque de Vivaria, *la Vie de Cassiod.*, par F. D. de Sainte-Marthe.

1. On a inséré dans les œuvres de Bède le Vénérable 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.*)

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 [1]. 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.

1. Roma potens dum jura suo declarat in orbe,
Tu pater et patriæ 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 præclara morte relinquis.
Nunc 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. ad Cons. Phil.*)

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. A 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 Dio-

clétien 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 distinc-

tion entre la foi et la raison était encore regardée comme un crime que Pierre Ramus, Giordano Bruno, Campanella, Vanini, et tant d'autres ont payé de leur vie [1]. Aussi n'est-il pas possible d'admettre qu'aux

1. 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 représentent 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 majorité ; et que, de son côté, la philosophie, en fille reconnaissante, tout en revendiquant ses droits, et en 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 théâtre 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 retenir 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 pensée ont voulu que la philosophie sortît constamment victorieuse. » (*Histoire de la philosophie au dix-huitième siècle.*)

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[1]; 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[2]. » A la suite de Tertullien, tous les écrivains ecclésiastiques de l'époque, s'autorisant du dédaigneux anathème fulminé par saint Paul[3], 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

1. « Jamais jusque-là aucune religion n'avait aspiré au même point à la domination des esprits; jamais la liberté de penser n'avait été si sérieusement menacée. » (J. Simon, *Hist. de l'école d'Alexandrie.*)

2. « 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 quæritur, licet Plato affirmet factitatorem universitatis, neque inveniri facilem, et inventum enarrari in omnes difficilem. » (*Apologet.*, c. LXVI.)

3. *Prem. Ép. aux Corinth.*, ch. 1er, v. 29, sq.

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'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[1]? » 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 phi-

1. « Quid adeo simile philosophus et christianus, Græciæ discipulus 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.)

losophe; voici avec quelle rudesse saint Jérôme 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 [1]? »

Il n'est pas besoin, après cela, de demander ce qu'eût pensé saint Jérôme du christianisme de Boèce. Non-seulement, en effet, le traité de *la Consolation* ne mentionne ni les Prophètes, ni les Patriarches, ni les

1. « 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 exæquant 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.*)

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 qui fait de l'homme un être égal et semblable à Dieu [1]. 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 [2]; 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 [3]. Or, Tertullien accuse formellement Hermogène d'avoir abjuré le christianisme par cela seul qu'il admettait comme possible l'éternité de la matière [4], et une pareille opinion, ajoute Origène, ne pouvait être professée que par des païens [5].

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

1. *Passim* et particulièrement dans la seconde moitié du IIIe livre.

2. *Consol.*, pp. 279, 319.

3. Platon dit formellement que Dieu fit le monde de choses qui avaient une autre forme : ἐξ οὐχ οὕτως ἐχόντων. (*Tim.*)

4. « A christianis enim conversus ad philosophos, de Ecclesia in Academiam et Porticum, inde sumpsit a stoicis materiam cum Deo ponere, quæ ipsa semper fuerit, neque nata atque facta, nec initium habens omnino et finem, ex qua Dominus omnia postea fecerit. » (Tertull., *de Præscrip. fidei*, c. XII.)

5. « Dissident vero a nobis (pagani) quod Deo dicunt materiam esse coeternam. » (Orig., *Homel.* 14.)

écrivain chrétien, le panthéisme étant considéré 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 sacriléges 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[1]. »

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[2]. 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

1. « 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 quæ possunt occurrere cogitantibus ; dici autem sine verecundia non possunt. » (Aug., *de Civit. Dei*, lib. IV, c. xii.)

2. *Consol.*, p. 185.

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 païen, et lui-même ayant pris soin de nous l'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[1]? 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 l'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, *a priori*, atteint et convaincu de magie. On serait tenté d'accuser notre auteur d'exagération, sinon de mensonge; il ne dit pour-

1. *Consol.*, p. 29.

tant que la vérité, sans toutefois l'expliquer. A cette époque, nous l'avons vu, qui disait philosophe, disait païen; or, au sentiment des chrétiens, tout païen 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[1]. Professer le polythéisme, c'était donc professer le culte des démons, et le culte des démons ne pouvant être 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

1. « Renuant se immundos spiritus esse, quod ex pabulis eorum, « sanguine et fumo, et putidis rogis pecorum, et impuratissimis lin« guis ipsorum vatum intelligi debuit! Renuant ob malitiam præ« damnatos 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.)

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 païennes, 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[1].

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'eût craint d'être 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

1. Ce passage si important du livre de *la Consolation* a été 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 sacrilége intentée à Boèce équivalait à une accusation de conspiration contre les institutions politiques de l'État. Mais, dans cette hypothèse, comment expliquer le système de défense de Boèce? Obbarius ne le dit pas. Et comment ne s'est-il pas aperçu, d'ailleurs, que Boèce 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?

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[1]. 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[2], mais

1. *Consol.*, p. 25.
2. Σύμμαχος καὶ Βοέτιος, ὁ τούτου γαμβρὸς, εὐπατρίδαι μὲν τὸ

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[1], à laquelle pourtant Jupiter avait promis un empire sans bornes comme sans fin[2], c'est ce dont il n'est pas permis de douter. A tout propos les grands noms de la patrie lui reviennent en mémoire, et il ne manque pas une occasion, nous

ἀνέκαθεν ἦστην· πρώτω δὲ βουλῆς τῆς Ῥωμαίων καὶ ὑπάτω ἐγένεσθην. Ἄμφω τε φιλοσοφίαν ἀσκήσαντε, καὶ δικαιοσύνης ἐπιμελησαμένω οὐδενὸς ἧσσον. Πολλοῖς τε ἀστῶν καὶ ξένων χρήμασι τὴν ἀπορίαν ἰασαμένω, καὶ δόξης ἐπὶ μέγα χωρήσαντε, ἄνδρας ἐς φθόνον τοὺς πικροτάτους ἐπηγαγέτην· οἷς δὴ συκοφαντοῦσι Θευδέριχος ἀναπεισθεὶς, ἅτε νεωτέροις πράγμασιν ἐγχειροῦντας, τῷ ἀνδρε τούτω ἔκτεινε, καὶ τὰ χρήματα ἐς τὸ δημόσιον ἀνάγραπτα ἐποίησατο. »

« 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 malheureux, 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. I, c. 1.)

1. *In Prob. et Olybr. cons.* v. 126 sq.

2. « His ego nec metas rerum nec tempora pono :
« Imperium sine fine dedi. » (Virg., *Æneid.*, lib. I, v. 282.)

l'avons vu, de célébrer les Canius, les Soranus, tous les héros du stoïcisme, tous les martyrs de la liberté[1]. 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[2]; il appelle les courtisans « chiens du palais[3], » 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[4].

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

1. *Consol.*, pp. 15 et 25.
2. *Ibid.*, p. 21.
3. *Ibid.*, p. 23.
4. *Ibid.*, p. 95.

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 [1], et qu'il voulut étendre au Sénat tout entier [2]; crime dont Boèce lui-même était coupable, ou dont il devint complice, en osant défendre 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.

1. *Consol.*, p. 27.
2. *Ibid.*

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 Theodoric 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 [1]. 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 [2].

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 [3]. Le sacrifice de cette noble victime ne suffit

1. Voy. la note 8 du liv. II, p. 350.

2. 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.

3. « Er war durch Geburt, Verdienst, Glück wie ein grosser

pas à la vengeance de Théodoric; un mois après, le patrice Symmaque était arrêté à son tour, et mis à mort sans forme de procès. Quel était le crime de Symmaque? Si l'on en croit un chroniqueur anonyme de l'époque [1], 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 [2], 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* [3].

On ignore ce qu'il advint des deux fils de notre auteur; quant à sa veuve Rusticiana, ou elle ne fut pas complétement 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,

Romer aus der Zeit des Augustus, und *der Letzte..* » (HAASE, *Kirchengeschichte.*)

1. 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.

2. Voy. la note 2 de la page XXXVII.

3. *Consol.*, p. 25.

du reste, sur quelle autorité. Toujours est-il, au rapport de Procope, que pendant le siége 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[1].

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[2].

1. Καὶ Γότθοι μὲν Ῥουστικιανὴν κτείνειν ἐν σπουδῇ ἐποιοῦντο, ἐπικαλοῦντες ὅτι δὴ χρήματα προϊεμένη τοῖς τοῦ Ῥωμαίων στρατοῦ ἄρχουσι, τὰς Θευδερίχου εἰκόνας διαφθείρειε, τοὺς φόνους ἀμυνομένη Συμμάχου τε τοῦ πατρὸς καὶ Βοετίου τοῦ ξυνοικήσαντος. Τωτίλας δὲ οὐδὲν ἄχαρι παθεῖν αὐτὴν ξυνεχώρησεν, ἀλλ' αὐτήν τε καὶ τὰς ἄλλας ἁπάσας ὕβρεως ἐκτὸς διεφύλαξε, καίπερ Γότθων ἐς κοίτην ὡς μάλιστα ἐφιεμένων αὐταῖς ξυνελθεῖν· ΓΟΤΘ. ΠΟΛΕΜ. Β. γ'.Κ.κ'.

2. Ἐτελευτήσε δὲ τρόπῳ τῷδε.... Δειπνοῦντι δέ οἱ, ὀλίγαις ἡμέραις ὕστερον, ἰχθύος μεγάλου κεφαλὴν οἱ θεράποντες παρετίθεσαν· αὕτη Θευδερίχῳ ἔδοξε κεφαλὴ Συμμάχου νεοσφαγοῦς εἶναι. Καὶ τοῖς μὲν ὀδοῦσιν ἐς χεῖλος τὸ κάτω ἐμπεπηγόσι, τοῖς δὲ ὀφθαλμοῖς βλοσυρόν τι καὶ

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 [1]; nous le ferons assez connaître par un exposé sommaire de *la Consolation philoso-*

μανικὸν ὁρῶσιν, ἀπειλοῦν τί οἱ ἐπιπλεῖστον ἐῴκει· περιδεὴς δὲ τοῦ τέρατος τῷ ὑπερβάλλοντι γεγονὼς, καὶ ῥιγώσας ἐκτόπως, ἐς κοίτην τὴν αὑτοῦ ἀπεχώρησε δρόμῳ, τριβώνιά τε πολλὰ οἱ ἐπιθεῖναι κελεύσας, ἡσύχαζε. Μετὰ δὲ, ἅπαντα ἐς Ἐλπίδιον τὸν ἰατρὸν τὰ ξυμπεσόντα ἐξενεγκών, τὴν ἐς Σύμμαχόν τε καὶ Βοέτιον ἁμαρτάδα ἔκλαιεν. Ἀποκλαύσας δὲ καὶ περιαλγήσας τῇ συμφορᾷ, οὐ πολλῷ ὕστερον ἐτελεύτησε.

ΓΟΤΘ. ΠΟΛΕΜ. Β.α'.Κ.α'.

1. 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 ;

phique, le seul de ses écrits qui ait encore un intérêt 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

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'Archimède;*
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.

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 [1]. 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 ἀνάγκη στῆναι. 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

1. *Consol.*, p. 249, sq.

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 Τὸ ἓν ἁπλοῦν, 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[1].

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[2]. 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 di-

1. *Consol.*, pp. 31, 41, 43 et *passim.*
2. *Consol.*, pp. 161-163.

vine, sinon dans l'unité, qui est fatalement immobile, du moins dans l'intelligence, dans le Νοῦς, 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[1] 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[2]. 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

1. *Pensées diverses*, § CVI.

2. « Il est très-vrai que, dans le *Timée*, le δημιουργὸς produit l'âme du monde; il est très-vrai que ce monde ainsi animé est appelé un Dieu, οὗτος δὲ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τόν ποτε ἐσόμενον θεόν; 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*.)

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 [1], 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 [2]. 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 con-

1. *Consol.*, pp. 303-305.

2. *Consol.*, p. 303. — Proclus énumère nos facultés dans le même ordre, les désigne par les termes équivalents de αἴσθησις, φαντασία, λόγος, νόησις, et leur assigne le même rôle dans la génération des idées.

ception 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 [1]. 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

1. *Consol.*, pp. 295 et 307.

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 [1], 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

1. *Consol.*, p. 183.

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 qu'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 [1]. 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 [2]; 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 [3]; et si inconsé-

1. *Consol.*, p. 169.
2. Voy. la note 33 du livre I, p. 343.
3. *Consol.*, p. 235.

quente 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 [1]. 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. A 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 été écrits sur cette matière, et pourtant, après Chrysippe, après Proclus, après saint Augustin, après Bossuet, la question est encore pendante [2].

1. *Consol.*, p. 283, sq.

2. Pierre Pomponat, qui professa la philosophie avec tant d'éclat à Padoue et à Bologne au commencement du seizième siècle, près avoir composé sur le libre arbitre et la prescience divine

Boèce, du moins, eut le mérite de la mettre sous un jour tout nouveau. Son système, il est vrai, repose sur une théorie de l'éternité qui déjà avait été exposée par Platon [1], 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 [2]. 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 [3], 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

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 numeratæ sunt sex opiniones, et nulla harum est sine ratione et sine difficultatibus et angustiis. Si namque quis attente consideraverit, et sola ratione moveatur, nulla est quæ ex toto satisfaciat. » (*De Fato*, *Lib. Arbitr. et Prov. Dei*, Epilog.)

1. Voy. la note 18 du livre V, p. 394.

2. Selon quelques commentateurs, Boèce aurait emprunté 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.

3. *Consol.*, p. 295.

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 : ou elle est accomplie, ou 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 [1].

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 accom- « plit telle action. » Cela étant, en quoi la connaissance que Dieu a de l'action, au moment même où elle s'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

1. *Consol.*, p. 317, sq.

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'existera 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 [1]. 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 [2]; 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 [3].

1. Reid a examiné sous toutes ses faces le problème du Libre Arbitre, et a résolu aussi complétement que possible toutes les difficultés du sujet. Voy. le t. VI de ses *Œuvres complètes*, édition de Jouffroy.

2. Cf. Barthélemy Hauréau, *De la Philosophie scolastique au neuvième siècle.*

3. *Amphitheatrum æternæ providentiæ.*

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[1], 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

1. Zénon d'Élée, l'inventeur présumé de la dialectique, est aussi le premier, selon Diogène de Laërte, qui ait employé la forme du dialogue pour l'exposition de ses idées philosophiques.

vers, comme *la Ménippée* de Varron, *le Satyricon* de Pétrone et *l'Apokolokyntose* de Sénèque. 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 entremêlé la prose et les vers, c'est plutôt 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 à celui de Martianus Capella, et, bien qu'il ait été écrit un demi-siècle plus tard, la décadence des lettres latines s'y fait bien moins sentir. A 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 reconnaître 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 diu populo bonus eruet, atque
> Proferet in lucem speciosa vocabula rerum,
> Quæ, priscis memorata Catonibus atque Cethegis,
> Nunc situs informis premit et deserta vetustas[1].

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

1. Hor., *Epist.*, lib. II, II.

hardiesse, et que les discussions théologiques, si fréquentes alors, roulant sur des idées nouvelles, exigeaient peut-être l'emploi de mots nouveaux[1]. 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

1. Voy. Ozanam, *Œuvres compl.*, t. II, le chap. intitulé : *Comment la langue latine devint chrétienne.*

pas la grâce, et le trait n'y ôte rien à la naïveté. Je connais peu de poëtes qui puissent lui être comparés[1].» 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[2]. »

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 quel-

1. « Seculi barbarie ejus oratio soluta deterior invenitur : at quæ libuit ludere in poesi, divina sane 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.)

2. *Études morales et historiques sur la littérature romaine.*

ques 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[1]; 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-

1. 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.

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 [1]. 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 (1771), sont les seules

1. 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 intégralement 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 l'or 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

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 dispa rates.

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

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.)

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 lieu ni de date, *mais à Lyon, en* 1485, sous ce titre :

Cy commance 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 translaté 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 consolacion 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 saincte 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.

— Boece 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 françois, 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.

— Boèce 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), dédiée aux malheureux. *Paris*, *Gogué*, 1771, *in*-12.

Traduction réimprimée dans le *Panthéon littéraire*, 1835.

Il convient d'ajouter à cette liste le nom de M. le Mis du Roure, qui a intercalé dans le deuxième volume de son *Histoire de Théodoric le Grand* une élégante imitation, en prose et en vers, des meilleurs chapitres du livre de Boèce.

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 consolatione 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.

Ammien Marcellin. Rerum gestar. qui de XXXI supersunt libri XVIII, ope. mss. codd. emendati et annotatt. 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. quæ 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, 1721, in-fol.

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

ARTÉMIDORE. 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, 8 vol. in-fol.

BADIUS ASCENSIUS. In Boethii opp. commentt.
Rothom., 1519, in-4.

BARONIUS. Annal. ecclesiast. a Christo nato ad ann. 1198.
Romæ, 1588-93, 12 vol. in-fol.

BAUR. De An. Manl. Sever. Boethio christ. Eccles. assertatore.
Darmstad, 1841, in-8.

BAYLE. Œuv. diverses.
La Haye, 1727-31, 4 vol. in-fol.

BENTLEY (Rich.). In Q. Horatii opp. commentt.
Amst., Wetsten., 1713, in-4.

BERGIER. Dictionnaire de théologie.
Besançon, Chalandre, 1826-27, 8 vol. in-8.

BERNARD DE CHARTRES. Megacosmus et Microcosmus.
Bibl. imp., ms. n° 6415, in-fol.

BERNART (J.). In Boeth. Consol. philos. commentt.
Lugd. Batav., Hack, 1671, 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, Lefèvre, 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).
Romæ, 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 vol. in-8.

CHARPENTIER. Études mor. et histor. sur la littér. rom. depuis son orig. jusqu'à 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 OEuvres de Platon.
Paris, Bossange frères, 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. a J. 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., 1695, in-4.

EURIPIDE. Tragœdiæ XIX et fragm. (gr.) cur. J. F. Boissonade.
Parisiis, Lefèvre, 1825, 5 vol. in-32.

FABRICIUS. Biblioth. lat. aucta dilig. J. A. Ernesti.
Lipsiæ, 1773-74, 3 vol. in-8.

— Biblioth. 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 Boèce, sénateur romain.
Paris, Mariette, 1715, 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.

Grégoire 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, 1841, 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 neuvième siècle.
Rev. du Nord, juin 1837.

Heyne (Christ. Gottl.). Opuscula academica.
Gotting., 1785-1811, 6 vol. in-8.

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

Homère. Opera (gr.) curante J. F. Boissonade.
Parisiis, Lefèvre, 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, 1815, 2 vol. in-8.

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

Juvénal. Satiræ XVI, ad optimor. exemplar. fid. recensitæ, etc., a G. A. Ruperti.
Lips., Casp. Fritsch., 1801, 2 vol. in-8.

Laberius. P. Syri mimi et alior. sentent. cum 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, Lefèvre, 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 libri duo; re-

cens. 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, Lefèvre, 5 vol. in-32.

Ozanam. OEuvres 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, 1812, 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, 1819-32, 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 Pythagoræ.
Romæ, typp. vatican., 1630, in-8.

Proclus. Opera, e codd. mss. biblioth. reg. Parisiensis nunc primum edidit, lectt. variet. et commentt. illustr. 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. Théâtre.

F. Didot, 1843, in-8.

RAYNOUARD (F. J. M.). Choix des poésies originales des troubadours.

Paris, F. Didot, 1816-21, 6 vol. in-8.

REID (Thomas). OEuvres 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.). OEuv. poét. avec un comment. par M. Amar.

Paris, Lefèvre, 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.). Tragœdiæ, 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, 1671, in-8.

STRABON. Geographia (gr.) ed. stereotypa.

Lips., Tauchnitz, 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. 1717, 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, 1615, 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, 1821, 4 vol. in-8.

Xenophanes. V. Parménide.

LA

CONSOLATION PHILOSOPHIQUE

LIVRE PREMIER

DE

CONSOLATIONE PHILOSOPHIÆ.

LIBER PRIMUS.

I

Carmina qui quondam studio florente peregi,
Flebilis, heu, mœstos cogor inire modos.
Ecce mihi laceræ dictant scribenda Camenæ,
Et veris Elegi fletibus ora rigant.
Has saltem nullus potuit pervincere terror,
Ne nostrum comites prosequerentur iter :
Gloria felicis olim viridisque juventæ,
Solantur mœsti nunc mea fata senis.
Venit enim properata malis inopina senectus,
Et dolor ætatem jussit inesse suam.
Intempestivi funduntur vertice cani,
Et tremit effeto corpore laxa cutis.

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.

Mors hominum felix, quæ se nec dulcibus annis
Inserit, et mœstis sæpe vocata venit.
Eheu, quam surda miseros avertitur aure,
Et flentes oculos claudere sæva negat!
Dum levibus malefida bonis Fortuna faveret,
Pæne caput tristis merserat hora meum.
Nunc, quia fallacem mutavit nubila vultum,
Protrahit ingratas impia vita moras.
Quid me felicem toties jactastis, amici?
Qui cecidit, stabili non erat ille gradu.

II

Hæc dum tacitus mecum ipse reputarem, querimoniamque lacrimabilem styli officio designarem, adstitisse mihi supra verticem visa est mulier, reverendi admodum vultus, oculis ardentibus, et ultra communem hominum valentiam perspicacibus, colore vivido, atque inexhausti vigoris, quamvis ita ævi plena foret, ut nullo modo nostræ crederetur ætatis. Statura discretionis ambiguæ. Nam nunc quidem ad communem sese hominum mensuram cohibebat; nunc vero pulsare cœlum summi verticis cacumine videbatur : quæ quum caput altius extulisset, ipsum etiam cœlum penetrabat, respicientiumque hominum frustrabatur intuitum.

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.

Vestes erant tenuissimis filis, subtili artificio, indissolubilique materia perfectæ; quas, uti post eadem prodente cognovi, suis manibus ipsa texuerat. Quarum speciem, veluti fumosas imagines solet, caligo quædam neglectæ vetustatis obduxerat. Harum in extremo margine Π, in supremo vero Θ legebatur intextum. Atque inter utrasque litteras, in scalarum modum, gradus quidam insigniti videbantur, quibus ab inferiore ad superius elementum esset ascensus. Eamdem tamen vestem violentorum quorumdam sciderant manus, et particulas, quas quisque potuit, abstulerant. Et dextera quidem ejus libellos, sceptrum vero sinistra gestabat. Quæ ubi poeticas Musas vidit, nostro assistentes toro, fletibusque meis verba dictantes, commota paulisper, ac torvis inflammata luminibus : « Quis, inquit, has scenicas meretriculas ad hunc ægrum permisit accedere, quæ dolores ejus non modo nullis remediis foverent, verum dulcibus insuper alerent venenis? Hæ sunt enim quæ infructuosis affectuum spinis, uberem fructibus rationis segetem necant, hominumque mentes assuefaciunt morbo, non liberant.

« At si quem profanum, uti vulgo solitum vobis, blanditiæ vestræ detraherent, minus moleste ferendum putarem : nihil quippe in eo nostræ operæ læderentur. Hunc vero Eleaticis atque Academicis studiis innutritum? Sed abite potius, Sirenes usque in exitium dulces, meisque eum Musis curandum sanandumque relinquite. »

His ille chorus increpitus dejecit humi mœstior vultum, confessusque rubore verecundiam, limen tristis excessit.

At ego, cujus acies lacrimis mersa caligarat, ne

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

dignoscere possem quænam hæc esset mulier tam imperiosæ auctoritatis, obstupui, visuque in terram defixo, quidnam deinceps esset actura, exspectare tacitus cœpi. Tum illa propius accedens in extremâ lectuli mei parte consedit, meumque intuens vultum luctu gravem, atque in humum mœrore dejectum, his versibus de nostræ mentis perturbatione conquesta est :

III

Heu, quam præcipiti mersa profundo
Mens hebet, et, propria luce relicta,
Tendit in externas ire tenebras,
Terrenis quoties flatibus aucta
Crescit in immensum noxia cura!
Hic quondam cœlo liber aperto
Suetus in ætherios ire meatus,
Cernebat rosei lumina solis,
Visebat gelidæ sidera lunæ,
Et quæcumque vagos stella recursus
Exercet, varios flexa per orbes,
Comprensam in numeris victor habebat.
Quinetiam causas, unde sonora
Flamina sollicitent æquora Ponti,
Quis volvat stabilem spiritus orbem,
Vel cur Hesperias sidus in undas
Casurum rutilo surgat ab ortu :

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;

Quid Veris placidas temperet horas,
Ut terram roseis floribus ornet :
Quid dedit ut pleno fertilis anno
Autumnus gravidis influat uvis,
Rimari solitus, atque latentis
Naturæ varias reddere causas;
Nunc jacet effeto lumine mentis,
Et pressus gravibus colla catenis,
Declivemque gerens pondere vultum,
Cogitur, heu, stolidam cernere terram.

IV

« Sed medicinæ, inquit, tempus est, non querelæ. » Tum vero totis in me intenta luminibus : « Tune ille es, ait, qui nostro quondam lacte nutritus, nostris educatus alimentis, in virilis animi robur evaseras? Atqui talia contuleramus arma quæ, nisi prius abjecisses, invicta te firmitate tuerentur. Agnoscisne me? Quid taces? pudore, an stupore siluisti? mallem pudore; sed te, ut video, stupor oppressit. » Quumque me non mòdo tacitum, sed elinguem prorsus mutumque vidisset, admovit pectori meo leniter manum, et : « Nihil, inquit, periculi est; lethargum patitur, communem illusarum mentium morbum. Sui paulisper

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 hal-

oblitus est; recordabitur facile, si quidem nos ante cognoverit. Quod ut possit, paulisper lumina ejus, mortalium rerum nube caligantia, tergamus. » Hæc dixit, oculosque meos fletibus undantes, contracta in rugam veste, siccavit.

V

Tunc me discussa liquerunt nocte tenebræ,
Luminibusque prior rediit vigor :
Ut quum præcipiti glomerantur sidera Coro,
Nimbosisque polus stetit imbribus,
Sol latet, ac nondum cœlo venientibus astris,
Desuper in terram nox funditur.
Hanc si Threïcio Boreas emissus ab antro
Verberet, et clausum reseret diem,
Emicat, et subito vibratus lumine Phœbus,
Mirantes oculos radiis ferit.

VI

Haud aliter tristitiæ nebulis dissolutis, hausi cœlum, et ad cognoscendam medicantis faciem mentem recepi. Itaque, ubi in eam deduxi oculos intuitumque defixi, respicio nutricem meam, in cujus ab adolescentia La-

lucinés. 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

ribus obversatus fueram, Philosophiam. « Et quid, inquam, tu in has exsilii nostri solitudines, o omnium magistra virtutum, supero cardine delapsa venisti? an ut tu quoque mecum rea falsis criminationibus agiteris?—An, inquit illa, te, alumne, desererem, nec sarcinam, quam mei nominis invidia sustulisti, communicato tecum labore partirer? Atqui Philosophiæ fas non erat incomitatum relinquere iter innocentis. Meam scilicet criminationem vererer, et, quasi novum aliquid acciderit, perhorrescerem? Nunc enim primum censes apud improbos mores lacessitam periculis sapientiam? Nonne apud veteres quoque, ante nostri Platonis ætatem, magnum sæpe certamen cum stultitiæ temeritate certavimus? eodemque superstite, præceptor ejus Socrates injustæ victoriam mortis, me adstante, promeruit? Cujus hereditatem quum deinceps Epicureum vulgus, ac Stoïcum, ceterique pro sua quisque parte raptum ire molirentur, meque reclamantem, renitentemque, velut in partem prædæ, traherent, vestem, quam meis texueram manibus, discideruntque, abreptisque ab ea panniculis, totam me sibi cessisse credentes, abiere. In quibus, quoniam quædam nostri habitus vestigia videbantur, meos esse familiares imprudentia rata, nonnullos eorum profanæ multitudinis errore pervertit.

« Quod si nec Anaxagoræ fugam, nec Socratis venenum, nec Zenonis tormenta, quoniam sunt peregrina, novisti: at Canios, at Senecas, at Soranos, quorum nec pervetusta, nec incelebris memoria est, scire potuisti. Quos nihil aliud in cladem detraxit, nisi quod

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 par-

nostris moribus instituti, studiis improborum dissimillimi videbantur. Itaque nihil est quod admirere, si in hoc vitæ salo circumflantibus agitemur procellis, quibus hoc maxime propositum est, pessimis displicere.

« Quorum quidem tametsi numerosus exercitus, spernendus tamen est, quoniam nullo duce regitur, sed errore tantum temere ac passim lymphante raptatur. Qui si quando contra nos aciem struens valentior incubuerit, nostra quidem dux copias suas in arcem contrahit; illi vero circa diripiendas inutiles sarcinulas occupantur. At nos desuper irridemus, vilissima rerum quæque rapientes, securi totius furiosi tumultus, eoque vallo muniti, quo grassanti stultitiæ aspirare fas non sit. »

VII

Quisquis composito serenus ævo,
Fatum sub pedibus dedit superbum,
Fortunamque tuens utramque rectus,
Invictum potuit tenere vultum;
Non illum rabies minæque Ponti
Versum funditus excitantis æstum,
Nec ruptis quoties vagus caminis
Torquet fumificos Vesevus ignes,
Aut celsas soliti ferire turres
Ardentis via fulminis movebit.

ler 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;
A 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.

Quid tantum miseri feros tyrannos
Mirantur sine viribus furentes?
Nec speres aliquid, nec extimescas,
Exarmaveris impotentis iram:
At quisquis trepidus pavet, vel optat,
Quod non sit stabilis, suique juris,
Abjecit clypeum, locoque motus
Nectit, qua valeat trahi, catenam.

VIII

« Sentisne, inquit, hæc, atque animo illabuntur tuo? Esne ὄνος λύρας? Quid fles? Quid lacrimis manas? Ἐξαύδα, μὴ κεῦθε νόῳ. Si operam medicantis exspectas, oportet vulnus detegas. »

Tum ego collecto in vires animo: « Anne adhuc eget admonitione, nec per se satis eminet Fortunæ in nos sævientis asperitas? Nihilne te ipsa loci facies movet? Hæccine est bibliotheca, quam certissimam tibi sedem nostris in Laribus ipsa delegeras? in qua mecum sæpe residens, de divinarum humanarumque rerum scientia disserebas? Talis habitus, talisque vultus erat, quum tecum naturæ secreta rimarer, quum mihi siderum vias radio describeres, quum mores nostros totiusque vitæ rationem ad cœlestis ordinis exemplar formares?

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 ?

« Hæccine præmia referimus tibi obsequentes? Atqui tu hanc sententiam Platonis ore sanxisti : Beatas fore respublicas, si eas vel studiosi sapientiæ regerent, vel earum rectores studere sapientiæ contigisset. Tu, ejusdem viri ore, hanc sapientibus capessendæ reipublicæ necessariam causam esse monuisti, ne improbis flagitiosisque civibus urbium relicta gubernacula, pestem bonis ac perniciem inferrent. Hanc igitur auctoritatem secutus, quod a te inter secreta otia didiceram, transferre in actum publicæ administrationis optavi. Tu mihi, et qui te sapientium mentibus inseruit Deus, conscii, nullum me ad magistratum, nisi commune bonorum omnium studium detulisse.

« Inde cum improbis graves, inexorabilesque discordiæ, et quod conscientiæ libertas habet, pro tuendo jure, spreta potentiorum semper offensio. Quoties ego Conigastum in imbecillis cujusque fortunas impetum facientem obvius excepi! Quoties Triguillam, regiæ præpositum domus, ab incepta perpetrataque jam prorsus injuria dejeci! Quoties miseros, quos infinitis calumniis impunita Barbarorum semper avaritia vexabat, objecta periculis auctoritate protexi! Nunquam me ab jure ad injuriam quisquam detraxit. Provincialium fortunas tum privatis rapinis, tum publicis vectigalibus pessumdari, non aliter, quam qui patiebantur, indolui.

