



HAL
open science

La dette de Boèce envers le Christianisme dans la Consolatio Philosophiae : réalité ou fiction ?

Alain Galonnier

► **To cite this version:**

Alain Galonnier. La dette de Boèce envers le Christianisme dans la Consolatio Philosophiae : réalité ou fiction ?. Le Dieu des philosophes. Hommage à Pierre Magnard, Alain Galonnier, Jan 2017, Paris, France. hal-01497663

HAL Id: hal-01497663

<https://hal.science/hal-01497663>

Submitted on 29 Mar 2017

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

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

Alain Galonnier
(THETA – Centre Jean Pépin – CNRS-ENS)

La dette de Boèce envers le Christianisme dans la *Consolatio Philosophiae* : réalité ou fiction ?

In memoriam Agnès Magnard

Voilà un quart de siècle, dans le « prologue » de l'ouvrage *Le Dieu des philosophes*, à juste titre récompensé par deux prix, tant l'enquête impressionne par la profondeur de ses analyses et l'ampleur de la période qu'elle couvre, Pierre Magnard émettait un jugement qui ne semble avoir suscité, jusqu'à présent, aucune réaction :

« Ainsi pourra-t-on voir en l'œuvre de Victorinus, Denys, Scot Érigène, Anselme, Thomas, Eckhart, Nicolas de Cues le contrepoint de celle de Porphyre, Proclus, Damascius, Avicenne, Averroès et Maïmonide, sans que l'on soit jamais autorisé à imputer au seul chrétien une avancée spirituelle dont il eût été incapable, s'il n'y avait été porté par l'audace spéculative de son prédécesseur païen »¹.

Et en illustration de ce sévère constat était citée un peu plus loin la célèbre sentence programmatique de Pascal : « Platon pour disposer au Christianisme »², puis évoqué, parmi ceux qui jamais ne renièrent leur platonisme, « Boèce, dont l'œuvre logique [est] si inséparable de son œuvre théologique, [qu'elle] nous inciterait à placer quelque saint Porphyre sur les autels de nos églises de village »³.

Pleinement conscient du risque irréductible qui existe de nous tromper dans le déchiffrement de cette sentence, et après l'avoir serré au plus près en donnant au terme « contrepoint » soit le sens premier de « parallèle », qu'illustre le cas de Boèce, soit celui d'« opposé », nous n'avons pu comprendre autre chose

¹. Pierre Magnard, *Le Dieu des philosophes*, Paris 1992, p. 18.

². Pascal, *Pensées* 612.

³. *Le Dieu des philosophes*, *ibid.*

que ceci : la pensée chrétienne médiévale, d'une extrémité (Victorinus) à l'autre (Nicolas de Cues) de son exercice, serait restée sans initiative majeure si elle n'avait pas été inspirée, dans ses intuitions les plus fécondes, par l'un ou l'autre de ses antécédents grecs, arabes ou hébreux, en dépendance ou à l'encontre desquels elle a réagi. Autrement dit encore, c'est principalement dans le sillage des idées du paganisme, et inspiré par celui-ci, que le christianisme doit sa dimension spirituelle et spéculative.

Il était facile, trop sans doute, d'essayer de le vérifier à partir du Boèce des *Opuscula sacra*, d'autant plus que nous l'avons tenté dans les introductions des deux volumes de notre traduction⁴, notamment avec la notion de « théologie ancillaire », par laquelle nous avons désigné l'attitude intellectuelle qui consiste à utiliser les contenus dogmatiques comme lieu d'expérimentation pour vérifier l'efficacité et l'utilité des sciences grecques. La priorité n'y étant plus de procéder à une certaine mise en lumière de la matière sacrée, mais, à partir de celle-ci, de rechercher l'apodicticité et de rendre évidente l'efficacité des moyens pour l'atteindre, on ne pouvait imaginer illustration plus adéquate à l'assertion de Pierre Magnard : le Boèce chrétien, dans la plupart de ses compositions théologiques, n'alliait « audace spéculative » et « avancée spirituelle » qu'aiguillonné et porté par Platon, Aristote et les Néoplatoniciens. Il convenait alors de changer d'écrit pour tenter de savoir si le Boèce de la *Consolatio Philosophiae*, auteur en principe acquis à la même religion, suscitait un semblable constat, ou bien si, en puisant dans l'univers du christianisme l'inspiration de nombre de ses conceptions, il était globalement susceptible d'inciter à l'aménagement du jugement qui nous occupe.

À cet effet, il n'est pas inutile de rappeler que la question du christianisme de Boèce, quoique remontant à l'ère

⁴ Voir A. Galonnier, Boèce. *Opuscula sacra*, volumes I et II, Leuven 2007 et 2013.

carolingienne⁵, fut, dans sa problématisation, initiée par Gottfried Arnold en 1699⁶, et ne concernait alors pas directement la *Consolatio*, mais les *Opuscula sacra*. Arnold fut effectivement le premier à avoir mis en doute l'authenticité boécienne des *Opuscula*, qui, à ses yeux, sont l'œuvre d'un penseur chrétien, condition qui ne pouvait convenir à Boèce dans la mesure où sa *Consolatio*, ouvrage dont la paternité lui revient incontestablement, ne manifeste rien de cette religion, alors même qu'elle ne pouvait manquer d'en faire état, vu la nature et le contexte de l'ouvrage : un homme supposé chrétien, condamné à mort par décision régaliennne, pouvait-il, à l'article de la mort, omettre toute référence à sa foi ? Voilà donc un peu plus de trois siècles que la question est agitée, évoluant au gré des arguments philologiques, historiques, littéraires et philosophiques. En 1877, la publication de Hermann Usener, intitulée *Anecdota Holderi*⁷, mit pour ainsi dire fin aux soupçons d'inauthenticité qui pesaient sur les *Opuscula*, faisant par là même rebondir la problématique⁸. Car si ce corpus, qui émane visiblement d'un théologien chrétien, était bien de la main de Boèce, comment expliquer que la *Consolatio* manque de toute référence explicite au christianisme. Les partisans d'un Boèce chrétien rédigeant son écrit-testament et ceux qui voyaient la confession de celui-ci relever entièrement de la philosophie grecque, ont donc continué de s'affronter par publications interposées. La dernière étape importante en la matière, marquée par les exégètes favorables à une *Consolatio* empreinte de spiritualité chrétienne, a vu l'apparition d'un *Index*

⁵. Voir Pierre Courcelle, *La Consolation de philosophie dans la tradition littéraire : antécédents et postérité de Boèce*, Paris, 1967.

