

DANTE ALIGHIERI

LE BANQUET

TRADUCTION FRANÇAISE

DE

BERNARD DE WATTEVILLE

PRÉFACE DE PAOLO ARCARI

PROFESSEUR DE LETTRES ITALIENNES
A L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG

GENÈVE
LIBRAIRIE KUNDIG
1929

AVANT-PROPOS

Il est des êtres qui, de par leur nature même, et non seulement à cause de leur supériorité, demeurent en retrait parmi les autres et, en quelque endroit qu'ils se trouvent, comme exilés. Un peu malgré les cultes, les rituels et les dogmes, ils cherchent la vérité à sa source première. Ils vont jusqu'à redouter tout intermédiaire entre leur âme et Dieu.

Cependant, que surgisse à un tournant imprévu de la route l'interprète particulièrement destiné au chercheur obstiné et déçu, la révélation longtemps pressentie trouve sa forme concrète, et un grand coup d'aile suffit à couvrir le chemin qui mène à toute connaissance et à toute félicité.

C'est bien après qu'il eut dépassé le « milieu du chemin de la vie », au seuil de la vieillesse, que la vie et l'œuvre de Dante prirent pour mon père l'importance d'une révélation poétique et religieuse.

Aussi bien, puisque nous avons décidé de publier cette traduction du *Banquet* (traduction trouvée dans les papiers de mon père après sa mort, en 1918), il nous semble opportun d'indiquer brièvement quels liens spirituels rapprochèrent le poète philosophe italien de celui qui fut, six siècles plus tard, son admirateur enthousiaste et son interprète consciencieux.

De très loin, ainsi qu'en témoignent d'autres manuscrits, mon père s'était attaché aux œuvres poétiques des saintes Ecritures. La connaissance qu'il avait de plusieurs langues, ses études de théologie, les méditations de ses longues années de ministère l'avaient familiarisé avec la littérature mystique tant ancienne que moderne. Telle *Vie* de S. Bernard de Clairvaux, ou de

Catherine de Sienne, ou encore, les œuvres d'un Sabatier ou d'un Jøergensen, retinrent son attention bien avant qu'elles fussent devenues de lecture courante. Mais aucun de ces grands esprits n'eut sur lui une emprise égale à celle de Dante.

Se plongeant dans l'étude presque exclusive de la *Divine Comédie*, il aimait à en mémoriser d'importants passages. Parfois, il lui arrivait d'en réciter des chants entiers, découvrant toujours une beauté nouvelle dans l'œuvre préférée. Il en notait avec ferveur le mysticisme érudit, imagé, vigoureux, à la fois réaliste et divinement inspiré; la richesse d'une langue créée forte et expressive l'enthousiasmait.

Mais il n'eût pas été dans la nature de mon père de se borner à l'étude du seul chef-d'œuvre de son auteur. Parmi les autres ouvrages de Dante, le *Banquet* retint particulièrement son attention; et il se mit à traduire — pour mieux s'en approprier l'enseignement — ce traité qui contient en germe une grande partie des idées philosophiques développées dans la *Divine Comédie*.

Le *Banquet* est une œuvre de longue haleine, commencée dans la jeunesse, reprise et laissée inachevée: exercice de virtuosité d'une grande âme qui se cherche, se devine, mûrit; reliquaire où l'on met à l'abri des regards ce qui est le plus intime de son être, à la fin de la jeunesse et ensuite, dans sa maturité; enfin, les illusions dépouillées, les certitudes qu'on retient, les pressentiments qui vous emportent vers de nouveaux destins, par delà toute amertume et même le désespoir. Chaque être porte en lui deux vies distinctes: l'une est faite des gestes quotidiens, presque automatiques, liés aux circonstances de lieu et de temps, humaine, éphémère; l'autre demeure la vie même: vie intérieure, jaillissant à son heure, dont la flamme est la vraie image. Vie profonde, germe d'éternité, qu'il dépend de l'être en soi de faire grandir ou décliner, selon que l'âme s'approche ou se détourne de Dieu. Dans cet instant en l'éternité qu'est une existence d'homme, elle seule importe. Grâce à

elle sont les poètes, les génies de tous les temps et aussi les saints, tous les êtres d'exception qui réalisent sur la terre, en des œuvres immortelles, leurs beaux rêves démesurés. Tel le grand Florentin.

« Tout est mystère excepté notre douleur », dit Léopardi. Sans doute est-ce par la qualité de cette douleur et par sa vérité que Dante demeure si accessible à l'âme moderne. Aucun accent humain ne fut plus pathétique que celui de l'exilé devant l'incompréhension et l'ingratitude. Toute son œuvre parle, jusqu'à nos jours, d'amour mystique et de foi en une spiritualité triomphante.

Ce furent ces considérations et beaucoup d'autres qui engagèrent mon père à traduire l'œuvre qui nous occupe. Dans sa piété dantesque le poète cédait le pas au philosophe. Et le protestant, tout en maintenant sa foi religieuse intacte, restait curieux de métaphysique. D'où l'attraction qu'exerça sur lui la prodigieuse intellectualité de Dante, qui porte sur les idées et les hommes de tous les temps.

Son cœur enfin, demeuré d'une ravissante ingénuité, trouvait l'expression même de l'amour dans la figure de Béatrice, dont la féminité suave rachète d'un coup le moyen âge de sa grossièreté et de ses vices.

Aussi bien, celui qui, après tant d'autres, a transposé ce livre en notre parler français fit ici œuvre d'amour. Quelle verdure il mettait à de nouveaux labours en des terres déjà maintes fois retournées, oubliant les épreuves d'une existence rudement traversée, s'oubliant lui-même, au point qu'il revêtait fréquemment les faits et gestes de chaque jour des idées et des images de son poète familier. Alors son entourage de sourire, un peu irrévérencieux ; et lui de reprendre la page commencée, non point tout à fait comme ces moines artistes dont la piété persévérante enluminaient de mainte fleur précieuse les chroniques des jours anciens ; mais bien plutôt nous nous serions rappelé tel de ses devanciers huguenots qui, entre deux

chevauchées, mettait dans son langage grave quelque Psaume de Pénitence ou quelque Prophétie.

Pour ceux qui l'ont connu, nous aurions voulu faire revivre cette figure attachante, de grande race. Mais quelque soin que nous y prenions, voici que s'efface volontairement dans le royaume des ombres le fin profil de gentilhomme érudit que nous avons vu si souvent se pencher sur les feuillets de son manuscrit.

Consulté sur le mérite de cette œuvre, Monsieur Paolo Arcari a jugé qu'elle valait mieux que l'oubli auquel les temps agités d'après guerre paraissaient l'avoir condamnée. Nous lui exprimons ici notre très vive reconnaissance de ce qu'il a bien voulu revoir le texte avec nous et y ajouter une Préface et des Notes qui en augmentent grandement la valeur et de l'encouragement qu'il nous a donné.

Mademoiselle Jeanne Tercier a été notre fidèle collaboratrice et nous lui sommes très reconnaissants de la part qu'elle a prise à notre travail.

Une publication posthume ne va pas sans difficultés de toute sorte. C'est à l'extrême obligeance de Monsieur André Secretan et à sa connaissance du sujet, que nous devons d'avoir achevé celle-ci. Dans sa Notice, il a souligné très heureusement quelques traits essentiels de la pensée philosophique de Dante, témoignant ainsi de l'intérêt qu'elle présente encore aujourd'hui. Nous lui devons également une Table des chapitres qui en facilite beaucoup la lecture.

Cependant, malgré les soins dont nous avons entouré celle-ci, une traduction ne peut guère prétendre à être autre chose qu'un reflet du flambeau qu'un puissant génie a projeté sur le monde : une lampe au seuil d'une chapelle, point faite pour les cultes fastueux, mais pour le recueillement.

IRÈNE MOREILLON-DE WATTEVILLE

NOTICE PHILOSOPHIQUE

Le *Convivio* du Dante est une œuvre singulière : complète bien qu'inachevée, cohérente encore que disparate, pleine de poésie en même temps que philosophique, didactique par l'intention, mystique en somme. Elle est un traité qui est un commentaire. Et l'auteur, quand bien même il déclare commenter ses vers pour autrui, paraît plutôt, en quelque manière au moins, avoir voulu les justifier à ses propres yeux.