« 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.

« Quum, acerbæ famis tempore, gravis atque inexplicabilis indicta coemptio profligatura inopia Campaniam provinciam videretur, certamen adversum Præfectum prætorii, communis commodi ratione suscepi, Rege cognoscente contendi, et ne coemptio exigeretur, evici.

« Paulinum consularem virum, cujus opes Palatini canes jam spe atque ambitione devorassent, ab ipsis hiantium faucibus traxi.

« Ne Albinum, consularem virum, præjudicatæ accusationis pœna corriperet, odiis me Cypriani delatoris opposui. Satisne in me magnas videor exacervasse discordias? Sed esse apud ceteros tutior debui, qui mihi amore justitiæ nihil apud aulicos, quo magis essem tutior, reservavi.

« Quibus autem deferentibus perculsi sumus? Quorum Basilius, olim regio ministerio depulsus, in delationem nostri nominis, alieni æris necessitate compulsus est. Opilionem vero, atque Gaudentium, quum ob innumeras multiplicesque fraudes ire in exsilium regia censura decrevisset, quumque illi parere nolentes sacrarum sese ædium defensione tuerentur, compertumque id Regi foret, edixit, ut ni intra præscriptum diem Ravenna urbe decederent, notas insigniti frontibus pellerentur. Quid huic severitati posse adstrui videtur? Atqui eodem die deferentibus eisdem, nominis nostri delatio suscepta est. Quid igitur? nostræne artes ita meruerunt? an illos accusatores justos fecit præmissa damnatio? Itane nihil Fortunam puduit, si minus accusatæ innocentiæ, at accusantium vilitatis?

« 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? A 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!

« At cujus criminis arguimur, summam quæris? Senatum dicimur salvum esse voluisse. Modum desideras? Delatorem, ne documenta deferret, quibus Senatum majestatis reum faceret, impedisse criminamur. Quid igitur, o magistra, censes? Infitiabimur crimen, ne tibi pudori simus? At volui, nec unquam velle desistam. Fatebimur? Sed impediendi delatoris opera cessabit. An optasse illius Ordinis salutem nefas vocabo? Ille quidem suis de me decretis, uti hoc nefas esset, effecerat. Sed sibi semper mentiens imprudentia, rerum merita non potest immutare; nec mihi Socratico decreto fas esse arbitror, vel occuluisse veritatem, vel concessisse mendacium.

« Verum id quoquo modo sit, tuo, sapientiumque judicio, æstimandum relinquo. Cujus rei seriem, atque veritatem, ne latere posteros queat, stylo etiam memoriæque mandavi. Nam de compositis falso litteris, quibus libertatem arguor sperasse Romanam, quid attinet dicere? Quarum fraus aperta patuisset, si nobis ipsorum confessione delatorum, quod in omnibus negotiis maximas vires habet, uti licuisset. Nam quæ sperari reliqua libertas potest? Atque utinam posset ulla! Respondissem Canii verbo : qui, quum a C. Cæsare Germanici filio conscius contra se factæ conjurationis fuisse diceretur : « Si ego, inquit, scissem, tu « nescisses. » Qua in re non ita sensus nostros mœror hebetavit, ut impios scelerata contra virtutem querar molitos : sed quæ speraverint effecisse vehementer

« 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

admiror. Nam deteriora velle, nostri fuerit fortasse defectus : posse vero contra innocentiam, quæ sceleratus quisque conceperit, inspectante Deo, monstri simile est. Unde haud injuria tuorum quidam familiarium quæsivit : « Si quidem Deus, inquit, est, unde mala? bona « vero unde, si non est? » Sed fas fuerit nefarios homines, qui bonorum omnium, totiusque Senatus sanguinem petunt, nos etiam, quos propugnare bonis Senatuique viderant, perditum ire voluisse. Sed num idem de Patribus quoque merebamur? Meministi, ut opinor, quoniam me dicturum quid, facturumve præsens semper ipsa dirigebas; meministi, inquam, Veronæ quum Rex avidus communis exitii, majestatis crimen in Albinum delatum ad cunctum Senatus Ordinem transferre moliretur, universi innocentiam Senatus quanta mei securitate periculi defenderim. Scis me hæc et vera proferre, et in nulla unquam mei laude jactasse. Minuit enim quodam modo se probantis conscienciæ secretum, quoties ostentando quis factum, recipit famæ pretium. Sed innocentiam nostram quis exceperit eventus, vides. Pro veræ virtutis præmiis falsi sceleris pœnas subimus.

« Et cujus unquam facinoris manifesta confessio ita judices habuit in severitate concordes, ut non aliquos vel ipse humani error ingenii, vel Fortunæ conditio cunctis mortalibus incerta submitteret? Si inflammare sacras ædes voluisse; si sacerdotes impio jugulare gladio; si bonis omnibus necem struxisse diceremur : præsentem tamen sententia confessum, convictumve punisset. Nunc quingentis fere pas-

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 sacrilége 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,

suum millibus procul moti, atque indefensi, ob studium propensius in Senatum, morti proscriptionique damnamur. O meritos, de simili crimine neminem posse convinci! Cujus dignitatem reatus ipsi etiam, qui detulere, viderunt : quam uti alicujus sceleris admistione fuscarent, ob ambitum dignitatis sacrilegio me conscientiam polluisse mentiti sunt. Atqui et tu insita nobis, omnem rerum mortalium cupidinem de nostri animi sede pellebas, et sub tuis oculis sacrilegio locum esse fas non erat : instillabas enim auribus cogitationibusque quotidie meis Pythagoricum illud : ἕπου θεῷ. Nec conveniebat vilissimorum me spirituum præsidia captare, quem tu in hanc excellentiam componebas, ut consimilem Deo faceres.

« Præterea penetral innocens domus, honestissimorum cœtus amicorum, socer etiam Symmachus sanctus, et æque ac tu ipsa reverendus, ab omni nos hujus criminis suspicione defendunt. Sed o nefas! illi vero de te tanti criminis fidem capiunt, atque hoc ipso videbimur affines fuisse maleficio, quod tuis imbuti disciplinis, tuis instituti moribus sumus. Ita non est satis nihil mihi profuisse tuam reverentiam, nisi ultro tu mea potius offensione lacereris. At vero hic etiam nostris malis cumulus accedit, quod existimatio plurimorum non rerum merita, sed fortunæ spectat eventum, eaque tantum judicat esse provisa quæ felicitas commendaverit. Quo fit, ut existimatio bona prima omnium deserat infelices.

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 sacrilége [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 protégent 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.

« Qui nunc populi rumores, quam dissonæ multiplicesque sententiæ, piget reminisci. Hoc tantum dixerim, ultimam esse adversæ fortunæ sarcinam, quod dum miseris aliquod crimen affingitur, quæ perferunt, meruisse creduntur : et ego si quidem bonis omnibus pulsus, dignitatibus exutus, existimatione fœdatus, ob beneficium supplicium tuli. Videre autem videor nefarias sceleratorum officinas gaudio lætitiaque fluitantes : perditissimum quemque novis delationum fraudibus imminentem : jacere bonos, nostri discriminis terrore prostratos : flagitiosum quemque ad audendum quidem facinus impunitate, ad efficiendum vero præmiis incitari : insontes autem non modò securitate, verum ipsa etiam defensione privatos. Itaque libet exclamare :

IX

O stelliferi conditor orbis,
Qui, perpetuo nixus solio,
Rapido cœlum turbine versas,
Legemque pati sidera cogis,
Ut nunc pleno lucida cornu,
Totis fratris et obvia flammis,
Condat stellas Luna minores;
Nunc obscuro pallida cornu,
Phœbo propior, lumina perdat;

« 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.

Et qui primæ tempore noctis
Agit algentes Hesperus ortus,
Solitas iterum mutet habenas
Phœbi pallens Lucifer ortu:
Tu frondifluæ frigore brumæ
Stringis lucem breviore mora:
Tu, quum fervida venerit æstas,
Agiles noctis dividis horas.
Tua vis varium temperat annum,
Ut, quas Boreæ spiritus aufert,
Revehat mitis Zephyrus frondes;
Quæque Arcturus semina vidit,
Sirius altas urat segetes.
Nihil antiqua lege solutum
Linquit propriæ stationis opus.
Omnia certo fine gubernans,
Hominum solos respuis actus
Merito rector cohibere modo.
Nam cur tantas lubrica versat
Fortuna vices? premit insontes
Debita sceleri noxia pœna:
At perversi resident celso
Mores solio, sanctaque calcant
Injusta vice colla nocentes.
Latet obscuris condita virtus
Clara tenebris, justusque tulit
Crimen iniqui.
Nil perjuria, nil nocet ipsis
Fraus, mendaci compta colore.

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.

Sed quum libuit viribus uti,
Quos innumeri metuunt populi,
Summos gaudent subdere reges.
O jam miseras respice terras,
Quisquis rerum fœdera nectis.
Operis tanti pars non vilis
Homines, quatimur fortunæ salo.
Rapidos rector comprime fluctus,
Et, quo cœlum regis immensum,
Firma stabiles fœdere terras. »

X

Hæc ubi continuato dolore delatravi, illa vultu placido, nihilque meis questibus mota : « Quum te, inquit, mœstum lacrimantemque vidissem, illico miserum exsulemque cognovi. Sed quam id longinquum esset exsilium, nisi tua prodidisset oratio, nesciebam. Sed tu procul a patria non quidem pulsus es, sed aberrasti. At si te pulsum existimari mavis, te potius ipse pepulisti. Nam id quidem de te nunquam cuiquam fas fuisset. Si enim cujus oriundus sis patriæ reminiscaris, non, uti Atheniensium quondam, multitudinis im-

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.

perio regitur : Sed εἷς κοίρανος ἐστὶν, εἷς βασιλεύς; qui frequentia civium, non depulsione lætatur : cujus agi frenis, atque obtemperare justitiæ, summa libertas est. An ignoras illam tuæ civitatis antiquissimam legem, qua sancitum est, ei jus exsulare non esse, quisquis in ea sedem fundare maluerit? Nam qui vallo ejus ac munimine continetur, nullus metus est, ne exsul esse mereatur. At quisquis inhabitare eam velle desierit, pariter desinit etiam mereri.

« Itaque non tam me loci hujus, quam tua facies movet. Nec bibliothecæ potius comptos ebore ac vitro parietes, quam tuæ mentis sedem requiro. In qua non libros, sed id quod libris pretium facit, librorum quondam meorum sententias collocavi.

« Et tu quidem de tuis in commune bonum meritis vera quidem, sed pro multitudine gestorum tibi, pauca dixisti. De objectorum tibi vel honestate, vel falsitate, cunctis nota memorasti. De sceleribus fraudibusque delatorum recte tu quidem strictim attingendum putasti, quod ea melius uberiusque recognoscentis omnia vulgi ore celebrentur. Increpuisti etiam vehementer injusti factum Senatus. De nostra etiam criminatione doluisti. Læsæ quoque opinionis damna flevisti. Postremus adversus Fortunam dolor incanduit, conquestusque es non æqua meritis præmia pensari. In extremo Musæ sævientis, uti quæ cœlum, terras quoque pax regeret, vota posuisti. Sed, quoniam

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

plurimus tibi affectuum tumultus incubuit, diversumque te dolor, ira, mœror distrahunt, uti nunc mentis es, nondum te validiora remedia contingunt. Itaque lenioribus paulisper utemur, ut quæ in tumorem perturbationibus influentibus induruerunt, ad acrioris vim medicaminis recipiendam, tactu blandiore mollescant.

XI

Quum Phœbi radiis grave
Cancri sidus inæstuat,
Tum qui larga negantibus
Sulcis semina credidit,
Elusus Cereris fide,
Quernas pergat ad arbores.
Nunquam purpureum nemus
Lecturus violas petas,
Quum sævis Aquilonibus
Stridens campus inhorruit.
Nec quæras avida manu
Vernos stringere palmites,
Uvis si libeat frui;
Autumno potius sua
Bacchus munera contulit.
Signat tempora propriis

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.
A chaque saison son prodige !

Aptans officiis Deus,
Nec, quas ipse coercuit,
Misceri patitur vices.
Sic quod præcipiti via
Certum deserit ordinem,
Lætos non habet exitus.

XII

« Primum igitur paterisne me pauculis rogationibus statum tuæ mentis attingere, atque tentare, ut, qui modus sit tuæ curationis, intelligam? — Tu vero arbitratu, inquam, tuo quæ voles, ut responsurum rogato. » Tum illa : « Hunccine, inquit, mundum temerariis agi fortuitisque casibus putas, an ullum credis ei regimen inesse rationis? — Atqui, inquam, nullo existimaverim modo, ut fortuita temeritate tam certa moveantur. Verum operi suo conditorem præsidere Deum scio; nec unquam fuerit dies, qui me ab hac sententiæ veritate depellat. — Ita est, inquit; nam id etiam paulo ante cecinisti, hominesque tantum divinæ exsortes curæ esse deplorasti. Nam de ceteris, quin ratione regerentur, nihil movebare. Papæ autem vehementer admiror cur, in tam salubri sententia locatus, ægrotes. Verum altius perscrutemur; nescio quid abesse conjecto. Sed dic mihi, quoniam a Deo mundum regi non ambigis, quibus etiam gubernaculis regatur, advertis? — Vix, inquam, rogationis tuæ sententiam nosco,

A 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

nedum ad inquisita respondere queam. — Num me, inquit, fefellit abesse aliquid, per quod, velut hiante valli robore, in animum tuum perturbationum morbus irrepserit? Sed dic mihi, meministine quis sit rerum finis? quove totius naturæ tendat intentio? — Audieram, inquam, sed memoriam mœror hebetavit. — At qui scis unde cuncta processerint? — Novi, » inquam; Deumque esse respondi. « Et qui fieri potest, ut principio cognito, quis sit rerum finis, ignores? Verum hi perturbationum mores sunt, ea valentia est, ut movere quidem loco hominem possint : convellere autem, sibique totum exstirpare non possint. Sed hoc quoque respondeas velim, hominemne te esse meministi? — Quidni, inquam, meminerim? — Quid igitur homo sit, poterisne proferre? — Hoccine interrogas, an esse me sciam rationale animal atque mortale? Scio, et id me esse confiteor. » Et illa : « Nihilne te aliud esse novisti? — Nihil. — Jam scio, inquit, morbi tui aliam, vel maximam, causam : quid ipse sis, nosse desisti. Quare plenissime vel ægritudinis tuæ rationem, vel aditum reconciliandæ sospitatis inveni. Nam quoniam tui oblivione confunderis, et exsulem te, et exspoliatum propriis bonis esse doluisti. Quoniam vero, quis sit rerum finis, ignoras, nequam homines atque nefarios, potentes felicesque arbitraris. Quoniam vero quibus gubernaculis mundus regatur, oblitus es, has fortunarum vices existimas sine rectore fluitare. Magnæ non ad morbum modo, verum ad interitum quoque causæ. Sed sospitatis auctori grates, quod te nondum totum natura desti-

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

tuit. Habemus maximum tuæ fomitem salutis, veram de mundi gubernatione sententiam, quod eam non casuum temeritati, sed divinæ rationi subditam credis. Nihil igitur pertimescas. Jam tibi ex hac minima scintillula vitalis calor illuxerit. Sed quoniam firmioribus remediis nondùm tempus est, et eam mentium constat esse naturam, ut quoties abjecerint veras, falsis opinionibus induantur, ex quibus orta perturbationum caligo verum illum confundit intuitum, hanc paulisper lenibus mediocribusque fomentis attenuare tentabo, ut, dimotis fallacium affectionum tenebris, splendorem veræ lucis possis agnoscere.

XIII

Nubibus atris
Condita nullum
Fundere possunt
Sidera lumen.
Si mare volvens
Turbidus Auster
Misceat æstum,
Vitrea dudum,
Parque serenis
Unda diebus,
Mox, resoluto

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 cortége 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

Sordida cœno,
Visibus obstat.
Quique vagatur
Montibus altis
Defluus amnis,
Sæpe resistit
Rupe soluti
Objice saxi.
Tu quoque si vis
Lumine claro
Cernere verum,
Tramite recto
Carpere callem :
Gaudia pelle,
Pelle timorem;
Spemque fugato,
Nec dolor adsit.
Nubila mens est,
Vinctaque frenis,
Hæc ubi regnant. »

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

LIBER SECUNDUS.

I

Post hæc paulisper obticuit, atque ubi attentionem meam modesta taciturnitate collegit, sic exorsa est: « Si penitus ægritudinis tuæ causas, habitumque cognovi, fortunæ prioris affectu, desiderioque tabescis; ea tantum animi tui statum, sicuti tu tibi fingis, mutata pervertit. Intelligo multiformes illius prodigii fucos, et eo usque cum iis, quos eludere nititur, blandissimam familiaritatem, dum intolerabili dolore confundat, quos insperata reliquerit. Cujus si naturam, mores, ac meritum reminiscare, nec habuisse te in ea pulchrum aliquid, nec amisisse cognosces. Sed, ut arbitror, haud multum tibi hæc in memoriam revocare laboraverim.

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.

« Solebas enim præsentem quoque, blandientemque virilibus incessere verbis, eamque de nostro adyto prolatis insectabare sententiis. Verum omnis subita mutatio rerum non sine quodam quasi fluctu contingit animorum. Sic factum est ut tu quoque paulisper a tua tranquillitate discesseris. Sed tempus est, haurire te aliquid ac degustare molle, atque jucundum, quod ad interiora transmissum, validioribus haustibus viam fecerit. Adsit igitur rhetoricæ suadela dulcedinis, quæ tum tantum recto calle procedit, quum nostra instituta non deserit; cumque hac, Musica, Laris nostri vernula, nunc leviores, nunc graviores modos succinat.

« Quid est igitur, o homo, quod te in mœstitiam luctumque dejecit? novum credo aliquid inusitatumque vidisti. Tu, Fortunam putas erga te esse mutatam? erras. Hi semper ejus mores sunt; ista natura. Servavit circa te propriam potius in ipsa sui mutabilitate constantiam. Talis erat, quum blandiebatur, quum tibi falsæ illecebris felicitatis alluderet.

« Deprehendisti cæci numinis ambiguos vultus. Quæ sese adhuc aliis velat, tota tibi prorsus innotuit. Si probas, utere moribus, ne queraris. Si perfidam perhorrescis, sperne atque abjice perniciosa ludentem. Nam quæ nunc tibi est tanti causa mœroris, hæc eadem tranquillitatis esse debuisset. Reliquit enim te, quam non relicturam nemo unquam poterit esse securus. An vero tu pretiosam æstimas abituram felicitatem? et cara tibi est Fortuna præsens nec ma-

« 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

nendi fida, et quum discesserit, allatura mœrorem? Quod si nec ex arbitrio retineri potest, et calamitosos fugiens facit, quid est aliud fugax, quam futuræ quoddam calamitatis indicium? Neque enim quod ante oculos situm est, suffecerit intueri. Rerum exitus prudentia metitur : eademque in alterutro mutabilitas, nec formidandas Fortunæ minas, nec exoptandas facit esse blanditias.

« Postremo æquo animo toleres oportet, quidquid intra Fortunæ aream geritur, quum semel jugo ejus colla submiseris. Quod si manendi abeundique scribere legem velis ei, quam tu dominam sponte elegisti, nonne injurius fueris, et impatientia sortem exacerbes, quam permutare non possis? Si ventis vela committeres, non quo voluntas peteret, sed quo flatus impellerent, promovereris. Si arvis semina crederes, feraces inter se annos, sterilesque pensares. Fortunæ te regendum dedisti, dominæ moribus oportet obtemperes. Tu vero volventis rotæ impetum retinere conaris? At, omnium mortalium stolidissime, si manere incipit, fors esse desistit.

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? O le plus insensé des hommes! Que la Fortune s'arrête un moment, elle ne mérite plus son nom [1].

II

Hæc quum superba verterit vices dextra,
Exæstuantis more fertur Euripi;
Dudum tremendos sæva proterit reges,
Humilemque victi sublevat fallax vultum;
Non illa miseros audit; haud curat fletus,
Ultroque gemitus, dura quos fecit, ridet.
Sic illa ludit, sic suas probat vires,
Suique magnum monstrat ostentum, si quis
Visatur una stratus ac felix hora.

III

« Vellem autem pauca tecum Fortunæ ipsius verbis agitare. Tu igitur an jus postulet, animadverte. « Quid « tu, o homo, ream me quotidianis agis querelis? Quam « tibi fecimus injuriam? Quæ tua tibi detraximus bona? « Quovis judice de opum dignitatumque mecum pos- « sessione contende. Et, si cujusquam mortalium pro- « prium quid horum esse monstraveris, ego jam tua

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 ar- « bitre, celui que tu voudras, et voyons à qui appartien- « nent en somme les richesses et les honneurs. Si tu peux « prouver que quelque mortel y ait un droit légitime, je

« fuisse, quæ repetis, sponte concedam. Quum te ma-
« tris ex utero natura produxit, nudum rebus omni-
« bus, inopemque suscepi, meis opibus fovi, et, quod
« te nunc impatientem nostri facit, favore prona in-
« dulgentius educavi, et omnium, quæ mei sunt juris,
« affluentia et splendore circumdedi. Nunc mihi re-
« trahere manum libet, habe gratiam, velut usus
« alienis : non habes jus querelæ, tanquam prorsus
« tua perdideris. Quid igitur ingemiscis? nulla tibi a
« nobis est allata violentia. Opes, honores, ceteraque
« talia mei sunt juris. Dominam famulæ cognoscunt;
« mecum veniunt, me abeunte discedunt. Audacter
« affirmem, si tua forent, quæ amissa conquereris,
« nullo modo perdidisses.

« An ego sola meum jus exercere prohibebor? Licet
« Cœlo proferre lucidos dies, eosdemque tenebrosis
« noctibus condere. Licet Anno, Terræ vultum nunc
« floribus frugibusque redimire, nunc nimbis frigori-
« busque confundere. Jus est Mari, nunc strato æquore
« blandiri, nunc procellis ac fluctibus inhorrescere.
« Nos ad constantiam, nostris moribus alienam, inex-
« pleta hominum cupiditas alligabit? Hæc nostra vis
« est, hunc continuum ludum ludimus. Rotam volubili
« orbe versamus : infima summis, summa infimis mu-
« tare gaudemus. Ascende si placet, sed ea lege, uti ne,
« quum ludicri mei ratio poscet, descendere injuriam
« putes. An tu mores ignorabas meos? Nesciebas Crœ-
« sum regem Lydorum Cyro paulo ante formidabilem,

« t'accorderai sans hésiter que ce que tu réclames était bien « à toi. Le jour où la nature t'a tiré du sein de ta mère, je « t'ai reçu 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 sembla- « bles, 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 sou- « riante et demain de hérisser ses flots au souffle des tem- « pêtes. 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 con- « dition qu'aussitôt que la règle de mon jeu le voudra, tu « descendras sans te plaindre. Est-ce que tu ne connais- « sais pas mon caractère? Est-ce que tu ne savais pas l'his- « toire du roi de Lydie Crésus? D'abord il s'était rendu « redoutable à Cyrus; mais atteint bientôt par le malheur,

« mox deinde miserandum rogi flammis traditum,
« misso cœlitus imbre defensum? Num te præterit Pau-
« lum Persi regis a se capti calamitatibus pias impen-
« disse lacrimas? Quid tragœdiarum clamor aliud de-
« flet, nisi indiscreto ictu Fortunam felicia regna ver-
« tentem? Nonne adolescentulus δύο τοὺς πίθους, τὸν μὲν
« ἕνα κακῶν, τὸν δὲ ἕτερον καλῶν, in Jovis limine jacere di-
« dicisti? Quid si uberius de bonorum parte sumpsisti?
« Quid si a te non tota discessi? Quid si hæc ipsa mei
« mutabilitas justa tibi causa est sperandi meliora? Ta-
« men ne animo contabescas, et intra commune omni-
« bus regnum locatus, proprio jure vivere desideres. »

IV

Si quantas rapidis flatibus incitus
  Pontus versat arenas,
Aut quot stelliferis edita noctibus
  Cœlo sidera fulgent;
Tantas fundat opes, nec retrahat manum
  Pleno Copia cornu:
Humanum miseras haud ideo genus
  Cesset flere querelas.
Quamvis vota libens excipiat Deus
  Multi prodigus auri,
Et claris avidos ornet honoribus,
  Nil jam parta videntur:

« 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 Jupi- « ter[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 en- « tièrement 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 ré- « clame pas de privilége. »

IV

Du bon Plutus la main inépuisable
Leur versât-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.

Sed quæsita vorans sæva rapacitas
Altos pandit hiatus.
Quæ jam præcipitem frena cupidinem
Certo fine retentent,
Largis quum potius muneribus fluens
Sitis ardescit habendi?
Nunquam dives agit qui trepidus gemens
Sese credit egentem.

V

« His igitur si pro se tecum Fortuna loqueretur, quid profecto contra hisceres non haberes. Aut si quid est, quo querelam tuam jure tuearis, proferas oportet; dabimus dicendi locum. » Tum ego: « Speciosa quidem ista sunt, inquam, oblitaque rhetoricæ ac musicæ melle dulcedinis; tum tantum, quum audiuntur, oblectant. Sed miseris malorum altior sensus est. Itaque quum hæc auribus insonare desierint, insitus animorum mœror prægravat. » Et illa: « Ita est, inquit. Hæc enim nondum morbi tui remedia, sed adhuc contumacis adversus curationem doloris fomenta quædam sunt. Nam quæ in profundum sese penetrent, quum tempestivum fuerit, admovebo. Verumtamen ne te existimari miserum velis, an numerum modumque tuæ felicitatis oblitus es? Taceo quod desolatum pa-

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 ?
Enseveli 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 siége 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

rente, summorum te virorum cura suscepit; delectusque in affinitatem principum civitatis, quod pretiosissimum propinquitatis genus est, prius carus, quam proximus esse cœpisti. Quis non te felicissimum cum tanto splendore socerorum, cum conjugis pudore, tum masculæ quoque prolis opportunitate prædicavit? Prætereo (libet enim præterire communia) sumptas in adolescentia negatas senibus dignitates : ad singularem felicitatis tuæ cumulum venire delectat. Si quis rerum mortalium fructus ullum beatitudinis pondus habet, poteritne illius memoria lucis quantalibet ingruentium malorum mole deleri? quum duos pariter consules liberos tuos domo provehi sub frequentia patrum, sub plebis alacritate vidisti; quum, eisdem in curia curules insidentibus, tu, regiæ laudis orator, ingenii gloriam facundiæque meruisti; quum in Circo, duorum medius consulum, circumfusæ multitudinis exspectationem triumphali largitione satiasti. Dedisti, ut opinor, verba Fortunæ, dum te illa demulcet, dum te, ut delicias suas, fovet. Munus, quod nulli unquam privato commodaverat, abstulisti. Visne igitur cum Fortuna calculum ponere? Nunc te primum liventi oculo perstrinxit. Si numerum modumque lætorum tristiumve consideres, adhuc te felicem negare non possis. Quod si idcirco te fortunatum esse non existimas, quoniam quæ tunc læta videbantur, abierunt;

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 illustres[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

non est quod te miserum putes, quoniam, quæ nunc creduntur mœsta, prætereunt. An tu in hanc vitæ scenam nunc primum subitus, hospesque venisti? ullamne humanis rebus inesse constantiam reris, quum ipsum sæpe hominem velox hora dissolvat? Nam etsi rara est fortuitis manendi fides, ultimus tamen vitæ dies mors quædam Fortunæ est etiam manentis. Quid igitur referre putas, tune illam moriendo deseras, an te illa fugiendo?

VI

Quum polo Phœbus roseis quadrigis
Lucem spargere cœperit,
Pallet albentes hebetata vultus
Flammis stella prementibus:
Quum nemus flatu Zephyri tepentis
Vernis irrubuit rosis,
Spiret insanum nebulosus Auster,
Jam spinis abeat decus:
Sæpe tranquillo radiat sereno
Immotis mare fluctibus;
Sæpe ferventes Aquilo procellas
Verso concitat æquore.

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.

Rara si constat sua forma mundo,
Si tantas variat vices,
Crede fortunis hominum caducis,
Bonis crede fugacibus.
Constat, æterna positumque lege est,
Ut constet genitum nihil. »

VII

Tum ego : « Vera, inquam, commemoras, o virtutum omnium nutrix, nec infitiari possum prosperitatis meæ velocissimum cursum. Sed hoc est, quod recolentem vehementius coquit. Nam in omni adversitate fortunæ infelicissimum genus est infortunii, fuisse felicem. — Sed quod tu, inquit, falsæ opinionis supplicium luis, id rebus jure imputare non possis. Nam si te hoc inane nomen fortuitæ felicitatis movet, quam plurimis maximisque abundes, mecum reputes licet. Igitur si quod in omni fortunæ tuæ censu pretiosissimum possidebas, id tibi divinitus illæsum adhuc inviolatumque servatur, poterisne, meliora quæque retinens, de infortunio jure causari? Atqui viget incolumis, illud pretiosissimum generis humani decus, Symmachus socer, et, quod vitæ pretio non segnis emeres, vir totus ex sapientia virtutibusque factus, suarum securus, tuis ingemiscit injuriis. Vivit uxor ingenio modesta, pudi-

Puisque tout n'est qu'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

citiæ pudore præcellens, et, ut omnes ejus dotes breviter includam, patri similis. Vivit, inquam, tibique tantum, vitæ hujus exosa, spiritum servat; quoque uno felicitatem minui tuam vel ipsa concesserim, tui desiderio lacrimis ac dolore tabescit. Quid dicam liberos consulares, quorum jam, ut in id ætatis pueris, vel paterni, vel aviti specimen elucet ingenii? Quum igitur præcipua sit mortalibus vitæ cura retinendæ, o te, si tua bona cognoscas, felicem, cui suppetunt etiam nunc, quæ vita nemo dubitat esse cariora! Quare sicca jam lacrimas. Nondum est ad unum omnes exosa Fortuna, nec tibi nimium valida tempestas incubuit, quando tenaces hærent anchoræ, quæ nec præsentis solamen, nec futuri spem temporis abesse patiantur. — Et hæreant, inquam, precor; illis namque manentibus, utcumque se res habeant, enatabimus. Sed, quantum decus ornamentis nostris decesserit, vides. » Et illa: « Promovimus, inquit, aliquantum, si te nondum totius tuæ sortis piget. Sed delicias tuas ferre non possum, qui abesse aliquid tuæ beatitudini tam luctuosus atque anxius conqueraris. Quis est enim tam compositæ felicitatis, ut non aliqua ex parte cum status sui qualitate rixetur? Anxia enim res est humanorum conditio bonorum, et quæ vel nunquam tota proveniat, vel nunquam perpetua subsistat. Huic census exuberat, sed est pudori degener sanguis. Hunc nobilitas notum facit, sed angustia rei familiaris inclusus, esse mallet ignotus. Ille utroque circumfluus, vitam cœlibem 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? Où 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

flet. Ille nuptiis felix, orbus liberis, alieno censum nutrit heredi. Alius prole lætatus, filii filiæve delictis mœstus illacrimat. Idcirco nemo facile cum fortunæ suæ conditione concordat. Inest enim singulis, quod inexpertus ignoret, expertus exhorreat. Adde quod felicissimi cujusque delicatissimus sensus est, et, nisi ad nutum cuncta suppetant, omnis adversitatis insolens, minimis quibusque prosternitur : adeo perexigua sunt, quæ fortunatissimis beatitudinis summam detrahunt.