⁶. Voir G. Arnold, *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie*. Fritsch, Leipzig und Frankfurt am Main 1699, p. 283B de la deuxième édition (1740).

⁷. Voir H. Usener, *Anecdota Holderi. Ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgotischer Zeit*, Wiesbaden 1877.

⁸. Voir A. Galonnier, *Anecdota Holderi ou Ordo generis Cassiodorum. Éléments pour une étude sur l'authenticité boécienne des Opuscula sacra*, Leuven 1997.

biblicus dans les éditions critiques, qui ont commencé à en comporter un dès celle d'A. Fortescue et G.-D. Smith, en 1925⁹.

Les historiens de tout bord acquis au Christianisme de la *Consolatio*, disposèrent dès lors d'un outil pratique pour effectuer le recensement des divers moments où s'y manifestent à leurs yeux des références à la doctrine chrétienne, parfois suggérées en forçant légèrement le texte. Ce forçage s'explique pour l'essentiel par le fait qu'en ces passages, le propos de Boèce présente une sorte de neutralité conceptuelle, qui autorise le plus souvent deux approches possibles, l'une tirant les contenus vers l'hellénisme, l'autre précisément vers le christianisme. Il est alors à se demander si cette dernière serait ou non en capacité d'infléchir l'affirmation de Pierre Magnard, car même si chaque occurrence ne constitue pas une « avancée spirituelle », elle participe d'une tendance de fond, où le christianisme a pleinement un rôle à jouer. Dès lors, sans qu'il soit souhaitable de les examiner exhaustivement et dans le détail, nous pouvons reprendre et commenter brièvement toutes celles qui nous apparaissent les plus pertinentes, en ayant soin à chaque fois d'essayer de contrebalancer un argument par un autre, afin d'être à même de dresser au mieux le bilan qui s'imposera. Pour ce faire, nous distinguerons trois rubriques : les « évocations », les « échos morpho-sémantiques » et les « références doubles ».

I. Les évocations

En cette première rubrique, plusieurs extraits prélevés dans notre traité présentent, abordés tantôt sous un angle tantôt sous l'autre, une teneur soit chrétienne soit païenne.

1. Le contenu du premier est anecdotique, puisqu'il concerne la résolution que prend Boèce à la fin de la narration qu'il vient de faire de sa tragique mésaventure :

⁹. Voir *Boethi De Consolatione Philosophiae libri V*, London 1925. Il est à ce sujet très significatif que l'édition du *CSEL*, due à G. Weinberger (Lipsiae 1934), lequel a établi pas moins de six *indices*, couvrant 101 pages sur un total de 229, ne lui en ait imposé aucun touchant les *loci biblici*.

B. – « Mais de quelque façon que cela soit, je m'en remets à ton jugement [celui de Philosophie] et à celui des sages. Afin que l'enchaînement (des faits) et la vérité (dans cette affaire) ne puisse échapper à la postérité, je l'ai confiée autant au style qu'à la mémoire » (*Consolatio* I, 4, 25).

Il conviendrait de voir dans cette résolution la décision du martyr chrétien des premiers siècles du Christianisme, témoignant par écrit des véritables causes de sa condamnation au supplice, dans l'espoir de servir d'exemple après l'avènement d'un monde plus juste¹⁰ :

« Si les anciens exemples de foi, qui attestent de la grâce de Dieu et travaillent à l'édification des hommes, ont été consignés par écrit pour que cette lecture, comme par un nouvel examen des événements, serve à honorer Dieu et à redonner force aux hommes, pourquoi ne pas consigner aussi les témoignages récents qui répondent également à ces deux fins ? »¹¹.

La mise en perspective ne manque pas de vraisemblance. Mais une autre référence vient aussi naturellement à l'esprit, celle de Socrate. Car si dans son *Apologie* ce dernier ne dit pas qu'il transcrit lui-même sa version de l'acte d'accusation pour laquelle il a été condamné à la peine capitale et la défense qui lui oppose, on ne le trouve pas moins soucieux d'en témoigner oralement, en souhaitant de manière implicite que quelqu'un couchera son récit sur le papyrus, afin qu'il serve, plus tard, à manifester la vérité :

« Eh bien donc, Athéniens, il faut se défendre, et tâcher d'arracher de vos esprits une calomnie qui y est déjà depuis longtemps, et cela en aussi peu d'instant. Je souhaite y réussir, s'il en peut résulter quelque bien pour vous et pour moi ; je souhaite que cette défense me serve ; mais je regarde la chose comme très difficile, et je ne m'abuse

¹⁰. C'est la lecture de Bernard Bourrit, « Boèce ou le martyr du philosophe », dans *Carnets de bord* 3, 2002, p. 19-27 – ici 21.

¹¹. Voir *Passion de Perpétue et de Félicité*, I, 1, Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par J. Amat, Paris 1996, p. 99 et 101.

point à cet égard [...] Je ne me suis pas trompé sur la source de ces calomnies : et vous vous en convaincrez aisément, si vous voulez vous donner la peine d'approfondir cette affaire, ou maintenant ou plus tard » (*Apologie de Socrate* 18e-19a et 24b).

2. L'extrait qui suit, d'un enjeu plus conceptuel, toucherait aux rapports entre foi et raison :

B. – « Je ne saurais estimer en aucune façon que tant de (faits) déterminés soient mûs par une contingence fortuite, mais je sais que Dieu veille en tant que fondateur sur son œuvre, et jamais il n'y aura de jour qui me détournera de la vérité de ce jugement [...]

PH. – De cette toute petite étincelle va briller pour toi un feu de vie » (*Consolatio* I, 6, 4 et 20).

