

La tradition de la *Consolation* de Boèce

Il y a longtemps que M. Courcelle s'intéresse à Boèce. En 1939 il éditait sa thèse de l'École des Chartes : *Études critiques sur les commentaires de la Consolation de Boèce IX-XIV^e siècles*, dans les *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*. Dans la thèse principale publiée quelques années plus tard sur *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore* une place de choix était faite non seulement au traducteur et commentateur d'Aristote mais aussi à l'auteur de la *Consolation*, importateur en Occident de nombreux thèmes issus du néo-platonisme le plus récent. Depuis lors, l'auteur n'a cessé de multiplier ses recherches sur les influences exercées par ce néo-platonisme sur la pensée des auteurs chrétiens.

L'ouvrage¹ qui sort aujourd'hui n'est pas la simple juxtaposition de ces travaux précédents. Ils sont englobés dans une synthèse renouvelée dont l'allure générale n'est pas sans rappeler l'ouvrage du même auteur sur les *Confessions dans la tradition littéraire*. (Introd. p. 20) En effet, d'une part, on inventorie aussi précisément que possible les sources de Boèce afin de saisir la signification de la *Consolation* et de mesurer la qualité de l'héritage philosophique qu'elle allait transmettre aux auteurs médiévaux. D'autre part on décrit la manière dont elle fut effectivement utilisée par eux. Mais on ne se contente pas d'en rester au seul plan de l'histoire littéraire ou philosophique. La mise en scène de la *Consolation*, cette apparition de Dame Philosophie à l'illustre prisonnier, sa description, les étapes de leur méditation, notamment les réflexions sur l'inconstance de la Fortune, sur le Mal, la prière de Philosophie se prêtaient facilement à l'illustration. Lors de la confection des innombrables manuscrits qui nous ont transmis le texte, les miniaturistes ont rivalisé de talent. A leur manière, les enluminures nous révèlent également la façon dont étaient interprétés les grands thèmes philosophiques. S'aidant de la compétence de Madame Courcelle-L'admirant, l'auteur a réuni, classé, commenté plus

1. P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Études Augustiniennes, Paris, 1967, 452 p. ; 133 planches,

de deux cents illustrations réparties en 133 planches. Cette enquête originale et approfondie rehausse l'importance d'un ouvrage qui ne s'adresse pas seulement aux philologues, aux philosophes, aux théologiens mais aussi aux historiens de l'art qui découvriront sans doute l'origine de maints thèmes iconographiques traités ailleurs que dans les manuscrits et dans d'autres contextes que celui de l'ouvrage de Boèce.

Le plan que semble annoncer le sous-titre : *antécédents et postérité* eût amené l'auteur à reprendre plusieurs fois sous des angles différents (sources, interprétation littéraire et philosophiques, interprétation iconographique) l'ensemble de la *Consolation* ce qui risquait d'engendrer une inévitable impression de répétition. M.C. évite ce danger en regroupant ses recherches selon les grands thèmes du livre qui fournissent ainsi les quatre premières grandes parties : - I Le Personnage de Philosophie (l. I). - II Le personnage de Fortune et ses biens (l. II-III, 1, 8). - III Le souverain Bien et le Mal (l. III, p. 9 à IV, m. 4). - IV Les rapports de Dieu et du monde (l. IV, p. 5 à V fin). Chacune de ces parties est rédigée selon un plan à peu près identique : la doctrine et les sources de Boèce pour le sujet considéré ; la transmission dans la tradition littéraire ; les images ou illustrations.

Cette disposition présente sans doute l'inconvénient de ne voir que d'une manière fractionnée l'influence de la *Consolation* au Moyen Age. On s'attarde en effet à suivre d'abord la vogue du personnage même de Philosophie christianisé par Alcuin dans le prologue de sa *Grammatica* et dès lors repris, vulgarisé, adapté aussi, puisque Bernard Silvestre, Alain de Lille transposent à Dame Nature, à Prudence, à Fronésis la description que fait Boèce de la Philosophie (I, 2, p. 29-66). Quelques pages sont consacrées à la représentation de Fortune et de sa roue dans les textes médiévaux, y compris les premiers textes de la littérature d'expression française, tel le célèbre roman de la Rose (II, 2, p. 135-140). Plus riche de substance doctrinale apparaît l'étude consacrée à la fameuse prière de Philosophie au chant 9 du livre III : *O qui perpetua...* par laquelle Boèce inaugure sa réflexion sur la nature du souverain Bien. Ce poème n'a pas été apprécié seulement des commentateurs attitrés. C'était devenu un classique auquel chacun, de Julien de Tolède à Dante, s'est référé, quitte d'ailleurs à escamoter les vers par trop ambigus (III, 2, p. 177-184). Par contre, on ne nous dit rien des résurgences médiévales de la dernière partie de la *Consolation*, la plus ardue assurément puisqu'on y traite des rapports de la Providence et du Destin, de l'harmonisation difficile entre prescience et libre arbitre, de la perpétuité du monde. Sans doute M. C. a-t-il estimé qu'il se serait engagé ainsi hors de la tradition littéraire proprement dite. Il est vrai aussi que dès le XIII^e siècle les médiévaux ont pu disposer d'un corpus de logique plus complet — on songe au *Peri Hermeneias* — qui les dispensait de recourir sur ces sujets à un ouvrage moins technique ou moins élaboré. Il est vrai que même les illustrateurs n'ont retenu de ces pages que les allusions aux scènes mythologiques ou les exemples (vg. découverte *par hasard* de pièces d'or), l'un d'entre eux s'étant quand même avisé de représenter la Prescience divine, rien de moins !