« Quam multos esse conjectas, qui sese cœlo proximos arbitrentur, si de fortunæ tuæ reliquiis pars eis minima contingat? Hic ipse locus, quem tu exsilium vocas, incolentibus patria est. Adeo nihil est miserum, nisi quum putes : contraque beata sors omnis est æquanimitate tolerantis. Quis est ille tam felix, qui, quum dederit impatientiæ manus, statum suum mutare non optet? Quam multis amaritudinibus humanæ felicitatis dulcedo respersa est! quæ si etiam fruenti jucunda esse videatur, tamen, quo minus, quum velit, abeat, retineri non possit.

« Liquet igitur quam sit mortalium rerum misera beatitudo, quæ nec apud æquanimos perpetua perdurat, nec anxios tota delectat. Quid igitur, o mortales, extra petitis intra vos positam felicitatem? Error vos inscitiaque confundit. Ostendam breviter tibi summæ cardinem felicitatis. Estne aliquid tibi te ipso pretiosius? Nihil, inquies. Igitur si tui com-

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 a 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 veuïlle 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

pos fueris, possidebis quod nec tu amittere unquam velis, nec Fortuna possit auferre. Atque ut agnoscas in his fortuitis rebus beatitudinem constare non posse, sic collige : Si beatitudo est summum naturæ bonum ratione degentis, nec illud est summum bonum quod eripi ullo modo potest, quoniam præcellit id, quod nequeat auferri : manifestum est, quod ad beatitudinem percipiendam Fortunæ instabilitas adspirare non possit. Ad hæc, quem caduca ista felicitas vehit, vel scit eam, vel nescit esse mutabilem. Si nescit, quænam beata sors esse potest ignorantiæ cæcitate? Si scit, metuat necesse est, ne amittat quod amitti posse non dubitat : quare continuus timor non sinit esse felicem. An, vel si amiserit, negligendum putat? Sic quoque perexile bonum est, quod æquo animo feratur amissum.

« Et quoniam tu idem es, cui persuasum atque insitum permultis demonstrationibus scio, mentes hominum nullo modo esse mortales : quumque clarum sit fortuitam felicitatem corporis morte finiri : dubitari nequit, si hæc auferre beatitudinem potest, quin omne mortalium genus in miseriam, mortis fine, labatur. Quod si multos scimus beatitudinis fructum non morte solum, verum etiam doloribus suppliciisque quæsisse, quonam modo præsens vita facere beatos potest, quæ miseros transacta non efficit?

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

Quisquis volet perennem
Cautus ponere sedem,
Stabilisque, nec sonori
Sterni flatibus Euri,
Et fluctibus minantem
Curat spernere Pontum;
Montis cacumen alti,
Bibulas vitet arenas.
Illud protervus Auster
Totis viribus urget;
Hæ pendulum solutæ
Pondus ferre recusant.
Fugiens periculosam
Sortem sedis amœnæ,
Humili domum memento
Certus figere saxo.
Quamvis tonet ruinis
Miscens æquora ventus,
Tu conditus quieti
Felix robore valli,
Duces serenus ævum,
Ridens ætheris iras.

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

« Sed quoniam rationum jam in te mearum fomenta descendunt, paulo validioribus utendum puto. Age enim, si jam caduca et momentaria Fortunæ dona non essent, quid in eis est, quod aut vestrum unquam fieri queat, aut non perspectum consideratumque vilescat? Divitiæne vel vestri, vel sui natura pretiosæ sunt? Quid earum potius, aurumne, an vis congestæ pecuniæ? Atqui hæc effundendo magis, quam coacervando melius nitent : siquidem avaritia semper odiosos, claros largitas facit. Quod si manere apud quemquam non potest, quod transfertur in alterum : tunc est pretiosa pecunia, quum translata in alios, largiendi usu desinit possideri. At eadem si apud unum, quanta est ubique gentium, congeratur, ceteros sui inopes fecerit. Et vox quidem tota pariter multorum replet auditum; vestræ vero divitiæ, nisi comminutæ, in plures transire non possunt. Quod quum factum est, pauperes necesse est faciant, quos relinquunt. O igitur angustas inopesque divitias, quas nec habere totas pluribus licet, et ad quemlibet sine ceterorum paupertate non veniunt!

« An gemmarum fulgor oculos trahit? Sed si quid est

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, qu'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 ad-

in hoc splendore præcipui, gemmarum est lux illa, non hominum : quas quidem mirari homines vehementer admiror. Quid est enim carens animæ motu, atque membrorum compage, quod animatæ rationabilique naturæ pulchrum esse jure videatur? quæ tametsi conditoris opera, suique distinctione postremæ aliquid pulchritudinis trahunt, infra vestram tamen excellentiam collocatæ, admirationem vestram nullo modo merebantur. An vos agrorum pulchritudo delectat? Quid ni? Est enim pulcherrimi operis pulchra portio. Sic quondam sereni maris facie gaudemus : sic cœlum, sidera, solem, lunamque miramur. Num te horum aliquid attingit? num audes alicujus talium splendore gloriari? An vernis floribus ipse distingueris? aut tua in æstivos fructus intumescit ubertas? Quid inanibus gaudiis raperis? quid externa bona pro tuis amplexaris? Nunquam tua faciet esse Fortuna, quæ a te natura rerum fecit aliena. Terrarum quidem fructus, animantium procul dubio debentur alimentis. Sed si, quod naturæ satis est, replere indigentiam velis, nihil est quod fortunæ affluentaim petis. Paucis enim minimisque natura contenta est : cujus satietatem si superfluis urgere velis, aut injucundum, quod infuderis, fiet, aut noxium.

« Jam vero pulchrum variis fulgere vestibus putas? quarum si grata intuitu species est, aut materiæ naturam, aut ingenium mirabor artificis. An vero te lon-

mettant 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 cortége de serviteurs que tu places ta

gus ordo famulorum facit esse felicem? Qui si vitiosi moribus sunt, perniciosa domus sarcina, et ipsi domino vehementer inimica : sin vero probi, quonam modo in tuis opibus aliena probitas numerabitur? Ex quibus omnibus nihil horum, quæ in tuis computas bonis, tuum esse bonum liquido monstratur. Quibus si nihil inest appetendæ pulchritudinis, quid est, quod vel amissis doleas, vel læteris retentis? Quod si natura pulchra sunt, quid id tua refert? Nam hæc per se a tuis quoque opibus sequestrata placuissent. Neque enim idcirco sunt pretiosa, quod in tuas venere divitias; sed quoniam pretiosa videbantur, tuis ea divitiis annumerare maluisti.

« Quid autem tanto fortunæ strepitu desideratis? Fugare, credo, indigentiam copia quæritis. Atqui hoc vobis in contrarium cedit. Pluribus quippe adminiculis opus est ad tuendam pretiosæ supellectilis varietatem : verumque illud est, permultis eos indigere, qui permulta possideant; contraque minimo, qui abundantiam suam naturæ necessitate, non ambitus superfluitate metiantur. Itane autem nullum est proprium vobis, atque insitum bonum, ut in externis ac sepositis rebus bona vestra quæratis? Sic rerum versa conditio est, ut divinum merito rationis animal, non aliter sibi splendere, nisi inanimatæ supellectilis possessione videatur?

« Et alia quidem suis contenta sunt : vos autem Deo mente consimiles, ab rebus infimis excellentis naturæ ornamenta captatis; nec intelligitis quantam conditori vestro faciatis injuriam. Ille genus hu-

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

manum terrenis omnibus præstare voluit : vos dignitatem vestram infra infima quæque detruditis. Nam si omne cujusque bonum, eo cujus est, constat esse pretiosius, quum vilissima rerum vestra bona esse judicatis, eisdem vosmetipsos vestra existimatione submittitis : quod quidem haud immerito cadit. Humanæ quippe naturæ ista conditio est, ut tum tantum ceteris rebus, quum se cognoscit, excellat, eadem tamen infra bestias redigatur, si se nosse desierit. Nam ceteris animantibus sese ignorare, natura est : hominibus vero, vitio venit.

« Quam vero late patet vester hic error, qui ornari posse aliquid ornamentis existimatis alienis! At id fieri nequit. Nam si quid ex appositis luceat, ipsa quidem, quæ sunt apposita, laudantur : illud vero his tectum atque velatum in sua nihilominus fœditate perdurat. Ego vero nego illud esse bonum, quod noceat habenti. Num id mentior? Minime, inquies. Atqui divitiæ possidentibus persæpe nocuerunt, quum pessimus quisque, eoque alieni magis avidus, quidquid auri usquam gemmarumque est, se solum, qui habeat, dignissimum putat. Tu igitur, qui nunc contum gladiumque sollicitus pertimescis, si vitæ hujus callem vacuus viator intrasses, coram latrone cantares. O præclara opum mortalium beatitudo, quam quum adeptus fueris, securus esse desistis!

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.

Felix nimium prior ætas,
Contenta fidelibus arvis,
Nec inerti perdita luxu;
Facili quæ sera solebat
Jejunia solvere glande.
Non Bacchica munera norant
Liquido confundere melle,
Nec lucida vellera Serum
Tyrio miscere veneno.
Somnos dabat herba salubres,
Potum quoque lubricus amnis,
Umbras altissima pinus.
Nondum maris alta secabat,
Nec mercibus undique lectis
Nova littora viderat hospes.
Tunc classica sæva tacebant,
Odiis neque fusus acerbis
Cruor horrida tinxerat arma.
Quid enim furor hosticus ulla
Vellet prior arma movere,
Quum vulnera sæva viderent,
Nec præmia sanguinis ulla?

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?

Utinam modo nostra redirent
In mores tempora priscos!
Sed sævior ignibus Ætnæ
Fervens amor ardet habendi.
Heu! primus quis fuit ille,
Auri qui pondera tecti
Gemmasque latere volentes,
Pretiosa pericula fodit?

XI

« Quid autem de dignitatibus potentiaque disseram, quas vos, veræ dignitatis ac potestatis inscii, cœlo exæquatis? Quæ si in improbissimum quemque ceciderint, quæ incendia, flammis Ætnæ eructantibus, quod diluvium tantas strages dederint? Certe, uti meminisse te arbitror, consulare imperium, quod libertatis principium fuerat, ob superbiam consulum vestri veteres abolere cupierunt: qui ob eamdem superbiam prius regium de civitate nomen abstulerant. At, si quando, quod perrarum est, probis honores deferantur, quid in eis aliud, quam probitas utentium, placet? Ita fit, ut non virtutibus ex dignitate, sed ex virtute dignitatibus honor accedat.

« Quæ vero est ista vestra expetibilis ac præclara

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,

potentia? Nonne, o terrena animalia, consideratis quibus præsidere videamini? Nam si inter mures videres unum aliquem jus sibi ac potestatem præ ceteris vindicantem, quanto movereris cachinno! Quid vero, si corpus spectes, imbecillius homine reperire queas, quos sæpe muscularum quoque vel morsus, vel in secreta quæque reptantium necat introitus? Quo vero quisquam jus aliquod in quempiam, nisi in solum corpus, et quod infra corpus est, fortunam loquor, possit exercere? Num quidquam unquam libero imperabis animo? Num mentem firma sibi ratione cohærentem de statu propriæ quietis amovebis? Quum liberum quemdam virum suppliciis se tyrannus adacturum putaret, ut adversum se factæ conjurationis conscios proderet, linguam ille momordit atque abscidit, et in os tyranni sævientis abjecit : ita cruciatus, quos putabat tyrannus materiam crudelitatis, vir sapiens fecit esse virtutis. Quid autem est quod in alium facere quisquam potest, quod sustinere ab alio ipse non possit? Busiridem accipimus necare hospites solitum, ab Hercule hospite fuisse mactatum. Regulus plures Pœnorum bello captos in vincula conjecerat : sed mox ipse victorum catenis manus præbuit. Ullamne igitur ejus hominis potentiam putas, qui, quod ipse in alio potest, ne id in se alter valeat, efficere non possit?

« Ad hæc, si ipsis dignitatibus ac potestatibus inesset aliquid naturalis ac proprii boni, nunquam pessimis provenirent. Neque enim sibi solent adversa sociari. Natura respuit ut contraria quæque jungantur. Ita quum pessimos plerumque dignitatibus fungi dubium

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

non sit, illud etiam liquet, natura sui bona non esse, quæ se pessimis hærere patiantur. Quod quidem de cunctis Fortunæ muneribus dignius existimari potest, quæ ad improbissimum quemque uberiora proveniunt. De quibus illud etiam considerandum puto, quod nemo dubitat esse fortem, cui fortitudinem inesse conspexerit : et cuicumque velocitas adest, manifestum est esse velocem. Sic musica quidem musicos, medicina medicos, rhetorica rhetores facit. Agit enim cujusque rei natura quod proprium est, nec contrariarum rerum miscetur effectibus, et ultro, quæ sunt adversa, depellit. Atqui nec opes inexpletam restinguere avaritiam queunt; nec potestas sui compotem fecerit, quem vitiosæ libidines insolubilibus adstrictum retinent catenis; et collata improbis dignitas, non modo non efficit dignos, sed prodit potius, et ostentat indignos. Cur ita provenit? Gaudetis enim res sese aliter habentes falsis compellare nominibus, quæ facile ipsarum rerum redarguuntur effectu : itaque nec illæ divitiæ, nec illa potentia, nec hæc dignitas jure appellari potest. Postremo idem de tota concludere fortuna licet, in qua nihil expetendum, nihil nativæ bonitatis inesse manifestum est, quæ nec se bonis semper adjungit, et bonos, quibus fuerit adjuncta, non efficit.

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

Novimus quantas dederit ruinas,
Urbe flammata Patribusque cæsis,
Fratre qui quondam ferus interempto,
Matris effuso maduit cruore.
Corpus et visu gelidum pererrans,
Ora non tinxit lacrimis, sed esse
Censor exstincti potuit decoris.
Hic tamen sceptro populos regebat,
Quos videt condens radios sub undas
Phœbus, extremo veniens ab ortu;
Quos premunt septem gelidi triones;
Quos Notus sicco violentus æstu
Torret, ardentes recoquens arenas.
Celsa num tandem valuit potestas
Vertere insani rabiem Neronis?
Heu gravem sortem, quoties iniquus
Additur sævo gladius veneno! »

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

Tum ego : « Scis, inquam, ipsa minimum nobis ambitionem mortalium rerum fuisse dominatam ; sed materiam gerendis rebus optavimus, quo ne virtus tacita consenesceret. » Et illa : « Atqui hoc unum est, quod præstantes quidem natura mentes, sed nondum ad extremam manum virtutum perfectione perductas allicere possit, gloriæ scilicet cupido, et optimorum in rempublicam fama meritorum ; quæ quam sit exilis, et totius vacua ponderis, sic considera : Omnem terræ ambitum, sicuti astrologicis demonstrationibus accepisti, ad cœli spatium, puncti constat obtinere rationem : id est, ut si ad cœlestis globi magnitudinem conferatur, nihil spatii prorsus habere judicetur. Hujus igitur tam exiguæ in mundo regionis quarta fere portio est, sicut Ptolemæo probante didicisti, quæ a nobis cognitis animantibus incolatur. Huic quartæ, si quantum maria, paludesque premunt, quantumque siti vasta regio distenditur, cogitatione subtraxeris, vix angustissima inhabitandi hominibus area relinquetur. In hoc igitur minimo puncti quodam puncto circumsepti, atque conclusi, de pervulganda fama, de proferendo nomine cogitatis ? At quid habet amplum magnificumque gloria, tam angustis exiguisque limi-

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

tibus arctata? Adde quod hoc ipsum brevis habitaculi septum plures incolunt nationes, lingua, moribus, totius vitæ ratione distantes : ad quas tum difficultate itinerum, tum loquendi diversitate, tum commercii insolentia, non modo fama hominum singulorum, sed ne urbium quidem pervenire queat. Ætate denique Marci Tullii, sicut ipse quodam loco significat, nondum Caucasum montem Romanæ reipublicæ fama transcenderat, et erat tunc adulta, Parthis etiam ceterisque id locorum gentibus formidolosa. Videsne igitur quam sit angusta, quam compressa gloria, quam propagare ac dilatare laboratis? An ubi Romani nominis transire gloria nequit, Romani hominis gloria progredietur? Quid, quod diversarum gentium mores inter se, atque instituta discordant, ut quod apud alios laude, apud alios supplicio dignum judicetur? Quo fit, ut si quem famæ prædicatio delectat, huic, in plurimos populos nomen proferre, nullo modo conducat. Erit igitur pervagata inter suos gloria quisque contentus, et intra unius gentis terminos præclara illa famæ immortalitas coarctabitur.

« Sed quam multos clarissimos suis temporibus viros scriptorum inops delevit oblivio! Quanquam quid ipsa scripta proficiant, quæ cum suis auctoribus premit longior atque obscura vetustas? Vos autem immortalitatem vobis propagare videmini, quum futuri famam temporis cogitatis? Quod si ad æternitatis infinita spatia pertractes, quid habes, quod de tui nominis diuturnitate lætaris? Unius etenim mora momenti, si decem millibus conferatur annis, quoniam utrumque spatium definitum

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 déjà 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

est, minimam licet, habet tamen aliquam portionem. At hic ipse numerus annorum, ejusque quantumlibet multiplex, ad interminabilem diuturnitatem ne comparari quidem potest. Etenim finitis ad se invicem fuerit quædam, infiniti vero atque finiti nulla unquam poterit esse collatio. Ita fit, ut quamlibet prolixi temporis fama, si cum inexhausta æternitate cogitetur, non parva, sed plane nulla esse videatur. Vos autem, nisi ad populares auras, inanesque rumores, recte facere nescitis, et relicta conscientiæ virtutisque præstantia, de alienis præmia sermunculis postulatis. Accipe in hujusmodi arrogantiæ levitate quam festive aliquis illuserit. Nam quum quidam adortus esset hominem contumeliis, qui non ad veræ virtutis usum, sed ad superbam gloriam falsum sibi philosophi nomen induerat, adjecissetque jam se sciturum an ille philosophus esset, si quidem illatas injurias leniter patienterque tolerasset : ille patientiam paulisper assumpsit, acceptaque contumelia velut insultans : « Jam tandem, « inquit, intelligis me esse philosophum ? » Tum ille nimium mordaciter : « Intellexeram, inquit, si tacuisses. »

« Quid autem est, quod ad præcipuos viros (de his enim sermo est) qui virtute gloriam petunt; quid inquam, est, quod ad hos de fama post resolutum morte suprema corpus attineat ? Nam si, quod nostræ rationes credi vetant, toti moriuntur homines, nulla est om-

deux fractions de temps a 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, recon-«nais-tu que je suis philosophe? » Alors l'autre le mordant plus serré : « Je l'aurais reconnu, dit-il, si tu avais con-« tinué 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

nino gloria, quum is, cujus ea esse dicitur, non exstet omnino. Sin vero bene mens sibi conscia, terreno carcere resoluta, cœlum libera petit, nonne omne terrenum negotium spernet, quæ se, cœlo fruens, terrenis gaudet exemptam?

XIV

Quicumque solam mente præcipiti petit,
Summumque credit gloriam,
Late patentes ætheris cernat plagas,
Arctumque terrarum situm:
Brevem replere non valentis ambitum
Pudebit aucti nominis.
Quid o superbi colla mortali jugo
Frustra levare gestiunt?
Licet remotos fama per populos means
Diffusa, linguas explicet,
Et magna titulis fulgeat claris domus,
Mors spernit altam gloriam,
Involvit humile pariter, et celsum caput,
Æquatque summis infima.
Ubi nunc fidelis ossa Fabricii jacent?
Quid Brutus, aut rigidus Cato?
Signat superstes fama tenuis pauculis
Inane nomen litteris.

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?

Sed quod decora novimus vocabula,
Num scire consumptos datur?
Jacetis ergo prorsus ignorabiles,
Nec fama notos efficit.
Quod si putatis longius vitam trahi
Mortalis aura nominis,
Quum sera vobis rapiet hoc etiam dies,
Jam vos secunda mors manet.

XV

« Sed ne me inexorabile contra Fortunam gerere bellum putes, est aliquando, quum de hominibus fallax illa nonnihil bene mereatur; tum scilicet, quum se aperit, quum frontem detegit moresque profitetur. Nondum forte quid loquar, intelligis. Mirum est, quod dicere gestio, eoque sententiam verbis explicare vix queo. Etenim plus hominibus reor adversam, quem prosperam prodesse fortunam. Illa enim semper specie felicitatis, quum videtur blanda, mentitur: hæc semper vera est, quum se instabilem mutatione demonstrat. Illa fallit : hæc instruit; illa mendacium specie bonorum, mentes fruentium ligat : hæc cognitione fragilis felicitatis absolvit. Itaque illam videas ventosam, fluentem, suique semper ignaram : hanc sobriam, succinctamque, et ipsius adversitatis exercitatione pru-

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,

dentem. Postremo felix a vero bono devios blanditiis trahit : adversa plerumque ad vera bona reduces unco retrahit. An hoc inter minima æstimandum putas, quod amicorum tibi fidelium mentes hæc aspera, hæc horribilis fortuna detexit : hæc tibi certos sodalium vultus, ambiguosque secrevit; discedens, suos abstulit, tuos reliquit? Quanti hoc integer, et, ut videbaris tibi, fortunatus, emisses? Desine nunc et amissas opes quærere; quod pretiosissimum divitiarum genus est, amicos invenisti.

XVI

Quod mundus stabili fide
Concordes variat vices;
Quod pugnantia semina
Fœdus perpetuum tenent;
Quod Phœbus roseum diem
Curru provehit aureo,
Ut quas duxerit Hesperus
Phœbe noctibus imperet;
Ut fluctus avidum mare
Certo fine coerceat,
Ne terris liceat vagis
Latos tendere terminos :

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;

Hanc rerum seriem ligat,
Terras, ac pelagus regens,
Et cœlo imperitans amor.
Hic si frena remiserit,
Quidquid nunc amat invicem,
Bellum continuo geret :
Et quam nunc socia fide
Pulchris motibus incitant,
Certent solvere machinam.
Hic sancto populos quoque
Junctos fœdere continet :
Hic et conjugii sacrum
Castis nectit amoribus :
Hic fidis etiam sua
Dictat jura sodalibus.
O felix hominum genus,
Si vestros animos amor,
Quo cœlum regitur, regat. »

Mortels, c'est que depuis le jour
Où 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

LIBER TERTIUS.

I

Jam cantum illa finierat, quum me audiendi avidum, stupentemque arrectis adhuc auribus, carminis mulcedo defixerat. Itaque paulo post: « O, inquam, summum lassorum solamen animorum, quantum me vel sententiarum pondere, vel canendi etiam jucunditate refovisti! adeo ut jam me posthac imparem Fortunæ ictibus non arbitrer. Itaque remedia, quæ paulo acriora esse dicebas, non modo non perhorresco, sed audiendi avidus vehementer efflagito.» Tum illa: « Sensi, inquit, quum verba nostra tacitus attentusque rapiebas, eumque tuæ mentis habitum vel exspectavi, vel, quod est verius, ipsa perfeci: talia sunt quippe, quæ restant,

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

ut degustata quidem mordeant, interius autem recepta dulcescant. Sed quod tu te audiendi cupidum dicis, quanto ardore flagrares, si, quonam te ducere aggredimur, agnosceres. — Quonam? inquam. — Ad veram, inquit, felicitatem, quam tuus quoque somniat animus; sed occupato ad imagines visu, ipsam illam non potest intueri. » Tum ego : « Fac obsecro, et quæ illa vera sit, sine cunctatione demonstra. — Faciam, inquit illa, tui causa libenter : sed quæ tibi causa notior est, eam prius designare verbis, atque informare conabor: ut ea perspecta, quum in contrariam partem flexeris oculos, veræ specimen beatitudinis possis agnoscere.

II

Qui serere ingenuum volet agrum,
Liberat arva prius fruticibus,
Falce rubos, filicemque resecat,
Ut nova fruge gravis Ceres eat.
Dulcior est apium mage labor,
Si malus ora prius sapor edat.
Gratius astra nitent, ubi Notus
Desinit imbriferos dare sonos.
Lucifer ut tenebras pepulerit,
Pulchra dies roseos agit equos.

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;

Tu quoque falsa tuens bona prius,
Incipe colla jugo retrahere;
Vera dehinc animum subierint. »

III

Tum defixo paululum visu, et velut in augustam suæ mentis sedem recepta, sic cœpit : « Omnis mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire. Id autem est bonum, quo quis adepto, nihil ulterius desiderare queat. Quod quidem est omnium summum bonorum, cunctaque intra se bona continens : cui si quid abforet, summum esse non posset, quoniam relinqueretur extrinsecus, quod posset optari. Liquet igitur, esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum. Hunc, uti diximus, diverso tramite mortales omnes conantur adipisci. Est enim mentibus hominum veri boni naturaliter inserta cupiditas : sed ad falsa devius error abducit. Quorum quidem alii summum esse bonum nihilo indigere credentes, ut divitiis affluant, elaborant : alii vero bonum, quod sit dignissimum veneratione, judicantes, adeptis honoribus, reverendi civibus suis esse nituntur. Sunt qui summum bonum in summa potentia esse constituant : hi vel regnare ipsi volunt, vel regnantibus adhærere conantur. At quibus optimum quiddam claritas vide-

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

tur, hi vel belli, vel pacis artibus gloriosum nomen propagare festinant. Plurimi vero boni fructum gaudio, lætitiaque metiuntur : hi felicissimum putant voluptate diffluere. Sunt etiam, qui horum fines causasque alterutro permutant : ut, qui divitias ob potentiam, voluptatesque desiderant; vel qui potentiam seu pecuniæ causa, seu proferendi nominis petunt. In his igitur ceterisque talibus humanorum actuum votorumque versatur intentio; veluti nobilitas, favorque popularis, quæ videntur quamdam claritudinem comparare; uxor, ac liberi, qui jucunditatis gratia petuntur. Amicorum vero, quod sanctissimum quidem genus est, non in fortuna, sed in virtute numeratur. Reliquum vero vel potentiæ causa, vel delectationis assumitur. Jam vero corporis bona promptum est, ut ad superiora referantur. Robur enim magnitudoque videntur præstare valentiam; pulchritudo atque velocitas, celebritatem; salubritas, voluptatem. Quibus omnibus solam beatitudinem desiderari liquet. Nam quod quisque præ ceteris petit, id summum esse judicat bonum. Sed summum bonum beatitudinem esse definivimus. Quare beatum esse judicat statum, quem præ ceteris quisque desiderat. Habes igitur ante oculos propositam fere formam felicitatis humanæ, opes, honores, potentiam, gloriam, voluptates.

« Quæ quidem sola considerans Epicurus, consequenter sibi summum bonum voluptatem esse constituit; quod cetera omnia jucunditatem animo videantur

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

afferre. Sed ad hominum studia revertor : quorum animus, etsi caligante memoria, tamen bonum summum repetit, sed velut ebrius, domum quo tramite revertatur, ignorat. Num enim videntur errare hi, qui nihilo indigere nituntur? Atqui non est aliud, quod æque perficere beatitudinem possit, quam copiosus bonorum omnium status, nec alieni egens, sed sibi ipse sufficiens. Num vero labuntur hi, qui quod sit optimum, id etiam reverentiæ cultu dignissimum putant? Minime. Neque enim vile quiddam contemnendumque est, quod adipisci omnium fere mortalium laborat intentio. An in bonis non est numeranda potentia? Quid igitur? num imbecillum, ac sine viribus æstimandum est, quod omnibus rebus constat esse præstantius? An claritudo nihili pendenda est? Sed sequestrari nequit, quin omne quod excellentissimum sit, id etiam videatur esse clarissimum. Nam non esse anxiam tristemque beatitudinem, nec doloribus molestiisque subjectam, quid attinet dicere, quando in minimis quoque rebus id appetitur, quod habere, fruique delectet? Atqui hæc sunt, quæ adipisci homines volunt, eaque de causa divitias, dignitates, regna, gloriam, voluptatesque desiderant, quod per hæc sibi sufficientiam, reverentiam, potentiam, celebritatem, lætitiamque credunt esse venturam. Bonum est igitur, quod tam diversis studiis homines petunt : in quo quanta sit naturæ vis, facile monstratur, quum licet variæ dissidentesque sententiæ, tamen in deligendo boni fine consentiunt.

des jouissances à l'âme. Pour en revenir aux préoccupations de l'homme, tout obscurcis 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 où l'on 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

Quantas rerum flectat habenas
Natura potens, quibus immensum
Legibus orbem provida servet,
Stringatque ligans irresoluto
Singula nexu, placet arguto
Fidibus lentis promere cantu.
Quamvis Pœni pulchra leones
Vincula gestent, manibusque datas
Captent escas, metuantque trucem,
Soliti verbera ferre, magistrum :
Si cruor horrida tinxerit ora,
Resides olim redeunt animi,
Fremituque gravi meminere sui,
Laxant nodis colla solutis,
Primusque lacer dente cruento
Domitor rabidas imbuit iras.
Quæ canit altis garrula ramis
Ales, caveæ clauditur antro :
Huic licet illita pocula melle,

IV

Je veux te chanter, puissante nature!
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;

Largasque dapes dulci studio
Ludens hominum cura ministret;
Si tamen, arcto saliens tecto,
Nemorum gratas viderit umbras;
Sparsas pedibus proterit escas,
Silvas tantum mœsta requirit,
Silvas dulci voce susurrat.
Validis quondam viribus acta
Pronum flectit virga cacumen :
Hanc si curvans dextra remisit,
Recto spectat vertice cœlum.
Cadit Hesperias Phœbus in undas;
Sed secreto tramite rursus
Currum solitos vertit ad ortus.
Repetunt proprios quæque recursus,
Redituque suo singula gaudent.
Nec manet ulli traditus ordo,
Nisi quod fini junxerit ortum,
Stabilemque sui fecerit orbem.

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

« Vos quoque, o terrena animalia, tenui licet imagine, vestrum tamen principium somniatis, verumque illum beatitudinis finem, licet minime perspicaci, qualicumque tamen cogitatione prospicitis, eoque vos, et ad verum bonum naturalis ducit intentio, et ab eodem multiplex error abducit. Considera namque, an per ea, quibus se homines adepturos beatitudinem putant, ad destinatum finem valeant pervenire. Si enim vel pecunia, vel honores ceteraque tale quid afferunt, cui nihil bonorum abesse videatur, nos quoque fateamur fieri aliquos horum adeptione felices. Quod si neque id valent efficere quod promittunt, bonisque pluribus carent, nonne liquido falsa in eis beatitudinis species deprehenditur? Primum igitur te ipsum, qui paulo ante divitiis affluebas, interrogo. Inter illas abundantissimas opes nunquamne animum tuum concepta ex qualibet injuria confudit anxietas? — Atqui, inquam, tam libero me fuisse animo, quin aliquid semper angeret, reminisci nequeo. — Nonne quia vel aberat, quod abesse non velles; vel aderat, quod adesse noluisses? — Ita est, inquam. — Illius igitur præsentiam, hujus absentiam desiderabas. — Confiteor, inquam. — Eget vero, inquit, eo, quod quisque desi-

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. —

derat. — Eget, inquam. — Qui vero eget aliquo, num est usquequaque sibi ipse sufficiens? — Minime, inquam. — Tu itaque hanc insufficientiam plenus, inquit, opibus sustinebas? — Quidni? inquam. — Opes igitur nihilo indigentem sufficientemque sibi facere nequeunt, et hoc erat, quod promittere videbantur. Atqui hoc quoque maxime considerandum puto, quod nihil habeat suapte natura pecunia, ut his, a quibus possidetur, invitis nequeat auferri. — Fateor, inquam. — Quidni fateare, quum eam quotidie valentior aliquis eripiat invito? Unde enim forenses querimoniæ, nisi quod vel vi, vel fraude a nolentibus pecuniæ repetuntur ereptæ? — Ita est, inquam. — Egebit igitur, inquit, extrinsecus petito præsidio, quo suam pecuniam quisque tueatur. — Quis, inquam, neget? — Atqui non egeret eo, nisi possideret pecuniam, quam posset amittere. — Dubitari, inquam, nequit. — In contrarium igitur relapsa res est : nam quæ sufficientes sibi facere putabantur opes, alieno potius præsidio faciunt indigentes. Quis autem modus est, quo pellatur divitiis indigentia? Num enim divites esurire nequeunt? num sitire non possunt? num frigus hibernum pecuniosorum membra non sentiunt? Sed adest, inquies, opulentis, quo famem satient, quo sitim frigusque depellant. Sed hoc modo consolari quidem divitiis indigentia potest, auferri penitus non potest. Nam si hæc hians semper, atque aliquid poscens, opibus expletur, maneat necesse est, quæ possit ex-

Assurément, répondis-je. — Et l'homme qui éprouve un besoin, se suffit-il de tout point à lui-même? — En aucune façon. — 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

pleri. Taceo quod naturæ minimum, quod avaritiæ nihil satis est. Quare si opes nec submovere indigentiam possunt, et ipsæ suam faciunt, quid est quod eas sufficientiam præstare credatis?