Boèce illustrerait en l'occurrence la problématique de l'interaction du fidéique et du rationnel, en énonçant que l'ordonnement du monde, établi par un acte de raison, rend nécessaire l'acte de foi, laquelle fonde elle-même l'acte de raison qui la justifie¹². C'est la découverte d'une raison de croire qui validerait l'activité rationnelle. Autrement dit, il s'agirait, pour notre auteur, d'illustrer une démarche intellectuelle qui fait aller de la foi à la foi par la raison. Mais ce cheminement spirituel, qui connaîtra son apogée au XI^e siècle, avec la « *fidens quaerens intellectum* » d'Anselme de Canterbury, est ici d'une expression bien imprécise. Tout au plus Boèce nous fait-il part de sa conviction qu'un monde aussi réglementé que le nôtre n'est pas soumis à un hasard aveugle mais organisé et dirigé par Dieu. Or ce constat très général pourrait aussi bien concerner le démiurge du *Timée* de Platon, qui façonne l'univers les yeux rivés sur les formes intelligibles, en y manifestant un ordre causal dont il assure la permanence grâce au rôle joué par la finalité¹³.

¹². Voir Bourrit, *op. cit.*, p. 22.

¹³. Voir L. Brisson, *Timée-Critias. Traduction inédite, introduction et notes*, Paris 2001, Introduction au *Timée*.

3. On n'a pas manqué de faire remarquer que la prière finale du fameux chant III, IX présente, elle aussi, des affinités avec celle que pourrait prononcer un Chrétien implorant son Dieu de lui donner, par des signes, la force d'espérer en une vision face à face :

22. PH. – « Donne, père, à l'esprit de s'élever jusqu'à l'auguste séjour,
 23. Donne-lui de visiter la source du bien, donne-lui, par la lumière retrouvée,
 24. De fixer en toi les yeux clairvoyants de l'âme.
 25. Disperse la nébulosité et les pesanteurs de la masse terrestre,
 26. Et brille de tout ton éclat ; car c'est toi la sérénité,
 27. Toi le repos qui apaise les justes, t'apercevoir est le but,
 28. Principe, vecteur, guide, chemin et terme tout à la fois ».

Il ne nous est pas permis ici de passer en revue chaque vers¹⁴, pour essayer de montrer qu'il relève en fait, à notre sentiment, d'une conception autant chrétienne que platonicienne. Quoi d'étonnant du reste à cette dernière dimension dans une pièce comme le poème central de la *Consolatio*, dont l'auteur se revendique du *Timée* de Platon¹⁵, en reprenant à la fois son mythe cosmogonique et son hymne au démiurge. Nous pouvons cependant vérifier cette double dépendance en indiquant rapidement, à l'occasion du dernier vers, les renvois envisageables :

– le « principe » (*principium*) évoquerait soit l' α christique d'*Ap* 1, 8, soit l' $\alpha\rho\chi\eta$ de *Timée* 29e (cf. 28a), voire l' $\alpha\iota\rho\iota\alpha$ (« cause ») de *Timée* 29a

¹⁴. D'autant moins que nous l'avons fait récemment – voir A. Galonnier, « Le Chant III, IX de la *Consolatio* de Boèce comme hymne précatif au seul démiurge du *Timée* », dans B. Bakhouché et A. Galonnier (éd.), *Lectures médiévales et renaissantes du Timée de Platon*, Louvain 2016, p. 89-120.

¹⁵. « Philosophie – Mais puisque, comme il plaît à Platon dans notre *Timée*, à propos des moindres choses aussi le secours divin doit être imploré, que présumes-tu qu'il faille faire à présent pour mériter de découvrir le siège de ce bien suréminent ?

Boèce – Il faut invoquer le père de toute chose (*omnium rerum pater*), dans la négligence duquel aucun commencement n'est fondé selon les règles », *Consolatio* III, 9, 32-33.

– le « vecteur » (*vector*), au sens de « soutien » dynamique, reprendrait soit la *vita* de *Jean* 14, 6, soit le « gouverneur », c'est-à-dire celui qui « gouverne » (διακυβερνάω) le vivant mortel, de *Timée* 42e

– le « guide » (*dux*), qui « conduit » (*ducere*) « toute chose à l'exemple d'en-haut » (*Ibid.*, vers 6-7), équivaldrait soit à la *veritas* de *Jn* 14, 6, soit à « celui qui a amené (« ἄγω », au sens premier de « conduire, mener, guider ») du désordre à l'ordre (εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας) » la masse visible du monde, de *Timée* 30a

– le « chemin » (*semita*), renverrait soit à la *via* de *Jn* 14, 6, soit à celui qui, dans le *Timée*, décide de toutes les étapes constitutives par où doivent passer, avant d'être achevés, le cosmos et la partie de l'être humain affectée à la connaissance intellectuelle

– le « terme » (*terminus*), dont la condition est déduite de celle du « principe », serait à rattacher soit à l'Ω christique d'*Ap* 1, 8 (identifié à *finis* dans la *Vulgata* – voir plus loin, II, 2), soit à celui qui, étant en même temps ἀρχή et αἰτία, demeure dans le séjour qu'aspirerait à réintégrer tout individu ayant « vécu comme il faut », de *Timée* 42b.

4. Dans sa présentation de ce que souhaite Philosophie en matière de justice pour les âmes après la mort du corps, le troisième extrait semble faire allusion aux peines de l'enfer et du purgatoire, où l'indulgence se veut salvatrice :

B. – « Ne réserves-tu aucun châtement aux âmes après qu'il en eût été quitte du corps par la mort ? » .

PH. – « De grands, assurément, et je pense les voir exercer pour les uns avec une sévérité pénale, et pour les autres avec une clémence purificatrice » (*Consolatio* IV, 4, 22-23).

Touchant l'enfer, plusieurs renvois scripturaires sont assurément possibles, à commencer par *Dn* 12, 2 : « Un grand nombre de ceux qui dorment au pays de la poussière s'éveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle », ou *Mt* 25, 46 : les méchants « s'en iront... à une peine éternelle, et les justes à une

vie éternelle ». Mais il existe aussi un enfer chez Platon notamment, celui que décrit longuement le *Gorgias* (522e-526d), ou celui de la *République*¹⁶, évoqué lorsque les juges (δικαιοσ – « équitable ») décident d'envoyer ou non les âmes des mortels après leur séparation du corps, ordonnant à celles des justes d'emprunter une route sur la droite, par une ouverture du ciel, et à celles des méchants d'emprunter une route sur la gauche, par une ouverture de la terre.

Il en va de même du purgatoire. Le Nouveau Testament paraît y faire allusion : « Si l'œuvre bâtie sur le fondement subsiste, l'ouvrier recevra une récompense ; si son œuvre est consumée, il en subira la perte ; quant à lui, il sera sauvé, mais comme à travers le feu » (*I Co* 3, 15). Il n'en est cependant pas moins question chez Platon aussi, cette fois-ci dans le *Phédon*, où ce lieu de transition porte même un nom – Achérousius – (112e-113a), lac où séjournent plus ou moins longtemps les âmes de nombreux morts, avant d'être renvoyées dans le monde pour y animer de nouvelles créatures.