Le Banquet me semble être les cahiers d'un poète qui eût été également un philosophe scrupuleux. Quelques-uns raillent encore la scolastique. Rien pourtant de plus humain ni de plus légitime que l'esprit scolastique. Devant les yeux de « l'homme éternel » défilent les images, les meilleures et les plus décevantes, les phantasmes de l'ombre aussi bien que les traits fidèles de la réalité. L'homme doit les juger. Et il tremble de porter son verdict sur le monde, sur ses frères et sur lui-même. Aussi l'âme de l'École fut-elle toujours le scrupule : au moyen âge, scrupule de la vérité théologique, car toute époque de foi suspend l'univers à Dieu ; avec Descartes, scrupule de l'évidence première ; avec Kant, scrupule rationaliste, chez les scientifiques, scrupule de la pure causalité ; chez les protestants de toujours, scrupule moral ; et partout de nos jours, le scrupule libertaire qui est de ne jamais léser personne dans l'exercice d'un droit quelconque, réel ou imaginaire. Dante, lui, ayant mis en tête de chacun de ses traités (le premier excepté qui est une introduction) le poème qu'il se propose de justifier, patiemment, pièce à pièce, vers après vers, il en analyse la composition, comme un élève appliqué récapitule la hiérarchie

des théorèmes et des axiomes qui concourent à sa dernière démonstration.

Le Banquet nous découvre donc Dante en plein travail de composition. A l'heure où avec une sorte de frénésie on presse la vie et les œuvres des grands hommes pour y trouver le secret de leur puissance, l'ouvrage du grand Italien apporte au philosophe et au critique un témoignage très précieux. Il montre que pour Dante la force d'un auteur réside dans sa fidélité aux vérités morales, vérités dont le seul fondement est l'être et l'essence propre à chaque créature. La chose paraît clairement dans le quatrième traité de notre ouvrage, mais plus impérieusement encore dans l'argumentation même du poète-philosophe. « La matière en question, dit-il de ses canzoni, ne peut être utilisée sinon par ceux dans le cœur de qui la vraie noblesse est semée. » Pour accéder à la vérité et pour créer une œuvre durable il faut être soi-même dans la vérité. Aussi Dante en appelle-t-il à Homère, à Virgile, à Cicéron, à Boèce, et surtout à Aristote, aux Ecrivains sacrés enfin; et chacun d'eux vient témoigner que le poète ne s'égaré pas. Si le Convivio montre excellemment que le moyen âge savait le respect dû à la pensée d'autrui, il montre non moins excellemment que le « magister dixit » n'était pas au XIII^e siècle une formule de paresseux et d'enfants crédules.

L'esthétique de Dante tient donc presque entièrement dans sa morale. Et de quelle modestie et de quel scrupule il fait preuve, quand, en fin d'analyse, il se permet de justifier l'envoi de sa canzone par le seul souci de plaire !

* * *

Le premier traité du Convivio (il devait en compter quatorze, dit-on), sert d'introduction à l'ouvrage comme le montre la table des chapitres. Nous conseillons au lecteur pressé de ne pas

s'attarder à ce début; il est quelque peu lent et embarrassé. Mais à qui voudrait se rendre compte de ce que fut, au XIII^e siècle, le passage du latin à l'italien, il faut recommander les chapitres V, X, XI, XIII de ce premier traité. Il sentira l'ardent amour que Dante avait pour sa langue maternelle.

Il convient, à ce propos, de relever le caractère particulier de la traduction de Bernard de Watteville. Nous le faisons avec l'extrême souci de beauté et de vérité qui doit toujours nous conduire. La traduction publiée aujourd'hui n'est pas strictement littérale. On ne peut la juger ni comme telle, ni, dans son ensemble, comme proprement littéraire. Bernard de Watteville laissa un manuscrit qu'il n'eût pas livré au public sans d'importantes retouches. On trouvera dans sa traduction des passages quasiment incompréhensibles. Il faut en faire grief au texte italien, qui parfois est très touffu et obscur. Si, d'autre part, on peut y relever des ombres ou des négligences, il sera tenu compte des difficultés inhérentes à une publication posthume. Ceci dit, et bien qu'il leur fût impossible de restituer la beauté entière de l'original, ceux qui se sont donné pour tâche de revoir le manuscrit et de le mettre au point ont tenu à faire connaître les pages vraiment divines que contiennent les quatre traités du *Convivio*. Aussi bien ont-ils à cœur de les signaler explicitement. Il en est qui honorent le traducteur autant que le poète. Le texte français y apparaît comme un voile léger sur les rythmes et les mouvements de l'italien, comme un voile très souple sur les traits de la céleste Philosophie.

Le premier chapitre du second traité fait la liaison entre l'introduction et le corps de l'ouvrage. Enfin, au chapitre II, le poème mystique et dialectique s'élançe. Mais c'est là mal s'exprimer : il règne d'emblée, il plane. Un moment il semble perdu dans le faux jour des divisions et des *distinguo*. Mais bientôt il retrouve son vol; et c'est par degrés qu'il descend vers nous de l'empyrée, de ciel en ciel, de sphère en sphère, de planète en planète, pour s'arrêter enfin sur la radieuse Vénus.

Tout ce traité est fort beau et le chapitre VI nous en a paru particulièrement digne d'admiration.

Le cosmos entier du Dante se résume, dans ce second traité, en une hiérarchie de dix cieus dont seuls les deux supérieurs — l'Empyrée et le ciel cristallin — sont situés au delà du monde stellaire, et dont seul le plus élevé n'est pas localisé. L'univers matériel y occupe ainsi les neuf cieus inférieurs et conséquemment les neuf chœurs d'anges. On trouve la contre-partie allégorique de ce système à la fin du traité.

Un bref parallèle avec la hiérarchie angélique de Thomas d'Aquin n'est pas sans intérêt. Pour S. Thomas, en effet, l'univers n'obéit qu'à un unique chœur d'anges, au chœur des Vertus, qui est le cinquième. Autrement dit, il situe le monde stellaire dans un univers qui le dépasse de beaucoup, dans un cosmos qui l'encadre, le régit et le soutient. Il subordonne le monde matériel à tout un ordre moral et spirituel surnaturel que Dante, lui, faisait coïncider avec le premier de la façon la plus pittoresque et, pour nous au moins, la plus arbitraire (traité II, chap. XIV). On ne peut s'empêcher d'admirer ici l'envolée de l'Ange de l'Ecole.

Le troisième traité nous met en présence de « cette Dame », la divine Philosophie; et ce grand chant d'amour nous paraît seul justifier le titre que Dante donna à son ouvrage. L'artifice de l'introduction était en effet assez grossier. Combien plus fort, en ce point, s'était montré Platon. La seconde canzone, au contraire, peut bien, en quelque manière, être apparentée au Symposium de l'Athénien. Dante nous semble avoir donné là la contre-partie et le complément chrétien du Banquet grec : amour profane, amour sacré. On songe, dans un jeu séduisant, à la toile célèbre du Titien.

L'amour profane est chaste, sans recherche, innocent selon la nature, pourtant nu et impudent, c'est-à-dire sans pudeur. L'amour sacré, au contraire, se montre chargé de brocards et de bijoux, d'inquiétude et de réticence, tel en un mot que le

Titien, ici payen malgré lui, pouvait se figurer la dialectique gothique.

De ce traité nous recommandons particulièrement les chapitres II-III, VI-VIII *a*, XII-XV. Chacun d'eux pourrait être longuement commenté; nous nous bornerons à un seul point.

Le chapitre VII, comme l'indique la table, est consacré à « l'âme de la philosophie »; et la fin dudit chapitre traite des bienfaits exercés par elle. « A voir la philosophie, dit Dante, on croit plus facilement au miracle; tant et si bien que notre foi en est fortifiée; or donc, de toute éternité elle fut établie parmi nous » (strophe 3, fin). Cette seule affirmation résume la conception médiévale de la « philosophia ancilla theologiæ ». Son intérêt toutefois n'est pas seulement historique. La philosophie, comme tout acte humain, est avec Dieu ou contre Dieu. Ou bien donc elle est contre Lui — ou bien elle est avec Lui et comment alors ne serait-elle pas sa servante et son témoin ? Si aujourd'hui la foi est ouvertement offensée, c'est un peu aux disciples de Duns Scot que nous [le] devons. La raison est l'ennemie de l'homme si elle n'est pliée à la loi du Réel, qui est Dieu. Mais quand elle s'est humiliée, l'Orgueilleuse, devenue héraut de la divine Sagesse, elle peut vraiment « rendre témoignage à la foi auprès de ceux qui vivent en ce temps-ci. » Alighieri parlait au siècle des cathédrales; combien nécessaire est cette prédication au siècle des usines.

* * *

L'homme oublie facilement que sa raison, encore que divine, doit être éduquée. Nous voyons, dit l'Apôtre, comme en un miroir, et non face à face, à l'instar des anges. Il faut apprendre à lire en ce miroir. Dante, au quatrième livre du *Convivio*, nous ouvrira les yeux. Nous apprendrons à raisonner en voyant comment raisonnait, sur les traces d'Aristote, l'auteur de la

divine Comédie. Tœpffer, dans une intention louable, disait que la religion était un tissu dont la théologie était l'envers. Il faut le prendre au mot : un tissu d'arguments et de preuves, oui ; ce que les mathématiques sont au ciel étoilé. On est en droit de n'aimer ni physique ni théologie. Mais le connaisseur jouit de la technique d'une œuvre autant que de son effet final.