VI

Quamvis fluente dives auri gurgite
Non expleturas cogat avarus opes,
Oneretque baccis colla rubri littoris;
Ruraque centeno scindat opima bove:
Nec cura mordax deserit superstitem,
Defunctumque leves non comitantur opes.

VII

« Sed dignitates honorabilem reverendumque, cui provenerint, reddunt. Num vis ea est magistratibus, ut utentium mentibus virtutes inserant, vitia depellant? Atqui non fugare, sed illustrare potius nequitiam solent, quo fit, ut indignemur eas sæpe nequissimis

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?

V

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

hominibus contigisse : unde Catullus licet in curuli Nonium sedentem, *Strumam* tamen appellat. Videsne quantum malis dedecus adjiciant dignitates? Atqui minus eorum patebit indignitas, si nullis honoribus inclarescant. Tu quoque num tandem tot periculis adduci potuisti, ut cum Decorato gerere magistratum putares, quum in eo mentem nequissimi scurræ, delatorisque respiceres? Non enim possumus ob honores reverentia dignos judicare, quos ipsis honoribus judicamus indignos. At si quem sapientia præditum videres, num posses eum vel reverentia, vel ea, qua præditus est, sapientia, non dignum putare? Minime. Inest enim dignitas propria virtuti, quam protinus in eos, quibus fuerit adjuncta, transfundit. Quod quia populares facere nequeunt honores, liquet eos propriam dignitatis pulchritudinem non habere. In quo illud est animadvertendum magis : nam si eo abjectior est, quo magis a pluribus quisque contemnitur, quum reverendos facere nequeat quos pluribus ostentat, despectiores potius improbos dignitas facit. Verum non impune : reddunt namque improbi parem dignitatibus vicem, quas sua contagione commaculant. Atque ut agnoscas veram illam reverentiam per has umbratiles dignitates non posse contingere, si quis multiplici consulatu functus in barbaras nationes forte devenerit, venerandumne barbaris honor faciet? Atqui si hoc naturale munus dignitatibus foret, ab officio suo, quoquo

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 à 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. A 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 produi-

gentium, nullo modo cessarent : sicut ignis ubique terrarum, nunquam tamen calere desistit. Sed quoniam id eis non propria vis, sed hominum fallax adnectit opinio, vanescunt illico, quum ad eos venerint, qui dignitates eas esse non æstimant. Sed hoc apud exteras nationes : inter eos vero, apud quos ortæ sunt, num perpetuo perdurant? Atqui prætura, magna olim potestas, nunc inane nomen est, et senatorii census gravis sarcina. Si quis quondam populi curasset annonam, magnus habebatur : nunc ea præfectura quid abjectius? Ut enim paulo ante diximus, quod nihil habet proprii decoris, opinione utentium nunc splendorem accipit, nunc amittit. Si igitur reverendos facere nequeunt dignitates, si ultro improborum contagione sordescunt, si mutatione temporum splendere desinunt, si gentium æstimatione vilescunt, quid est, quod in se expetendæ pulchritudinis habeant, nedum aliis præstent?

VIII

Quamvis se Tyrio superbus ostro
Comeret et niveis lapillis,
Invisus tamen omnibus vigebat
Luxuriæ Nero sævientis.

rait 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 indigné le haïssait, et Rome
Payait ce luxe de son sang.

Sed quondam dabat improbus verendis
Patribus indecores curules.
Quis illos igitur putet beatos,
Quos miseri tribuunt, honores?

IX

« An vero regna regumque familiaritas efficere potentem valent?—Quidni, quando eorum felicitas perpetuo perdurat? — Atqui plena est exemplorum vetustas, plena etiam præsens ætas, qui reges felicitatem calamitate mutaverint. O præclara potentia, quæ ne ad conservationem quidem sui satis efficax invenitur!

« Quod si hæc regnorum potestas beatitudinis auctor est, nonne, si qua parte defuerit, felicitatem minuat, miseriam importet? Sed quamvis late humana tendantur imperia, plures necesse est gentes relinqui, quibus regum quisque non imperet. Qua vero parte beatos faciens desinit potestas, hac impotentia subintrat, quæ miseros facit: hoc igitur modo majorem regibus inesse necesse est miseriæ portionem. Expertus sortis suæ periculorum tyrannus, regni metus pendentis supra verticem gladii terrore simulavit. Quæ est igitur hæc potestas, quæ sollicitudinum morsus expellere, quæ formidinum aculeos vitare nequit? Atqui vellent ipsi vixisse securi, sed nequeunt : dehinc de potestate gloriantur. An tu potentem censes, quem videas velle, quod non possit efficere? Potentem censes, qui satellite latus ambit; qui

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 où 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

quos terret, ipse plus metuit; qui ut potens esse videatur, in servientium manu situm est?

« Nam quid ego de regum familiaribus disseram, quum regna ipsa tantæ imbecillitatis plena demonstrem? quos quidem regia potestas sæpe incolumis, sæpe autem lapsa prosternit? Nero Senecam familiarem præceptoremque suum ad eligendæ mortis coegit arbitrium. Papinianum diu inter aulicos potentem, militum gladiis Antoninus objecit. Atqui uterque potentiæ suæ renuntiare voluerunt; quorum Seneca opes etiam suas tradere Neroni, seque in otium conferre conatus est. Sed dum ruituros moles ipsa trahit, neuter, quod voluit, effecit. Quæ est igitur ista potentia, quam pertimescunt habentes, quam, nec, quum habere velis, tutus sis, et quum deponere cupias, vitare non possis? An præsidio sunt amici, quos non virtus, sed fortuna conciliat? Sed quem felicitas amicum fecit, infortunium faciet inimicum. Quæ vero pestis efficacior ad nocendum, quam familiaris inimicus?

X

Qui se volet esse potentem,
Animos domet ille feroces,
Nec victa libidine colla-
Fœdis submittat habenis.
Etenim licet Indica longe

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 m'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,

Tellus tua jura tremiscat,
Et serviat ultima Thule;
Tamen atras pellere curas,
Miserasque fugare querelas
Non posse, potentia non est.

XI

« Gloria vero quam fallax sæpe, quam turpis est! Unde non injuria Tragicus exclamat :

Ὦ δόξα, δόξα, μυρίοισι δὴ βροτῶν,
Οὐδὲν γεγῶσι, βίοτον ὠγκωσας μέγαν.

Plures enim magnum sæpe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt; quo quid turpius excogitari potest? Nam qui falso prædicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant. Quæ si etiam meritis conquisitæ sint, quid tamen sapientis adjecerint conscientiæ, qui bonum suum non populari rumore, sed conscientiæ veritate metitur? Quod si hoc ipsum propagasse nomen, pulchrum videtur, consequens est ut fœdum non extendisse judicetur. Sed quum, uti paulo ante disserui, plures gentes esse necesse sit, ad quas unius fama hominis nequeat pervenire, fit, ut quem tu æstimas gloriosum, pro maxima parte terrarum videatur inglorius. Inter hæc vero popularem gratiam, ne commemoratione quidem dignam puto, quæ nec judicio provenit, nec unquam firma perdurat.

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 tragique[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 l'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 n'est 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.

« Jam vero quam sit inane, quam futile nobilitatis nomen, quis non videat? quæ si ad claritudinem refertur, aliena est. Videtur namque esse nobilitas, quædam de meritis veniens laus parentum. Quod si claritudinem prædicatio facit, illi sint clari necesse est, qui prædicantur. Quare splendidum te, si tuam non habes, aliena claritudo non efficit. Quod si quid est in nobilitate bonum, id esse arbitror solum, ut imposita nobilibus necessitudo videatur, ne a majorum virtute degenerent.

XII

Omne hominum genus in terris
Simili surgit ab ortu:
Unus enim rerum pater est,
Unus cuncta ministrat.
Ille dedit Phœbo radios,
Dedit et cornua Lunæ.
Ille homines etiam terris
Dedit, et sidera cœlo.
Hic clausit membris animos
Celsa sede petitos.
Mortales igitur cunctos
Edit nobile germen.
Quid genus, et proavos strepitis?
Si primordia vestra,

« 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 a 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

Auctoremque Deum spectes,
Nullus degener exstat,
Ni vitiis pejora fovens
Proprium deserat ortum.

XIII

« Quid autem de corporis voluptatibus loquar, quarum appetentia quidem plena est anxietatis, satietas vero pœnitentiæ? Quantos illæ morbos, quam intolerabiles dolores, quasi quemdam fructum nequitiæ fruentium solent referre corporibus! quarum motus quid habeat jucunditatis, ignoro. Tristes vero esse voluptatum exitus, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget. Quæ si beatos explicare possunt, nihil causæ est, quin pecudes quoque beatæ esse dicantur, quarum omnis ad explendam corporalem lacunam festinat intentio. Honestissima quidem conjugis foret liberorumque jucunditas, sed nimis e natura dictum est, nescio quem filios invenisse tortores : quorum quam sit mordax quæcumque conditio, neque alias expertum te, neque nunc anxium necesse est admonere. In quo Euripidis mei sententiam probo, qui *carentem liberis infortunio* dixit *esse felicem*.

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

Habet omnis hoc voluptas :
Stimulis agit fruentes,
Apiumque par volantum,
Ubi grata mella fudit,
Fugit, et nimis tenaci
Ferit icta corda morsu.

XV

« Nihil igitur dubium est, quin hæ ad beatitudinem viæ deviæ quædam sint, nec perducere quemquam eo valeant, ad quod se perducturas esse promittunt. Quantis vero implicitæ malis sint, brevissime monstrabo. Quid enim? pecuniamne congregare conaberis? sed eripies habenti. Dignitatibus fulgere velis? danti supplicabis; et qui præire ceteros honore cupis, poscendi humilitate vilesces. Potentiamne desideras? subjectorum insidiis obnoxius, periculis subjacebis. Gloriam

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

petis? sed per aspera quæque distractus, securus esse desistis. Voluptariam vitam degas. Sed quis non spernat atque abjiciat vilissimæ fragilissimæque rei, corporis, servum? Jam vero qui bona præ se corporis ferunt, quam exigua, quam fragili possessione nituntur! Num enim elephantos mole, tauros robore superare poteritis? num tigres velocitate præibitis? Respicite cœli spatium, firmitudinem, celeritatem, et aliquando desinite vilia mirari. Quod quidem cœlum non his potius est, quam sua, qua regitur, ratione mirandum. Formæ vero nitor ut rapidus est, ut velox, et vernalium florum mutabilitate fugacior! Quod si, ut Aristoteles ait, Lynceis oculis homines uterentur, ut eorum visus obstantia penetraret, nonne introspectis visceribus, illud Alcibiadis superficie pulcherrimum corpus, turpissimum videretur? Igitur te pulchrum videri, non tua natura, sed oculorum spectantium reddit infirmitas. Sed æstimate quam vultis nimio corporis bona, dum sciatis hoc, quodcumque miramini, triduanæ febris igniculo posse dissolvi. Ex quibus omnibus illud redigere in summam licet : quod hæc, quæ nec præstare, quæ pollicentur, bona possunt, nec omnium bonorum congregatione perfecta sunt, ea nec ad beatitudinem, quasi quidam calles, ferunt, nec beatos ipsa perficiunt.

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

Eheu, quæ miseros tramite devios
Abducit ignorantia!
Non aurum in viridi quæritis arbore,
Nec vite gemmas carpitis;
Non altis laqueos montibus abditis,
Ut pisce ditetis dapes;
Nec vobis capreas si libeat sequi,
Tyrrhena captatis vada.
Ipsos quinetiam fluctibus abditos
Norunt recessus æquoris;
Quæ gemmis niveis unda feracior,
Vel quæ rubentis purpuræ;
Nec non quæ tenero pisce, vel asperis
Præstent echinis littora.
Sed quonam lateat, quod cupiunt bonum,
Nescire cæci sustinent,
Et, quod stelliferum trans abiit polum,
Tellure demersi petunt.

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 !

Quid dignum stolidis mentibus imprecer?
Opes, honores ambiant,
Et quum falsa gravi mole paraverint,
Tum vera cognoscant bona.

XVII

« Hactenus mendacis formam felicitatis ostendisse suffecerit; quam si perspicaciter intueris, ordo est deinceps, quæ sit vera monstrare. — Atqui video, inquam, nec opibus sufficientiam, nec regnis potentiam, nec reverentiam dignitatibus, nec celebritatem gloria, nec lætitiam voluptatibus posse contingere. — An etiam causas, cur id ita sit, deprehendisti? — Tenui quidem veluti rimula mihi videor intueri, sed ex te cognoscere malim apertius. — Atqui promptissima ratio est. Quod enim simplex est indivisumque natura, id error humanus separat, et a vero atque perfecto ad falsum imperfectumque traducit. An tu arbitraris, quod nihilo indigeat, egere potentia? — Minime, inquam. — Recte tu quidem : nam si quid est, quod in ulla re imbecillioris valentiæ sit, in hac præsidio necesse est egeat alieno. — Ita est,

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. —

inquam. — Igitur sufficientiæ potentiæque una est eademque natura. — Sic videtur. — Quod vero hujusmodi sit, spernendumne esse censes, an contra rerum omnium veneratione dignissimum? — At hoc, inquam, ne dubitari quidem potest. — Addamus igitur sufficientiæ potentiæque reverentiam, ut hæc tria unum esse judicemus. — Addamus, siquidem vera volumus confiteri. — Quid igitur? inquit, obscurumne hoc atque ignobile censes esse, an omni celebritate clarissimum? Considera vero ne, quod nihilo indigere, quod potentissimum, quod honore dignissimum esse concessum est, egere claritudine, quam sibi præstare non possit, atque ob id aliqua ex parte videatur abjectius. — Non possum, inquam, quin hoc uti est, ita etiam celeberrimum esse confitear. — Consequens igitur est, ut claritudinem superioribus tribus nihil differre fateamur. — Consequitur, inquam. — Quod igitur nullius egeat alieni, quod suis cuncta viribus possit, quod sit clarum atque reverendum, nonne hoc etiam constat esse lætissimum? — Sed unde huic, inquam, tali mœror ullus obrepat, ne cogitare quidem possum. — Quare plenum esse lætitiæ, siquidem superiora manebunt, necesse est confiteri. Atqui illud quoque per eadem necessarium est, sufficientiæ, potentiæ, claritudinis, reverentiæ, jucunditatis, nomina quidem esse diversa, nullo vero modo discrepare substantiam. — Necesse est, inquam. — Hoc igitur, quod est unum simplexque natura, pravitas humana dispertit, et, dum rei, quæ partibus caret, partem conatur adipisci, nec portionem, quæ

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, où 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, puis-

nulla est, nec ipsam, quam minime affectat, assequitur. — Quonam, inquam, modo? — Qui divitias, inquit, petit, penuriæ fuga, de potentia nihil laborat : vilis obscurusque esse mavult; multas etiam sibi naturales quoque subtrahit voluptates, ne pecuniam, quam paravit, amittat. Sed hoc modo ne sufficientia quidem contingit ei, quem valentia deserit, quem molestia pungit, quem vilitas abjicit, quem recondit obscuritas. Qui vero solum posse desiderat, profligat opes, despicit voluptates, honoremque potentia carentem, gloriam quoque nihili pendit. Sed huic quoque quam multa deficiant, vides. Fit enim ut aliquando necessariis egeat, ut anxietatibus mordeatur; quumque hæc depellere nequeat, etiam id quod maxime petebat, potens esse desistat. Similiter ratiocinari de honoribus, gloria, voluptatibus licet. Nam quum unumquodque horum idem, quod cetera, sit, quisquis horum aliquid sine ceteris petit, ne illud quidem, quod desiderat, apprehendit. — Quid igitur? inquam, si quis cuncta simul cupiat adipisci?... — Summam quidem ille beatitudinis velit; sed num in his eam reperiet, quæ demonstravimus, id quod pollicentur, non posse conferre? — Minime inquam. — In his igitur, quæ singula quæque expetendorum præstare creduntur, beatitudo nullo modo investiganda est. — Fateor, inquam, et hoc nihil dici verius potest. — Habes igitur, inquit, et formam falsæ felicitatis, et causas : deflecte nunc in adversum mentis intuitum; ibi enim veram, quam promisimus, statim videbis. — Atqui hæc, inquam, vel cæco

qu'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'aper-

perspicua est, eamque tu paulo ante monstrasti, dum falsæ beatitudinis causas aperire conabaris. Nam, ni fallor, ea vera est et perfecta felicitas, quæ sufficientem, potentem, reverendum, celebrem, lætumque perficiat. Atque ut me interius animadvertisse cognoscas, quæ unum horum, quoniam idem cuncta sunt, veraciter præstare potest, hanc esse plenam beatitudinem sine ambiguitate cognosco. — O te, alumne, hac opinione felicem, siquidem hoc, inquit, adjeceris.... — Quidnam? inquam. — Essene aliquid in his mortalibus caducisque rebus putas, quod hujusmodi statum possit afferre? — Minime, inquam, puto; idque a te, nihil ut amplius desideretur, ostensum est. — Hæc igitur vel imagines veri boni, vel imperfecta quædam dare bona mortalibus videntur : verum autem atque perfectum bonum conferre non possunt. — Assentior, inquam. — Quoniam igitur agnovisti, quæ vera illa sit, quæ autem beatitudinem mentiantur, nunc superest, ut unde veram hanc petere possis, agnoscas. — Id quidem, inquam, jamdudum vehementer exspecto. — Sed quum, uti in Timæo Platoni, inquit, nostro placet, in minimis quoque rebus divinum præsidium debeat implorari, quid nunc faciendum censes, ut illius summi boni sedem reperire mereamur? — Invocandum, inquam, rerum omnium patrem, quo prætermisso, nullum rite fundatur exordium. — Recte, » inquit; ac simul ita modulata est:

cevrait; 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

O qui perpetua mundum ratione gubernas,
Terrarum cœlique sator, qui tempus ab ævo
Ire jubes, stabilisque manens das cuncta moveri;
Quem non externæ pepulerunt fingere causæ
Materiæ fluitantis opus, verum insita summi
Forma boni, livore carens : tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens, similique imagine formans,
Perfectasque jubens perfectum absolvere partes.
Tu numeris elementa ligas, ut frigora flammis,
Arida conveniant liquidis : ne purior ignis
Evolet, aut mersas deducant pondera terras.
Tu triplicis mediam naturæ cuncta moventem
Connectens animam per consona membra resolvis;
Quæ quum secta duos motum glomeravit in orbes,
In semet reditura meat, mentemque profundam

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 fît 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,

Circuit, et simili convertit imagine cœlum.
Tu causis animas paribus, vitasque minores
Provehis, et levibus sublimes curribus aptans
In cœlum, terramque seris : quas lege benigna
Ad te conversas reduci facis igne reverti.
Da, Pater, augustam menti conscendere sedem,
Da fontem lustrare boni, da luce reperta
In te conspicuos animi defigere visus.
Disjice terrenæ nebulas et pondera molis,
Atque tuo splendore mica : tu namque serenum,
Tu requies tranquilla piis; te cernere finis,
Principium, vector, dux, semita, terminus idem.

XIX

« Quoniam igitur quæ sit imperfecti, quæ etiam perfecti boni forma, vidisti, nunc demonstrandum reor, quonam hæc felicitatis perfectio constituta sit. In quo illud primum arbitror inquirendum, an aliquod hujusmodi bonum, quale paulo ante definisti, in rerum natura possit existere, ne nos præter rei subjectæ veritatem cassa cogitationis imago decipiat. Sed quin

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,
Qu'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 s'agit plus, je pense, que de te montrer où 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

existat, sitque hoc veluti quidam omnium fons bonorum, negari nequit. Omne enim quod imperfectum esse dicitur, id imminutione perfecti imperfectum esse perhibetur. Quo fit, ut si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo, perfectum quoque aliquid esse, necesse sit. Etenim perfectione sublata, unde illud, quod imperfectum perhibetur, exstiterit, ne fingi quidem potest. Neque enim ab diminutis inconsummatisque natura rerum cepit exordium, sed ab integris absolutisque procedens, in hæc extrema atque effeta dilabitur. Quod si, uti paulo ante monstravimus, est quædam boni fragilis imperfecta felicitas, esse aliquam solidam, perfectamque, non potest dubitari. — Firmissime, inquam, verissimeque conclusum est. — Quo vero, inquit, habitet, ita considera. Deum rerum omnium principem, bonum esse, communis humanorum conceptio probat animorum. Nam quum nihil Deo melius excogitari queat, id, quo melius nihil est, bonum esse quis dubitet? Ita vero bonum esse Deum ratio demonstrat, ut perfectum quoque in eo bonum esse convincat. Nam ni tale sit, rerum omnium princeps esse non poterit; erit enim eo præstantius aliquid, perfectum possidens bonum, quod hoc prius atque antiquius esse videatur: omnia namque perfecta minus integris priora esse claruerunt. Quare, ne in infinitum ratio prodeat, confitendum est summum Deum, summi perfectique boni esse plenissimum. Sed perfectum bonum veram esse beatitudinem constituimus. Veram igitur beatitudinem

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 n'est autre chose que la vraie béatitude. Il faut donc reconnaître aussi que la

in summo Deo sitam esse, necesse est. — Accipio, inquam, nec est quod contradici illo modo queat. — Sed quæso, inquit, te, vide quam id sancte atque inviolabiliter probes, quod boni summi summum Deum diximus esse plenissimum. — Quonam, inquam, modo? — Ne hunc rerum omnium patrem illud summum bonum, quo plenus esse perhibetur, vel extrinsecus accepisse, vel ita naturaliter habere præsumas, quasi habentis Dei habitæque beatitudinis diversam cogites esse substantiam. Nam si extrinsecus acceptum putes, præstantius id quod dederit, eo quod acceperit, existimare possis. Sed hunc esse rerum omnium præcellentissimum, dignissime confitemur. Quod si natura quidem inest, sed est ratione diversum, quum de rerum principe loquamur Deo, fingat qui potest, quis hæc diversa conjunxerit. Postremo quod a qualibet re diversum est, id non est illud, a quo intelligitur esse diversum. Quare quod a summo bono diversum est sui natura, id summum bonum non est : quod nefas est de Deo cogitare, quo nihil constat esse præstantius. Omnino enim nullius rei natura suo principio melior poterit existere; quare quod omnium principium sit, id etiam sui substantia summum esse bonum verissima ratione concluserim. — Rectissime, inquam. — Sed summum bonum beatitudinem esse concessum est. — Ita est, inquam. — Igitur, inquit, Deum esse ipsam beatitudinem, necesse est confiteri. — Nec propositis, inquam, prioribus refragari queo, et ab illis hoc illatum

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 reçoit. 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

consequens esse perspicio. — Respice, inquit, an hinc quoque idem firmius approbetur, quod duo summa bona, quæ a se diversa sint, esse non possunt. Etenim quæ discrepant bona, non esse alterum quod sit alterum, liquet : quare neutrum poterit esse perfectum, quum alterutri alterum deest. Sed quod perfectum non sit, id summum non esse manifestum est : nullo modo igitur quæ summa sunt bona, ea possunt esse diversa. Atqui et beatitudinem, et Deum, summum bonum esse collegimus : quare ipsam necesse est summam esse beatitudinem, quæ sit summa divinitas. — Nihil, inquam, nec re hac verius, nec ratiocinatione firmius, nec Deo dignius concludi potest.

— Super hæc, inquit, igitur, veluti geometræ solent, demonstratis propositis, aliquid inferre, quæ πορίσματα ipsi vocant, ita ego quoque tibi veluti corollarium dabo. Nam quoniam beatitudinis adeptione fiunt homines beati, beatitudo vero est ipsa divinitas, divinitatis adeptione fieri beatos, manifestum est. Sed uti justitiæ adeptione justi, sapientiæ sapientes fiunt, ita divinitatem adeptos, deos fieri simili ratione necesse est. Omnis igitur beatus, deus; sed natura quidem unus, participatione vero nihil prohibet esse quam plurimos. — Et pulchrum, inquam, hoc, atque pretiosum, sive πόρισμα, sive corollarium vocari mavis. — Atqui hoc quoque pulchrius nihil est, quod his annectendum esse ratio persuadet. — Quid? inquam. — Quum multa, inquit, beatitudo con-

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 chose 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'oppose à 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

tinere videatur, utrumne hæc omnia unum veluti corpus beatitudinis quadam partium varietate conjungant, an sit eorum aliquid, quod beatitudinis substantiam compleat, ad hoc vero cetera referantur? — Vellem, inquam, id ipsarum rerum commemoratione patefaceres. — Nonne, inquit, beatitudinem bonum esse censemus? — Ac summum quidem, inquam. — Addas, inquit, hoc omnibus licet. Nam eadem sufficientia summa est, eadem summa potentia, reverentia quoque, claritas, et voluptas beatitudo esse judicatur. Quid igitur? Hæccine omnia, bonum, sufficientia, potentia, ceteraque, veluti quædam beatitudinis membra sunt, an ad bonum veluti ad verticem cuncta referuntur? — Intelligo, inquam, quid investigandum proponas: sed, quid constituas, audire desidero. — Hujus rei discretionem sic accipe. Si hæc omnia beatitudinis membra forent, a se quoque invicem discreparent. Hæc est enim partium natura, ut unum corpus diversa componant. Atqui hæc omnia idem esse monstrata sunt. Minime igitur membra sunt: alioquin ex uno membro beatitudo videbitur esse conjuncta, quod fieri nequit. — Id quidem, inquam, dubium non est: sed id, quod restat, exspecto. — Ad bonum vero cetera referri palam est. Idcirco enim sufficientia petitur, quoniam bonum esse judicatur; idcirco potentia, quoniam id quoque esse creditur bonum. Idem de reverentia, claritudine, jucunditate, conjectare licet. Omnium igitur expetendorum summa atque causa bonum est. Quod enim neque re, neque similitudine ullum in se retinet bo-

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

num, id expeti nullo modo potest. Contraque etiam, quæ natura bona non sunt, tamen etsi esse videantur, quasi vera bona sint, appetuntur. Quo fit, uti summa, cardo, atque causa expetendorum omnium, bonitas esse jure credatur. Cujus vero causa quid expetitur, id maxime videtur optari. Veluti si salutis causa quispiam velit equitare, non tam equitandi motum desiderat, quam salutis effectum. Quum igitur omnia boni gratia petantur, non illa potius quam bonum ipsum desideratur ab omnibus. Sed propter quod cetera optantur, beatitudinem esse concessimus : quare sic quoque sola quæritur beatitudo. Ex quo liquido apparet ipsius boni et beatitudinis unam atque eamdem esse substantiam. — Nihil video, cur dissentire quispiam possit. — Sed Deum veramque beatitudinem unum atque idem esse monstravimus. — Ita, inquam. — Secure igitur concludere licet, Dei quoque in ipso bono, nec usquam alio, sitam esse substantiam.

XX

Huc omnes pariter venite capti,
Quos fallax ligat improbis catenis
Terrenas habitans libido mentes.
Hic erit vobis requies laborum,

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'où 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 peut donc conclure avec certitude que le souverain bien, à l'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 que le vice étreint dans ses rudes entraves!
Voici la halte après les pénibles labeurs!

Hic portus placida manens quiete,
Hoc patens unum miseris asylum.
Non quidquid Tagus aureis arenis
Donat, aut Hermus rutilante ripa,
Aut Indus calido propinquus orbi,
Candidis miscens virides lapillos,
Illustrant aciem, magisque cæcos
In suas condunt animos tenebras.
Hoc quidquid placet, excitatque mentes,
Infimis tellus aluit cavernis.
Splendor quo regitur vigetque cœlum,
Vitat obscuras animæ ruinas.
Hanc quisquis poterit notare lucem,
Candidos Phœbi radios negabit.