5. Toujours porteur de la même amphibologie, l'extrait suivant concerne l'union mystique, expérimentable dès cette vie :

B. – « Par le prix d'une juste humilité, nous méritons l'inestimable faveur de la grâce divine, le seul moyen qui existe pour que les hommes s'aperçoivent qu'ils peuvent s'entretenir avec Dieu et s'unir, en raison même de l'adoration, à son inaccessible lumière, avant même de l'obtenir » (*Consolatio* V, 3, 34).

D'aucuns en appelleront à l'union christique décrite en *Jean* 15, 1-11 (« celui qui demeure en moi, et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruit », *ibid.* 15, 5), ou en *Rm* 6, 1-11 (« si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivons aussi avec lui », *ibid.*, 6, 8) – union avec « le seul qui possède l'immortalité, qui habite une lumière inaccessible (*qui*

¹⁶. Voir *République* X, 614c.

solus habet immortalitatem lucem habitans inaccessibilem) », de 1 *Tm* 6, 16.

Mais Platon, dans sa *République* (515e-516b), n'indique-t-il pas qu'après être sorti de la caverne, tout homme aura besoin d'un temps d'accoutumance pour s'habituer à la lumière du soleil, et à terme, ce sera le soleil lui-même, en son lieu véritable, et non point en ses images que réfléchissent par exemple les eaux, qu'il pourra voir et contempler ? Bien que ce soit aux confins du monde intellectuel et avec peine, l'Idée du Bien peut donc être aperçue dès cette vie (*Ibid.*, 517b-c). De même, Aristote n'évoque-t-il pas, dans sa *Métaphysique* (1072b), un « contact » (θιγγάνων – 1072b21) passager de Dieu par la contemplation de l'intellect, source pour notre intelligence de félicité parfaite ? Et n'est-ce point Plotin qui confie qu'il ne lui est pas rare d'expérimenter une communion divine :

« Souvent, lorsque je m'éveille à moi-même en sortant de mon corps, et qu'à l'écart des autres choses je rentre à l'intérieur de moi, je vois une beauté d'une force admirable ; et j'ai alors la pleine assurance que c'est là un sort supérieur à tout autre : je mène la meilleure des vies, devenu identique au divin, installé en lui » (*Ennéades* 6 (IV, 8) 1, l. 1-6)¹⁷ ?

D'ailleurs, dans la « Vie de Plotin » Porphyre, plus précis, confirmera que son maître, au cours de son existence, « atteignit quatre fois, dans un acte indicible », le « but », qui « était d'être uni au dieu qui se trouve au-dessus de tout et de s'approcher de lui », union qu'il faut entendre comme celle de l'âme individuelle avec l'Intellect¹⁸.

¹⁷. Traduction de Laurent Lavaud, dans Plotin, *Traité 1-6*, traduction sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris 2002, p. 241.

¹⁸. *Vie de Plotin*, 23, 15-17, dans Plotin, *Traité 51-54*, traduction sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris 2010, p. 307, et n. 370. Voir M. Chase, « Existe-t-il une mystique néoplatonicienne ? », p. 11-12 (Academia.edu). Cf. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921.

6. Dans l'extrait qui fait bloc avec le précédent, Boèce met explicitement en garde contre le déterminisme absolu :

B. – « Si à cause de la nécessité admise des choses à venir on ne croit rien posséder des forces [de l'espérance et de la prière], par quoi pourrions-nous être reliés à ce principe suréminent des choses et nous imprégner de lui ? » (*Consolatio* V, 3, 33 et 35).

Le fatalisme lié à une condition déterminée par un enchaînement inflexible des événements désirables représente un redoutable péril, parce qu'en supprimant toute raison d'espérer et de prier (*sperare ac deprecare* – *ibid.*, 34), il brise le seul lien qui unit les hommes à Dieu. On serait enclin à penser que cette référence à l'espérance et à la prière est en mesure de manifester la foi chrétienne de l'auteur de la *Consolatio*. Cependant, il est à se demander si les prières – et l'espérance dont elles sont porteuses –, que Socrate adresse, l'une à Eros, l'autre à Pan, dans le *Phèdre* (257a-b et 279b-c), ne seraient pas, par leur nature et leur fonction, susceptibles de correspondre à l'évocation de Boèce.

7. Le dernier fragment que nous retiendrons d'un auteur qui semble mettre un point d'honneur à ne pas se déterminer doctrinalement, implique la toute fin de la *Consolatio*. Elle constitue le moment où il prodigue ses ultimes recommandations, donc synthétise ce que son enseignement recèle d'essentiel à ses yeux. Un précepte en est le véhicule :

PH. – « Détestez donc les vices, cultivez les vertus, exhaussez l'esprit vers de droites espérances, hissez d'humbles prières jusqu'aux lieux élevés. Elle est grande – à moins que vous ne vouliez vous dissimuler à vous-même – la nécessité ineffable de la probité quand vous agissez devant les yeux du juge qui discerne tout » (*Consolatio* V, 6, 47-48).

Cet épanchement laisserait d'autant plus entendre des accents bibliques que ses mots de conclusion, nous le verrons ci-après (II. 7), ne seraient pas sans rappeler ceux d'*Est* 16, 4. Cependant, si l'on fait abstraction de cette éventualité, se

montrer vertueux et probe sous le regard d'un Dieu omnivoyant, est une recommandation que ne désavouerait point Platon, lui qui distingue dans sa *République*, 429a-444c, quatre vertus principales : la sagesse, le courage, la tempérance et la justice, cette dernière, qu'il met au-dessus des trois autres, étant à la fois leur condition et la plus difficile à trouver. Or ce sont elles que l'homme de vertu, habilité à servir les citoyens, doit cultiver (426c), en étant toujours soucieux de plaire au Dieu qui ordonne de garder intactes les lois (425e).

II. Les échos morpho-sémantiques

Sans que l'on puisse, selon nous, parler, à une exception près, de citations touchant plusieurs morceaux, ceux-ci présentent des analogies, le plus souvent formelles, avec le texte biblique, qui méritent que l'on s'arrête un temps à chacun, en se plaçant à chaque fois sur le double registre de la forme et du fond.