Les chapitres IV, V, VI sont tous trois remarquables, ainsi que le commencement et la fin du VII^e. La seconde moitié du XV^e est d'une actualité permanente : « J'ai observé trois vices horribles... » et plus loin : « Il est des gens qui ne questionnent jamais, n'écoutent jamais ; ils veulent être questionnés et lorsqu'on leur fait une question ils répondent mal. » On ne saurait mieux dire.

Le traité s'achève sur la peinture des quatre âges de la vie. On ne sait lequel est le plus attachant. Quant à nous, le récit du retour de Marcia à Caton nous a paru profondément émouvant. L'allégorie en est simple et claire, l'inspiration tout à fait noble, le mouvement toujours soutenu.

Ce n'est pas, quoiqu'il en dise, les voiles baissées que Dante voit entrer les âmes dans la félicité, mais bien toutes voiles dehors et le vent en poupe.

Et c'est ainsi que le Convivio nous montre, de la première page à la dernière, le « mordant » du vieux Florentin. Jamais son esprit ne désarme ; c'est une armée en bataille. Soit qu'il argumente, soit qu'il répande sa louange, toujours il progresse et toujours il nous entraîne. On peut ne pas le suivre dans toute sa pensée, on ne saurait quitter sa phrase. Le Convivio n'est pas indigne de l'auteur de l'Inferno. C'est là suffisamment louer cet ouvrage.

ANDRÉ SECRETAN.

PRÉFACE

I

Sur tous les chapitres de cet ouvrage, sur les quatre parties ou services de ce *Banquet* se reflète et rayonne, avant tout, la gloire du divin Poète. «Il est — a dit Brunetière — le seul que nous puissions, en tant que modernes, opposer à Homère»; il «nous a donné — selon la belle expression d'Edouard Rod — l'œuvre la plus proche de l'absolu qu'ait produite le génie humain».

Depuis que — au début du XIX^{ème} siècle — sa grande époque a commencé et que sa véritable postérité s'est formée, on n'a guère cessé, dans le monde entier, d'étudier, d'illustrer, de chérir et parfois même d'agrandir les événements et les individus, les doctrines et les circonstances qui sont ou ont paru être liés à une heure de sa vie, à un vers de son poème, à un aspect de sa pensée et de son caractère. Peu importe que souvent cette liaison ait pu être bien éphémère ou accidentelle, ou extérieure. Comment ne désirerait-on pas une connaissance plus sûre et plus approfondie de l'œuvre qui, telle que nous la possédons, est trois fois plus ample et considérable que tout autre livre secondaire du Dante : que *De vulgari eloquentia*, que *De monarchia*, que la *Vie nouvelle*, que, même, le recueil de ses pièces lyriques ? Le *Banquet* constitue par son authenticité que le moindre doute n'a jamais effleurée, par les loisirs qu'offre le genre discursif où l'auteur se soucie de l'attention des lecteurs, — par l'ordre selon lequel il s'ouvre et se poursuit, le témoignage signé le plus complaisant et le plus méthodique que

Dante ait jamais consenti à nous donner sur ses expériences, ses intentions et ses convictions.

Aussi sommes-nous tout émus d'y trouver à la fois l'homme, dans la cruauté de ses malheurs et de ses épreuves, le poète conscient de son génie et de sa mission, le croyant nourri de foi et d'espérance.

Une seule fois — ce me semble — le souvenir d'une souffrance lointaine, la faiblesse de vue dont il souffrit jadis, le distrait de son sort actuel. Dans le reste du livre il est tout à son exil : il y est par les obsédantes préoccupations du patriote, par ses mélancolies et ses rêveries, par l'amertume de ses humiliations, par la grandeur de ses indignations éloquentes. Il lui suffit d'être amené par son sujet à traiter de quelque chose qui se rapporte au gouvernement civil pour que son cœur soit serré de pitié et qu'une comparaison s'établisse, impérieuse, dans son esprit : « Ah, ma pauvre, ma pauvre patrie ! » Que d'anxiété dans ses pérégrinations ! combien de fois le proscrit errant n'a-t-il pas cherché en vain son abri inconnu, que de lassitude dans l'odyssée de ses illusions et de ses déceptions ! Le soleil descend, tout homme et tout animal a un foyer ou un gîte et lui en est encore à interroger le visage de pierre des maisons d'autrui ! « Le voyageur qui s'avance sur un chemin qu'il n'a pas encore parcouru, chaque fois qu'il voit à distance une maison, se figure que c'est l'auberge... » Mais il n'eût guère été dans sa mâle nature de s'attendrir ainsi en des récits pathétiques : il lui faut dévisager avec une âpre résolution sa propre destinée, plonger son regard jusqu'au fond le plus noir, vider son calice jusqu'à la lie. Sa mémoire impitoyable lui représente la série entière de ses déchéances : il se rappelle toutes les fois qu'il a dû solliciter et payer trop cher le couvert et l'accueil. Que Sénèque a dit vrai : « rien ne coûte autant que ce qui est acheté par des prières ! » Certes, il n'arrivait point comme un inconnu ; certes, lui « qui au jour a mis les nouvelles rimes... » était souvent précédé par sa renommée. Mais c'était

justement un surcroît de douleur ! Ces gens qui le connaissent déjà par son talent, se l'étaient figuré tout autrement ! Il a baissé dans leur estime, il se voit dépouillé et découronné à leurs yeux de toute majesté littéraire errant, presque mendiant, mordu par le vent de la pauvreté : « Non seulement ma personne paraissait méprisante, mais mes œuvres étaient dépréciées, tant celles qui étaient achevées que celles qui restaient à faire. »

La démonstration de son innocence, la preuve qu'on ne peut pas l'accuser de malversations dans ses magistratures, il n'a jamais daigné la donner ! Il se serait laissé condamner cent fois plutôt que de descendre à un semblable plaidoyer. Ailleurs ce n'est qu'une phrase générale et très brève :

« La faute s'attribuera au parti vaincu

« Dans les récits comme de coutume... »

Ici, dans le *Banquet*, l'allusion que Dante fait à la faute qu'on lui impute est encore plus courte et plus dédaigneuse : et au fait, est-il même très sûr qu'il veuille parler de cela ? « A contre-cœur j'ai exposé au public les coups de la fortune, dont volontiers on accuse contre toute justice celui-là même qu'elle frappe. »

Il lui tient plus à cœur de réagir avec toute sa probité hautaine contre les accointances fâcheuses auxquelles il a été exposé ; il a dû élargir et approfondir son expérience de la méchanceté humaine, il est devenu, à l'instar de son Ulysse, connaisseur « et des vices des hommes et de leur valeur ».

Ce qui lui parut tout à fait monstrueux, ce fut d'avoir été envié par des hommes qui le croyaient traître et pervers : « il y en a beaucoup qui, prenant plaisir à faire le mal, jaloussent ceux qui le font ».

Aussi la tristesse des temps le frappe-t-elle plus que la tristesse de son propre sort. Certes, c'est un dur chemin, que : « descendre et gravir l'escalier des autres », mais il est lamentable pour tous et non pas pour lui seul que de son temps on ne puisse plus tirer des cours et de leurs usages le terme de

« courtoisie » : « Si on tirait ce vocable de l'usage des cours d'aujourd'hui, surtout de celles d'Italie, il ne signifierait pas autre chose que turpitude. »

Somme toute, ses indignations dépassent par leur insistance l'amertume de ses humiliations. Il ne connaît guère l'art « *captationis benevolentiae* » ; il n'écrit point pour s'assurer des protections illustres. Il a trop à juger pour pouvoir s'attarder à se plaindre ; et il lui appartient, avant même de remercier les meilleurs qu'il ait trouvés sur sa route, de les enseigner tous et de leur apprendre — autant à ceux qui ont été charitables qu'aux autres — que la « libéralité » est à peine une forme, une révélation, une application contingente de la courtoisie. Dans le *Banquet*, Dante est donc bien le fils de ce siècle tragique, l'homme qui a attendu toute sa vie en vain l'heure réparatrice, l'heure de la reconnaissance de son droit et de ses mérites. Mais il est bien surtout — et Dieu en soit loué pour le réconfort qu'en a eu et en aura la conscience humaine — le Dante qui ne s'est pas immobilisé et figé à attendre cette heure réparatrice, qui sans rien espérer des autres, a voulu se mettre à la tâche : « Moi je m'en charge. »