XXI

— Assentior, inquam. Cuncta enim firmissimis nexa rationibus constant. » Tum illa : « Quanti, inquit, æstimabis, si bonum ipsum quid sit, agnoveris ?— Infiniti, inquam, si quidem mihi pariter Deum quoque, qui bonum est, continget agnoscere.—Atqui hoc verissima, inquit, ratione patefaciam, maneant modo quæ paulo ante conclusa sunt. — Manebunt, inquam. — Nonne, inquit, monstravimus ea, quæ appetuntur a pluribus,

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,
D'une 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 : « A quel prix estimerais-tu l'avantage de connaître la nature même du vrai bien? — A un prix infini, répondis-je, puisqu'en même temps j'aurais 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

idcirco vera perfectaque bona non esse, quoniam a se invicem discreparent; quumque alteri abesset alterum, plenum absolutumque bonum afferre non posse? tum autem verum bonum fieri, quum in unam veluti formam atque efficientiam colliguntur, ut quæ sufficientia est, eadem sit potentia, reverentia, claritas, atque jucunditas : nisi vero unum atque idem omnia sint, nihil habere, quo inter expetenda numerentur? — Demonstratum est, inquam, nec dubitari ullo modo potest. — Quæ igitur, quum discrepant, minime bona sunt; quum vero unum esse cœperint, bona fiunt : nonne hæc ut bona sint, unitatis fieri adeptione contingit? — Ita, inquam, videtur. — Sed omne quod bonum est, boni participatione bonum esse concedis, an minime?— Ita est. — Oportet igitur idem esse unum atque bonum simili ratione concedas. Eadem namque substantia est eorum, quorum naturaliter non est diversus effectus.— Negare, inquam, nequeo. — Nostine igitur, inquit, omne quod est, tam diu manere atque subsistere, quam diu sit unum; sed interire atque dissolvi pariter, postquam unum esse destiterit? — Quonam modo? — Ut in animalibus, inquit, quum in unum coeunt, ac permanent anima corpusque, id animal vocatur. Quum vero hæc unitas utriusque separatione dissolvitur, interire, nec jam esse animal liquet. Ipsum quoque corpus, quum in una forma, membrorum conjunctione, permanet, humana visitur species. At si dis-

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

tributæ segregatæque partes corporis distraxerint unitatem, desinit esse quod fuerat. Eoque modo percurrenti cetera procul dubio patebit subsistere unumquodque, dum unum est : quum vero unum esse desinit, interire. — Consideranti, inquam, mihi plura, minime aliud videtur. — Estne igitur, inquit, quod, in quantum naturaliter agat, relicta subsistendi appetentia, venire ad interitum corruptionemque desideret ? — Si animalia, inquam, considerem, quæ habent aliquam volendi nolendique naturam, nihil invenio quod, nullis extra cogentibus, abjiciat manendi intentionem, et ad interitum sponte festinet. Omne namque animal tueri salutem laborat : mortem vero perniciemque devitat. Sed quid de herbis arboribusque, quid de inanimatis omnino consentiam rebus, prorsus dubito. — Atqui non est, quod de hoc possis ambigere, quum herbas atque arbores intuearis, primum sibi convenientibus innasci locis, ubi, quantum earum natura queat, cito exarescere atque interire non possint. Nam aliæ quidem campis, aliæ montibus oriuntur, alias ferunt paludes, aliæ saxis hærent, aliarum fecundæ sunt steriles arenæ, quas si in alia quispiam loca transferre conetur, arescant. Sed dat cuique natura quod convenit, et, ne, dum manere possunt, intereant, elaborat. Quid, quod omnes, velut in terras ore demerso, trahunt alimenta radicibus, ac per medullas robur corticemque diffundunt ? Quid, quod mollissimum quodque, sicuti medulla est, interiore semper sede reconditur, extra vero quadam ligni firmitate tegitur; ultimus autem cortex adversum cœli intemperiem

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 complétement 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

quasi mali patiens defensor opponitur? Jam vero quanta est naturæ diligentia, ut cuncta semine multiplicato propagentur; quæ omnia non modo ad tempus manendi, verum generatim quoque, quasi in perpetuum permanendi, veluti quasdam machinas esse quis nesciat? Ea etiam quæ inanimata esse creduntur, nonne quod suum est, quæque simili ratione desiderant? Cur enim flammas quidem sursum levitas vehit, terras vero deorsum pondus deprimit, nisi quod hæc singulis loca motionesque conveniunt? Porro autem quod cuique consentaneum est, id unumquodque conservat : sicuti ea, quæ sunt inimica, corrumpunt. Jam vero quæ dura sunt, ut lapides, adhærent tenacissime partibus suis, et, ne facile dissolvantur, resistunt. Quæ vero liquentia, ut aer atque aqua, facile quidem dividentibus cedunt, sed cito in ea rursus, a quibus sunt abscissa, relabuntur. Ignis vero omnem refugit sectionem. Neque nunc nos de voluntariis animæ cognoscentis motibus, sed de naturali intentione tractamus. Sicuti est, quod acceptas escas sine cogitatione transigimus, quod in somno spiritum ducimus nescientes. Nam ne in animalibus quidem manendi amor ex animæ voluntatibus, verum ex naturæ principiis venit. Nam sæpe mortem cogentibus causis, quam natura reformidat, voluntas amplectitur : contraque illud, quo solo mortalium rerum durat diuturnitas, gignendi opus, quod natura semper appetit, interdum coercet voluntas. Adeo hæc sui caritas non

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

ex animali motione, sed ex naturali intentione procedit. Dedit enim Providentia creatis a se rebus hanc vel maximam manendi causam, ut, quoad possunt, naturaliter manere desiderent : quare nihil est, quod ullo modo queas dubitare, cuncta quæ sunt, appetere naturaliter constantiam permanendi, devitare perniciem. — Confiteor, inquam, nunc me indubitato cernere, quæ dudum incerta videbantur. — Quod autem, inquit, subsistere ac permanere appetit, id unum esse desiderat : hoc enim sublato, ne esse quidem cuiquam permanebit. — Verum est, inquam. — Omnia igitur, inquit, unum desiderant. — Consensi. — Sed unum id ipsum monstravimus esse quod bonum est. — Ita quidem. — Cuncta igitur bonum petunt : quod quidem ita describas licet, ipsum bonum esse, quod desideretur ab omnibus. — Nihil, inquam, verius excogitari potest. Nam vel ad nihilum cuncta referuntur, et uno, veluti vertice, destituta, sine rectore fluitabunt; aut si quid est ad quod universa festinent, id erit omnium summum bonorum. » Et illa : « Nimium, inquit, o alumne, lætor : ipsam enim mediæ veritatis notam mente fixisti : sed in hoc patuit tibi quod ignorare te paulo ante dicebas. — Quid? inquam. — Quis esset, inquit, rerum omnium finis. Id enim est profecto quod desideratur ab omnibus : quod quia bonum esse collegimus, oportet, rerum omnium finem bonum esse, fateamur.

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

Quisquis profunda mente vestigat verum,
Cupitque nullis ille deviis falli,
In se revolvat intimi lucem visus,
Longosque in orbem cogat inflectens motus,
Animumque doceat quidquid extra molitur,
Suis retrusum possidere thesauris :
Dudum quod atra texit erroris nubes,
Lucebit ipso perspicacius Phœbo.
Non omne namque mente depulit lumen
Obliviosam corpus invehens molem.
Hæret profecto semen introrsum veri,
Quod excitatur ventilante doctrina.
Nam cur rogati sponte recta censetis,
Ni mersus alto viveret fomes corde?
Quod si Platonis Musa personat verum,
Quod quisque discit, immemor recordatur

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

Tum ego : « Platoni, inquam, vehementer assentior : nam me horum jam secundo commemoras. Primum, quod memoriam corporea contagione; dehinc, quum mœroris mole pressus, amisi. » Tum illa : « Si superiora, inquit, concessa respicias, ne illud quidem longius aberit, quin recorderis, quod te dudum nescire confessus es. — Quid? inquam. — Quibus, ait illa, gubernaculis mundus regatur. — Memini, inquam, me inscitiam meam fuisse confessum : sed quid afferas, licet jam prospiciam, planius tamen ex te audire desidero. — Mundum, inquit, hunc, a Deo regi paulo ante minime dubitandum putabas. — Ne nunc quidem arbitror, inquam, nec unquam dubitandum putabo; quibusque in hoc rationibus accedam, breviter exponam. Mundus hic ex tam diversis contrariisque partibus in unam formam minime convenisset, nisi unus esset, qui tam diversa conjungeret; conjuncta vero naturarum ipsa diversitas, invicem discors, dissociaret atque divelleret, nisi unus esset, qui quod nexuit, contineret. Non tam vero certus naturæ ordo procederet, nec tam dispositos motus, locis, temporibus, efficien-

XXIII

— Je suis complétement 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. — A 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 cli-

tia, spatiis, qualitatibus explicaret, nisi unus esset, qui has mutationum varietates manens ipse disponeret. Hoc quidquid est, quo condita manent atque agitantur, usitato cunctis vocabulo Deum nomino. » Tum illa : « Quum hæc, inquit, ita sentias, parvam tibi restare operam puto, ut felicitatis compos, patriam sospes revisas : sed quæ proposuimus, intueamur. Nonne in beatitudine sufficientiam numeravimus, Deumque beatitudinem ipsam esse concessimus ? — Ita quidem. — Et ad mundum igitur, inquit, regendum nullis extrinsecus adminiculis indigebit : alioquin, si quo egeat, plenam sufficientiam non habebit. — Id, inquam, ita est necessarium. — Per se igitur solum cuncta disponit. — Negari, inquam, nequit. — Atqui Deus ipsum bonum esse monstratus est. — Memini, inquam. — Per bonum igitur cuncta disponit : si quidem per se regit omnia, quem bonum esse concessimus ; et hic est veluti quidam clavus atque gubernaculum, quo mundana machina stabilis atque incorrupta servatur. — Vehementer assentior, inquam, et id te paulo ante dicturam, tenui licet suspicione, prospexi. — Credo, inquit : jam enim, ut arbitror, vigilantius ad cernenda vera oculos deducis : sed quod dicam non minus ad contuendum patet. — Quid ? inquam. — Quum Deus, inquit, omnia bonitatis clavo gubernare jure credatur, eademque omnia, sicuti docui, ad bonum naturali intentione festinent, num dubitari potest quin voluntarie regantur, seque

mats, 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 complétement 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'o-

ad disponentis nutum, veluti convenientia contemperataque rectori, sponte convertant? — Ita, inquam, necesse est : nec beatum regimen esse videretur, siquidem detrectantium jugum foret, non obtemperantium salus. — Nihil est igitur, quod naturam servans, Deo contraire conetur? — Nihil, inquam. — Quid si conetur, ait, num tandem proficiet quidquam adversus eum, quem jure beatitudinis potentissimum esse concessimus? — Prorsus, inquam, nihil valeret. — Non est igitur aliquid, quod summo huic bono vel velit, vel possit obsistere. — Non, inquam, arbitror. — Est igitur, inquit, summum bonum, quod regit cuncta fortiter, suaviterque disponit. » Tum ego : « Quam, inquam, me non modo ea, quæ conclusa est, summa rationum, verum multo magis hæc ipsa, quibus uteris, verba, delectant, ut tandem aliquando stultitiam magna latrantem sui pudeat. — Accepisti, inquit, in fabulis lacessentes cœlum Gigantes : sed illos quoque, uti condignum fuit, benigna fortitudo deposuit. Sed visne rationes ipsas invicem collidamus? forsitan ex hujusmodi conflictatione pulchra quædam veritatis scintilla dissiliet. — Tuo, inquam, arbitratu. — Deum, inquit, esse omnium potentem nemo dubitaverit. — Qui quidem, inquam, mente consistat, nullus prorsus ambigat. — Qui vero est, inquit, omnium potens, nihil est, quod ille non possit. — Nihil, inquam. — Num igitur Deus facere malum potest? — Minime, inquam. — Malum igitur, inquit, nihil est, quum id facere ille non possit, qui nihil non potest. — Ludisne, inquam, me, inextricabilem labyrinthum rationibus texens, quæ nunc quidem, qua egrediaris, introeas; nunc vero qua introieris, egrediare? An mirabilem

béissent 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 où les mêmes portes te servent indifféremment pour entrer ou pour sortir? Pourquoi

quemdam divinæ simplicitatis orbem complicas? Etenim paulo ante a beatitudine incipiens, eam summum bonum esse dicebas, quam in summo Deo sitam loquebare : ipsum quoque Deum summum esse bonum, plenamque beatitudinem disserebas : ex quo neminem beatum fore, nisi qui pariter Deus esset, quasi munusculum dabas. Rursus ipsam boni formam, Dei, ac beatitudinis loquebaris esse substantiam : ipsumque unum id ipsum esse bonum dicebas, quod ab omni rerum natura peteretur : Deum quoque bonitatis gubernaculis universitatem regere disputabas, volentiaque cuncta parere, nec ullam mali esse naturam : atque hæc nullis extrinsecus sumptis, sed altero ex altero fidem trahente, insitis, domesticisque probationibus explicabas. » Tum illa : « Minime, inquit, ludimus; remque omnium maximam Dei munere, quem dudûm deprecabamur, exegimus. Ea est enim divinæ forma substantiæ, ut neque in externa dilabatur, nec in se externum aliquid ipsa suscipiat; sed, sicut de ea Parmenides ait :

Πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρας ἐναλίγκιον ὄγκῳ,

rerum orbem mobilem rotat, dum se immobilem ipsa conservat. Quod si rationes quoque non extra petitas, sed intra rei, quam tractabamus, ambitum collocatas agitavimus, nihil est quod admirere, quum Platone sanciente didiceris cognatos, de quibus loquimur, rebus oportere esse sermones. »

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 convoité 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

Felix, qui potuit boni
Fontem visere lucidum :
Felix, qui potuit gravis
Terræ solvere vincula.
Quondam funera conjugis
Vates Threicius gemens,
Postquam flebilibus modis
Silvas currere, mobiles
Amnes stare coegerat,
Junxitque intrepidum latus
Sævis cerva leonibus,
Nec visum timuit lepus
Jam cantu placidum canem ;
Quum flagrantior intima
Fervor pectoris ureret,
Nec qui cuncta subegerant,
Mulcerent dominum modi,

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.

Immites superos querens,
Infernas adiit domos.
Illic blanda sonantibus
Chordis carmina temperans,
Quidquid præcipuis deæ
Matris fontibus hauserat,
Quod luctus dabat impotens,
Quod luctum geminans amor,
Deflet, Tænara commovens,
Et dulci veniam prece
Umbrarum dominos rogat.
Stupet tergeminus novo
Captus carmine janitor.
Quæ sontes agitant metu
Ultrices scelerum deæ,
Jam mœstæ lacrimis madent.
Non Ixionium caput
Velox præcipitat rota,
Et longa site perditus
Spernit flumina Tantalus.
Vultur, dum satur est modis,
Non traxit Tityi jecur.

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, gorgé d'harmonie,
L'affreux vautour de Titye
Cesse de ronger le cœur.

Tandem : « Vincimur, arbiter
Umbrarum miserans ait :
Donamus comitem viro
Emptam carmine conjugem :
Sed lex dona coerceat,
Ne, dum Tartara liquerit,
Fas sit lumina flectere. »
Quis legem det amantibus?
Major lex amor est sibi.
Heu! noctis prope terminos
Orpheus Eurydicen suam
Vidit, perdidit, occidit.
Vos hæc fabula respicit,
Quicumque in superum diem
Mentem ducere quæritis.
Nam qui tartareum in specus
Victus lumina flexerit,
Quidquid præcipuum trahit,
Perdit, dum videt inferos.

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

LIBER QUARTUS.

I

Hæc quum Philosophia, dignitate vultus, et oris gravitate servata, leniter suaviterque cecinisset, tum ego, nondum penitus insiti mœroris oblitus, intentionem dicere adhuc aliquid parantis abrupi. Et : « O, inquam, veri prævia luminis, quæ usque adhuc tua fudit oratio, quum sui speculatione divina, tum tuis rationibus invicta patuerunt; eaque mihi, et si ob injuriæ dolorem nuper oblita, non tamen antehac prorsus ignorata dixisti. Sed ea ipsa est vel maxima nostri causa mœroris, quod, quum rerum bonus rector existat, vel esse omnino mala possint, vel impunita prætereant. Quod solum quanta dignum sit admira-

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

tione, profecto consideras. At huic aliud majus adjungitur : nam, imperante florenteque nequitia, virtus non solum præmiis caret, verum etiam sceleratorum pedibus subjecta calcatur, et in locum facinorum supplicia luit. Quæ fieri in regno scientis omnia, potentis omnia, sed bona tantummodo volentis Dei, nemo satis potest nec admirari, nec conqueri. » Tum illa : « Et esset, inquit, infiniti stuporis, omnibusque horribilius monstris, si, uti tu existimas, in tanti veluti patrisfamilias dispositissima domo, vilia vasa colerentur, pretiosa sordescerent : sed non ita est. Nam si ea, quæ paulo ante conclusa sunt, inconvulsa servantur, ipso, de cujus nunc regno loquimur, auctore cognosces, semper quidem potentes bonos esse, malos vero abjectos semper atque imbecilles; nec sine pœna unquam esse vitia, nec sine præmio virtutes ; bonis felicia, malis semper infortunata contingere, multaque id genus, quæ sopitis querelis firma te soliditate corroborent. Et quoniam veræ formam beatitudinis me dudum monstrante vidisti, quo etiam sit agnovisti, decursis omnibus, quæ præmittere necessarium puto, viam tibi, quæ te domum revehat, ostendam. Pennas etiam tuæ menti, quibus se in altum tollere possit, affigam, ut, perturbatione depulsa, sospes in patriam, meo ductu, mea semita, meis vehiculis revertaris.

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 l'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 encore 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

Sunt etenim pennæ volucres mihi,
Quæ celsa conscendant poli :
Quas sibi quum velox mens induit,
Terras perosa despicit ;
Aeris immensi superat globum ;
Nubesque post tergum videt ;
Quique agili motu calet ætheris,
Transcendit ignis verticem ;
Donec in astriferas surgat domos,
Phœboque conjungat vias,
Aut comitetur iter gelidi Senis,
Miles corusci sideris ;
Vel quocumque micans nox pingitur,
Recurrat astri circulum ;
Atque, ubi jam exhausti fuerit satis,
Polum relinquat extimum,
Dorsaque velocis premat ætheris,
Compos verendi luminis.

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.

Hic regum sceptrum dominus tenet,
Orbisque habenas temperat,
Et volucrem currum stabilis regit,
Rerum coruscus arbiter.
Huc te si reducem referat via
Quam nunc requiris immemor :
« Hæc, dices, memini, patria est mihi,
Hinc ortus, hic sistam gradum. »
Quod si terrarum placeat tibi
Noctem relictam visere,
Quos miseri torvos populi timent,
Cernes tyrannos exsules. »

III

Tum ego : « Papæ, inquam, ut magna promittis! nec dubito quin possis efficere : tu modo quem excitaveris, ne moreris. — Primum igitur, inquit, bonis semper adesse potentiam, malos cunctis viribus esse desertos, agnoscas licebit : quorum alterum demonstratur ex altero. Nam quum bonum malumque contraria sint, si bonum potens esse constiterit, liquet imbecillitas mali : at si fragilitas clarescat mali, boni

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

firmitas nota est. Sed uti nostræ sententiæ fides abundantior sit, alterutro calle procedam, nunc hinc, nunc inde proposita confirmans. Duo sunt, quibus omnis humanorum actuum constat effectus : voluntas scilicet, ac potestas; quorum si alterutrum desit, nihil est quod explicari queat. Deficiente etenim voluntate, ne aggreditur quidem quisque quod non vult : at si potestas absit, voluntas frustra sit. Quo fit, ut si quem videas adipisci velle quod minime adipiscatur, huic obtinendi quod voluerit defuisse valentiam dubitare non possis. — Perspicuum est, inquam, nec ullo modo negari potest. — Quem vero effecisse quod voluerit, videas, num etiam potuisse dubitabis? — Minime. — Quod vero quisque potest, in eo validus; quod vero non potest, in hoc imbecillis esse censendus est. — Fateor, inquam. — Meministine igitur, inquit, superioribus rationibus esse collectum, intentionem omnem voluntatis humanæ, quæ diversis studiis agitur, ad beatitudinem festinare? — Memini, inquam, id quoque esse demonstratum. — Num recordaris beatitudinem ipsum esse bonum, eoque modo quum beatitudo petitur, ab omnibus desiderari bonum? — Minime, inquam, recordor, quoniam id memoriæ fixum teneo. — Omnes igitur homines, boni pariter ac mali, indiscreta intentione ad bonum pervenire nituntur? — Ita, inquam, consequens est. — Sed certum est adeptione boni bonos fieri. — Certum. — Adipiscuntur igitur boni quod appetunt? — Sic videtur. — Mali vero, si adipiscerentur quod appetunt bonum, mali esse non possent? — Ita est. — Quum igitur utrique bonum petant, sed hi quidem

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,

adipiscantur, illi vero minime, non dubium est, bonos quidem potentes esse, qui vero mali sunt, imbecilles. — Quisquis, inquam, dubitat, nec rerum naturam, nec consequentiam potest considerare rationum. — Rursus, inquit, si duo sint, quibus idem secundum naturam propositum sit, eorumque unus naturali officio id ipsum agat atque perficiat; alter vero naturale illud officium minime administrare queat, alio vero modo quam naturæ convenit, non quidem impleat propositum suum, sed imitetur implentem; quemnam horum valentiorem esse decernis? — Etsi conjecto, inquam, quid velis, planius tamen audire desidero. — Ambulandi, inquit, motum secundum naturam esse hominibus, num negabis? — Minime, inquam. — Ejusque rei pedum officium esse naturale num dubitas? — Ne hoc quidem, inquam. — Si quis igitur pedibus incedere valens ambulet, aliusque, cui hoc naturale pedum desit officium, manibus nitens, ambulare conetur, quis horum jure valentior existimari potest? — Contexe, inquam, cetera: nam quin naturalis officii potens, eo, qui idem nequeat, valentior sit, nullus ambigit. — Sed summum, inquit, bonum, quod æque malis bonisque propositum, boni quidem naturali officio virtutum petunt: mali vero variam per cupiditatem, quod adipiscendi boni naturale officium non est, idem ipsum conantur adipisci. An tu aliter existimas? — Minime, inquam, nam etiam quod est consequens patet. Ex his enim quæ concesseram, bonos quidem potentes, malos vero esse necesse est imbecilles. — Recte, inquit, præcurris,

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.

idque, uti medici sperare solent, indicium est erectæ jam resistentisque naturæ. Sed quoniam te ad intelligendum promptissimum esse conspicio, crebras coacervabo rationes. Vide enim quanta vitiosorum hominum pateat infirmitas, qui ne ad hoc quidem pervenire queunt, ad quod eos naturalis ducit ac pæne compellit intentio. Et quid? si hoc tam magno ac pæne invicto præeuntis naturæ desererentur auxilio? Considera vero quanta sceleratos homines habeat impotentia. Neque enim levia aut ludicra præmia petunt, quæ consequi atque obtinere non possunt : sed circa ipsam rerum summam verticemque deficiunt, nec in eo miseris contingit effectus, quod solum dies noctesque moliuntur : in qua re bonorum vires eminent. Sicut enim eum qui, pedibus incedens, ad eum locum usque pervenire potuisset quo nihil ulterius pervium jaceret incessui, ambulandi potentissimum esse censeres : ita eum, qui expetendorum finem, quo nihil ultra est, apprehendit, potentissimum necesse est judices. Ex quo fit, quod huic objacet, ut iidem scelesti, iidem viribus omnibus videantur esse deserti. Cur enim relicta virtute vitia sectantur? inscitiane bonorum? sed quid enervatius ignorantiæ cæcitate? An sectanda noverunt? sed transversos eos libido præcipitat, sic quoque intemperantia fragiles, qui obluctari vitio nequeunt. An scientes volentesque bonum deserunt, ad vitia deflectuntur? Sed hoc modo non solum

— 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 qu'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

potentes esse, sed omnino esse desinunt. Nam qui communem omnium quæ sunt, finem relinquunt, pariter quoque esse desistunt. Quod quidem cuipiam mirum forte videatur, ut malos, qui plures hominum sunt, eosdem non esse dicamus : sed ita sese res habet. Nam qui mali sunt, eos malos esse non abnuo : sed eosdem esse pure atque simpliciter nego. Nam uti cadaver « hominem mortuum » dixeris, simpliciter vero « hominem » appellare non possis : ita vitiosos, malos quidem esse concesserim, sed esse absolute nequeam confiteri. Est enim, quod ordinem retinet, servatque naturam : quod vero ab hac deficit, esse etiam, quod in sua natura situm est, derelinquit. Sed possunt, inquies, mali : nec ego quidem negaverim; sed hæc eorum potentia non a viribus, sed ab imbecillitate descendit. Possunt enim mala, quæ minime valerent, si in bonorum efficientia manere potuissent. Quæ possibilitas eos evidentius nihil posse demonstrat. Nam si, uti paulo ante collegimus, malum nihil est, quum mala tantummodo possint, nihil posse improbos liquet. — Perspicuum est. — Atque ut intelligas quænam sit hujus potentiæ vis, summo bono nihil potentius paulo ante definivimus. — Ita est, inquam. — Sed idem, inquit, facere malum nequit. — Minime. — Est igitur, inquit, aliquis, qui omnia posse homines putet? — Nisi qui insaniat, nemo. — Atqui iidem possunt mala. — Utinam quidem, inquam, non pos-

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,

sent! — Quum igitur bonorum tantummodo potens, possit omnia; non vero queant omnia potentes etiam malorum : eosdem qui mala possunt, minus posse manifestum est. Huc accedit, quod omnem potentiam inter expetenda numerandam, omniaque expetenda referri ad bonum, velut ad quoddam naturæ suæ cacumen, ostendimus. Sed patrandi sceleris possibilitas referri ad bonum non potest. Expetenda igitur non est. Atqui omnis potentia expetenda est. Liquet igitur malorum possibilitatem non esse potentiam. Ex quibus omnibus bonorum quidem potentia, malorum vero minime dubitabilis apparet infirmitas, veramque illam Platonis esse sententiam liquet : « Solos, quod desiderent, facere posse sapientes : improbos vero exercere quidem quod libeat, quod vero desiderent, explere non posse. » Faciunt enim quælibet, dum per ea quibus delectantur, id bonum quod desiderant se adepturos putant; sed minime adipiscuntur, quoniam ad beatitudinem probra non veniunt.

IV

Quos vides sedere celsos
Solii culmine reges,
Purpura claros nitente,
Septos tristibus armis,
Ore torvo comminantes,

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

Rabie cordis anhelos;
Detrahat si quis superbis
Vani tegmina cultus,
Jam videbit intus arctas
Dominos ferre catenas.
Hinc enim libido versat
Avidis corda venenis;
Hinc flagellat ira mentem
Fluctus turbida tollens;
Mœror aut captos fatigat;
Aut spes lubrica torquet.
Ergo, quum caput tot unum
Cernas ferre tyrannos,
Non facit quod optat, ipse
Dominis pressus iniquis.

V

« Videsne igitur quanto in cœno probra volvantur, qua probitas luce resplendeat? In quo perspicuum est nunquam bonis præmia, nunquam sua sceleribus deesse supplicia. Rerum etenim quæ geruntur, illud propter quod unaquæque res geritur, ejusdem rei præmium esse non injuria videri potest: uti currenti in stadio, propter quam curritur, jacet præmium corona. Sed beatitudinem esse idem ipsum bonum

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

propter quod omnia geruntur, ostendimus. Est igitur humanis actibus ipsum bonum, veluti præmium commune propositum. Atqui hoc a bonis non potest separari. Neque enim bonus ultra jure vocabitur, qui careat bono; quare probos mores sua præmia non relinquunt. Quantumlibet igitur sæviant mali, sapienti tamen corona non decidet, non arescet. Neque enim probis animis proprium decus aliena decerpit improbitas. Quod si extrinsecus accepto lætaretur, poterat hoc vel alius quispiam, vel ipse etiam qui contulisset, auferre. Sed quoniam id sua cuique probitas confert, tum suo præmio carebit, quum probus esse desierit. Postremo, quum omne præmium idcirco appetatur quoniam bonum esse creditur, quis boni compotem præmii judicet expertem? At cujus præmii? omnium pulcherrimi maximique. Memento etenim corollarii illius, quod paulo ante præcipuum dedi, ac sic collige: « Quum ipsum bonum beatitudo sit, bonos omnes, eo « ipso quod boni sint, fieri beatos liquet. Sed qui beati « sunt, deos esse convenit. Est igitur præmium bono- « rum, quod nullus deterat dies, nullius minuat potes- « tas, nullius fuscet improbitas, deos fieri. Quæ quum ita « sint, de malorum quoque inseparabili pœna dubitare « sapiens nequeat. Nam quum bonum malumque, item « pœnæ atque præmium, adversa fronte dissideant, quæ « in boni præmio videmus accidere, eadem necesse est « in mali pœna contraria parte respondeant. Sicut igi-

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 qu'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

« tur probis probitas ipsa sit præmium, ita improbis « nequitia supplicium est. Jam vero quisquis afficitur « pœna, malo se affectum esse non dubitat. Si igitur « sese ipsi æstimare velint, possuntne sibi supplicii ex- « pertes videri, quos omnium malorum extrema nequi- « tia non afficit modo, verum etiam vehementer inficit?» Vide autem ex adversa parte bonorum, quæ improbos pœna comitetur. Omne namque quod sit, unum esse, ipsumque unum, bonum esse paulo ante didicisti. Cui consequens est, ut omne quod sit, id etiam bonum esse videatur. Hoc igitur modo quidquid a bono deficit, esse desistit; quo fit, ut mali desinant esse quod fuerant. Sed fuisse homines adhuc ipsa humani corporis reliqua species ostentat. Quare versi in malitiam humanam quoque amisere naturam. Sed quum ultra homines quemque provehere sola probitas possit, necesse est ut quos ab humana conditione dejecit, infra hominis meritum detrudat improbitas. Evenit igitur, ut quem transformatum vitiis videàs, hominem æstimare non possis. Avaritia fervet alienarum opum violentus ereptor? lupi similem dixeris. Ferox atque inquies linguam litigiis exercet? cani comparabis. Insidiator occultis subripuisse fraudibus gaudet? vulpeculis exæquetur. Iræ intemperans fremit? leonis animum gestare credatur. Pavidus ac fugax non metuenda formidat? cervis similis habeatur. Segnis ac stupidus torpet? asinum vivit. Levis atque inconstans studia permutat? nihil ab avibus differt. Fœdis immundisque

« honnêtes gens trouvent leur récompense dans leur hon-
« nêteté même, il faut que les méchants trouvent leur sup-
« plice 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 ren-
« dre 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 ré-
compense 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

libidinibus immergitur? sordidæ suis voluptate detinetur. Ita fit ut qui, probitate deserta, homo esse desierit, quum in divinam conditionem transire non possit, vertatur in belluam.

VI

Vela Neritii ducis
Et vagas pelago rates
Eurus appulit insulæ,
Pulchra qua residens dea
Solis edita semine,
Miscet hospitibus novis
Tacta carmine pocula.
Quos ut in varios modos
Vertit herbipotens manus,
Hunc apri facies tegit;
Ille, Marmaricus leo,
Dente crescit et unguibus;
Hic lupis superadditus
Flere dum parat, ululat;
Illé, tigris ut Indica,

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

Tecta mitis obambulat.
Sed licet variis malis
Numen Arcadis alitis
Obsitum miserans ducem
Peste solverit hospitis,
Jam tamen mala remiges
Ore pocula traxerant :
Jam sues Cerealia
Glande pabula verterant,
Et nihil manet integrum
Voce, corpore, perditis.
Sola mens stabilis, super
Monstra quæ patitur, gemit.
O levem nimium manum,
Nec potentia gramina,
Membra quæ valeant licet,
Corda vertere non valent.
Intus est hominum vigor
Arce conditus abdita.
Hæc venena potentius
Detrahunt hominem sibi
Dira, quæ penitus meant,
Nec nocentia corpori,
Mentis ulcere sæviunt.