La cinquième partie, matériellement la plus conséquente (p. 239-332) est consacrée aux controverses d'écoles autour de la *Consolation*. La thèse des Chartes s'est enrichie de tout ce qui s'est publié depuis trente ans sur ces questions complexes où, faute d'éditions d'ailleurs difficilement réalisables, on ne saurait s'aventurer qu'avec la plus extrême prudence. M. C. fait un sort particulier aux commentaires carolingiens qu'il s'efforce de classer (c. 1) avant d'en dégager les interprétations (c. 2). Sont étudiés à la suite les commentaires du XII^e (c. 3) et des XIII^e et XIV^e siècles (c. 4) dont l'intérêt va d'ailleurs en décroissant dans la mesure où la *Consolation* ne sert plus que de prétexte à étalage d'érudition.

Quatre appendices sont consacrés au portrait du tyran par Boèce et à ses sources ; à la vision cosmique de saint Benoît ; à des remarques critiques sur le prologue d'Alcuin sur les disciplines ; à l'édition de trois traductions françaises du chant 9, la dernière étant celle de M. C. lui-même. Les tables occupent à elles seules près de 70 pages : bibliographie, manuscrits des commentaires etc. Soulignons surtout l'intérêt de la table boécienne et de la table lexicographique. Étant donnée l'érudition considérable de l'auteur qui, à propos d'une expression caractéristique n'hésite pas à en relever tous les emplois antérieurs et postérieurs (vg. p. 192 n^o 2, simple « annexe » (!) à un article précédent sur le thème du Corps-prison) la table lexicographique rendra assurément les services les plus signalés.

On voudrait maintenant s'attarder quelque peu sur l'une ou l'autre des conclusions de cette étude extrêmement riche, encore que les ambitions de l'auteur aient été mesurées (cf. p. 10).

M. C. essaie de jeter d'abord plus de lumière sur les conditions dans lesquelles Boèce fut amené à rédiger sa dernière œuvre, et sur son objet. Quoi qu'il en ait dit, Boèce n'était pas dépourvu totalement de livres dans sa prison. Il avait au moins le Commentaire de Macrobe sur le *Songe de Scipion* et quelques-uns de ses propres commentaires de logique, ce qui nous renvoie de suite à Porphyre et à Ammonius. Mais là n'est pas l'essentiel de son information. On sait qu'il avait mûri depuis longtemps un grand dessein : faire connaître à l'Occident peu favorisé en fait de tradition philosophique, Platon et Aristote. Il ne réussit à traduire et à commenter qu'une partie de l'œuvre du Stagyrite. Mais il avait reçu personnellement dans sa jeunesse une formation très poussée auprès des néo-platoniciens les plus proches de lui en son temps : Proclus et son école. C'est cette formation, telle qu'il avait pu profondément l'assimiler, que, faute de temps et de moyen, il légua en l'enfermant dans les plis de sa dernière œuvre. On comprend mieux pourquoi finalement ce n'est pas à une multitude de sources que renvoie la *Consolation* mais bien à une école. Seulement, les idées qui s'enseignaient à Athènes ou à Alexandrie avaient été largement exploitées ailleurs, quoique avec des nuances. Cela explique cette constante impression de « déjà lu » qui a lancé les critiques sur des chemins trop nombreux pour qu'ils puissent finalement s'avérer être les bons.