* * *

Ce dont il se charge, ce n'est rien moins que de redresser les intelligences fourvoyées par les préjugés et par les appétits, obscurcies par toutes les ignorances, car elles méconnaissent l'histoire et l'éternité, la terre et le ciel. Le sentiment de sa supériorité s'accompagne tantôt de résignation et de pitié, tantôt de mépris. Dante, « muable de toutes manières », l'exprime avec une étonnante et prodigieuse variété de tons et d'images. Parfois il secoue la tête en soupirant, tel un maître devant des écoliers peu doués : « Ces gens-là sont tantôt enchantés, tantôt dégoûtés, ils sont souvent joyeux et souvent tristes au sujet de plaisirs et de tristesses d'un instant ils passent promptement de l'amitié à la

haine ; ils agissent à la façon des enfants.» Que faire, lui, un homme, aux prises avec toute cette marmaille, composée d'adultes et de vieillards ? D'autres fois, il est contraint de discuter avec des êtres qu'il compare à des servantes opiniâtres et potinières : ces âmes « ne se peuvent appeler maîtresses, mais servantes parce qu'elles n'existent pas par elles-mêmes, mais par les autres ». Des âmes qui ont abdiqué ! Mais le mépris lui suggère un laconisme las et démolisseur, comme lorsqu'il recourt à ce verbe « transvanno », qui veut indiquer un égarement irréparable : « et — voilà ce qui est désespérant — ils s'imaginent user d'une grande finesse ! »

Ou bien son éloquence invective contre l'erreur ; et ces invectives sont pittoresques et diverses, inattendues et saugrenues. Il se donne libre carrière contre certains personnages « d'une telle ânerie », « di sì asinina natura », qu'ils n'ont pas plus de raison que les bêtes : « bêtes qui ont l'apparence humaine ». Mais il ne se complait point dans l'invective, ainsi que s'y complaisent souvent ceux qui la manient et qui s'y exercent pour le plus grand plaisir et les applaudissements de la galerie ; une moue de répugnance et de lassitude se dessine sur son visage, comme elle s'y dessine lorsqu'il a hâte de quitter les entremetteurs et les adulateurs :

« Et maintenant que ce soit assez pour nos yeux ».

C'en est assez pour sa patience, convaincu qu'il est qu'on ne devrait pas prêter plus d'attention à ces gens, qu'on n'en prête aux animaux. Mais il n'y a pas que l'appréciation intellectuelle. Il y a le jugement moral.

Et dès qu'on passe de l'intelligence à la conscience, son ton s'exaspère : la colère s'amasse, elle gronde comme le tonnerre, retentit et éclate comme la foudre : parfois avec l'éclair sinistre d'une lame, comme dans les rencontres qui ensanglantaient le pavé citadin. C'est bien l'enfant de cette époque communale, de ces enceintes crénelées où passaient en même temps l'amour teinté de Paradis et la haine homicide engendrée par

l'Enfer ! « Il faudrait répondre non par des paroles, mais avec le couteau à une telle bestialité ». On lit avec un frisson. Mais la crainte que nous inspire la sensation de ce climat historique se mêle à l'admiration que nous fait éprouver ce tempérament. C'est horrible, mais c'est magnifique, comme la menace d'un paladin redresseur de torts, qui fonce sur l'injustice.

Aucun prestige ne l'arrêtera, ni le prestige des clercs ni la splendeur des princes. Au sujet des savants jamais sa verve ne s'épuise. Va-t-il ménager les lettrés italiens contemporains ? Autant lui demander de faire des courbettes aux valets ! C'est du temps perdu que de s'adresser aux lettrés, « tellement portés à l'amour de l'argent qu'il leur ôte toute noblesse d'esprit ». Il s'emporte, certes, mais il juge aussi : il applique son principe bien net, bien arrêté, son principe qui me semble, presque, un engagement d'honneur, le respect d'un concordat. Dante a pris sur lui d'abattre l'orgueil des chevaliers ; il a établi qu'on peut, se livrant à l'étude, être les égaux de ceux qui portent cuirasse et épée, mais à une condition catégorique : « gratis accepistis, gratis date ».

Pour lui, tout cela ne fait pas l'ombre d'un doute : « il n'a pas le droit de se dire philosophe véritable, celui qui aime la science dans un but d'utilité ; ainsi on n'appelle pas musicien celui qui a une guitare chez lui pour la louer à prix d'argent et non en vue de s'en servir pour jouer. »

Il refoule parmi « les agioteurs et semblables ordures » les lettrés et les savants mercenaires qui avilissent la science et la poésie et les exploitent ; il demeure seul vrai savant et lettré en face des puissants qu'il lui appartient d'enseigner. Il entreprend cette tâche avec la même vigueur, avec une rudesse de grand justicier : c'est un oiseau d'orage et sa parole souffle comme un vent de tempête :

« Ton cri sera comme le vent

« Qui frappe le plus les cimes les plus hautes. »

Oh ! malheureux, vous qui régnez maintenant ! Il serait préférable pour vous de voler bas comme les hirondelles !... « Misérables grands de ce monde, qui êtes insensés, bas et vicieux, mieux vaudrait pour vous être en bas état, car alors votre infamie serait moindre dans ce monde et dans la vie à venir. » *Tecta fuerint peccata !* Ayant ainsi brisé les liens qui pourraient l'unir aux hommes de son métier, ayant bravé les puissants de ce monde, avec qui désormais pourra-t-il lier partie ? Avec lui-même, ainsi que Cacciaguida, son ancêtre bienheureux, le lui annoncera :

« Tellement qu'il sera beau pour toi

« D'avoir fait parti par toi-même ! »

Une sorte d'enthousiasme héroïque s'empare du proscrit qui bannit, lui, les autres du royaume de la vérité, du condamné qui condamne à son tour, mais pour les siècles à venir. Il ne comptera le nombre de ses ennemis que pour s'en glorifier et s'en exalter : la certitude que la foule, que toutes les foules pourraient être contre lui augmente son ardeur guerrière, comme la mêlée du champ de bataille excite et fait cabrer les chevaux de guerre. Il veut de toute son âpre volonté engager et poursuivre la lutte « au visage de tant d'adversaires », jusqu'à les terrasser, à planter son épée dans leur cœur. « C'est pourquoi désormais, en toute liberté et franchise, il s'agit de frapper en pleine poitrine les opinions jusqu'ici admises et de les terrasser, afin que la vérité, grâce à ma victoire, gagne les esprits... »

Mais de quoi tient-il cette certitude de la victoire ? qu'est-ce qui fait de lui le champion prédestiné ? Nous touchons par là au jugement que ce juge portait sur lui-même : c'est bien mieux que l'assurance intérieure du talent, que la conscience du génie. Ce que Dante dit de ses propres facultés intellectuelles paraît au premier abord réservé et embarrassé presque. Puis, si l'on creuse davantage le sens de ces paroles maladroites ou réticentes, on y découvre l'ennui de répéter

des choses intuitives, patentes et notoires ; « tout cela vous le savez, depuis que j'ai écrit la *Vie nouvelle*. » « Et, bien que, au début, j'eusse de la peine à pénétrer leur signification [*des œuvres latines*], finalement, grâce à la connaissance que j'avais de la grammaire, grâce aussi un peu à ma capacité intellectuelle — *un poco di mio ingegno* — je pus m'en rendre compte, étant capable de saisir bien des choses comme en songe, ainsi qu'on peut le voir dans la *Vie nouvelle*. » Mais le ton est tout autre et il y va avec beaucoup plus de résolution, lorsqu'il s'agit d'affirmer des supériorités qui ne tiennent pas entièrement dans le talent, qui ne consistent ni dans la compréhension, ni dans la mémoire, ni dans le raisonnement. Lui voit et les autres sont souvent des aveugles : il voit par lui-même, et de ce bienfait, il n'est point redevable aux livres. Lui n'attend pas qu'on lui dise les choses : sa vision est prompte, nette, directe, tandis que « le jugement de celui dont la raison est aveuglée suit toujours l'opinion d'autrui, qu'elle soit vraie ou fausse ». Aussi, il proclame avoir veillé, le regard tendu vers le but, lorsque les autres dormaient, vaincus par la fatigue. Il est le plus fort, il peut bien le dire : il n'a point de compagnons dans sa destinée :

« l'air rembruni enlevait les animaux des terres
 « à leurs fatigues, et moi, tout seul,
 « je m'apprêtais à soutenir l'effort. »

Le *Banquet* nous donne un écho de ce tercet, avec la même grandeur lyrique : « Que de nuits pendant lesquelles, tandis que les yeux des autres se fermaient dans le sommeil, les miens se fixaient en contemplation sur l'objet de mon amour ! »

Seul à voir, seul à l'effort, seul dans la lutte, il se place quand même dans la société de ses pairs. Mais où se trouve-t-elle, dans l'échelle sociale et dans la géographie, cette société de ses pairs ? Ses canzones et lui ont pourtant leurs familiers et leurs intimes : ses canzones et lui en sont dignes. « Mes pareilles ! ». « Là où il est parlé de « mes pareilles » il faut

entendre les âmes affranchies des misères et des basses dilections, ainsi que des habitudes vulgaires. »

Il est peu probable que la société de ses pairs se forme pendant la durée de la vie humaine. Elle ne se forme qu'après la mort, par le souvenir de la postérité. Par la gloire, enfin ! Il pense à la gloire, mais il se dit que si l'ordre ne règne pas dans les esprits, il n'y a point de survivance réelle des écrivains, il n'y a point de postérité pour les œuvres les plus grandes : « si la philosophie morale cessait d'exister, les autres sciences seraient temporairement voilées ; il ne se produirait ni génération, ni vie heureuse, les choses écrites et autrefois découvertes l'auraient été en vain. »

Ceci n'est à vrai dire qu'une hypothèse, mais la gloire s'en trouve un peu amoindrie. Elle n'est qu'une récompense conditionnelle. Dante voit toutes les circonstances qui peuvent la rendre douteuse, la mettre en péril. Il donne même une véritable philosophie de la gloire.