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.
Oh! 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.
A 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

Tum ego : « Fateor, inquam, nec injuria dici video vitiosos, tametsi humani corporis speciem servent, in belluas tamen animorum qualitate mutari. Sed quorum atrox sceleratæque mens bonorum pernicie sævit, id ipsum eis licere noluissem. — Nec licet, inquit, uti convenienti monstrabitur loco : sed tamen si id ipsum quod eis licere creditur, auferatur, magna ex parte sceleratorum hominum pœna relevatur. Etenim, quod incredibile cuiquam forte videatur, infeliciores esse necesse est malos, quum cupita perfecerint, quam si ea quæ cupiunt, implere non possint. Nam si miserum est voluisse prava, potuisse miserius est, sine quo voluntatis miseræ langueret effectus. Itaque quum sua singulis miseria sit, triplici infortunio necesse est urgeantur, quos videas scelus velle, posse, perficere. — Accedo, inquam : sed uti hoc infortunio cito careant, patrandi sceleris possibilitate deserti, vehementer exopto. — Carebunt, inquit, ocius quam vel tu forsitan velis, vel illi sese existiment esse carituros. Neque enim est aliquid in tam brevibus vitæ metis ita serum, quod exspectare longum immortalis præsertim animus putet : quorum magna spes, et excelsa facino-

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

rum machina repentino atque insperato sæpe fine destruitur : quod quidem illis miseriæ modum statuit. Nam si nequitia miseros facit, miserior sit necesse est diuturnior nequam : quos infelicissimos esse judicarem, si non eorum malitiam saltem mors extrema finiret. Etenim si de pravitatis infortunio vera conclusimus, infinitam liquet esse miseriam, quam esse constat æternam. » Tum ego : « Mira quidem, inquam, et concessu difficilis illatio ; sed his eam quæ prius concessa sunt, nimium convenire cognosco. — Recte, inquit, existimas : sed qui conclusioni accedere durum putat, æquum est vel falsum aliquid præcessisse demonstret, vel collationem propositionum non esse efficacem necessariæ conclusionis ostendat : alioquin, concessis præcedentibus, nihil prorsus est quod de illatione causetur. Nam hoc quoque quod dicam non minus mirum videatur, sed ex his quæ sumpta sunt æque est necessarium. — Quidnam ? inquam — Feliciores, inquit, esse improbos supplicia luentes, quam si eos nulla justitiæ pœna coerceat. Neque id nunc molior, quod cuivis veniat in mentem, corrigi ultione pravos mores, et ad rectum supplicii terrore deduci, ceteris quoque exemplum esse culpanda fugiendi : sed alio quodam modo infeliciores esse improbos arbitror impunitos, tametsi nulla ratio correctionis, nullus respectus habeatur exempli. — Et quis erit, inquam, præter hos, alius modus ? » Et illa : « Bonos, inquit, esse felices, malos vero miseros nonne concessimus ? — Ita est, inquam. — Si igitur, inquit, mise-

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'infortune 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 répugne 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.

riæ cujuspiam bonum aliquid addatur, nonne felicior est eo, cujus pura ac solitaria sine cujusquam boni admistione miseria est? — Sic, inquam, videtur. — Quid si eidem misero, qui cunctis careat bonis, præter ea quibus miser est, malum aliud fuerit annexum, nonne multo infelicior eo censendus est, cujus infortunium boni participatione relevatur? — Quidni? inquam. — Habent igitur improbi, quum puniuntur, boni quidem aliquid annexum, pœnam ipsam scilicet, quæ ratione justitiæ bona est : iidemque quum supplicio carent, inest eis aliquid ulterius mali, ipsa impunitas, quam iniquitatis merito malum esse confessus es. — Negare non possum. — Multo igitur infeliciores improbi sunt injusta impunitate donati, quam justa ultione puniti. Sed puniri improbos, justum; impunitos vero elabi, iniquum esse manifestum est. — Quis id neget? — Sed ne illud quidem, ait, quisquam negabit, bonum esse omne quod justum est : contraque, quod injustum est, malum liquere esse. » Tum ego : « Ista quidem consequentia sunt eis quæ paulo ante conclusa sunt. Sed quæso, inquam, te, nullane animarum supplicia post defunctum morte corpus relinquis? — Et magna quidem, inquit : quorum alia pœnali acerbitate, alia vero purgatoria clementia exerceri puto. Sed nunc de his disserere consilium non est. Id vero hactenus egimus, ut, quæ indignissima tibi videbatur, malorum potestas, eam nullam esse cognoscere : quosque impunitos querebare, videres nunquam improbitatis suæ carere suppliciis : licentiam, quam

— 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

cito finiri precabaris, nec longam esse disceres : infelicioremque fore, si diuturnior; infelicissimam vero, si esset æterna : post hæc, miseriores esse improbos injusta impunitate dimissos, quam justa ultione punitos. Cui sententiæ consequens est, ut tum demum gravioribus suppliciis urgeantur, quum impuniti esse creduntur. » Tum ego : « Quum tuas, inquam, rationes considero, nihil dici verius puto. At si ad hominum judicia revertar, quis ille est, cui hæc non credenda modo, sed saltem non audienda videantur? — Ita est, inquit illa. Nequeunt enim oculos tenebris assuetos ad lucem perspicuæ veritatis attollere, similesque avibus sunt, quarum intuitum nox illuminat, dies cæcat : dum enim non rerum ordinem, sed suos intuentur affectus, vel licentiam, vel impunitatem scelerum putant esse felicem. Vide autem quid æterna lex sanciat. Melioribus animum conformaveris; nihil opus est judice præmium deferente : tu te ipse excellentioribus addidisti. Studium ad pejora deflexeris ; extra ne quæsieris ultorem : tu te ipse in deteriora detrusisti ; veluti si vicibus sordidam humum cœlumque respicias, cunctis extra cessantibus, ipsa cernendi ratione nunc cœno, nunc sideribus interesse videaris. At vulgus ista non respicit. Quid igitur? hisne accedamus, quos belluis similes esse monstravimus? Quid, si quis, amisso penitus visu, ipsum etiam se habuisse oblivisceretur intuitum, nihilque sibi ad humanam perfectionem deesse

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 hu-

arbitraretur, num videntes eadem cæcos putaremus? Nam ne illud quidem acquiescent, quod æque validis rationum nititur firmamentis, infeliciores eos esse qui faciunt, quam qui patiuntur injuriam. — Vellem, inquam, has ipsas audire rationes. — Omnem, inquit, improbum num supplicio dignum negas? — Minime. — Infelices vero esse, qui sint improbi, multipliciter liquet. — Ita est, inquam. — Qui igitur supplicio digni sunt, miseros esse non dubitas? — Convenit, inquam. — Si igitur cognitor, ait, resideres, cui supplicium inferendum putares, eine qui fecisset, an qui pertulisset injuriam? — Nec ambigo, inquam, quin perpesso satisfacerem dolore facientis. — Miserior igitur tibi injuriæ illator, quam acceptor esse videretur? — Consequitur, inquam. Hac igitur aliisque de causis ea radice nitentibus, quod turpitudo suapte natura miseros faciat, apparet illatam cuilibet injuriam, non accipientis, sed inferentis esse miseriam. — Atqui nunc, ait, contra faciunt oratores. Pro his enim qui grave quid acerbumque perpessi sunt, miserationem judicum excitare conantur, quum magis admittentibus justior miseratio debeatur : quos non ab iratis, sed a propitiis potius miserantibusque accusatoribus ad judicium, veluti ægros ad medicum, duci oportebat, ut culpæ morbos supplicio resecarent : quo pacto defensorum opera, vel tota frigeret, vel, si prodesse hominibus mallet, in accusationis habitum verteretur. Ipsi

maines, 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 siéges 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 cou-

quoque improbi, si eis aliqua rimula virtutem relictam fas esset adspicere, vitiorumque sordes pœnarum cruciatibus se deposituros viderent, compensatione adipiscendæ probitatis, nec hos cruciatus esse ducerent, defensorumque operam repudiarent, ac se totos accusatoribus judicibusque permitterent. Quo fit, ut apud sapientes nullus prorsus odio locus relinquatur. Nam bonos quis nisi stultissimus oderit? malos vero odisse ratione caret. Nam si, uti corporum languor, ita vitiositas quidam est quasi morbus animorum, quum ægros corpore minime dignos odio, sed potius miseratione judicemus, multo magis non insequendi, sed miserandi sunt, quorum mentes omni languore atrocior urget improbitas.

VIII

Quid tantos juvat excitare motus,
Et propria Fatum sollicitare manu?
Si Mortem petitis, propinquat ipsa
Sponte sua, volucres nec remoratur equos.
Quos serpens, leo, tigris, ursus, aper
Dente petunt, iidem se tamen ense petunt.

pables 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

A 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!

An distant quia dissidentque mores,
Injustas acies et fera bella movent,
Alternisque volunt perire telis?
Non est justa satis sævitiæ ratio.
Vis aptam meritis vicem referre?
Dilige jure bonos, et miseresce malis. »

IX

Hic ego : « Video, inquam, quæ sit vel felicitas, vel miseria in ipsis proborum atque improborum meritis constituta. Sed in hac ipsa fortuna populari, non nihil boni malive inesse perpendo. Neque enim sapientum quisquam exsul, inops, ignominiosusque esse malit potius, quam pollens opibus, honore reverendus, potentia validus, in sua permanens urbe florere. Sic enim clarius testatiusque sapientiæ tractatur officium, quum in contingentes populos regentium quodam modo beatitudo transfunditur : quum præsertim carcer, nexus, ceteraque legalium tormenta pœnarum perniciosis potius civibus, propter quos etiam constituta sunt, debeantur. Cur hæc igitur versa vice mutentur, scelerumque supplicia bonos premant, præmia virtutum mali rapiant, vehementer admiror, quæque tam injustæ confusionis ratio videatur, ex te scire de-

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

sidero. Minus etenim mirarer, si misceri omnia fortuitis casibus crederem. Nunc stuporem meum Deus rector exaggerat, qui quum sæpe bonis jucunda, malis aspera, contraque bonis dura tribuat, malis optata concedat, nisi causa deprehendatur, quid est quod a fortuitis casibus differre videatur? — Nec mirum, inquit, si quid ordinis ignorata ratione, temerarium confusumque credatur. Sed tu, quamvis causam tantæ dispositionis ignores, tamen quoniam bonus mundum rector temperat, recte fieri cuncta ne dubites.

X

Si quis Arcturi sidera nescit
Propinqua summo cardine labi,
Cur legat tardus plaustra Bootes,
Mergatque seras æquore flammas,
Quum nimis celeres explicet ortus,
Legem stupebit ætheris alti.
Palleant plenæ cornua Lunæ
Infecta metis noctis opacæ,
Quæque fulgenti texerat ore

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

Confusa Phœbe, detegat astra :
Commovet gentes publicus error,
Lassantque crebris pulsibus æra.
Nemo miratur flamina Cori
Littus frementi tundere fluctu,
Nec nivis duram frigore molem
Fervente Phœbi solvier æstu.
Hic enim causas cernere promptum est ;
Illic latentes pectora turbant
Cuncta, quæ rara provehit ætas,
Stupetque subitis mobile vulgus.
Cedat inscitiæ nubilus error,
Cessent profecto mira videri.

XI

— Ita est, inquam. Sed quum tui muneris sit latentium rerum causas evolvere, velatasque caligine explicare rationes, quæso uti hinc decernas, et quoniam hoc me miraculum maxime perturbat, edisseras. » Tum

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

illa paulisper arridens : « Ad rem me, inquit, omnium quæsitu maximam vocas, cui vix exhausti quidquam satis sit. Talis namque materia est, ut, una dubitatione succisa, innumerabiles aliæ, velut hydræ capita, succrescant : nec ullus fuerit modus, nisi quis eas vivacissimo mentis igne coerceat. In hac enim de Providentiæ simplicitate, de Fati serie, de repentinis casibus, de cognitione ac prædestinatione divina, de arbitrii libertate quæri solet : quæ quanti oneris sint, ipse perpendis. Sed quoniam hæc quoque te nosse quædam medicinæ tuæ portio est, quanquam angusto limite temporis septi, tamen aliquid delibare conabimur. Quod si te musici carminis oblectamenta delectant, hanc oportet paulisper differas voluptatem, dum nexas sibi ordine contexo rationes. — Ut libet, » inquam. Tum velut ab alio orsa principio, ita disseruit : « Omnium generatio rerum, cunctusque mutabilium naturarum progressus, et quidquid aliquo movetur modo, causas, ordinem, formas ex divinæ mentis stabilitate sortitur. Hæc in suæ simplicitatis arce composita, multiplicem rebus gerendis modum statuit. Qui modus quum in ipsa divinæ intelligentiæ puritate conspicitur, Providentia nominatur : quum vero ad ea quæ movet atque disponit, refertur, Fatum a veteribus appellatum est. Quæ diversa esse facile liquebit, si quis utriusque vim mente conspexerit. Nam Providentia est illa ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit : Fatum vero inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam Provi-

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 aperçu. 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 qu'elle 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

dentia suis quæque nectit ordinibus. Providentia namque cuncta pariter, quamvis diversa, quamvis infinita, complectitur : Fatum vero singula digerit in motum, locis, formis, ac temporibus distributa : ut hæc temporalis ordinis explicatio, in divinæ mentis adunata prospectu, Providentia sit : eadem vero adunatio, digesta atque explicata temporibus, Fatum vocetur. Quæ licet diversa sint, alterum tamen pendet ex altero. Ordo namque fatalis ex Providentiæ simplicitate procedit. Sicut enim artifex, faciendæ rei formam mente percipiens, movet operis effectum, et quod simpliciter præsentarieque prospexerat, per temporales ordines ducit : ita Deus Providentia quidem singulariter stabiliterque facienda disponit : Fato vero hæc ipsa quæ disposuit, multipliciter ac temporaliter administrat. Sive igitur, famulantibus quibusdam Providentiæ divinis spiritibus, Fatum exercetur; seu anima, seu tota inserviente natura, seu cœlestibus siderum motibus, seu angelica virtute, seu dæmonum varia solertia, seu aliquibus horum, seu omnibus, fatalis series texitur : illud certe manifestum est, immobilem simplicemque gerendarum formam rerum esse Providentiam; Fatum vero eorum, quæ divina simplicitas gerenda disposuit, mobilem nexum, atque ordinem temporalem. Quo fit, ut omnia quæ Fato subsunt, Providentiæ quoque subjecta sint, cui ipsum etiam subjacet Fatum; quædam vero, quæ

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 l'enchaînement mobile et la succession 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

sub Providentia locata sunt, Fati seriem superent. Ea vero sunt, quæ primæ propinqua divinitati stabiliter fixa, fatalis ordinem mobilitatis excedunt. Nam ut orbium circum eumdem cardinem sese vertentium, qui est intimus, ad simplicitatem medietatis accedit; ceterorumque extra locatorum veluti cardo quidam, circa quem versentur, existit : extimus vero majore ambitu rotatus, quanto a puncti media individuitate discedit, tanto amplioribus spatiis explicatur : si quid vero illi se medio connectat et societ, in simplicitatem cogitur, diffundique ac diffluere cessat. Simili ratione quod longius a prima mente discedit, majoribus Fati nexibus implicatur, ac tanto aliquid Fato liberum est, quanto illum rerum cardinem vicinius petit. Quod si supernæ mentis hæserit firmitati, motu carens, Fati quoque supergreditur necessitatem. Igitur uti est ad intellectum ratiocinatio; ad id quod est, id quod gignitur; ad æternitatem tempus; ad puncti medium circulus : ita est Fati series mobilis ad Providentiæ stabilem simplicitatem. Ea series cœlum ac sidera movet, elementa in se invicem temperat, et alterna commutatione transformat. Eadem nascentia, occidentiaque omnia per similes fetuum seminumque renovat progressus. Hæc actus etiam, fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit : quæ quum ab immobilis

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 qu'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

Providentiæ proficiscantur exordiis, ipsas quoque immutabiles esse necesse est. Ita enim res optime reguntur, si manens in divina mente simplicitas, indeclinabilem causarum ordinem promat; hic vero ordo res mutabiles, et alioqui temere fluituras propria incommutabilitate coerceat. Quo fit, ut tametsi vobis hunc ordinem minime considerare valentibus, confusa omnia perturbataque videantur, nihilo minus tamen suus modus ad bonum dirigens cuncta disponat. Nihil est enim quod mali causa ne ab ipsis quidem improbis fiat : quos, ut uberrime demonstratum est, bonum quærentes pravus error avertit, nedum ordo de summi boni cardine proficiscens, a suo quemquam deflectat exordio.

« Quæ vero, inquies, potest ulla iniquior esse confusio, quam ut bonis tum adversa, tum prospera, malis etiam tum optata, tum odiosa contingant? Num igitur ea mentis integritate homines degunt, ut quos probos improbosve censuerint, eos quoque, uti existimant, esse necesse sit? Atqui in hoc hominum judicia depugnant, et quos alii præmio, alii supplicio dignos arbitrantur. Sed concedamus ut aliquis possit bonos malosve discernere. Num igitur poterit intueri illam intimam temperiem, veluti in corporibus dici solet, animorum? Non enim dissimile est miraculum nescienti, cur sanis corporibus, his quidem dulcia, illis vero amara conveniant; cur ægri etiam quidam lenibus, quidam vero acribus

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

adjuventur. At hoc medicus, qui sanitatis ipsius atque ægritudinis modum temperamentumque dignoscit, minime miratur. Quid vero aliud animorum salus videtur esse, quam probitas? quid ægritudo, quam vitia? Quis autem alius vel servator bonorum, vel malorum depulsor, quam rector ac medicator mentium Deus? Qui, quum ex alta Providentiæ specula respicit, quid unicuique conveniat, agnoscit, et quod convenire novit, accommodat. Hinc jam fit illud fatalis ordinis insigne miraculum, quum ab sciente geritur, quod stupeant ignorantes. Nam ut pauca quæ ratio valet humana, de divina profunditate perstringam, de hoc quem tu justissimum et æqui servantissimum putas, omnia scienti Providentiæ diversum videtur. Et « victricem quidem causam diis, victam vero Catoni placuisse » familiaris noster Lucanus admonuit. Hic igitur quidquid citra spem videas geri, rebus quidem rectus ordo est : opinioni vero tuæ perversa confusio. Sed sit aliquis ita bene moratus, ut de eo divinum judicium pariter humanumque consentiat : sed est animi viribus infirmus : cui si quid eveniat adversi, desinet colere forsitan innocentiam, per quam non potuit retinere fortunam. Parcit itaque sapiens dispensatio ei, quem deteriorem facere possit adversitas, ne cui non convenit laborare, patiatur. Est alius cunctis virtutibus absolutus, sanctusque ac Deo proximus : hunc contingi quibuslibet adversis nefas Providentia judicat,

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

adeo, ut ne corporeis quidem morbis agitari sinat. Nam ut quidam me quoque excellentior ait :

Ἀνδρὸς ἱεροῦ σῶμα δυνάμεις οἰκοδομοῦσι.

Fit autem sæpe, uti bonis summa rerum gerenda deferatur, ut exuberans retundatur improbitas. Aliis mista quædam, pro animorum qualitate, distribuit : quosdam remordet, ne longa felicitate luxurient : alios duris agitari sinit, ut virtutes animi patientiæ usu atque exercitatione confirment. Alii plus æquo metuunt quod ferre possunt : alii plus æquo despiciunt quod ferre non possunt. Hos, in experimentum sui, tristibus ducit. Nonnulli venerandum sæculi nomen gloriosæ pretio mortis emerunt. Quidam suppliciis inexpugnabiles, exemplum ceteris prætulerunt invictam malis esse virtutem. Quæ quam recte atque disposite, et ex eorum bono quibus accidere videntur, fiant, nulla dubitatio est. Nam illud quoque quod improbis nunc tristia, nunc optata proveniunt, ex eisdem ducitur causis. Ac de tristibus quidem nemo miratur, quod eos male meritos omnes existimant. Quorum quidem supplicia, tum ceteros ab sceleribus deterrent, tum ipsos, quibus invehuntur, emendant : læta vero magnum bonis argumentum loquuntur, quid de hujusmodi felicitate debeant judicare, quam famulari sæpe improbis cer-

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. A 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

nant. In qua re illud etiam dispensari credo, quod est forsitan alicujus tam præceps atque importuna natura, ut eum in scelera potius exacerbare possit rei familiaris inopia : hujus morbo Providentia collatæ pecuniæ remedio medetur. Hic fœdatam probris conscientiam spectans, et se cum fortuna sua comparans, forsitan pertimescit, ne cujus ei jucundus usus est, sit tristis amissio. Mutabit igitur mores, ac, dum fortunam metuit amittere, nequitiam derelinquit. Alios in cladem meritam præcipitavit indigne acta felicitas. Quibusdam permissum puniendi jus, ut exercitii bonis, et malis esset causa supplicii. Nam ut probis atque improbis nullum fœdus est, ita ipsi inter se improbi nequeunt convenire. Quidni? quum a semet ipsis discerpentibus conscientiam vitiis quique dissentiant, faciantque sæpe, quæ quum gesserint, non fuisse gerenda decernant? Ex quo sæpe summa illa Providentia protulit insigne miraculum, ut malos mali bonos facerent. Nam dum iniqua sibi a pessimis quidam perpeti videntur, noxiorum odio flagrantes ad virtutis frugem rediere, dum se eis dissimiles student esse, quos oderant. Sola est enim divina vis, cui mala quoque bona sint, quum eis competenter utendo, alicujus boni elicit effectum. Ordo enim quidam cuncta complectitur, ut quod ab assignata ordinis ratione discesserit, hoc licet in alium, tamen in ordinem relabatur, ne quid in regno Providentiæ liceat temeritati :

Ἀργαλέον δέ με ταῦτα θεὸν ὡς πάντ' ἀγορεύειν.

Neque enim fas est homini cunctas divini operis

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 reçu 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 a 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 pen-

machinas vel ingenio comprehendere, vel explicare sermone. Hoc tantum perspexisse sufficiat, quod naturarum omnium proditor Deus, idem ad bonum dirigens cuncta disponit : dumque ea quæ protulit, in sui similitudinem retinere festinat, malum omne de reipublicæ suæ terminis per fatalis seriem necessitatis eliminat. Quo fit, ut quæ in terris abundare creduntur, si disponentem Providentiam spectes, nihil usquam esse perpendas. Sed video jam dudum te et pondere quæstionis oneratum, et rationis prolixitate fatigatum, aliquam carminis exspectare dulcedinem. Accipe igitur haustum, quo refectus, firmior in ulteriora contendas.

XII

Si vis celsi jura Tonantis
Pura solers cernere mente,
Adspice summi culmina cœli.
Illic justo fœdere rerum
Veterem servant sidera pacem.
Non Sol rutilo concitus igne
Gelidum Phœbes impedit axem.
Nec quæ summo vertice mundi
Flectit rapidos Ursa meatus,
Nunquam occiduo lota profundo,

sée 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 où 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,

Cetera cernens sidera mergi,
Cupit Oceano tingere flammas.
Semper vicibus temporis æquis
Vesper seras nuntiat umbras,
Revehitque diem Lucifer almum.
Sic æternos reficit cursus
Alternus amor : sic astrigeris
Bellum discors exulat oris.
Hæc concordia temperat æquis
Elementa modis, ut pugnantia
Vicibus cedant humida siccis,
Jungantque fidem frigora flammis,
Pendulus ignis surgat in altum,
Terræque graves pondere sidant.
Iisdem causis Vere tepenti
Spirat florifer annus odores,
Æstas Cererem fervida siccat,
Remeat pomis gravis Autumnus,
Hiemem defluus irrigat imber.
Hæc temperies alit, ac profert
Quidquid vitam spirat in orbe :
Eadem rapiens condit, et aufert,
Obitu mergens orta supremo.
Sedet interea conditor altus,
Rerumque regens flectit habenas,
Rex et Dominus, Fons et Origo,
Lex et sapiens Arbiter æqui,

Infidèle 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! — A 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'Été 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],

Et quæ motu concitat ire,
Sistit retrahens, ac vaga firmat.
Nam nisi rectos revocans itus,
Flexos iterum cogat in orbes,
Quæ nunc stabilis continet ordo,
Dissepta suo fonte fatiscant.
Hic est cunctis communis amor,
Repetuntque boni fine teneri,
Quia non aliter durare queunt,
Nisi converso rursus amore
Refluant causæ, quæ dedit esse.

XIII

« Jamne igitur vides quid hæc omnia, quæ diximus, consequatur? — Quidnam? inquam. — Omnem, inquit, bonam prorsus esse fortunam. — Et qui, inquam, fieri potest? — Attende, inquit, quum omnis fortuna vel jucunda, vel aspera, tum remunerandi exercendive bonos, tum puniendi corrigendive improbos causa deferatur; omnis bona est, quam vel justam constat esse, vel utilem. — Nimis quidem, inquam, vera ratio; et, si quam paulo ante docuisti Providentiam, Fatumve considerem, firmis viribus nixa senten-

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

tia. Sed eam, si placet, inter eas quas inopinabiles paulo ante posuisti, numeremus. — Qui? inquit. — Quia id hominum sermo communis usurpat, et quidem crebro, quorumdam malam esse fortunam. — Visne igitur, inquit, paulisper vulgi sermonibus accedamus, ne nimium velut ab humanitatis usu recessisse videamur? — Ut placet, inquam. — Nonne igitur bonum censes esse, quod prodest?— Ita est, inquam.— Quæ vero aut exercet, aut corrigit, prodest. — Fateor, inquam. — Bona igitur. — Quidni? — Sed hæc eorum est, qui vel in virtute positi, contra aspera bellum gerunt, vel a vitiis declinantes, virtutis iter arripiunt.— Negare, inquam, nequeo. — Quid vero jucunda, quæ in præmium tribuitur bonis, num vulgus malam esse decernit? — Nequaquam : verum uti est, ita quoque esse optimam censet. — Quid reliqua, quæ, quum sit aspera, justo supplicio malos coercet, num bonam populus putat? — Imo omnium, inquam, quæ excogitari possunt, judicat esse miserrimam. — Vide igitur ne opinionem populi sequentes, quiddam valde inopinabile confecerimus? — Quid? inquam. — Ex his enim, ait, quæ concessa sunt, evenit eorum quidem, qui vel sunt in possessione, vel in provectu, vel in adeptione virtutis, omnem, quæcumque sit, bonam; in improbitate vero manentibus, omnem pessimam esse fortunam. — Hoc, inquam, verum est, tametsi nemo audeat confiteri. — Quare, inquit, ita vir sapiens moleste ferre non debet, quoties in Fortunæ cer-

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 que je 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 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

tamen adducitur : ut virum fortem non decet indignari, quoties increpuit bellicus tumultus. Utrique enim, huic quidem gloriæ propagandæ, illi vero confirmandæ sapientiæ difficultas ipsa materia est. Ex quo etiam virtus vocatur, quod suis viribus nitens non superetur adversis. Neque enim vos in provectu positi virtutis, diffluere deliciis, et emarcescere voluptate venistis, prœlium cum omni fortuna nimis acre conseritis, ne vos aut tristis opprimat, aut jucunda corrumpat : firmis medium viribus occupate. Quidquid autem infra subsistit, aut ultra progreditur, habet contemptum felicitatis, non habet præmium laboris. In vestra enim situm manu, qualem vobis fortunam formare malitis. Omnis enim, quæ videtur aspera, nisi aut exercet, aut corrigit, punit.

XIV

Bella bis quinis operatus annis
Ultor Atrides, Phrygiæ ruinis
Fratris amissos thalamos piavit.
Ille, dum Graiæ dare vela classi
Optat, et ventos redimit cruore,
Exuit patrem, miserumque tristis
Fœderat natæ jugulum sacerdos.
Flevit amissos Ithacus sodales,

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

Quos ferus, vasto recubans in antro,
Mersit immani Polyphemus alvo.
Sed tamen, cæco furibundus ore,
Gaudium mœstis lacrimis rependit.
Herculem duri celebrant labores;
Ille Centauros domuit superbos;
Abstulit sævo spolium leoni;
Fixit et certis volucres sagittis;
Poma cernenti rapuit draconi,
Aureo lævam gravior metallo;
Cerberum traxit triplici catena;
Victor immitem posuisse fertur
Pabulum sævis dominum quadrigis;
Hydra combusto periit veneno;
Fronte turpatus Acheloüs amnis,
Ora demersit pudibunda ripis;
Stravit Antæum Libycis arenis;
Cacus Evandri satiavit iras;
Quosque pressurus foret altus orbis
Setiger spumis humeros notavit;
Ultimus cœlum labor irreflexo
Sustulit collo, pretiumque rursus
Ultimi cœlum meruit laboris.
Ite nunc fortes, ubi celsa magni
Ducit exempli via : cur inertes
Terga nudatis? superata tellus
Sidera donat. »

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

LIBER QUINTUS.

I

Dixerat, orationisque cursum ad alia quædam tractanda atque expedienda vertebat. Tum ego : « Recta quidem, inquam, exhortatio, tuaque prorsus auctoritate dignissima. Sed quod tu dudum de Providentia quæstionem pluribus implicitam esse dixisti, re experior. Quæro enim an esse aliquid omnino, et quidnam esse casum arbitrere. » Tum illa : « Festino, inquit, debitum promissionis absolvere, viamque tibi, qua patriam reveharis, aperire. Hæc autem, etsi perutilia cognitu, tamen a propositi nostri tramite paulisper aversa sunt : verendumque est, ne deviis fatigatus, ad emetiendum rectum iter sufficere non possis. — Ne id,

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

inquam, prorsus vereare. Nam quietis mihi loco fuerit ea, quibus maxime delector, agnoscere. Simul quum omne disputationis tuæ latus indubitata fide constiterit, nihil de sequentibus ambigatur. » Tum illa : « Morem, inquit, geram tibi; » simulque sic exorsa est : « Si quidem, inquit, aliquis eventum temerario motu, nullaque causarum connexione productum, casum esse definiat, nihil omnino casum esse confirmo, et præter subjectæ rei significationem inanem prorsus vocem esse decerno. Quis enim, coercente in ordinem cuncta Deo, locus esse ullus temeritati reliquus potest? Nam nihil ex nihilo existere, vera sententia est; cui nemo unquam veterum refragatus est : quanquam id illi non de operante principio, sed de materiali subjecto, hoc est, de natura omnium rationum, quasi quoddam jecerint fundamentum. At si nullis ex causis aliquid oriatur, id de nihilo ortum esse videbitur. Quod si hoc fieri nequit, nec casum quidem hujusmodi esse possibile est, qualem paulo ante definivimus. — Quid igitur, inquam, nihilne est, quod vel casus, vel fortuitum jure appellari queat? An est aliquid, tametsi vulgus lateat, cui vocabula ista conveniant? — Aristoteles meus id, inquit, in Physicis, et brevi, et veri propinqua ratione definivit. — Quonam, inquam, modo? — Quoties, ait, aliquid cujuspiam rei gratia geritur, aliudque quibusdam de causis, quam quod intendebatur, obtingit, casus vocatur : ut si quis colendi agri causa fodiens humum, defossi auri pondus inveniat. Hoc igitur fortuito quidem creditur accidisse : verum non de nihilo est. Nam proprias causas habet : quarum improvisus inopinatusque concursus casum videtur

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, et c'est le concours imprévu et inopiné de ces causes

operatus. Nam nisi cultor agri humum foderet, nisi eo loci pecuniam suam depositor obruisset, aurum non esset inventum. Hæ sunt igitur fortuiti causæ compendii, quod ex obviis sibi et confluentibus causis, non ex gerentis intentione provenit. Neque enim, vel qui aurum obruit, vel qui agrum exercuit, ut ea pecunia reperiretur, intendit : sed uti dixi, quo ille obruit, hunc fodisse convenit, atque concurrit. Licet igitur definire casum esse inopinatum, ex confluentibus causis, in his, quæ ob aliquid geruntur, eventum. Concurrere vero atque confluere causas facit ordo ille inevitabili connexione procedens, qui de Providentiæ fonte descendens, cuncta suis locis temporibusque disponit.

II

Rupis Achæmeniæ scopulis, ubi versa sequentum
Pectoribus figit spicula pugna fugax,
Tigris et Euphrates uno se fonte resolvunt,
Et mox abjunctis dissociantur aquis.
Si coeant, cursumque iterum revocentur in unum,
Confluat alterni quod trahit unda vadi :

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:

Conveniant puppes, et vulsi flumine trunci,
Mistaque fortuitos implicet unda modos :
Quos tamen ipsa vagos terræ declivia casus,
Gurgitis et lapsi defluus ordo regit.
Sic, quæ permissis fluitare videtur habenis,
Fors, patitur frenos, ipsaque lege meat.