1. *Consolatio* III, IX, 8 : PH. – « Mundum mente gerens similique in imagine formans (assumant en ton esprit un monde beau et le formant à ton image semblable) »

Gn. 1, 26 : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance) »

Sg. 2, 23 : « Deus creavit hominem inexterminabilem et ad imaginem suae similitudinis fecit illum (Dieu a créé l'homme incorruptible et l'a fait à l'image de sa similitude) ».

Le parallèle ne nous paraît point concluant, tout simplement parce qu'il n'est pas question de l'homme chez Boèce, mais du monde. De plus, en reconduisant le même constat que précédemment concernant la volonté de se revendiquer du *Timée* de Platon (voir *supra*, I, 3), une référence s'impose : elle se situe dans les ultimes paroles de *Timée*, qui révèle, à la toute fin de l'ouvrage, que le monde ou l'univers ($\pi\tilde{\alpha}\nu$), dieu sensible, est l'image ($\epsilon\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$) d'un dieu intelligible (92c).

2. *Consolatio* III, IX, 27-28 : PH. – « Te cernere finis, / principium... (t'apercevoir est le but, / Principe...) »

Ap. 1, 8 : « Ego sum Alpha et Omega, principium et finis (je suis

l'α et l'ω, le principe et la fin) ».

Le rapprochement, déjà évoqué (voir *supra*, I, 3), ne semble pas plus pertinent que celui de l'extrait précédent, et à peu près pour les mêmes raisons. D'une part, le *principium*, qui ne correspond à rien dans le texte grec (Ἐγώ εἰμι... ὁ ὄν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος = « Je suis... Celui qui est, qui était et qui vient »), et se trouve uniquement dans la *Vulgata*¹⁹, renverrait, au regard de la dépendance évoquée, à l'ἀρχή de *Timée* 29e (cf. 28a), de l'autre, le substantif *finis* n'a rien de commun sémantiquement parlant, puisque dans la *Consolatio* il ne désigne pas Dieu, qui ne lui est jamais identifié, mais l'objectif que doit atteindre sa créature.

3. *Consolatio* III, X, 1-3 : PH. – « Huc omnes pariter venite capti, / Quos fallax ligat improbis catenis / Terrenas habitans libido mentes (venez ici tous ensemble, captifs, / vous que fixe à des chaînes détestables le Trompeur / désir qui habite les esprits terrestres) »

Mt 11, 28 : « Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis (venez tous à moi, vous qui peinez et êtes sous le fardeau) » :

La parenté des contenus sémantiques est trop peu consistante pour compenser une convergence lexicale qui ne porte que sur deux termes (*venite* et *omnes*), dont le second est accessoire. Car le « fardeau » en question n'est que la loi des pharisiens et les observances qu'elle impose. De surcroît, comment ne pas voir dans cette évocation une adaptation de la scène des captifs (δεσμώτης) entravés par des chaînes (δεσμός) et attachés aux parois de la caverne, qui ne connaissent que par des ombres et des échos, sources d'erreur (ἀφροσύνη), dans la célèbre allégorie du même nom au début du livre VII de *La République* de Platon (514a sq.) ?

4. *Consolatio* III, 12, 22 : PH. – « [Summum bonum] regit cuncta fortiter suaviterque disponit (il y a un bien suréminent qui régit tout avec force et le dispose avec douceur) »

¹⁹. La *Vetus Latina* traduit le grec par : « Ego sum... qui est, & qui erat, & qui venturus », voir *Vetus Italica* III, Paris 1751, p. 992A.

Sg 8, 1 : « [Sapientia] adtinget... a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter ([la sagesse] s'étend avec force d'une extrémité [du monde] à l'autre et dispose tout avec douceur) ».

C'est le seul parallèle, notamment par sa construction antinomique, qui peut apparaître presque incontestable, bien que Rand n'y voie que le fruit du hasard²⁰. Le décalage morpho-sémantique entre le *regere* (« régir ») boécien et l'*attingere* (« s'étendre ») biblique se révèle sans conséquence, si l'on envisage que Boèce aurait cherché à faire primer la nature de l'action sur son étendue. Néanmoins, l'éventualité demeure, même ici, pour que celui-ci ait eu de nouveau à l'esprit la conception platonicienne du démiurge alliant force et douceur dans sa mise en ordre du monde. En effet, la gestion puissante du bien suréminent renverrait à l'ordonnement de l'univers dont le démiurge est responsable, et qu'il obtient en se comportant comme un artisan très attaché à produire avec exigence et rigueur. Quant à la douce disposition, elle renverrait à sa nature fondamentalement bonne, qui le pousse à façonner un monde aussi bon et beau que possible²¹.

5. *Consolatio* IV, 3, 5 : PH. – « Quantumlibet igitur saeviant mali, sapienti tamen corona non decidet, non arescet (que les gens méchants entrent en fureur autant qu'il leur plaira, pour le sage cependant la couronne ne tombera ni ne flétrira) »

Ps Sal 89, 6 : « Vespere decidat et obduret et arescat (le soir [l'herbe] se couche, sèche et flétrit) »

Pr 14, 24 : « Corona sapientium divitiae eorum (couronne des sages : leur richesse) ».

C'est le type de rapprochement que l'on pourra trouver forcé, si l'on s'en tient au fait que les contenus des deux fragments vétero-testamentaires dont il faut associer les évocations, n'ont rien de commun. Pour le reste, il est vrai que la *corona sapientis* donne l'impression de faire écho à la *corona sapientium*, et que les actions *decidere* et *arescere* sont reprises

²⁰. Voir E.K. Rand, « On the composition of Boethius' *Consolatio Philosophiae* », *Harvard Studies of classical Philology* XV, 1904, p. 1-28 – ici 25.

²¹. Voir Brisson 2001, Introduction au *Timée*.

à l'identique, c'est-à-dire avec une même acception négative pour les deux. Mais ces points de rencontre, d'un caractère purement rhétorique, ne plaident nullement, selon nous, en faveur de la foi judéo-chrétienne de Boèce. Car la notation ne sert qu'à véhiculer, dans le contexte de notre extrait, l'idée du sage inébranlable, qui relève principalement de la philosophie grecque, en particulier chez Platon, où la « tranquillité » (ἡσυχία) est décrite comme la qualité intrinsèque du sage, sans en être cependant la seule²².