« Oh ! vaine gloire des talents humains,

« Combien peu elle reste verte à la cime. »

Mais ici, dans le *Banquet*, il admet une probabilité, il semble se complaire à une prophétie qui paralyse ou détruit tout espoir de la gloire : « Nous sommes déjà dans la dernière partie du siècle et nous attendons avec assurance la consommation du mouvement céleste. » Ce n'est pas une conviction bien stable et précise ; il arrivera peut-être que Dante attribue encore à notre planète et au genre humain *longum ævi spatium*. Mais — et c'est ce qui importe — il n'écarte pas la prévision apocalyptique : que le monde doive finir bientôt ou qu'il doive continuer, voilà qui n'est pas pour l'émouvoir outre mesure. L'essentiel c'est qu'il se rapproche, lui, de l'heure tant attendue du « rapatriement ». Le poète peut bien renoncer à toute promesse de gloire, car il ne fait qu'un avec le croyant.

Certes, au premier abord, nous sommes saisis par ce contraste entre l'attente millénaire qui est nécessaire au poète pour le retentissement de sa parole et cette idée que le monde se hâte vers sa fin. Son œuvre a besoin des siècles et il croit l'histoire épuisée ! Mais ce n'est pas un contraste plus frappant que celui qui existe entre le rôle de justicier dont il se couronne et s'accable à la fois, et le frisson qu'il éprouve à sentir la mesure comble et toute proche l'arrivée du vrai Juge.

A y regarder de près, les contradictions sont bien plus nombreuses ; elles se multiplient dès que nous les cherchons. Et pourtant, si l'on y réfléchit bien, tout cela se tient et se complète. Sa foi de chrétien est le prodigieux accomplissement de la vocation de son génie ; celle-ci est en fonction de celle-là. Et comme le vrai croyant dont parle Pascal, il prend tout sur lui justement parce qu'il n'attend rien de lui-même.

Cette unité dialectique, vivante et vécue, nous allons l'admirer plus solennelle, dans sa religion. Celle-ci est à la fois un épanouissement et presque un faste de certitude, la joie et le triomphe de la possession, une intransigeance qui s'indigne et rejette les mécréants dans l'abîme. Mais elle est aussi en même temps, et avec la même sincérité, le contraire de tout cela.

Dante est convaincu de percevoir les harmonies de toute l'histoire, de toutes les philosophies, de la raison et du cœur. L'antiquité romaine figure dans le plan divin comme l'antiquité d'Israël : le Créateur qui choisit les Juifs et inspira Moïse a choisi d'autre part le peuple du Latium et a fait surgir le jeune Scipion « *quel benedetto Scipione giovane* ». Car il y a deux béatitudes, « à savoir celle de la vie active et celle de la vie contemplative », et le peuple romain fut élu pour préparer par la vie active le royaume de Dieu que les prophètes contemplaient et qu'ils annonçaient à la race de David. L'ordre de la patrie d'ici-bas nous prépare à la patrie de là-haut ; et la patrie de là-haut reproduit et renouvelle, dans l'immensité des cieux, et pour des siècles sans nombre, l'image de la cité des hommes : « c'est

quasiment un ordre de choses parfaitement ordonné », « *è quasi una ordinata civiltade* ».

Tout se concilie et s'accorde : l'Écriture et Tite-Live, et les philosophies ne sont pas entre elles plus lointaines et plus opposées que les Juifs ne le sont des Romains. Toutes s'harmonisent dans une synthèse supérieure ; toutes les doctrines se rencontrent dans une Athènes plus vraie et plus heureuse : l'Athènes céleste, où les stoïciens, les péripatéticiens, les épicuriens, par le moyen de la Vérité éternelle, apportent dans la concorde leur concours, « *in uno volere concordevolmente concorrono* ».

Tous ceux qui cherchent sont reçus ; tous ceux qui demandent sont satisfaits. Mais les déserteurs qui abandonnent la lutte ? Mais ceux qui vivent, « sans espoir de progrès », *d'ogni dottrina disperati* ? Dante sent qu'avec eux on court à sa perte. Jamais le danger n'a été si grand, et il faut, pour l'écarter, attaquer avec une violente énergie. Il a toujours ressenti l'horreur la plus vive de cette mort affreuse qui se cache dans l'ignorance et dans les vices ; toujours il a eu le frisson, comme s'il approchait d'un cadavre, devant ceux dans lesquels l'homme est mort et la bête seule demeure. Il a toujours plaint avec une pitié inexprimable ceux qui *habent oculos et non vident* : « dans quel aveuglement ne vivez-vous pas, vous qui n'élevez pas vos regards vers ces choses et les tenez fixés sur la boue de votre sottise... »

Mais rien n'égale l'explosion de son courroux contre les « sottes et viles bestioles » qui se nourrissent à la manière des hommes, et qui osent discourir contre la foi. Sa malédiction est triple : « Soyez maudits ! que votre arrogance soit maudite, et maudits soient tous ceux qui se fient à vous ! » Car, il s'agit ici de « la folle bestialité ». Ah ! non ; mille fois non ! Il ne se laissera point ravir sa foi par de telles brutes ! « Pour commencer, j'affirme qu'il n'y a pas de bêtise plus sottée, plus vile et plus nuisible que de croire qu'il n'y a pas d'autre vie après celle-ci. »

Mais, songez, songez donc : s'il fallait admettre cette hypothèse monstrueuse, un martyr chrétien aurait eu moins d'intelligence qu'un chat ! « Si notre espérance était vaine, notre imperfection serait plus grande que celle d'aucun autre animal, puisque beaucoup d'hommes ont donné cette vie pour l'autre ! »

Sa foi est donc pleine, solide, inaccessible aux assauts des mensonges : foi de l'apôtre et du confesseur. C'est pourquoi elle est aussi pétrie d'indigence : elle naît du sens aigu de tout ce qui lui manque, de l'oppression de tous ses besoins ; elle est la demande de l'être dénué, elle s'exhale en cris de suprême détresse ! Sa force s'allie avec la faiblesse : la splendeur de la certitude avec l'humilité, la docilité, la contrition : et la fleur qui s'ouvre à son sommet est la fleur merveilleuse de l'enfantine douceur franciscaine. C'est en dernier ressort le grand chrétien qui console le philosophe dans ses ténèbres et l'homme dans ses défaillances. Oui, « la sagesse attire le philosophe tout entier, en se l'attachant totalement et en ne permettant pas à ses pensées de se fixer sur d'autres objets ». Et pourtant ! On ne saurait être philosophe du matin au soir, de janvier à décembre, de la jeunesse à la vieillesse : on a beau être habituellement philosophe, on ne l'est pas à toute heure effectivement : « dans l'intelligence humaine, la contemplation n'est pas continue » ; « *appresso de l'umana intelligenza, riguardare discontinuato* ». Ainsi le titre de « philosophe » dit privation plus que privilège, bien que ce soit un véritable privilège que de ressentir une telle privation : « on peut remarquer que ce terme de « philosophe » exprime non l'arrogance, mais l'humilité. »

Aussi parmi les révélations de sa foi, ce n'est pas la moindre, celle qui lui fait accepter l'imperfection humaine ; il en est convaincu et honteux, prêt à tout tenter, mais en même temps à tout supporter, volontaire et impuissant, homme, en un mot. Il sait qu'il voit, mais il se rappelle aussitôt qu'il voit à peine une lueur : il a « l'impression que reçoit celui qui ferme les yeux à la lumière environnante, dont quelque peu lui parvient cepen-

dant à travers les paupières closes... le faible rayon lumineux que perçoit la pupille de la chauve-souris ».