III

— Animadverto, inquam, idque uti tu dicis ita esse consentio. Sed in hac cohærentium sibi serie causarum, estne ulla nostri arbitrii libertas, an ipsos quoque humanorum motus animorum fatalis catena constringit? — Est, inquit. Neque enim fuerit ulla rationalis natura, quin eidem libertas adsit arbitrii. Nam quod ratione uti naturaliter potest, id habet judicium, quo quodque discernat. Per se igitur fugienda, optandave dignoscit. Quod vero quis optandum esse judicat, petit : refugit vero quod existimat esse fugiendum. Quare quibus inest ratio, ipsis etiam inest volendi nolendique libertas. Sed hanc non in omnibus æquam esse constituo. Nam supernis divinisque substantiis et perspicax judicium, et incorrupta voluntas, et efficax optatorum præsto est potestas. Humanas vero animas liberiores quidem esse necesse

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

est, quum se in mentis divinæ speculatione conservant : minus vero, quum dilabuntur ad corpora, minusque etiam, quum terrenis artubus colligantur. Extrema vero est servitus, quum vitiis deditæ, rationis propriæ possessione ceciderunt. Nam ubi oculos a summæ luce veritatis ad inferiora et tenebrosa dejecerint, mox inscitiæ nube caligant, perniciosis turbantur affectibus, quibus accedendo consentiendoque, quam invexere sibi adjuvant servitutem, et sunt quodam modo propria libertate captivæ. Quæ tamen ille, ab æterno cuncta prospiciens, Providentiæ cernit intuitus, et suis quæque meritis prædestinata disponit : πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει.

IV

Puro clarum lumine Phœbum
Melliflui canit oris Homerus :
Qui tamen intima viscera terræ
Non valet, aut pelagi, radiorum
Infirma perrumpere luce.

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.

Haud sic magni conditor orbis :
Huic ex alto cuncta tuenti
Nulla terræ mole resistunt ;
Non nox atris nubibus obstat,
Quæ sint, quæ fuerint, veniantque
Uno mentis cernit in ictu.
Quem, quia respicit omnia solus,
Verum possis dicere Solem. »

V

Tum ego : « En, inquam, difficiliori rursus ambiguitate confundor. — Quænam, inquit, ista est ? Jam enim, quibus perturbere, conjecto. — Nimium, inquam, adversari ac repugnare videtur, prænoscere universa Deum, et esse ullum libertatis arbitrium. Nam si cuncta prospicit Deus, neque falli ullo modo potest, evenire necesse est quod Providentia futurum esse præviderit. Quare si ab æterno non facta hominum modo, sed etiam consilia voluntatesque prænoscit, nulla erit arbitrii libertas : neque enim vel factum aliud ullum, vel quælibet existere poterit voluntas, nisi quam nescia falli Providentia divina præsenserit. Nam si res aliorsum quam provisæ sunt, detorqueri valent, non jam erit futuri firma præscientia, sed opinio potius incerta : quod de Deo credere nefas judico. Neque enim illam probo rationem qua se quidam credunt hunc quæstionis nodum posse dissolvere. Aiunt enim

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

non esse ideo quid eventurum, quoniam id Providentia futurum esse prospexerit : sed e contrario potius, quoniam quid futurum est, id divinam Providentiam latere non posse, eoque modo necessarium hoc in contrariam relabi partem. Neque enim necesse esse contingere, quæ providentur : sed necesse esse, quæ futura sint, provideri. Quasi vero, quæ cujusque rei causa sit, præscientiane futurorum necessitatis, an futurorum necessitas Providentiæ, laboretur. At nos illud demonstrare nitamur, quoquo modo sese habeat ordo causarum, necessarium esse eventum præscitarum rerum, etiam si præscientia futuris rebus eveniendi necessitatem non videatur inferre. Etenim si quispiam sedeat, opinionem quæ eum sedere conjectat, veram esse necesse est : atque e converso rursus, si de quopiam vera sit opinio, quoniam sedet, eum sedere necesse est. In utroque igitur necessitas inest : in hoc quidem sedendi, at vero in altero veritatis. Sed non idcirco quisque sedet, quoniam vera est opinio; sed hæc potius vera est, quoniam quempiam sedere præcessit. Ita quum causa veritatis ex altera parte procedat, inest tamen communis in utraque necessitas. Similia de Providentia futurisque rebus ratiocinari oportet. Nam etiam si idcirco, quoniam futura sunt, providentur; non vero ideo, quoniam providentur, eveniunt : nihilo minus tamen a Deo vel ventura

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

provideri, vel provisa evenire necesse est : quod ad perimendam arbitrii libertatem solum satis est. Jam vero quam præposterum est, ut æternæ præscientiæ temporalium rerum eventus causa esse dicatur! Quid est autem aliud arbitrari ideo Deum futura, quoniam sunt eventura, providere, quam putare quæ olim acciderunt causam summæ illius esse Providentiæ? Ad hæc, sicuti, quum quid esse scio, id ipsum esse necesse est : ita quum quid futurum novi, id ipsum futurum esse necesse est. Sic fit igitur ut eventus præscitæ rei nequeat evitari. Postremo si quid aliquis aliorsum atque sese res habet, existimet, id non modo scientia non est, sed est opinio fallax, ab scientiæ veritate longe diversa. Quare si quid ita futurum est, ut ejus certus ac necessarius non sit eventus, id eventurum esse præsciri qui poterit? Sicut enim scientia ipsa impermista est falsitati, ita id quod ab ea concipitur, esse aliter atque concipitur nequit. Ea namque causa est cur mendacio scientia careat, quod se ita rem quamque habere necesse est, uti eam sese habere scientia comprehendit. Quid igitur? Quonam modo Deus hæc incerta futura prænoscit? Nam si inevitabiliter eventura censet quæ etiam non evenire possibile est, fallitur : quod sentire non modo nefas est, sed etiam voce proferre. At si, uti sunt, ita ea futura esse decernit, ut æque vel fieri ea, vel non fieri posse cognoscat, quæ est hæc præscientia, quæ nihil certum, nihil stabile comprehendit? Aut quid hoc differt vaticinio illo ridiculo Tiresiæ :

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 nécessairment 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*

Quidquid dicam, aut erit, aut non? Quid etiam divina Providentia humana opinione præstiterit, si, uti homines, incerta judicat quorum est incertus eventus? Quod si apud illum rerum omnium certissimum fontem nihil incerti esse potest, certus eorum est eventus quæ futura firmiter ille præscierit. Quare nulla est humanis consiliis actionibusque libertas: quas divina mens, sine falsitatis errore cuncta prospiciens, ad unum alligat et constringit eventum. Quo semel recepto, quantus occasus humanarum rerum consequatur, liquet. Frustra enim bonis malisque præmia pœnæve proponuntur, quæ nullus meruit liber ac voluntarius motus animorum. Idque omnium videbitur iniquissimum, quod nunc æquissimum judicatur, vel puniri improbos, vel remunerari probos: quos ad alterutrum non propria mittit voluntas, sed futuri cogit certa necessitas. Nec vitia igitur, nec virtutes quidquam fuerint, sed omnium meritorum potius mista atque indiscreta confusio. Quoque nihil sceleratius excogitari potest, quum ex Providentia rerum omnis ordo ducatur, nihilque consiliis liceat humanis, fit ut vitia quoque nostra ad bonorum omnium referantur auctorem. Igitur nec sperandi aliquid nec deprecandi ulla ratio est. Quid enim vel speret quisquam, vel etiam deprecetur, quando optanda omnia series indeflexa connectit? Auferetur igitur unicum illud inter homines Deumque commercium, sperandi scilicet ac deprecandi. Siquidem justæ humilitatis pretio inæstimabilem vicem divinæ gratiæ promeremur: qui

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. A 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. A 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 d'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

solus modus est quo cum Deo colloqui homines posse videantur, illique inaccessæ luci, prius quoque quam impetrent, ipsa supplicandi ratione conjungi : quæ si, recepta futurorum necessitate, nihil virium habere credantur, quid erit, quo summo illi rerum principi connecti atque adhærere possimus? Quare necesse erit humanum genus, uti paulo ante cantabas, disseptum atque disjunctum suo fonte fatiscere.

VI

Quænam discors fœdera rerum
Causa resolvit? quis tanta Deus
Veris statuit bella duobus,
Ut quæ carptim singula constant,
Eadem nolint mista jugari?
An nulla est discordia veris,
Semperque sibi certa cohærent?
Sed mens, cæcis obruta membris,
Nequit oppressi luminis igne
Rerum tenues noscere nexus.
Sed cur tanto flagrat amore
Veri tectas reperire notas?
Scitne quod appetit anxia nosse?
Sed quis nota scire laborat?
At si nescit, quid cæca petit?

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 :

Quis enim quidquam nescius optet?
Aut quis valeat nescita sequi?
Quove inveniat, quisve repertam
Queat ignarus noscere formam?
An quum mentem cerneret altam,
Pariter summam et singula norat?
Nunc membrorum condita nube,
Non in totum est oblita sui,
Summamque tenet singula perdens.
Igitur quisquis vera requirit,
Neutro est habitu : nam neque novit,
Nec penitus tamen omnia nescit;
Sed, quam retinens meminit, summam
Consulit, alte visa retractans,
Ut servatis queat oblitas
Addere partes. »

VII

Tum illa : « Vetus, inquit, hæc est de Providentia querela, Marcoque Tullio, quum Divinationem distribuit, vehementer agitata, tibique ipsi res diu prorsus multumque quæsita; sed haudquaquam ab ullo vestrum hactenus satis diligenter ac firmiter expedita. Cujus caliginis causa est, quod humanæ ratiocinationis motus ad divinæ præscientiæ simplicitatem non potest admoveri : quæ si ullo modo cogitari queat, nihil prorsus relinquetur ambigui : quod ita demum pate-

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 té-

facere atque expedire tentabo, si prius ea quibus moveris, expendero.

« Quæro enim cur illam solventium rationem minus efficacem putes, quæ, quia præscientiam non esse futuris rebus causam necessitatis existimat, nihil impediri præscientia arbitrii libertatem putat. Num enim tu aliunde argumentum futurorum necessitatis trahis, nisi quod ea quæ præsciuntur non evenire non possunt? Si igitur prænotio nullam futuris rebus adjicit necessitatem, quod tu etiam paulo ante fatebare, quid est, quod voluntarii exitus rerum ad certum cogantur eventum? Etenim positionis gratia, ut quid consequatur advertas, statuamus nullam esse præscientiam. Num igitur, quantum ad hoc attinet, quæ ex arbitrio eveniunt, ad necessitatem coguntur? Minime. Statuamus iterum esse, sed nihil rebus necessitatis injungere, manebit, ut opinor, eadem voluntatis integra atque absoluta libertas. Sed præscientia, inquies, tametsi futuris eveniendi necessitas non est, signum tamen est necessario ea esse ventura. Hoc igitur modo, etiam si præcognitio non fuisset, necessarios futurorum exitus esse constaret. Omne etenim signum, tantum quid sit ostendit, non vero efficit quod designat. Quare demonstrandum prius est nihil non ex necessitate contingere, ut prænotionem signum esse hujus necessitatis appareat. Alioquin si hæc nulla est, nec illa quidem ejus rei signum poterit esse quæ non est. Jam vero probationem firma ratione subnixam constat, non ex signis neque petitis extrinsecus argumentis, sed ex convenientibus necessariisque causis

nèbres ; 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 d'une 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 qu'on la démontre, mais bien par les rai-

esse ducendam. Sed qui fieri potest ut ea non proveniant, quæ futura esse providentur? Quasi vero nos ea quæ Providentia futura esse prænoscit, non eventura credamus : ac non illud potius arbitremur, licet eveniant, nihil tamen, ut evenirent, sui natura necessitatis habuisse : quod hinc facile perpendas licebit. Plura etenim, dum fiunt, subjecta oculis intuemur : ut ea quæ in quadrigis moderandis atque flectendis facere spectantur aurigæ : atque ad hunc modum cetera. Num igitur quidquam illorum ita fieri necessitas ulla compellit? Minime. Frustra enim esset artis effectus, si omnia coacta moverentur. Quæ igitur, quum fiunt, carent existendi necessitate, eadem, prius quam fiant, sine necessitate futura sunt. Quare sunt quædam eventura, quorum exitus ab omni necessitate sit absolutus. Nam illud quidem nullum arbitror esse dicturum, quod quæ nunc fiunt, prius quam fierent, eventura non fuerint. Hæc igitur etiam præcognita liberos habent eventus. Nam sicut scientia præsentium rerum nihil his quæ fiunt, ita præscientia futurorum nihil his quæ ventura sunt, necessitatis importat. Sed hoc, inquis, ipsum dubitatur, an earum rerum quæ necessarios exitus non habent, ulla possit esse prænotio. Dissonare etenim videntur; putasque, si prævideantur, consequi necessitatem : si necessitas desit, minime præsciri; nihilque scientia comprehendi posse nisi certum; quod si, quæ incerti sunt exitus, ea quasi

sous 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 où ils s'accomplissent, ne l'étaient pas non plus antérieurement, bien qu'ils dussent s'accomplir plus tard. Donc 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'accom-

certa providentur, opinionis id esse caliginem, non scientiæ veritatem. Aliter enim ac sese res habeant arbitrari, ab integritate scientiæ credis esse diversum. Cujus erroris causa est, quod omnia quæ quisque novit, ex ipsorum tantum vi atque natura cognosci existimat quæ sciuntur; quod totum contra est. Omne enim quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem. Nam ut hoc brevi liqueat exemplo, eamdem corporis rotunditatem aliter visus, aliter tactus agnoscit. Ille eminus manens, totum simul jactis radiis intuetur : hic vero cohærens orbi atque conjunctus, circa ipsum motus ambitum, rotunditatem partibus comprehendit. Ipsum quoque hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia contuetur. Sensus enim figuram in subjecta materia constitutam : imaginatio vero solam sine materia judicat figuram. Ratio vero hanc quoque transcendit, speciemque ipsam, quæ singularibus inest, universali consideratione perpendit. Intelligentiæ vero celsior oculus existit. Supergressa namque universitatis ambitum, ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur. In quo illud maxime considerandum est, quod superior comprehendendi vis amplectitur inferiorem; inferior vero ad superiorem nullo modo consurgit. Neque enim sensus aliquid extra materiam valet, vel universales species imaginatio contuetur, vel ratio capit simplicem formam : sed intelligentia quasi desuper spectans, concepta forma quæ subsunt etiam cuncta dijudicat; sed eo modo, quo formam

plir, 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 l'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

ipsam, quæ nulli alii nota esse poterat, comprehendit. Nam et rationis universum, et imaginationis figuram, et materiale sensibile cognoscit, nec ratione utens, nec imaginatione, nec sensibus, sed illo uno ictu mentis formaliter, ut ita dicam, cuncta prospiciens. Ratio quoque quum quid universale respicit, nec imaginatione, nec sensibus utens, imaginabilia, vel sensibilia comprehendit. Hæc est enim, quæ conceptionis suæ universale ita definit : « Homo est animal bi- « pes rationale. » Quæ quum universalis notio sit, tum imaginabilem sensibilemque esse rem nullus ignorat, quod illa non imaginatione vel sensu, sed rationali conceptione considerat. Imaginatio quoque tametsi ex sensibus visendi formandique figuras sumpsit exordium, sensu tamen absente sensibilia quæque collustrat, non sensibili, sed imaginaria ratione judicandi. Videsne igitur, ut in cognoscendo cuncta, sua potius facultate, quam eorum quæ cognoscuntur, utantur? Neque id injuria : nam quum omne judicium judicantis actus existat, necesse est ut suam quisque operam non ex aliena, sed ex propria potestate perficiat.

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

Quondam Porticus attulit
Obscuros nimium senes,
Qui sensus et imagines
E corporibus extimis
Credant mentibus imprimi,
Ut quondam celeri stylo
Mos est æquore paginæ
Quæ nullas habeat notas,
Pressas figere litteras.
Sed mens si propriis vigens
Nihil motibus explicat,
Sed tantum patiens jacet
Notis subdita corporum,
Cassasque in speculi vicem
Rerum reddit imagines,
Unde hæc sic animis viget
Cernens omnia notio?
Quæ vis singula prospicit,
Aut quæ cognita dividit?
Quæ divisa recolligit,

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 ?

Alterumque legens iter
Nunc summis caput inserit,
Nunc desidit in infima,
Tum sese referens sibi,
Veris falsa redarguit?
Hæc est efficiens magis
Longe causa potentior,
Quam quæ materiæ modo
Impressas patitur notas.
Præcedit tamen excitans
Ac vires animi movens,
Vivo in corpore passio.
Quum vel lux oculos ferit,
Vel vox auribus instrepit :
Tum mentis vigor excitus,
Quas intus species tenet,
Ad motus similes vocans,
Notis applicat exteris,
Introrsumque reconditis
Formis miscet imagines.

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

« Quod si in corporibus sentiendis, quamvis afficiant instrumenta sensuum forinsecus objectæ qualitates, animique agentis vigorem passio corporis antecedat, quæ in se actum mentis provocet, excitetque interim quiescentes intrinsecus formas : si in sentiendis, inquam, corporibus, animus non passione insignitur, sed ex sua vi subjectam corpori judicat passionem, quanto magis ea quæ cunctis corporum affectionibus absoluta sunt, in discernendo non objecta extrinsecus sequuntur, sed actum suæ mentis expediunt! Hac itaque ratione multiplices cognitiones diversis ac differentibus cessere substantiis. Sensus enim solus cunctis aliis cognitionibus destitutus, immobilibus animantibus cessit : quales sunt conchæ maris, quæque alia saxis hærentia nutriuntur. Imaginatio vero mobilibus belluis, quibus jam inesse fugiendi appetendive aliquis videtur affectus. Ratio vero humani tantum generis est, sicuti intelligentia sola divini : quo fit ut ea notitia ceteris præstet, quæ suapte natura non modo proprium, sed ceterarum quoque notitiarum subjecta cognoscit. Quid igitur, si ratiocinationi sensus imaginatioque refragentur, nihil esse illud universale di-

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

centes, quod sese intueri ratio putet? quod enim sensibile vel imaginabile est, id universum esse non posse : aut igitur rationis verum esse judicium, nec quidquam esse sensibile : aut quoniam sibi notum sit plura sensibus, et imaginationi esse subjecta, inanem conceptionem esse rationis, quæ quod sensibile sit ac singulare, quasi quiddam universale consideret. Ad hæc, si ratio contra respondeat se quidem et quod sensibile et quod imaginabile sit in universitatis ratione conspicere; illa vero ad universitatis cognitionem aspirare non posse, quoniam eorum notio corporales figuras non possit excedere : de rerum vero cognitione, firmiori potius perfectiorique judicio esse credendum? In hujusmodi igitur lite, nos, quibus tam ratiocinandi, quam imaginandi etiam sentiendique vis inest, nonne rationis potius causam probaremus? Simile est, quod humana ratio divinam intelligentiam futura, nisi ut ipsa cognoscit, non putat intueri. Nam ita disseris : « Si quæ certos ac necessarios habere non « videantur eventus, ea certo eventura præsciri ne« queunt. Harum igitur rerum nulla est præscientia, « quam si etiam in his esse credamus, nihil erit, quod « non ex necessitate proveniat. » Si igitur, uti rationis participes sumus, ita divinæ judicium mentis habere possemus, sicut imaginationem sensumque rationi cedere oportere judicavimus, sic divinæ sese menti humanam submittere rationem justissimum censeremus. Quare in illius summæ intelligentiæ cacumen, si

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. A 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'une 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

possumus, erigamur; illic enim ratio videbit quod in se non potest intueri. Id autem est, quonam modo etiam quæ certos exitus non habent, certa tamen videat ac definita prænotio; neque id sit opinio, sed summæ potius scientiæ nullis terminis inclusa simplicitas.

X

Quam variis terras animalia permeant figuris!
Namque alia extento sunt corpore, pulveremque verrunt,
Continuumque trahunt vi pectoris incitata sulcum.
Sunt quibus alarum levitas vaga verberetque ventos,
Et liquido longi spatia ætheris enatet volatu;
Hæc pressisse solo vestigia gressibusque gaudent,
Vel virides campos transmittere, vel subire silvas.
Quæ variis videas licet omnia discrepare formis,
Prona tamen facies hebetes valet ingravare sensus.
Unica gens hominum celsum levat altius cacumen,
Atque levis recto stat corpore, despicitque terras.
Hæc, nisi terrenus male desipis, admonet figura,
Qui recto cœlum vultu petis, exserisque frontem,
In sublime feras animum quoque, ne gravata pessum
Inferior sidat mens corpore celsius levato.

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 où 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

« Quoniam igitur, uti paulo ante monstratum est, omne quod scitur, non ex sua, sed ex comprehendentium natura cognoscitur, intueamur nunc, quantum fas est, quis sit divinæ substantiæ status, ut quænam etiam scientia ejus sit possimus agnoscere. Deum igitur æternum esse, cunctorum ratione degentium commune judicium est. Quid sit igitur æternitas consideremus. Hæc enim naturam nobis pariter divinam, scientiamque patefecerit. Æternitas igitur est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. Quod ex collatione temporalium clarius liquet. Nam quidquid vivit in tempore, id præsens a præteritis in futura procedit : nihilque est in tempore constitutum, quod totum vitæ suæ spatium pariter possit amplecti. Sed crastinum quidem nondum apprehendit : hesternum vero jam perdidit. In hodierna quoque vita non amplius vivitis, quam in illo mobili transitorioque momento. Quod igitur temporis patitur conditionem, licet illud, sicut de mundo censuit Aristoteles, nec cœperit unquam esse, nec desinat, vitaque ejus cum temporis infinitate tendatur, nondum tamen tale est ut æternum esse jure credatur. Non enim totum simul infinitæ licet vitæ spatium comprehendit atque complectitur : sed futura nondum, transacta jam non

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 pensé 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

habet. Quod igitur interminabilis vitæ plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quidquam absit, nec præteriti fluxerit, id æternum esse jure perhibetur : idque necesse est, et sui compos præsens sibi semper assistere, et infinitatem mobilis temporis habere præsentem. Unde non recte quidam, qui, quum audiunt visum Platoni mundum hunc nec habuisse initium temporis, nec habiturum esse defectum, hoc modo conditori conditum mundum fieri coæternum putant. Aliud est enim per interminabilem duci vitam, quod mundo Plato tribuit, aliud interminabilis vitæ totam pariter complexam esse præsentiam, quod divinæ mentis proprium esse manifestum est. Neque enim Deus conditis rebus antiquior videri debet temporis quantitate, sed simplicis potius proprietate naturæ. Hunc enim vitæ immobilis præsentarium statum infinitus ille temporalium rerum motus imitatur; quumque eum effingere atque æquare non possit, ex immobilitate deficit in motum, ex simplicitate præsentiæ decrescit in infinitam futuri ac præteriti quantitatem; et quum totam pariter vitæ suæ plenitudinem nequeat possidere, hoc ipso quod aliquo modo nunquam esse desinit, illud quod implere atque exprimere non potest, aliquatenus videtur æmulari, alligans se ad qualemcumque præsentiam hujus exigui volucrisque momenti : quæ, quoniam manentis illius præsentiæ quamdam gestat imaginem, quibuscumque contigerit id præstat ut esse videan-

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

tur. Quoniam vero manere non potuit, infinitum temporis iter arripuit : eoque modo factum est ut continuaret eundo vitam, cujus plenitudinem complecti non valuit permanendo. Itaque si digna rebus nomina velimus imponere, Platonem sequentes, Deum quidem æternum, mundum vero dicamus esse perpetuum. Quoniam igitur omne judicium secundum sui naturam, quæ sibi subjecta sunt comprehendit; est autem Deo semper æternus ac præsentarius status : scientia quoque ejus, omnem temporis supergressa motionem, in suæ manet simplicitate præsentiæ, infinitaque præteriti ac futuri spatia complectens, omnia, quasi jam gerantur, in sua simplici cognitione considerat. Itaque si præsentiam pensare velis, qua cuncta dignoscit, non esse præscientiam quasi futuri, sed scientiam nunquam deficientis instantiæ rectius æstimabis. Unde non Prævidentia, sed Providentia potius dicitur, quod porro ab rebus infimis constituta, quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat. Quid igitur postulas, ut necessaria fiant quæ divino lumine lustrentur, quum ne homines quidem necessaria faciant esse quæ videant? Num enim quæ præsentia cernis, aliquam eis necessitatem tuus addit intuitus? Minime. Atqui, si est divini humanique præsentis digna collatio, uti vos vestro hoc temporario præsenti quædam videtis, ita ille omnia suo cernit æterno. Quare hæc divina prænotio naturam rerum proprietatemque non mutat, taliaque apud se præsentia spectat, qualia in tempore olim futura prove-

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

nient : nec rerum judicia confundit, unoque suæ mentis intuitu tam necessarie, quam non necessarie ventura dignoscit. Sicuti vos quum pariter ambulare in terra hominem, et oriri in cœlo solem videtis, quanquam simul utrumque conspectum, tamen discernitis, et hoc voluntarium, illud esse necessarium judicatis. Ita igitur cuncta despiciens divinus intuitus, qualitatem rerum minime perturbat, apud se quidem præsentium, ad conditionem vero temporis futurarum. Quo fit, ut hoc non sit opinio, sed veritate potius nixa cognitio, quum extiturum quid esse cognoscit, quod idem existendi necessitate carere non nesciat. Hic si dicas, quod eventurum Deus videt, id non evenire non posse ; quod autem non potest non evenire, id ex necessitate contingere; meque ad hoc nomen necessitatis adstringas : fatebor rem quidem solidissimæ veritatis, sed cui vix aliquis nisi divini speculator accesserit. Respondebo namque idem futurum, quum ad divinam notionem refertur, necessarium : quum vero in sua natura perpenditur, liberum prorsus atque absolutum videri. Duæ sunt etenim necessitates : simplex una, veluti quod necesse est omnes homines esse mortales ; altera conditionis, ut si aliquem ambulare scias, eum ambulare necesse est. Quod enim quisque novit, id esse aliter ac notum est, nequit. Sed hæc conditio minime secum illam simplicem trahit. Hanc enim necessitatem non propria facit

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. A 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 assujettit 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

natura, sed conditionis adjectio. Nulla enim necessitas cogit incedere voluntarie gradientem, quamvis eum tamen, quum graditur, incedere necessarium sit. Eodem igitur modo, si quid Providentia præsens videt, id esse necesse est, tametsi nullam naturæ habeat necessitatem. Atqui Deus ea futura, quæ ex arbitrii libertate proveniunt, præsentia contuetur. Hæc igitur, ad intuitum relata divinum, necessaria fiunt per conditionem divinæ notionis : per se vero considerata, ab absoluta naturæ suæ libertate non desinunt. Fient igitur procul dubio cuncta quæ futura Deus esse prænoscit, sed eorum quædam de libero proficiscuntur arbitrio : quæ quamvis eveniant, existendo tamen propriam naturam non amittunt; quæ prius quam fierent, etiam non evenire potuissent. Quid igitur refert non esse necessaria, quum propter divinæ scientiæ conditionem modis omnibus, necessitatis instar, eveniant? Hoc scilicet, quod ea quæ paulo ante proposui, sol oriens, et gradiens homo, quæ dum fiunt, non fieri non possunt : eorum tamen unum prius quoque quam fieret, necesse erat existere : alterum vero minime. Ita etiam quæ præsentia Deus habet, dubio procul existunt : sed eorum hoc quidem de rerum necessitate descendit : illud vero de potestate facientium. Haud igitur injuria diximus hæc, si ad divinam notitiam referantur, necessaria; si per se considerentur, necessitatis esse nexibus absoluta. Sicuti omne quod sensibus patet, si ad rationem referas, universale est : si ad seipsum respicias, singulare.

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 façons, 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

Sed si in mea, inquies, potestate situm est mutare propositum, evacuabo Providentiam, quum quæ illa prænoscit, forte mutavero. Respondebo propositum te quidem tuum posse deflectere, sed, quoniam et id te posse, et an facias, quove convertas, præsens Providentiæ veritas intuetur, divinam te præscientiam non posse vitare; sicuti præsentis oculi effugere non possis intuitum, quamvis te in varias actiones libera voluntate converteris. Quid igitur, inquies? Ex meane dispositione scientia divina mutabitur, ut quum ego nunc hoc, nunc illud velim, illa quoque noscendi vices alternare videatur? Minime. Omne namque futurum divinus præcurrit intuitus, et ad præsentiam propriæ cognitionis retorquet ac revocat. Nec alternat, ut existimas, nunc hoc, nunc illud prænoscendi vices; sed uno ictu mutationes tuas manens prævenit atque complectitur. Quam comprehendendi omnia visendique præsentiam, non ex futurarum proventu rerum, sed ex propria Deus simplicitate sortitus est. Ex quo illud quoque resolvitur, quod paulo ante posuisti, indignum esse. si scientiæ Dei causam futura nostra præstare dicantur. Hæc enim scientiæ vis præsentaria notione cuncta complectens, rebus omnibus modum ipsa constituit, nihil vero posterioribus debet. Quæ quum ita sint, manet intemerata mortalibus arbitrii libertas. Nec iniquæ leges, solutis omni necessitate voluntatibus, præmia pœnasque proponunt. Manet etiam spectator desuper cunctorum præscius Deus, visionis-

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

que ejus præsens semper æternitas cum nostrorum actuum futura qualitate concurrit, bonis præmia, malis supplicia dispensans. Nec frustra sunt in Deo positæ spes precesque; quæ quum rectæ sunt, inefficaces esse non possunt. Aversamini igitur vitia, colite virtutes, ad rectas spes animum sublevate, humiles preces in excelsa porrigite. Magna vobis est, si dissimulare non vultis, necessitas indicta probitatis, quum ante oculos agitis judicis cuncta cernentis. »

FINIS.

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. A 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 Xénophans, 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 δὴ, ὡς ἔοικε, δυνάμενον ὑπὸ σοφίας παντοδαπὸν γίγνεσθαι καὶ μιμεῖσθαι πάντα χρήματα, εἰ ἡμῖν ἀφίκοιτο εἰς τὴν πόλιν αὐτός 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 κα-

ταχέοντες καὶ ἐρίῳ στέψαντες, αὐτοὶ δ' ἂν τῷ αὐστηροτέρῳ καὶ ἀηδεστέρῳ ποιητῇ χρώμεθα καὶ μυθολόγῳ ὠφελείας 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 *sufvertit*. 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 ea «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 :

Ἐὰν μὴ, ἦν δ' ἐγὼ, 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 ἑφ' 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 μὴ 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. »

(*Républ.*, 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' ἐγὼ, οὔτε χρημάτων ἕνεκα ἐθέλουσιν ἄρχειν οἱ ἀγαθοὶ οὔτε τιμῆς· οὔτε γὰρ φανερῶς πραττόμενοι τῆς ἀρχῆς ἕνεκα μισθὸν μισθωτοὶ βούλονται κεκλῆσθαι, οὔτε λάθρα 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 hæc 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'emparait, 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 fut 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 complétement 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 po-
« test, 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 imbe-
« cillis est; ideoque neque Deus. Si et vult et potest, quod solum Deo
« convenit, unde ergo sunt 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; ou 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, tou-

jours 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?

« O 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 35.

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.*, IVe leçon.)

Platon, le premier, a exposé dogmatiquement cette doctrine de la réminiscence, mais il n'en est pas l'inventeur. Il l'attribue 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,
Οἵ σέο φέρτεροί εἰσι· σὺ δ' ἀπτόλεμος καὶ ἀναλκις,
Οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιος, οὔτ' ἐνὶ βουλῇ·
Οὐ μέν πῶς 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 so- « lum vertunt.... itaque nulla in lege nostra reperietur.... maleficium « ullum exsilio esse mulctatum. »

« 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.*)

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 tenté 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 ἐάων·
Ὧ μέν κ' ἀμμίξας δώῃ Ζεὺς τερπικέραυνος,
Ἄλλοτε μέν τε κακῷ ὅγε 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 hom-

mes, 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'on 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 :

Sæpius Andromache ferre incomitata solebat
Ad *soceros*, et avo puerum Astyanacta 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 *socerorum*; 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 as 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. A 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; autre-

ment, il ne serait pas aisé de comprendre comment, quelques lignes plus haut, Boèce peut se féliciter de ce que son beau-père *existe encore plein de force et de santé*. Un pareil sujet de consolation eût été bien aléatoire si celui qui le fournissait s'était trouvé placé 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 « 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 85.