6. *Consolatio* V, 6, 48 : PH. – « Magna... necessitas indicta probitatis, cum ante oculos agitis iudicis cuncta cernentis (elle est grande... la nécessité ineffable de la probité quand vous agissez devant les yeux du juge qui discerne tout) »

Est 16, 4 – « Dei... cuncta cernentis arbitrantur se fugere posse sententiam (ils [les orgueilleux] s'imaginent même qu'ils pourront échapper à la sentence de Dieu qui discerne tout) ».

Prétendre, à partir de la seule ressemblance de deux brèves tournures – *iudex cuncta cernens* et *Deus cuncta cernens* –, que Boèce rapporterait ici une expression vétéro-testamentaire est sans doute excessif. L'image, quelque peu galvaudée, d'un Dieu omnivoquant qui rend la justice se retrouve entre autres chez Platon, lorsque celui-ci, en son *Critias*, met en scène Zeus, qui, dans le but de châtier les dépravés, réunit tous les dieux dans leur plus noble demeure, laquelle « a vue sur tout ce qui participe au devenir » (121c).

7. *Consolatio* IV, 6, 55 : PH. – « Neque... fas est homini cunctas divinae operae machinas vel ingenio comprehendere vel explicare sermone (il n'est donné à l'homme de comprendre par son génie ni d'expliquer par le discours aucun des rouages de l'œuvre divin) »

Qo (*Ecclésiaste*) 1, 8 : « Cunctae res difficiles, non potest eas homo explicare sermone (toutes les choses difficiles, l'homme ne peut les expliquer par son discours) »

²². Voir *Charmide* 159a-160d.

Platon, *Timée* 28c : « Trouver le fabricant et le père de l'univers exige un effort et, lorsqu'on l'a trouvé, il n'est pas possible d'en parler à tout le monde »²³.

Admettre que les *divinae operae machinas* puissent être incluses dans les *cunctae res* ne rend pas plus probant le parallèle avec la citation biblique relativement à celle de Platon, qui offre une meilleure convergence sémantique. Néanmoins, l'incapacité à laquelle Timée fait allusion, est uniquement celle du destinaire.

III. Les références doubles

On a également coutume de relever, dans la description et l'action de Philosophie, plusieurs points susceptibles d'avoir été inspirés par des fragments scripturaires. Mais, toujours à cause de cette ambivalence qui les caractérise, ils sont à chaque fois relativisés par des références profanes tout aussi probables, provenant de la philosophie et de la littérature grecques. Voici les principales :

1. la stature variable de Philosophie (I, 1, 1 et 2) : « B. – j'eus le sentiment qu'au-dessus de ma tête (*vertex*) une femme s'était dressée... elle paraissait heurter le ciel avec la pointe du sommet de sa tête (*vertex*) ; et lorsqu'elle dressait plus haut la tête, elle pénétrait même le ciel, et se dérobaît au regard des hommes tournés vers elle »

*. la Sagesse dans *Pr* 8, 2 : « se tenant sur les sommets (*vertex*) les plus hauts et les plus nobles en surplomb de la route, au croisement des chemins »

*. la taille changeante de Poimandrès (« Νοῦς de la souveraineté absolue – ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς ») dans le traité I du *Poimandrès* d'Hermès Trismégiste : « Il me sembla que se présentait à moi un être d'une taille immense, au delà de toute mesure définissable... À ces mots, il changea d'aspect »²⁴

²³. Traduction L. Brisson, *op. cit.*, p. 116.

²⁴. Voir A.-J. Festugière, *Corpus hermeticum* I, 1, 2 et 4, Paris 1946, p.

Bien que la citation biblique et celle de la *Consolatio* aient en commun la quasi identité du personnage et l'usage du terme *vertex*, la première ne peut soutenir la comparaison avec celle du corpus hermétique, dont la couverture sémantique est beaucoup plus étendue.

2. Philosophie comme reflet de la sagesse divine :

*. « le Christ..., sagesse de Dieu » (*I Co* 1, 24)

*. le Verbe saint, dans le même traité du *Poimandrès* d'Hermès.

Il est vrai que certaines déclarations de Philosophie permettent d'envisager son assimilation au Christ en tant que sagesse de Dieu, notamment lorsqu'on la voit annoncer à Boèce qu'elle va lui montrer ce qu'est la vraie félicité (*Consolatio* III, 1, 5 et 7), et lui révéler, par le raisonnement le plus sûr, ce qu'est le bien lui-même (*Consolatio* III, 12, 2 et 4), ou encore lorsque Boèce la vénère comme « annonciatrice de la vraie lumière », qui déploie une « divine spéculation » (*Consolatio* IV, 1, 2). Car cette monstration de Dieu est également celle assumée par le Christ, quoique « le monde, par le moyen de la sagesse, n'a[it] pas reconnu Dieu dans la sagesse de Dieu » (*I Co* 1, 21).

D'un autre côté, il n'est pas exclu d'y voir aussi le Verbe saint (λόγος ἅγιος) évoqué par *Poimandrès*, qu'il présente comme « Verbe lumineux issu du Νοῦς », qui est « Dieu le Père » et dont il est le fils, ou « Verbe du Seigneur »²⁵, dans la mesure où c'est par lui que Hermès répand parmi le genre humain les « paroles de la sagesse » et l'eau nourrissante d'ambrosie²⁶.

3. les lettres Π et Θ brodées sur le vêtement de Philosophie (*Consolatio* I, 1, 4) :

*. « Je suis l'alpha et l'omega, dit le Seigneur » (*Ap* 1, 8)

*. la division aristotélicienne des sciences entre le pratique et le théorétique.

²⁵. Voir *Idem, ibid.*, I, 5 et 6, p. 8.

²⁶. *Ibid.*, I, 29, p. 17.

D'après le contexte, Π et Θ ne seraient pas des lettres symbolisant, comme Α et Ω, un commencement et un aboutissement, de par leur situation dans l'alphabet grec, même si les emplacements où elles sont brodées (le bord inférieur pour le Π, et le supérieur pour le Θ) évoquent un début et une fin. Il s'agirait plutôt de simples initiales, celles des deux modes scientifiques que distingue Aristote²⁷, à savoir le « pratique » (Ππρακτική), qui qualifie les sciences ayant pour objet l'action du sujet connaissant (comme la politique, l'économie et l'éthique), et le « théorique » (Θεωρητική), qui qualifie les sciences ayant pour objet les causes et les principes (comme la physique, la mathématique et la théologie).