Chauve-souris, il le sera, comme chacun de nous, jusqu'à la délivrance. En attendant, la lueur qu'il entrevoit lui fait pressentir l'éblouissement, les beautés visibles celles qui sont invisibles. « La Galaxie est un effet produit par des étoiles invisibles à nos yeux. » De même la foi est *substantia sperandarum rerum et argumentum non parventium*. C'est pourquoi son âme s'éclaire à chaque instant des rayons du Paradis, comme les rêves du petit enfant. Dès lors son unité apparaît davantage ; elle réside dans l'énergie douce et opiniâtre de sa conviction essentielle. S'il a pu nous paraître rude et cassant, il ne l'est jamais plus que maintenant, dans sa douceur et son détachement : « c'est ce que je crois ; c'est ce que j'affirme et ainsi je suis assuré de passer après cette vie à une vie meilleure. »

Mais quel abandon, un abandon total ! Il dit que, étymologiquement, « suave » signifie « persuadé » ; elle est donc docile et suave, l'âme qui est d'accord avec le Tout, avec l'Eternel. Il le dit et il le montre. Il le montre par sa confiance dans la Vierge, « gloire et honneur des générations humaines », *baldezza* ! Il le montre, pénétré qu'il est d'admiration et d'une sainte allégresse devant « *l'adornezza dei miracoli* », devant chaque accomplissement des prophéties.

Oh ! les beaux lendemains qui sont promis à la pauvre chauve-souris ! A la place des anges, cette chauve-souris sans ailes ! à la place des anges déchus ! « Je dis que parmi tous ces ordres quelques-uns de ces anges se perdirent aussitôt que créés : peut-être la dixième partie d'entre eux ; c'est pour les restaurer que la nature humaine fut ensuite créée. » Toutes les tempêtes s'apaisent ; les terribles colères disparaissent ; sur les lèvres de Dante il n'y a plus que le sourire, à l'idée de cette heure de fête qui approche : « Et comme celui qui, de retour d'un long voyage, avant même de franchir la porte de la ville, voit venir ses concitoyens à sa rencontre, ainsi les citoyens de

la vie éternelle viennent à la rencontre de l'âme noble :... Sortir de cette vie, c'est quitter l'auberge pour entrer dans sa propre maison ! » La prose du *Banquet* résonne des louanges inspirées que le jeune homme de la *Vie nouvelle* avait conçues pour vaincre son déchirement : « O Mort, je te tiens désormais pour très douce. » Jamais des paroles plus pénétrées de tendresse et de reconnaissance n'ont été adressées à Dieu pour lui rendre grâces de notre destinée, le bénir de tout, de la vie et de la mort ! Pour en trouver d'autres qui soient dignes de les continuer, il nous faut arriver du treizième au dix-neuvième siècle, de Dante à Manzoni, du *Banquet* à ce vers de *Carmagnola* :

« Les hommes n'ont point inventé la mort...

Elle nous vient du Ciel !... »

II

Nous venons de voir que, dans le *Banquet*, toute la personnalité de Dante se révèle et s'impose. Mais que vaut l'œuvre par elle-même ?

Ne serait-il pas de Dante, le *Banquet* nous intéresserait-il au même degré ? Evidemment non. On a, toutefois, étudié, réédité, commenté et traduit des livres qui sont bien loin d'avoir l'importance de celui-ci.

Le *Banquet* mérite qu'on en fasse le plus grand cas de par sa propre valeur : il le mérite par les intentions qui l'ont déterminé, par les réalisations auxquelles il parvient, par les interprétations qu'il nous offre.

* * *

Par ses intentions, d'abord. Deux fois le *Banquet* paraît avoir été conçu pour témoigner de la modération et de la sagesse de l'âge mûr, pour rehausser l'auteur aux yeux de l'Italie qui l'a

vu exilé et malheureux, pour révéler tous les trésors d'érudition qu'il cache dans sa besace de pèlerin : « Il convient que je cherche à donner par mon style plus de poids à cette œuvre, afin qu'elle paraisse avec plus d'autorité. »

Mais il vise beaucoup plus haut : paraître docte et grave, c'est bien, mais se montrer généreux, c'est mieux. S'il prend sur lui d'accomplir une tâche si sérieuse, c'est qu'il y voit un grand geste de charité.

La charité est l'inspiration la plus éloquente du *Banquet* : on en retrouve à chaque page l'ardeur frémissante, soit que l'auteur revienne dans sa pensée à l'heure de sa décision — « mû par la compassion, j'ai mis en réserve quelque chose pour les pauvres » —, soit qu'il éprouve le besoin de réaffirmer, pendant qu'il donne, qu'il aurait voulu donner bien davantage : « *mia voglia di compita e cara liberalitate è qui seguace....* ma volonté est docile aux suggestions d'une libéralité entière et affectueuse. » De cette libéralité, il a en effet la notion en même temps que la vocation. Par la théorie qu'il professe et explique, il a maintes fois établi que la « courtoisie » doit se concevoir dans sa plénitude et que les dons matériels sont seulement un de ses nombreux aspects : il est donc autorisé à faire rentrer dans le cadre de cette « courtoisie » la charité de cœur et d'intelligence qu'il possède. D'autre part son élan vient du plus profond de son être et s'alimente de toutes les tristesses de sa vie. Quelle revanche que d'offrir un banquet aux autres, lui, l'homme sans logis, de convier si royalement ses amphitryons, lui qui, souvent, a éprouvé « combien sent le sel le pain d'autrui ». Lui qui a été reçu de mauvaise grâce et hébergé par vanité plus que par amour, il donnera par amour : il donnera en face de Dieu, non pas en face des hommes, il donnera à tous « et son don deviendra semblable aux bienfaits de Dieu, le bienfaiteur le plus universel ». Il fera ainsi œuvre de conquête, lui, le refoulé et le banni, car rien n'a plus de puissance conquérante que la charité. « Ce commerce est bien différent de tous les autres,

car, lorsqu'on croit gagner par un bienfait le cœur d'un seul homme, des milliers et des milliers d'autres sont acquis en même temps ! » Et ce n'est pas tout. A l'instar de la charité de Dieu le père, sa charité à lui devancera toute requête. Les gens auxquels il viendra en aide par ce pain de science seront comblés : ils n'avaient point demandé ce commentaire qui leur est offert généreusement. Mais, s'ils ne l'ont point demandé, ils l'ont mérité, soit par la nécessité où ils sont d'être enseignés, soit par leurs bonnes dispositions naturelles. Les yeux toujours levés vers le ciel, l'auteur du *Banquet*, à l'image de Dieu qui dépasse les espoirs des élus, apportera avec le bienfait la récompense.

La magnificence s'allie tout naturellement à ces intentions de charité. Aussi apparaît-elle dans le vaste dessein de l'ouvrage. Le *Banquet* — on ne le sait que trop, hélas ! — est un travail inachevé : Dante n'a pas eu deux fois dans sa vie la joie de voir la fin de son effort. Lui qui avait eu le bonheur de parfaire une œuvre à laquelle on ne pourrait ni ajouter, ni enlever un chant ; lui qui a créé un monde dans lequel, comme dans la Création, tout est nécessaire et suffisant ; lui qui, dans la *Comédie*, a tenu toutes ses promesses et pourrait dire au lecteur ce que l'Éternel dit au prophète « *Quid debui ?* » ; nous annonce, au chapitre XII du premier traité, le XIV^me traité ! Et le *Banquet* s'arrête à la fin du quatrième. Il garde pourtant quelque chose de ces vastes projets : il nous en impose par la grandeur de son plan, comme nous en imposent les fondements de certains palais délaissés. C'est encore un signe de noblesse que d'avoir conçu une œuvre d'une pareille envergure : et en lisant ce qu'il a pu nous dire, nous sommes hantés par tout ce qu'il aurait voulu nous enseigner.

Les intentions qui déterminent le geste et son ampleur, se reflètent dans la manière dont il les exprime. L'expression verbale est dense, ramassée, tendue en quelque sorte vers un but inaccessible : on y devine beaucoup plus que ce qu'on y

trouve, et — ce qui est à prévoir lorsqu'il s'agit du Dante — il faut la travailler et l'interroger longtemps pour en saisir tout le contenu. Il y a des finesses hâtives et pressées, je dirais presque des finesses bourruées, des courtoisies impolies parce qu'à peine esquissées. Nous en avons un exemple lorsqu'il juge plus délicat d'envoyer une dame rendre visite à la très noble dame qu'est la philosophie : « je ne dis point un homme, car la connaissance d'une femme s'acquiert plus gracieusement par une femme que par un homme. » C'est le poète de la *Vie nouvelle* qui parle ici, le cœur jeune que rien n'a terni. Ailleurs c'est le poète de la grande harmonie cosmique, qui pâlit et tremble, qui sursaute comme dans un affreux cauchemar, à l'idée de ce que deviendrait le monde sans l'ordre des étoiles et la discipline du firmament : « Certainement il n'y aurait ici-bas ni génération, ni vie d'animal ou de plante : il n'y aurait ni nuit, ni jour, ni semaine, ni mois, ni année, mais l'univers entier serait en désordre et le mouvement des astres serait sans utilité. »

D'autres passages ont le pouvoir de nous représenter d'une façon immédiate l'état d'âme de l'écrivain, de réunir autour de l'idée principale une foule d'idées accessoires, de nous donner, presque, une sensation du réel au milieu de tant de notions abstraites. C'est tantôt l'admiration que traduit cette forte expression « la moelle de la vérité », tantôt la lassitude emportée de ce « presque tous jappent ainsi », comme si l'auteur était aux prises avec une meute de roquets ; c'est ce diminutif inusité en italien, « lumetto di ragione... lumignon de raison », par lequel l'auteur veut exprimer son extraordinaire modération, sa modération inouïe dans ce qu'il attend de l'intelligence du commun.