Quelle place son christianisme a-t-il tenu dans cette synthèse ? On sait que ce « cas Boèce » a fait couler des flots d'encre, M. C. l'aborde

à propos de l'interprétation du personnage de Philosophie, p. 20-24. Il tient sans doute à garder les nuances qu'exigent les variations de Boèce lui-même lors de la rédaction de son œuvre. Il montre néanmoins que Philosophie « représente la sagesse *humaine* telle que les plus grands philosophes l'ont portée à la perfection » (p. 71). Dans ces conditions, elle ne peut donner plus que ce que ses plus illustres représentants ont apporté. D'où par exemple son silence à propos de la prescience divine : « Jusqu'à ce jour, aucun de vous n'en a donné une solution suffisamment précise et ferme » (V, p. 4, 1). Elle ne saurait aller chercher ailleurs, et surtout pas dans la révélation. M. C. conclut très justement : « Que Boèce soit chrétien ou non, toute allusion à l'Écriture et aux théologiens aurait été, après qu'il eut choisi ce personnage fictif de Philosophie, une faute de logique et de goût. Son silence n'est pas une négation » (p. 24).

M. C. attache aussi beaucoup d'importance au rôle joué par Alcuin dans la christianisation et la vulgarisation de la *Consolation* au début du Moyen Âge. « A la fin du VIII^e siècle, écrit-il, Alcuin semble avoir découvert la *Consolation*. Il en a fait en tout cas une base indispensable pour les maîtres et les étudiants. Dans le prologue général de son traité sur les arts libéraux, il y recourt sans cesse : il fait sienne et recommande aux lecteurs la doctrine qu'il y trouve exposée sur la valeur morale de la philosophie, sur la purification qu'elle opère par le rejet des biens de Fortune, sur l'art de graduer les disciplines. Mais en même temps il prend soin de la confronter avec l'Écriture comme s'il n'y avait aucun hiatus entre l'une et l'autre... Alcuin n'hésite pas à identifier avec la Sagesse biblique le personnage boécien de Philosophie ; car la philosophie n'est légitime à ses yeux que comme propédeutique à la doctrine chrétienne » (p. 335).

M. C. n'hésite pas à qualifier cette interprétation d'Alcuin de « tendancieuse ». Mais n'est-ce pas parce qu'il prête à Alcuin beaucoup plus que ce que celui-ci a voulu dire ? Assurément Alcuin rédigeant le prologue de sa *Grammatica* a en mémoire, et même devant les yeux, le texte de la *Consolation*, mais il n'en suit pas les développements et n'accorde certainement pas la même valeur aux mêmes mots. La *Philosophia omnium virtutum magistra*, c'est pour Alcuin la Sagesse à aimer *propter Deum*, la Sagesse en un sens plus large que la Sagesse biblique, puisqu'elle inclut, outre la vie spirituelle et la perfection morale, l'acquisition des arts comme fondement mais non la recherche purement rationnelle. Le texte de Boèce lui offrirait des éléments pour étoffer son propre éloge de la Sagesse. Il en fait un réemploi selon ses besoins, d'où le passage d'un emprunt à un autre avec retour en arrière. Il y a d'ailleurs des « gommages » caractéristiques : le *Summum bonum* de Boèce n'apparaît pas chez Alcuin. La définition de l'homme : *homo rationale animal mortale* devient *homo rationale animal meliore parte immortalis*. L'interrogation : *Nonne unus est OMNIUM Pater* renvoie plus sûrement à *Éphésiens* IV, 6 : *Vnus Deus et Pater OMNIUM* qu'au texte de Boèce : *Vnus enim RERUM Pater est*. Quant à l'ascension vers la Sagesse et ses degrés, l'expression *animae vigor*, on en trouverait de nombreux exemples dans les textes de saint Augustin ou de saint Grégoire dont

le vocabulaire spirituel, marqué aussi par le néo-platonisme, était familier à Alcuin au moins autant que la *Consolation*. M. C. se défie quelque part de la source unique. On pourrait lui renvoyer cet avertissement en se souvenant de la piquante démonstration de M. Mandouze à propos du dépeçage de la vision d'Ostie ! Nous dirions plus volontiers qu'Alcuin expose les fondements de son propre programme pédagogique en suivant sa propre conception de la Sagesse (... « propre » ? il y a beaucoup d'augustinisme latent) en l'étoffant et en l'illustrant avec des arguments ou des comparaisons arbitrairement détachées des discours de Philosophie. Ainsi en est-il, p. 39, de la comparaison avec l'ivrogne : *velut ebrius domum quo tramite revertatur ignorat*. Chez Boèce comme chez Platon, et même chez saint Ambroise, elle est liée à l'enlèvement de l'âme dans le corps : cf. Boèce : *caligante memoria*, d'où l'idée de retour : *repetit*. Alcuin parle seulement de s'écarter de la vraie lumière de la science : *aberrare a vero scientiae lumine*. D'une part, un contexte « vertical » (enlèvement-retour vers les hauteurs), de l'autre, un contexte horizontal : s'écarter du droit chemin.