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 latrone 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 servitutem in totum hominem descendere. « Pars melior ejus excepta est. Corpora obnoxia sunt et adscripta do- « minis ; 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'après 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.)

Il 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 a 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, après Horace :

Mais combien de grands noms, couverts d'ombres funèbres,
Sans les écrits divins qui les rendent célèbres,
Dans l'éternel oubli languiraient inconnus!
Il 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 à la manière dont on traînait aux gémonies les cadavres des suppliciés :

« Sejanus ducitur unco. »

(JUVÉN., *Sat.* X, v. 66.)

NOTE 18. PAGE 109.

Mortels, c'est que depuis le jour
Où l'Éternel 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 même ces paroles d'un vieil oracle chaldaïque :

Πᾶσι γὰρ ἐνέσπειρεν ὁ Πατὴρ δεσμὸν πυριβριθῆ Ἔρωτος.

« Le Père 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, ὥστ' εἰς ταὐτὸν αὑτῷ ξυνελθὸν ἄλυτον ὑπὸ τοῦ ἄλλου πλὴν ὑπὸ τοῦ ξυνδήσαντος 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 sphères 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 à 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 aux-

quels tu t'exposais, ont jamais pu t'obliger à considérer comme ton collègue un Décoratus?...

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 après l'établissement de l'Empire, les préteurs exerçaient une juridiction importante, et possédaient des attributions très-étendues. Mais peu à 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 déjà 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 eût plus, comme dans l'ancienne République, d'intérêt de popularité à 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 même les prétures jusqu'à 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 à entretenir les spectacles et les jeux publics de l'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 IV^e^ 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 annonæ*, 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 à cette particularité historique que Boèce applique cette même épithète 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 poëte 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 même bonheur aux brutes.

Πρῶτον δέ γ' οὐδ' ἂν οἱ πάντες βόες τε καὶ ἵπποι, καὶ τἆλλα ξύμπαντα 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 même pensée se trouve dans Sénèque :

« Adjice quod multa quæ bona videri volunt, animalibus quam ho-
« mini pleniora contingunt. Illa cibo 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 complétement que l'homme. Ils mangent avec plus de voracité ; les plaisirs de l'amour les fatiguent moins. Leur force est plus grande et mieux répartie ; d'où il suit qu'ils sont beaucoup 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 assidûment 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 ἀρ' ἦν
Ψυχὴ τέκν'. Ὅστις δ' αὖτ' ἄπειρος ὢν ψέγει,
Ἥσσον 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. 38.)

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 ἂν, ὦ Τίμαιε, τὸ μετὰ τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐπικαλέσαντα 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 πη 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 complétement 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 τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν· ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη 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 quam 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 l'esprit humain se fût encore formée de Dieu, était celle d'une intelligence, le Νοῦς d'Anaxagoras. Anaxagoras expliquait par le Νοῦς *comment* le monde a été formé tel qu'il est, ordonné et harmonique dans toutes ses parties. Platon explique *pourquoi* 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 possède 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 donc 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, ad-« mettra 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 sévèrement 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 ἀγαθὸς, δῆλον, ὡς πρὸς τὸ ἀΐδιον ἔβλεπεν*.... 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'où 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 siéges 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-même. 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 l'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 ἔμισγε, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μίσγων τρόπον μέν τινα τὸν αὐτὸν... ξυστήσας δὲ τὸ πᾶν διεῖλε ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις, ἔνειμέ θ' ἑκάστην πρὸς ἕκαστον καὶ ἐμβιβάσας ὡς εἰς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξε 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 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 tête 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'âme humaine, façonnèrent ensuite le corps mortel qu'ils donnèrent à 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 βιοὺς, πάλιν εἰς τὴν τοῦ ξυννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἕξοι.

« Celui qui passera honnêtement le temps qui lui a été donné à vivre,

retournera après sa mort vers l'astre qui lui est échu et partagera sa félicité. »

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

Note 24. Page 169.

.... certaines conséquences qu'eux-mêmes nomment *porismes*.

Πόρισμα, proposition déduite d'un théorème.

Note 25. Page 169.

Mais par la même raison que la justice fait le juste, et la sagesse le sage....

Ce raisonnement paraît emprunté au passage suivant du *Gorgias* :

ΣΩΚΡΑΤΗΣ. Τί οὖν; ὁ τὰ τεκτονικὰ μεμαθηκὼς τεκτονικὸς, ἢ οὔ; — ΓΟΡΓΙΑΣ. Ναί. — ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ὁ τὰ μουσικὰ μουσικός; — ΓΟΡ. Ναί. — ΣΩ. Καὶ ὁ τὰ ἰατρικὰ ἰατρικός; καὶ τἄλλ' 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 ou 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 à tous les autres arts, quand on a appris ce qui leur appartient, n'est-on pas tel que doit être l'élève de chacun de ces arts? — Gor. J'en conviens. — So. Ainsi, par la même 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.

ΣΩΚΡΑΤΗΣ. Ἆρ' ὡς ὄντων τινῶν, οἳ τῶν κακῶν ἐπιθυμοῦσιν, ἑτέρων δὲ, οἳ τῶν ἀγαθῶν; οὐ πάντες, ὥριστε, δοκοῦσι σοι τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμεῖν; — ΜΕΝΩΝ. Οὐκ ἔμοιγε. — ΣΩ. Ἀλλά τινες τῶν κακῶν; — ΜΕΝ. Ναί. — ΣΩ. Οἴομενοι τὰ κακὰ ἀγαθὰ εἶναι, λέγεις, ἢ καὶ γιγνώσκοντες, ὅτι κακά ἐστιν, ὅμως ἐπιθυμοῦσιν αὐτῶν; — ΜΕΝ. Ἀμφότερα ἔμοιγε δοκεῖ. — ΣΩ. Ἦ γὰρ δοκεῖ τίς σοι, ὦ Μένων, γιγνώσκων τὰ κακὰ ὅτι κακά ἐστιν, ὅμως ἐπιθυμεῖν αὐτῶν; — ΜΕΝ. Μάλιστα. — ΣΩ. Τί ἐπιθυμεῖν λέγεις; ἢ γενέσθαι αὐτῷ; — ΜΕΝ. Γενέσθαι· τί γὰρ ἄλλο; — ΣΩ. Πότερον ἡγούμενος τὰ κακὰ ὠφελεῖν ἐκεῖνον, ᾧ ἂν γένηται, ἢ γιγνώσκων τὰ κακὰ ὅτι βλάπτει ᾧ ἂν παρῇ; — ΜΕΝ. Εἰσὶ μὲν, οἳ ἡγούμενοι τὰ κακὰ ὠφελεῖν, εἰσὶ δὲ καὶ, οἳ γιγνώσκοντες

ὅτι βλάπτει. — ΣΩ. Ἦ καὶ δοκοῦσί σοι γιγνώσκειν τὰ κακὰ ὅτι κακά ἐστιν, οἱ ἡγούμενοι τὰ κακὰ ὠφελεῖν; — ΜΕΝ. Οὐ πάνυ μοι δοκεῖ τοῦτό γε. — ΣΩ. Οὐκοῦν δῆλον ὅτι οὗτοι μὲν οὐ τῶν κακῶν ἐπιθυμοῦσιν, οἱ ἀγνοοῦντες αὐτὰ, ἀλλ' ἐκείνων, ἃ ᾤοντο ἀγαθὰ εἶναι, ἔστι δὲ ταῦτά γε κακά· ὥσθ' οἱ ἀγνοοῦντες αὐτὰ καὶ οἰόμενοι ἀγαθὰ εἶναι δῆλον ὅτι τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν, ἢ οὔ; — ΜΕΝ. 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. Très-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 connaissent 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 système 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 λέγουσι, ταυτί ἐστιν. Ἀλλὰ σκόπει, εἴ σοι δοκοῦσιν ἀληθῆ λέγειν. Φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾷν, ὃ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι, τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε. Δεῖν δὴ δία ταῦθ' ὡς ὁσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον· οἷσι γὰρ ἂν Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος δέξηται, εἰς τὸν ὕπερθεν ἅλιον κείνων ἐνάτῳ ἔτει ἀνδιδοῖ ψυχὰν πάλιν, ἐκ τᾶν βασιλῆες ἀγαυοὶ καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφίᾳ τε μέγιστοι ἄνδρες αὔξονται. Ἂτ' οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τ' οὖσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰνθάδε καὶ τὰν Ἄδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅ τι οὐ μεμάθηκεν, ὥστ' οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο. Ἅτε γὰρ τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης, καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἕν μόνον ἀναμνησθέντα, ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι, τἆλλα πάντ' αὐτὸν

ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ἢ 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 fau- « tes, 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 qu'elle 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-même 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 avec 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 l'avait dit avant lui, que les méchants ne

veulent jamais le mal; pourtant, cette pensée, expliquée comme elle l'est par ce qui précède 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 espèrent, et si, pour arriver à ce bien, il faut manquer à la loi morale ou aux droits d'autrui, ils y manquent. Dès 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 sì 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. XVIII, v. 57, sq.)

Boèce croyait 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 sphère, Parménide se montrait le fidèle continuateur de la doctrine de son maître Xénophanes.

« Xenophanes, paulo antiquior Anaxagora, unum esse omnia (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 αὐτῷ πάντα ὁπόσα σχήματα. Διὸ καὶ σφαιροειδὲς, ἐκ μέσου πάντη 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 stoïcien 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'épithète de *sphérique* est tout simplement une locution grecque qui désigne la parfaite égalité et l'unité absolue qui ne conviennent qu'à Dieu, et dont une sphère peut donner quelque image. Le σφαιρικὸς 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 l'esprit*, pour dire un homme accompli, métaphore employée aussi par Aristote. Il n'est donc 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. I.)

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, ὥνπερ εἰσὶν ἐξηγηταὶ, τούτων αὐτῶν καὶ ξυγγενεῖς ὄντας.

« Le plus difficile en toute chose est de trouver un commencement conforme à la nature. Après avoir distingué la copie et le modèle, 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 n'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 où 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 carrière,
Et que, le sceptre en main, à la nature entière
Il impose ses lois.

Ὁ δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς, ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα, πορεύεται, διακοσμῶν ταύτα, 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. Ἔσθ' ὅτῳ ἂν ἄλλῳ ἴδοις, ἢ ὀφθαλμοῖς; — ΘΡΑΣΥΜΑΧΟΣ. Οὐ

δῆτα. — ΣΩ. Τί δέ; ἀκούσαις ἄλλῳ, ἢ ὠσίν; — ΘΡΑ. Οὐδαμῶς. — ΣΩ. Οὐκοῦν δικαίως ἂν ταῦτα τούτων φαμὲν ἔργα εἶναι; — ΘΡΑ. Πάνυ γε.... — ΣΩ. Ἔχε δή. Ἆρ' ἄν ποτε ὄμματα τὸ αὐτῶν ἔργον καλῶς ἀπεργάσαιντο μὴ ἔχοντα τὴν αὐτῶν οἰκείαν ἀρετὴν, ἀλλ' ἀντὶ τῆς ἀρετῆς κακίαν; — ΘΡΑ. Καὶ πῶς ἄν...; — ΣΩ. Τίθεμεν οὖν καὶ τἆλλα πάντα εἰς τὸν αὐτὸν λόγον; — ΘΡΑ. Ἔμοιγε δοκεῖ. — ΣΩ. Ἴθι δὴ, μετὰ ταῦτα τόδε σκέψαι· ψυχῆς ἔστι 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 ἀρετὴν φαμέν τινα ψυχῆς εἶναι; — ΘΡΑ. Φαμέν. — ΣΩ. Ἆρ' οὖν ποτὲ, ὦ Θρασύμαχε, ψυχὴ τὰ αὑτῆς ἔργα εὖ ἀπεργάσεται στερομένη τῆς οἰκείας ἀρετῆς; ἢ ἀδύνατον; — ΘΡΑ. Ἀδύνατον. — ΣΩ. Ἀνάγκη ἄρα κακῇ ψυχῇ κακῶς ἄρχειν καὶ ἐπιμελεῖσθαι, τῇ δ' ἀγαθῇ πάντα ταῦτα εὖ πράττειν. — ΘΡΑ. Ἀνάγκη. — ΣΩ. Οὔκουν ἀρετήν γε συνεχωρήσαμεν ψυχῆς εἶναι δικαιοσύνην, κακίαν δὲ ἀδικίαν; — ΘΡΑ. Συνεχωρήσαμεν γὰρ. — 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 donc 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. Ier, 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 première 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 précède; 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. Οὐκουν ὡμολογήσαμεν, ἃ ἕνεκά του ποιοῦμεν, μὴ ἐκεῖνα βούλεσθαι, ἀλλ' ἐκεῖνο, οὗ ἕνεκα ταῦτα ποιοῦμεν; — ΠΩΛΟΣ. Μάλιστα. — ΣΟ. Οὐκ ἄρα σφάττειν βουλόμεθα οὐδ' ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων οὐδὲ χρήματα ἀφαιρεῖσθαι ἁπλῶς οὕτως, ἀλλ' ἐὰν μὲν ὠφέλιμα ᾖ ταῦτα, βουλόμεθα πράττειν αὐτά, βλαβερὰ δ' ὄντα οὐ βουλόμεθα. Τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα, ὡς φῂς σὺ, τὰ δὲ μήτ' ἀγαθὰ μήτε κακὰ οὐ βουλόμεθα, οὐδὲ τὰ κακά.... Οὐκοῦν εἴπερ ταῦθ' ὁμολογοῦμεν, εἴ τις ἀποκτείνει τιν' ἢ ἐκβάλλει ἐκ πόλεως ἢ ἀφαιρεῖται χρήματα, εἴτε τύραννος ὢν εἴτε ῥήτωρ, οἰόμενος ἄμεινον εἶναι αὐτῷ, τυγχάνει δ' ὂν κάκιον, οὗτος δῆπου ποιεῖ ἃ δοκεῖ αὐτῷ· ἢ γάρ; — ΠΩΛ. Ναί. — ΣΩ. Ἆρ' οὖν καὶ ἃ βούλεται, εἴπερ τυγχάνει ταῦτα κακὰ ὄντα; Τί οὐκ ἀποκρίνει; — ΠΩΛ. Ἀλλ' οὔ μοι δοκεῖ ποιεῖν ἃ βούλεται.... — ΣΩ. Ἀληθῆ ἄρ' 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'était 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 δ' ἄθλιος, ἐὰν διδῷ δίκην καὶ τυγχάνῃ δίκης ὑπὸ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων. — ΠΩΛΟΣ. Ἄτροπά γε, ὦ Σωκρατες, ἐπιχειρεῖς λέγειν.... Πῶς λέγεις; ἐὰν ἀδικῶν ἄνθρωπος ληφθῇ τυραννίδι ἐπιβουλεύων, καὶ ληφθεὶς στρεβλῶται καὶ ἐκτέμνηται, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐκκαίηται, καὶ ἄλλας πολλὰς καὶ μεγάλας καὶ παντοδαπὰς λώβας αὐτός τε λωβηθεὶς καὶ τοὺς αὑτοῦ 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 ὅ τι ἂν βούληται, ζηλωτὸς ὢν καὶ εὐδαιμονιζόμενος ὑπὸ τῶν πολιτῶν καὶ τῶν ξένων;

.....

— ΣΩ. Σκοπώμεθα δὲ τῇδε· τὸ διδόναι δίκην καὶ τὸ κολάζεσθαι δικαίως ἀδικοῦντα ἆρα ταὐτὸ καλεῖς; — ΠΩΛ. Ἔγωγε. — ΣΩ. Ἔχεις οὖν λέγειν, ὡς οὐχὶ τά γε δίκαια πάντα καλά ἐστι, καθ' ὅσον δίκαια; καὶ διασκεψάμενος εἰπέ. — ΠΩΛ. Ἀλλά μοι δοκεῖ, ὦ Σώκρατες. — ΣΩ. Σκόπει δὴ καὶ τόδε· ἆρ' 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 δ' ὀρθῶς κολάζων δικαίως κολάζει; — ΠΩΛ. Ναὶ.... — ΣΩ. Τὰ δὲ δίκαιά που καλὰ ὡμολόγηται; — ΠΩΛ. Πάνυ γε. — ΣΩ. Τούτων ἄρ' ὁ μὲν ποιεῖ καλὰ, ὁ δὲ πάσχει, ὁ κολαζόμενος. — ΠΩΛ. Ναί. — ΣΩ. Οὐκοῦν εἴπερ καλὰ, ἀγάθα; 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 châtiments ; les autres, tempérés 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*, reconnaît 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 l'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'avénement 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 paraît avoir eu plus particulièrement en vue :

Τούτων δ' οὕτω πεφυκότων, ἐπειδὰν ἀφίκωνται οἱ τετελευτηκότες εἰς τὸν τόπον, οἳ 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 ὃη αὐτοῖς ὀχήματά ἐστιν, ἐπὶ τούτων ἀφικνοῦνται εἰς τὴν λίμνην, κἀκεῖ οἰκοῦσί τε καὶ καθαιρόμενοι τῶν τ' ἀδικημάτων διδόν-

τες δίκας ἀπολύονται, εἴ τίς τι ἠδίκηκε, τῶν τ' εὐεργεσιῶν 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 ἄλλ' ὅσα τοιαῦτα τυγχάνει ὄντα, τούτους δ' ἡ προσήκουσα μοῖρα ῥίπτει εἰς τὸν Τάρταρον, ὅθεν οὔποτ' ἐκβαίνουσιν.... Οἳ δὲ δὴ ἂν δόξωσι διαφερόντως πρὸς τὸ ὁσίως βιῶναι, οὗτοί εἰσιν οἱ τῶνδε μὲν τῶν τόπων ἐλευθερούμενοί τε καὶ ἀπαλλαττόμενοι ὥσπερ δεσμωτηρίων, ἄνω δ' εἰς τὴν καθαρὰν οἴκησιν ἀφικνούμενοι καὶ ἐπὶ τῆς γῆς οἰκιζόμενοι.

« Tel est le séjour des morts. Quand chacun d'eux est arrivé dans le lieu où 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 sacriléges, 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 ξυγχωρητέον, 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 façons : 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. Sénèque a développé cette thèse 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 scélérat 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 faut 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. — Édit. Gilbert.)

Note 15. Page 241.

A quoi bon déchaîner ces discordes fatales,
Provoquer le Destin, devancer l'avenir ?

Imitation de ces vers de Sénèque, dans l'*Hercule furieux :*

Quid juvat durum properare Fatum ?
Omnis hæc magnis vaga 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 cœlo possunt deducere lunam.

(Virgil. *Bucol.*, *Ecl.* viii, v. 69.)

Aussi, pendant les éclipses, faisait-on grand bruit au moyen de bas-

sins 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 æra 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 Boèce :

« Recte definitur Providentia ipsa operatio ipsius boni, quippe cujus « idea ab idea boni separari nequeat. Bonum vero atque unum eadem. « Mens autem, intellectus, Νοῦς, inferior est uno et bono ad quod semper « intendit. Ergo et Providentia quæ ab uno et bono proficiscitur, est

« autem supra mentem, intellectum, Νοῦν, indeque dicitur Πρόνοια. Fa-
« tum 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 a Providentia; 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, quam 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 Νοῦς, 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 Νοῦς, et pour cette raison on lui donne le nom de Πρόνοια. 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 ἄγγελοι pour désigner les génies intermédiaires entre les hommes et la divinité. Saint Augustin proteste vivement contre cette prétendue synonymie entre les ἄγγελοι du christianisme et les δαίμονες 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 ἄγγελοι 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 : οὐ γὰρ ὁ τρόπος οὗτος τῆς θεωρίας, ἀλλὰ βαρβαρικῆς ἀλαζονείας μεστός, 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 εὐδαίμονες ou ἄγγελοι. Suivant cette définition, 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 à 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 cité 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 qu'il ne nomme pas, Socrate dit à son interlocuteur : « N'est-ce pas pour cette raison que le poëte dont il a été question, *et qui en savait plus que nous....* » « Ἆρ' οὖν οὐχὶ εἰδώς τι πλέον ἡμῶν ὁ ποιητὴς.... » 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 mystères.

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 qu'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'exprime le poëte :

Πῶς αἰσθάνετ' ἡ ψυχὴ μοῦ εἰς τὸν θόλον τῶν αἰθέρων,
Τὴν προσάλληλον ἀγάπην καὶ τὴν ἕλξιν τῶν ἀστέρων !
Καὶ πῶς βλέπει μὲ κρυφίας καὶ θρησκευτικὰς ἐκστάσεις
Τὰς νεφέλας κοιμωμένας εἰς τοὺς κόλπους τῆς θαλάσσης !

« 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.

Κἀπειδὰν μὲν πρὸς ἄλληλα τοῦ κοσμίου τύχῃ ἔρωτος, ἃ νῦν δὴ ἐγὼ ἔλεγον, τά τε θερμὰ καὶ τὰ ψυχρά, 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 :

Ζεὺς βασιλεὺς, Ζεὺς ἀρχὸς ἁπάντων, ἀρχικέραυνος.

Note 27. Page 271.

La vertu même ne doit son nom qu'à la vigueur avec laquelle elle résiste aux assauts de l'adversité.

Virtus, vertu; *vires*, vigueur. Le même rapprochement étymologique n'est pas possible en français; 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 sæva 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'OEta.*)

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 *Sankhya* 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.) A 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 hebetant artus, moribundaque membra ;
> Hinc metuunt cupiuntque : dolent gaudentque, nec auras
> Respiciunt, clausæ tenebris et carcere cæco.

« 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 :

Ἥλιός 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 à 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 à son tour :

« Latinitas eum qui tantam claritudinem *solus* obtinet, *solem* vocavit. »

« Les latins, à 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 à combattre était depuis longtemps un lieu commun. Cela étant, à quels écrivains Boèce fait-il plus particulièrement allusion? Nous inclinons à 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, aut erit, 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.

A 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 vœux sont soumis à un ordre d'événements 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 prières. »

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 une traduction fidèle de ces lignes du *Ménon* :

Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦθ' ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅ τι ἔστι; ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστ' ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσει, ὅτι τοῦτ' ἐστὶν ὃ σὺ οὐκ ἠδησθα;

« 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 reconnaîtrais-tu, ne l'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 avec 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 arbi- « trium ; 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 sévèrement juger la doctrine de Zénon, qui soutenait que toutes nos connaissances ont pour point de dé-

part le phénomène de la sensation, αἴσθησις. D'après ce système, la sensation produit dans l'âme une image, φάντασμα, 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 περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκε, τοῦτο, ὃ δὴ φαμὲν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ ξυγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον, ἀλλὰ οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες· ἐκεῖθεν γὰρ, 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 ἐνιαυτοὺς οὐκ ὄντας πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, τότε ἅμα ἐκείνῳ ξυνισταμένῳ 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 δή, ὡς ἦν ἔστι τε καὶ ἔσται, τῆδε τὸ ἔ σ τ ι μόνον κατὰ τὸν 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 ἀνικήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίγνεσθαι διὰ χρόνου οὐδὲ γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ' εἰσαῦθις 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 à 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 à part, semblerait contradictoire à tel autre, s'explique dans un troisième. Ainsi, quant à l'éternité 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

αἰσθητὰ, τὰ δ' αἰσθητὰ, δόξῃ περιληπτὰ μετ' αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ γεννητὸ 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 là des qualités sensibles ; tout ce qui est sensible tombant sous le sens et l'opinion, naît et périt, nous l'avons vu ; et tout ce qui naît, 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, l'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 ἀτάρακτως, 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 ὅπη δυνατὸν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι. Τότε γὰρ οὔτε τούτων ὅσον μὴ τύχῃ τι μετεῖχεν, οὔτε τὸ παράπαν ὀνομάσαι τῶν νῦν ὀνομαζομένων ἀξιόλογον ἦν οὐδὲν, 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 naître 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 dés-

ordre, 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 naturæ 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, l'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.

Age 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.

Ame (l') est une émanation de la substance divine, 163; — en quoi consiste sa santé et son état de maladie, 257.

Ame 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.

Ane (*l'*) *devant la lyre*, proverbe grec, 19, — cité par Varron et par Érasme, 337.

Anges, signification du mot ἄγγελοι 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

Badius ascensius, cité, 384.
Baronius, cité, xv.
Basile, accusateur de Boèce, 23.
Baur, cité, iv.
Bayle, 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, xxii; — a été confondu avec saint Séverin, l'apôtre des Noriques, xxiv; — 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) a noirci 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, 197.
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, 346, 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, 21.

Connaissance (principes de la), 303.

Consulat, avilissement de cette dignité, 349.

Courtisans, fragilité de leur fortune, 139.

Cousin (V.), cité, 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, 161; — ne peut pas faire le mal, 191; — 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 l'objet, 133.

Diogène de Laerte, cité 388.

Du Roure (le marquis), cité, xli.

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, 199.

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, 103.

Fabricius, *érudit moderne*, cité, xv.

Facultés de l'âme, leur classification, 305; — leurs fonctions, l, 313.

Fatalité (la) est la négation de tout lien moral entre l'homme et Dieu, 295.

Faux sages trahis par leur jactance, 101.

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, 197.

G

Gaudentius, accusateur de Boèce, 23.

Géants (les), tentent l'assaut du ciel et sont vaincus, 191.

Gélase Ier, 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.
Glaréanus, 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, cité, 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, 91; — 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 complétement heureux, 71; — 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, 143; — en quoi inférieurs aux animaux, 149; — 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, 315.
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, XXX; — réfute Hermogène, XXXI.
Johannes Sarisberiensis, cité, IV.
Jouffroy, éditeur de Reid, LVIII.
Jourdain (Charles), auteur d'un mémoire sur le christianisme 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, 19; — 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 sur l'âme humaine, 229.

MAL (le), n'existe pas, pourquoi? 191.

MARTIANUS 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, 17; — leur prospérité est un scandale, 27; — leur audace, 33; — préférés aux gens de bien par la Fortune, 93; — preuves de leur impuissance, 211; — 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, 261; — 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 malheureux, *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, 165; — veille à la conservation de tous les êtres, 179.

NATUREL (le) éclate toujours à la première occasion favorable, 123.

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'Eglise 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, 333, 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, II, monogramme brodé sur la robe de la Philosophie, 7.

Pierreries, ne 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, XLVII; — contradictions apparentes de sa théodicée, XLIX; 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.

Platonopolis, 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 Symmaque 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, XXIX; attribut exclusif de l'homme, 341.

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 possèdent, 85; — son impuissance à donner le bonheur, 129; — accordée aux méchants pour qu'ils ne deviennent pas pires, 261.

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, 15; — offre ses biens à Néron, 139; — cité, 343, 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 avec 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, 119; — 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, 167; —est le gouvernail dont Dieu se sert pour diriger le monde, 189.

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 a faire périr Boèce, XLI; — sa mort, XLIII.

Thêta, 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.

Tityе, 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, 21; — amant d'Amalasonthe, selon Grégoire de Tours, 339.

Trithème, cité, XVIII.

Turnèbe, cité, 391.

Tyrans, leur impuissance contre la fermeté du sage, 19, 91; — leurs terreurs représentées 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, 221; — est une infirmité de l'âme, 239, 257.

Victorinus, 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, 119; — fait payer cher les jouissances qu'elle procure, 145; est plus complète chez les animaux que chez l'homme, 358; — comparée à l'abeille, 147.

X

Xénophanis, définition qu'il donne de Dieu, 369; — introduit dans la 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, 15; — 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

Notes du Livre I 333

Notes du Livre II 349

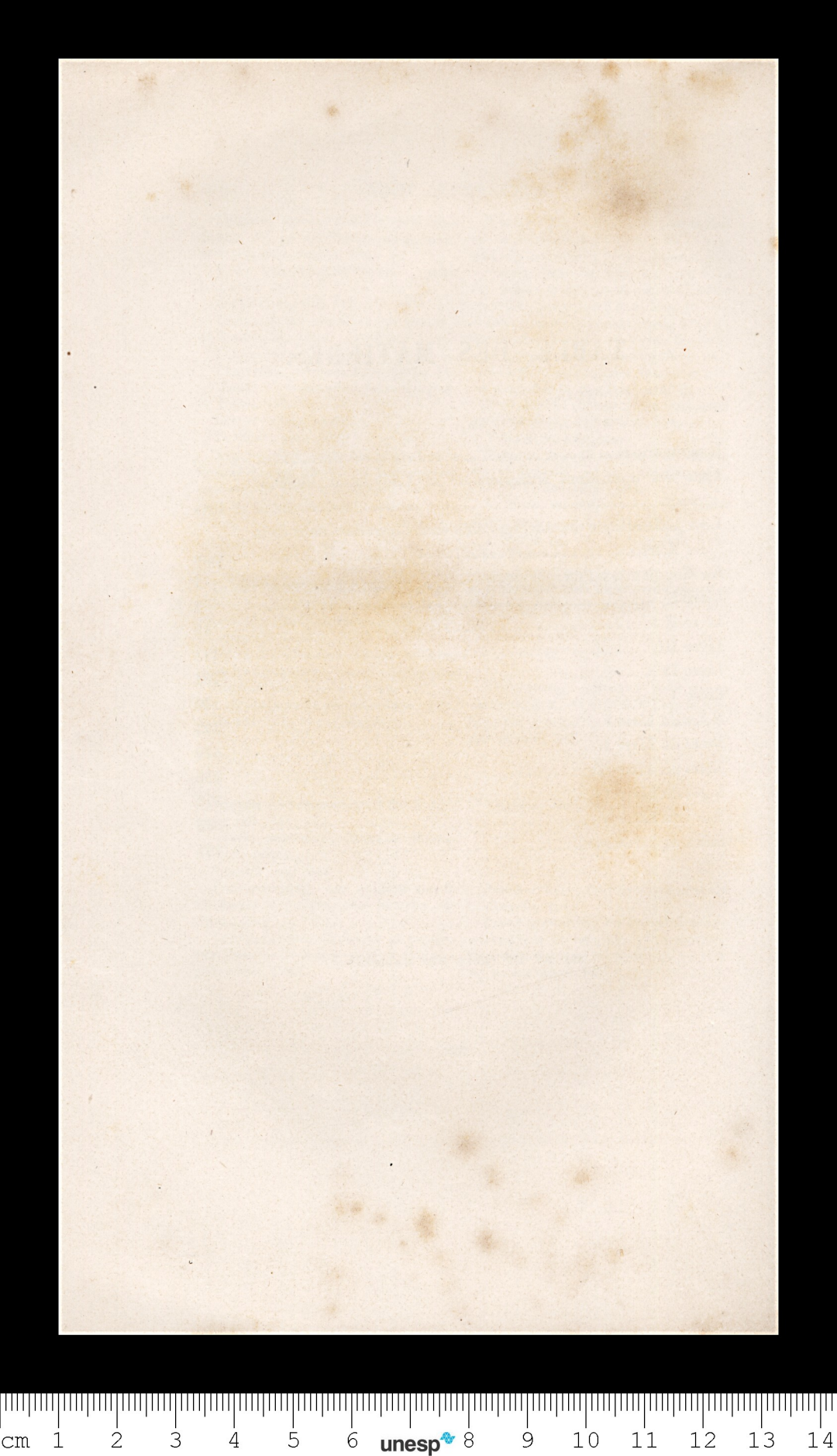
Notes du Livre III 355

Notes du Livre IV 372

Notes du Livre V 388

Index alphabétique 401

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.



PARIS. — IMPRIMERIE DE CH. LAHURE ET Cie
Rues de Fleurus, 9, et de l'Ouest, 21