Le *Banquet* ne révèle donc pas moins le penseur que l'artiste.

L'artiste se manifeste par ses intentions : le penseur par ses réalisations, ce dont peut douter le lecteur prévenu par l'orgueil des temps. Des résultats, des démonstrations sous ce régime de *ipse dixit* ? Allons donc, trop d'autorités entravent le penseur dans sa marche ! A cela on peut répondre que, si Dante invoque toutes les autorités et s'en fait fort dans toute circonstance, il sait aussi les laisser de côté, quand il le faut. A ce propos, j'ai en tête certain passage qui me semble vouloir dire plus qu'il ne signifie dans le texte : « Toutes ces paroles ainsi gisent dans le livre qui a été nommé. » Oui, elles « gisent » « giacciono », et son esprit travaille.

Il travaille, mais à quoi ? me demandera-t-on, à tout démontrer, ce qui revient à ne rien démontrer ! — En effet, il s'arrête à des pédanteries qui découragent notre hâte moderne : il nous paraît asservi à tous les contours d'un raisonnement que nous croyons avoir rapidement saisi dans son ensemble. La distance, dit-il, ajoute du prestige, et afin d'être tenu pour un grand homme il vaut mieux ne pas se laisser voir de trop près. Bon ! Nous avons compris et nous nous rappelons, à l'appui, le *Nemo propheta in patria*. Mais Dante, lui, s'entête à continuer : « Je dis donc que pour trois raisons sa présence fait paraître moindre la valeur d'une personne. » Trois raisons, ou dix, ou une seule ?... D'autres fois nous craignons sa subtilité, qui nous tient toujours sur le qui-vive et qui nous fatigue : parler de soi-même, c'est commettre une impolitesse et une sottise égales « à celles de louer ou de blâmer quelqu'un en face ». Ailleurs ne s'avise-t-il pas de prendre au sérieux l'objection du perroquet ? « Et si quelqu'un voulait y contredire en objectant que tel oiseau parle comme la pie, ou le perroquet, et que tel animal, comme le singe, a des gestes et un maintien... »

D'accord ! J'abandonne à mes contemporains ces menus plaisirs de supériorité dans la marche du raisonnement. Mais il n'en reste pas moins vrai que cette minutie scrupuleuse, cette lenteur regrettable, ces digressions qui nous paraissent

oiseuses proviennent d'une foi très robuste dans la raison. Chez lui la raison est couronnée par l'harmonie de la science et du Ciel; chez lui la raison atteint sa dignité suprême, assurée qu'elle est de pouvoir aller au secours des croyances chrétiennes.

La raison est ainsi légitimée, respectée, consacrée, partout où elle pose un acte, aussi bien dans le doute que dans le consentement. Il nous semble entendre Pascal : « croire où il faut, douter où il faut. » Dante sait où il faut douter et où le doute est une force : une méthode et un élan. Il en célèbre la fécondité et il arrive à l'aimer ainsi qu'on aime l'ombre qui précède le plein jour : « la lutte au milieu des contradictions qui surgissent en grand nombre, puis tombent, comme les petits nuages du matin fondent au soleil... et l'atmosphère demeure purifiée et clarifiée par les rayons de midi. » Il affirme et il nie, il doute et il croit, comme il respire : vivre, c'est pour lui vivre avec la raison et par la raison, vivre, c'est se servir de la raison et la servir. La vie n'a point d'autres possibilités et d'autres buts. Et la certitude d'avoir raisonné et de raisonner lui donne, avant les certitudes suprêmes de l'amour et de la douleur, celle d'avoir vécu et de vivre.

Ne soyons donc pas dupes de l'orgueil philosophique du XIX^m siècle ! Le raisonnement de Dante peut lui aussi — tout au moins — conclure. Et il conclut, en effet, sur deux problèmes dont on ne saurait exagérer l'importance.

Le premier est celui de la langue vulgaire. La partie du *Banquet* consacrée à défendre le choix de l'italien peut être considérée sous des aspects fort différents : à savoir, au point de vue patriotique, moral, artistique, littéraire. Nul Italien ne pourra jamais relire ces pages sans être saisi, au plus profond de son cœur. Et à des lecteurs de langue française, si aptes à comprendre le patriotisme d'autrui, ce n'est presque pas le cas de dire les causes d'une telle émotion. Dante remue, en effet, le patriotisme dans cette tendresse intime des souvenirs, qui en

forme le tissu : elle a vraiment quelque chose de maternel, cette langue vulgaire dont le *Banquet* rappelle pourquoi elle a droit à notre reconnaissance : « elle a uni entre eux les auteurs de mes jours. » Et du cimetière qui recouvre ses parents, ses yeux passent à la vision des générations à venir : après nous avoir attendris, il nous exalte par des espérances qui tiennent de la prophétie. Ce patriote ne promet à sa patrie que la durée de la langue italienne, « nouveau soleil qui se lèvera lorsque l'autre descendra à l'horizon ». Maîtresse d'un territoire très restreint, cette langue ne reçoit de Dante qu'une promesse : elle vivra et le nombre des siècles — huit siècles de littérature déjà — compensera la petitesse de l'espace. La perspicacité du moraliste élargit les affirmations du patriote : Dante a vite compris que l'envie de la langue des autres est une sorte de trahison et de désertion. Et aux « abominables méchants », aux « infâmes » qui rougissent de leur langue, qui l'accusent de leur propre insuffisance, il ne reproche rien moins que la lâcheté. Il est vrai qu'il envie, lui, la langue de Là-haut, celle des anges, mais non une langue d'ici-bas ; il avouera, et toujours avec plus de conviction, que « notre langage est impuissant à parler comme parle l'Amour », impuissance qui est le fait de toutes les langues humaines et non pas seulement de l'italien.

Ainsi que doit le faire tout artiste consciencieux, humble devant son art, il n'imputera jamais qu'à lui-même les défaillances dont il s'afflige. Il n'est pas un « bon ouvrier », dit-il, bien qu'il s'efforce d'imiter ceux qui le sont. Mais s'il ne se glorifie point d'être « un bon ouvrier », il veut être un artiste magnanime, pénétré d'admiration pour son propre instrument, pour la matière de sa propre création.

Des ressources et des capacités de la langue vulgaire, il juge en homme du métier et la phonétique seule est pour lui un sujet de complaisance, de joie, à cause « de la douceur de ses syllabes... *l'agevolezza delle sue sillabe* ». Aussi est-il persuadé que l'on peut démontrer le mouvement en marchant et — dans

l'occurrence — faire honneur à la langue vulgaire, « *magnificarla* », en rendant effectives les propriétés et les vertus qu'elle possédait en puissance.

Il les mettra en action et dans les circonstances les plus propres à nous en convaincre : c'est-à-dire en nous donnant de la prose. Nous passons par là des émotions de l'artiste aux intuitions très justes de l'historien littéraire. L'expérience de la poésie est, pour démontrer les qualités d'une langue, moins probante que l'expérience de la prose. Les théories de plusieurs critiques du dix-neuvième siècle, d'après lesquels la prose est le fruit et la maturité de toute littérature, alors que la poésie en serait la jeunesse et la fleur, sont presque annoncées dans le *Banquet* et peut-être exprimées avec plus de mesure qu'elles ne le seront par l'esthétique moderne. Le *Banquet* revendique la dignité et la sincérité de la prose, qui permet de juger une langue en la séparant des enchantements extérieurs de la rime et du rythme. « Aussi bien, quiconque veut juger de la beauté d'une femme la regarde lorsque, séparée de tout ornement extérieur, elle paraît dans sa seule beauté naturelle. »

Pourtant, tous ces aspects ne sont pas les plus importants.

Il y en a un qui les dépasse : il y a un mérite qui efface les autres. C'est l'indépendance dont Dante témoigne, la liberté qu'il conquiert non pas seulement en face des modèles vénérés, mais somme toute en face de la tradition unitaire qu'il affectionnait le plus.