Certes, nous ne nions pas qu'Alcuin ne soit « nourri de la *Consolation* » (p. 46), mais comme lui-même et ses contemporains furent nourris de Virgile, comme les auteurs spirituels du XII^e le seront d'Ovide, pour étonnant que cela puisse paraître. Pour « christianiser » la *Consolation*, il eût fallu en percevoir les dangers, ceux que percevra parfaitement, moins d'un siècle plus tard, Remi d'Auxerre, ceux que perçoit bien Hucbald de S. Amand dans un réemploi pourtant anodin puisqu'il s'agit d'un simple texte hagiographique. Alcuin n'est guère sensible à cet aspect des choses : juste une réplique à propos d'une image païenne (p. 44). Il réagit comme le fait un Pascase Radbert, exploitant à propos de *Mat. ix, 16*, l'image du manteau que vient amplifier une interprétation allégorique (p. 49, n. 4). Cela ne va pas très loin, infiniment moins loin que l'exploitation qu'en feront à la génération suivante les premiers commentateurs.

A leur propos les recherches de M. C. feront resurgir la question de savoir si Jean Scot Érigène a effectivement commenté la *Consolation*. Il enterre définitivement l'authenticité érigénienne du *Bruxellensis* 10066-77 à laquelle M. Silvestre ne tient plus autant qu'autrefois. Il y voit plutôt un travail postérieur à Remi et antérieur au commentaire de Bovo de Corvey. Mais on nous parle de son « audace érigénienne ». Remi a commenté Boèce à la lumière de « doctrines érigéniennes ». M. C. montre qu'en réalité Remi s'est référé à son propre commentaire sur Martianus Capella, celui-ci n'étant que le reflet du commentaire de Jean Scot, le seul dont l'authenticité ait été finalement reconnue (et encore... pour le seul premier livre !). Ainsi établirait-on la filière de l'interprétation néo-platonicienne de la *Consolation*. Mais certaines gloses requièrent, semble-t-il, une autre explication. Ainsi, p. 261, à propos de *Consol. II, p. 7, 73* : *Sin vero bene sibi mens conscia terreno carcere resoluta caelum libera petit*, Remi écrit : « *Quidam autem EX HOC LOCO colligunt infernum corporeum non esse, nec uermes in eo corporeos, sed mente propria id est conscientia cruciari dicunt* ». Or ceci est la thèse visée par Hincmar de Reims dans le catalogue des

erreurs contemporaines qu'il a dressé lors de la rédaction, vers 858, de son second *De Praedestinatione* (PL 125, 296 D) : « Quod non aliae poenae sint infernales nisi tormentalis memoria conscientiae peccatorum ». Il condamne ainsi des idées défendues par Jean Scot dans son *De Praedestinatione*. Il n'y a donc guère de doute à avoir sur l'identité du *quidam* allégué par Remi ni sur l'origine de cette interprétation allégorisante des châtiments. On ne peut conclure de là que Jean Scot a effectivement commenté la *Consolation*, mais qu'au moins il ne l'ignorait pas. Peut-être s'en est-il servi pour mieux comprendre et interpréter le texte des *Noce*s. L'hypothèse n'est pas à écarter puisque nous savons (cf. p. 17) que Boèce a utilisé M. Capella et que cette filiation a été déjà relevée dès le haut Moyen Age. Quoi de plus normal dès lors de s'aider de l'un pour comprendre l'autre. Cet exemple montre assez qu'il y a encore des recherches à poursuivre dans ce domaine.

Pour le XII^e siècle, c'est le commentaire de Guillaume de Conches qui retient surtout l'attention de M. C. Il en souligne les richesses doctrinales en renvoyant à l'ouvrage du P. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*. Mention aurait pu être faite, nous semble-t-il, au moins dans la bibliographie, de celui du P. Chenu sur *La Théologie au XII^e siècle*, Paris, 1957, où un chapitre entier est consacré à l'*aetas Boeciana*.

Notons pour terminer les inévitables coquilles échappées aux correcteurs mais que chacun rectifiera d'emblée : p. 49 : jeux-yeux ; p. 348 : courtisans ; p. 372 n. 4 la déformation tellement « usuelle » du nom de M. Silvestre, l'érudit philologue de Louvain.

G. MATHON.