4. les échelons (*gradus*) qui élèvent du Π au Θ (*Consolatio* I, 1, 4) :

*. ceux de l'échelle apparue en songe à Jacob, dressée sur la terre et dont le sommet atteignait le ciel, où montaient et descendaient les anges de Dieu (*Gn* 1, 28, 12)

*. ceux que l'âme doit gravir pour rejoindre la beauté en soi dans le *Banquet* de Platon (211c-d).

Dans la citation biblique, il n'y a point de terme pour désigner l'« échelon », à la différence du texte de Platon, qui en utilise un (ἐπαναβασμός). En revanche, chez Boèce, comme dans la *Genèse*, il n'est fait allusion à aucun degré de connaissance, alors qu'il en est explicitement question chez Platon (μαθήματα). Mais si l'on admet l'identification ci-dessus touchant les deux lettres grecques (Π et Θ), on voit mal comment penser que ces degrés évoqueraient autre chose que les sciences philosophiques, qui permettent de passer progressivement du pratique au théorique.

5. le sceptre (*sceptrum*), tenu par Philosophie de sa main gauche (*Consolatio* I, 1, 6) :

²⁷. Voir notamment *Métaphysique* 1025b3-28, qui ajoute le « poétique », relatif aux sciences de la production ou de la création, que sont la dialectique, la rhétorique et le poétique, et l'*Éthique à Nicomaque* (*passim*).

*. le sceptre du Christ (*Hb* 1, 8 – cf. *Ps Sal* 44, 7)

*. le sceptre, symbole de pouvoir et / ou de sagesse.

Le terme (σκήπτρον) désignant cet accessoire, apanage des souverains, des anciens et des sages, se rencontre notamment chez Platon, qui évoque le sceptre d'or de Minos rendant la justice aux morts²⁸. Sensiblement de même, il symbolise la royauté du Christ et sa droiture dans les deux Testaments. Mais les substantifs grec et latin (ράβδος / *virga*) qui y désignent cet ornement renverraient plutôt à une sorte de baguette ou de simple bâton, qui pouvait tenir lieu de sceptre. Qu'il s'agisse en l'occurrence d'un calque latin (*sceptrum*) aurait donc son importance, et pas seulement quant à la morphologie, pour préférer la source hellène.

6. l'expulsion des muses profanes par Philosophie (*Consolatio* I, 1, 7-11) :

*. sainte Sophie, en tant que sagesse divine, relativement à la sagesse profane

*. la critique des fausses muses et le bannissement de la poésie de la république par la philosophie, dans la *République* de Platon.

Il pourrait s'agir d'une évocation du Christ, nouveau Salomon, qui s'exprime comme la *Sophia* incarnée, à laquelle il s'identifie, soit en invectivant contre les villes dans lesquelles ils avaient accompli des miracles et qui n'avaient point fait pénitence (*Mt* 11, 19-20), soit en demandant compte à la descendance de ceux qui firent couler le sang des prophètes et des apôtres (*Lc* 11, 49-51). Mais la comparaison ne nous paraît pas valoir celle où intervient Platon dénonçant les muses qui s'en tiennent à contraindre, au lieu de persuader, comme le fait la muse véritable, celle de la dialectique et de la philosophie. Elles ne forment que des individus qui se dérobent aux regards de la loi (548b-c). Quant à la poésie proprement dite, elle est l'objet d'une très longue critique (377b-392c), qui en dénonce la nature trompeuse. Elle doit être bannie de la république

²⁸. Voir Platon, *Gorgias* 526c-d.

lorsqu'elle prétend tout imiter (398a-b), en faisant croire qu'elle est porteuse de vérité. Dans ce cas, elle devient assimilable à un poison pour l'esprit de ceux qui ne savent pas la tenir pour ce qu'elle est, à savoir une simple source de plaisir (595b), que l'on ne saurait en aucune manière substituer, pour gouverner la cité, à la loi et au principe de raison (607c). Ressort-il pour autant de l'attitude de Boèce sur ce point, qu'il n'avait pas, à la différence de Martianus Capella par exemple (*De nuptiis*), le culte des muses, pratique propre à qualifier celui qui s'y adonne d'antichrétien²⁹? On ne saurait aller jusque-là, sachant que le captif accepte tacitement d'être soigné par les propres muses de Philosophie (*Consolatio* I, 1, 11)³⁰.

Nous disions, en commençant notre examen, que Boèce, lors de chaque passage textuel susceptible d'un double accès (chrétien et non-chrétien), restait dans une espèce d'indétermination des contenus et du vocabulaire. Il n'en demeure pas moins que ses sources profanes, dont « son Platon » (I, 3, 6) et « son *Timée* » (III, 9, 32), sont nommées sans réserve lorsqu'il l'estime utile, à la différence des sources sacrées, qui, elles, ne bénéficient d'aucune identification. Selon nous, cette absence totale de renvoi explicite au dogme judéo-chrétien empêche de penser, comme on le fait quelquefois, qu'il ait voulu procéder à une synthèse philosophico-théologique entre Hellénisme et Christianisme. Il conviendrait peut-être d'envisager alors une raison toute politique à ces possibles évocations muettes, en supposant que Boèce ait cherché de la sorte à faire état de ses convictions religieuses à mots couverts pour échapper à la censure royale. Mais encore faudrait-il que plusieurs des références bibliques pressenties soient attestées, ce qu'il n'a pas été possible d'établir par notre parcours.

²⁹. Voir J. Préaux, « Le culte des Muses chez Martianus Capella », dans *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome 1974, p. 579-614.

³⁰. Voir aussi D.W. Roberston, *A Preface to Chaucer. Studies in medieval perspectives*, Princeton, 1963, p. 143-144.

La création « ex/de nihilo »

De surcroît, un point, celui qui porte sur la création du monde « ex nihilo », se soustraie à une interprétation bivalente, en ressortissant exclusivement d'un contexte platonicien. Rappelons que cette modalité créative ne figure en rien dans le récit de la *Genèse*³¹, mais appartient à celui, postérieur – et apocryphe au sentiment de certains –, des *Macchabées* (2, 7, 20 *sqq.*), lorsqu'une mère, qui vient de perdre six de ses sept fils mis à mort, tente de consoler le dernier, promis au même sort, en l'exhortant, malgré un sort apparemment contraire, à placer sa confiance dans le Dieu, qu'elle désigne par ὁ τοῦ κόσμου κτίστη / *mundi creator* (*Ibid.*, 23), qui veille à toute chose :

« Mon fils... regarde le ciel et la terre et tout ce qui est en eux, et sache que Dieu les a faits de rien (ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν / *ex nihilo fecit*) et que la race des hommes est ainsi faite que tu ne doives pas craindre cette chair » (2 *M*, 7, 27-28).

Entré dans l'exégèse patristique par Philon d'Alexandrie³², le concept ne cessa d'être approfondi par les théologiens grecs et latins, et devint une composante dogmatique à part entière. Il permettait principalement d'insister sur le fait que le Dieu pourvoyeur d'existence avait accompli, de manière libre et gratuite, un acte radicalement neuf. Augustin a abordé plusieurs fois la question. Lecteur d'une partie du *Timée* de Platon³³, il semble avoir tenté de concilier l'engendrement platonicien d'un

³¹. Augustin n'est pourtant pas loin de penser le contraire : « Il n'est... pas douteux que la matière informe, presque voisine du néant, n'ait été créée par Dieu seul en même temps que les œuvres dont elle était comme le fond », *De Genesi ad litteram* I, XV, 29.

³². Voir *De somniis* I, 76, sur *Gn* I, 3-4. Toutefois, dans le *De providentia* I, 22, signale M. Alexandre, Philon fait état d'une matière préexistante à l'univers – voir *Le commencement du livre Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception*, Paris 1988, p. 78.

³³. Voir notamment M. Lemoine, « Une nouvelle citation du *Timée* chez Augustin », dans *Revue des études augustinienes* 40, 2, 1994, p. 433-434.

univers mis en ordre avec l'authentique création biblique comme absolu surgissement de la matière :

« Sachant que « (la matière a été) d'abord (créée) informe (pour être) ensuite formée », et que l'informité elle-même « est précédée par l'éternité du Créateur (*creator*), qui de néant (la) fait être » (*Confessions* XII, 29, 40), « nous croyons le plus conformément que Dieu a fait tout de rien (*de nihilo*), car bien que toutes les choses aient été formées de cette matière, cependant elle-même n'a été faite absolument de rien (*de omnino nihilo*) » (*De Genesi contra Manicheos* I, VI, 10).

Boèce, dans sa *Consolatio*, ne fait point directement allusion à la théorie d'une création divine à partir du néant ou de ce qui n'est pas. Il paraît néanmoins la rejeter implicitement lorsqu'il entreprend de définir, avec Platon, l'« éternité » comme « possession en même temps totale et parfaite de la vie interminable (*interminabilis*) » (*Consolatio* V, 6, 10), et explicite, pour en êtreindre toujours plus l'idée, après avoir distingué l'*aeternitas*, réservée à Dieu, de la *perpetuitas*, réservée au monde, qu' :

« Autre est [...] d'être conduit par une vie interminable – ce que Platon attribue au monde –, autre d'embrasser en une seule fois toute la présence d'une vie interminable – ce qui manifestement est le propre de l'esprit divin » (*Consolatio, ibid.*, 9-10).

Que Boèce ait adopté la conception platonicienne est du reste devenu un fait avéré depuis la manière dont il a désigné Dieu au début du plus célèbre passage de la *Consolatio* (III, IX) déjà évoqué, qui se veut à l'évidence (« ut in Timaeo Platoni... nostro placet », III, 9, 32) la synthèse du récit cosmogonique du *Timée*³⁴ :

« Terrarum caelique sator » (*Consolatio* III, IX, 2).

Si l'on veille à ne pas traduire par « créateur » le substantif *sator*, et à le remplacer par « semeur » ou

³⁴. Voir Galonnier, *op. cit.*

« enseigneur » (« semeur des terres et du ciel »), en écartant l'action créatrice au profit d'une action ordonnatrice ou organisatrice, on neutralise l'éventualité du *ex nihilo*. Car chez Platon le démiurge ne « crée » nullement à partir du non-être, mais ordonne (συνίστημι, *Timée* 30c) de différentes manières quelque chose de déjà là. D'ailleurs la *Consolatio* ne fait jamais appel à *creator* quand il s'agit de dénommer Dieu, qui y reçoit pourtant aussi le nom de *conditor* (*Consolatio* I, V, 1 et V, 6, 9).

À la clarté de ce survol, il apparaît vain de chercher à infléchir l'énoncé de Pierre Magnard en tentant de révéler un Boèce ayant eu la volonté de s'affranchir, ne serait-ce qu'une fois, de structures et de thèmes de pensée qui ne soient point redevables à la philosophie païenne. D'aucuns y verront un effet annonciateur de ce qui deviendra dès le quinzième siècle, chez Nicolas de Cues et Marcile Ficin notamment, la *pia philosophia*, ou la « docte religion », dans laquelle « le platonisme apparaît comme la matrice de toutes les grandes théologies, dont il assume la diversité, tout en en révélant la secrète unité »³⁵. Mais dans l'hypothèse où il en soit ainsi, comme nous l'avons laissé entendre³⁶ cela ne plaiderait pas en faveur de l'émancipation de la réflexion chrétienne, que l'on ne voit point s'« avancer » spirituellement et faire preuve d'initiative intellectuelle à partir de ses propres ressources. L'*index biblicus* de la *Consolatio*, qui recense bon nombre des occurrences listées ici, nous apparaît de fait bien artificiel, car il est tout à fait possible de s'en dispenser, sans altérer ou brouiller en quoi que ce soit la lecture de l'ouvrage.

³⁵. Pierre Magnard, *Pourquoi la religion ?*, Paris 2006. Cf. W.A. Euler, « *Pia philosophia* » et « *docta religio* »: *Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, München 1998, A. Dini, « *Pia philosophia e antropologia in Ficino* », dans *Rivista di storia della filosofia* 1, 2003, p. 1-22, et Erna Banić-Pajnić, « *Die "Pia Philosophia" bei Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino und Frane Petric'/Patrizi* », dans S. Ebbersmeyer (éd.), *Sol et homo: Mensch und Natur in der Renaissance*, München 2008, p. 481-510.

³⁶. Voir *supra*.