Sa conscience d'homme moderne résiste à tout et triomphe de tout parce qu'elle puise sa force dans sa conscience de chrétien. Le *Banquet* est le premier livre de science écrit en prose par un de ceux qui peuvent dire : « Nous sommes instruits de ces choses par Celui qui est venu de Dieu, par Celui qui les créa, qui les maintient, à savoir par l'Empereur de l'univers, qui est le Christ. » Toute la science, jusqu'à Dante, avait été exposée dans les langues qui dataient d'avant le Maître divin.

C'est Dante qui élève à la plus haute maîtrise les langues parues dans le monde après le rachat du genre humain. Par une contradiction frappante dans sa grandeur et susceptible des significations les plus instructives, il lui appartenait, à lui qui embrassait dans un même amour toutes les traditions méditerranéennes, d'affranchir de la tutelle païenne les siècles de la grâce.

De là l'importance universelle du *Banquet*. Cette revendication de la langue italienne annonce les autres revendications qui vont s'opérer. On peut ne pas accepter la date donnée par Sainte-Beuve, d'après lequel « la langue française fait acte de philosophie avec Descartes par le *Discours de la méthode* » ; on peut, certes, avancer cette date jusqu'au seizième siècle ; mais Dante garde néanmoins le titre de précurseur, « par qui il apparut ce que pouvaient nos langues ».

Le second problème est celui de la noblesse, plus ample que celui de la langue vulgaire. Dante entreprend de défendre la langue vulgaire avec émotion ; il s'engage à réfuter avec une sorte de transport toutes les erreurs courantes au sujet de la noblesse. Il y aura du travail et il sera difficile d'en venir à bout. « Oh ! combien est grande l'entreprise que je me suis proposée en faisant cette canzone !.. »

Auparavant, c'était la langue vulgaire qui devait faire ses preuves : ici c'est lui-même qui doit faire les siennes.

Il fait, surtout, preuve de logique. Il accepte et respecte les autorités, mais les autorités ne sauraient guère être conçues que dans leur hiérarchie. Là où « la divine doctrine d'Aristote s'est fait connaître.... *dove aperse la bocca la divina sentenza d'Aristotile* », il ne faut pas que je parle, moi : mais d'autres aussi ne doivent point parler, car « Aristote sans doute en rirait ». De qui rirait Aristote ? De l'Empereur, s'il vous plaît, rien moins que de l'Empereur !

Et pourtant Dante n'est-il pas attaché par tout son être à l'idée impériale ? Oui : mais la hiérarchie d'abord : là où le

Philosophe parle, que l'Empereur se taise ! Il admet les autorités dans leur hiérarchie, en reconnaissant leurs limites. C'est même pour cela que l'idée impériale est si agissante dans l'esprit de Dante : par le fait d'avoir des limites. Aucune idée sans limites n'est vraie chez l'homme convaincu et résolu.

Le *Banquet* nous permet de nous rendre compte du véritable caractère de la dévotion de Dante à la dignité impériale. Il n'a pas épargné les Guelfes, certes, mais il y a loin de lui aux courbettes et aux théories des courtisans. De l'Empereur en tant qu'homme il se soucie fort peu : il ne regarde que la charge, le ministère. Et il le marque tout de suite. Il ne dit point « un empereur a dit », mais « un tel qui eut l'empire » : un tel, pendant qu'il était empereur a dit cette énormité. Le titre d'empereur ne représente que l'époque dans laquelle un homme a déraisonné à ce point : mais cette déraison ne compromet que lui et n'affecte pas sa fonction. En tout cas, *primo* « la force de la vérité (soit la Philosophie) l'emporte sur toute autre autorité (l'Empire) » — et c'est la hiérarchie — ; *secundo* — et ici paraissent les limites — dans ce domaine « je ne suis pas soumis de droit à l'autorité impériale ».

Le domaine dans lequel l'auteur de *De Monarchia* n'est pas soumis à l'autorité du monarque, c'est l'origine de la noblesse. Être « né », pour Dante, ce n'est point être noble : les ancêtres ne confèrent à l'individu aucune supériorité. On sent le siècle de Giano della Bella, ce Mirabeau de la commune florentine à la fin du treizième : avec cinq cents ans d'anticipation, ce sont les propos de la Révolution française. Mais en 1789, on remplaça les droits de la naissance par les privilèges de l'argent ; on transféra les droits de l'aristocratie à la bourgeoisie. Tandis que la bourgeoisie ne trouve pas grâce aux yeux de l'Alighieri ! Ce n'est vraiment pas de Dante qu'on pourra tirer l'apologie d'un système censitaire ! L'avènement des bourgeoisies est, à la fois annoncé et flétri. La richesse, par elle-même, ne témoigne pas en faveur de celui qui la possède ; elle dépose contre lui, car

la justice ne préside point à sa distribution. « *L'indiscrezione del suo avvenimento* » : elle est aveugle et sotte, incapable de discerner parmi les hommes ceux qui pourraient la mériter.

Faut-il peut-être voir la menace du quatrième Etat dans la démolition que Dante accomplit ?

Toutes les révolutions semblent s'y trouver, mais il ne fait place, en réalité, qu'à la révolution franciscaine, qui plaint les repus et glorifie les dénués. Il y a chez lui, avec l'inspiration chrétienne, le sentiment chrétien qui, s'il est élan et amour, est cependant aussi réflexion et sagesse.

Dante n'est ni un aristocrate, ni un démocrate, ni un partisan des castes, ni un fervent de l'égalité : il se moque de toutes les témérités d'en haut et d'en bas. Il est spiritualiste, et il sent que l'Esprit vit en dehors de nos catégories et de nos réglementations. Toutes les résistances de la sagesse humaine, « *la difesa dei senni umani* », sont piteuses à ses yeux. Il les trouve mesquines et obtuses, à cause de leur matérialisme et de leur optimisme ou — pour mieux dire — de leur optimisme matérialiste. Nous qui sommes dégoûtés des veuleries et des insanités démagogiques, nous risquons fort d'oublier qu'il fallait aussi pas mal d'illusion pour affirmer : — « La naissance, voilà ce qui nous donnera des élites, des hommes supérieurs ! » Dante vivait au moment dans lequel, à « la masse blanche » de la noblesse, la mort et la décadence des mœurs enlevaient « grain par grain le froment en lui substituant du sarrasin rouge » : et il rappelait qu'une seule supériorité existe, la supériorité morale, et que le monde n'y peut rien. Il ne peut ni la donner, ni l'ôter, ni la perpétuer ; et le monde ne le peut pas, parce que le Ciel le lui défend. « Rarement revit dans les rameaux l'humaine probité ; et ainsi le veut Celui qui la donne, afin que de Lui elle se réclame. » Il se soumet au joug de l'Eternel et personne n'est plus libre que lui des préjugés de classes et de partis. Il renonce à légiférer et à juger et il pénètre les choses dans la moelle de leur vérité et de leur mystère.

* * *

Bornons-nous aux deux réalisations ainsi indiquées. Car un mot au moins doit être dit sur les interprétations, c'est-à-dire sur le vaste apport du *Banquet* pour expliquer l'époque et l'homme, la parole et la pensée de Dante.

Il y a d'abord des mots qui reviennent et, par là même, se soulignent et s'entr'aident : c'est ainsi que nous remarquons les provençalismes de Dante, par exemple ce « abbellire » (II, 7) qui nous rappelle deux fois le

« Tan m'abellis vostre cortes deman »

d'Arnaut Daniel. Dans la description de Cerbère « bête cruelle et étrange », il a recours au même mot « *diverso* » dont il se sert dans le *Banquet* pour exprimer l'horreur d'une hypothèse monstrueuse. Nous retrouvons fréquemment chez lui les termes de la Vulgate, et non moins souvent l'énumération, qui pourrait quelquefois surprendre : « les bêtes, les oiseaux, les poissons. »

Mais, plus encore, les mêmes images poétiques collaborent en quelque sorte, lentes dans la prose du *Banquet*, rapides et colorées dans les tercets de la *Comédie*.

Parfois, dans le *Banquet*, ce qui dans le poème est inoubliable a quelque chose de gauche et d'inachevé, et nous le chérissons comme on chérit la première esquisse d'un chef-d'œuvre ! Dans le *Purgatoire*, une des comparaisons les plus admirées est la comparaison célèbre :

« Comme les brebis sortent de l'enclos.... ».

Le passage analogue du *Banquet* (I, 11) en est la notation sommaire, à peine l'ébauche. Ailleurs, l'expression de la prose n'attend plus que la douceur du vers, comme lorsqu'il exprime la béatitude qu'il éprouve à décrire la beauté de sa Dame. Parfois encore, nous sommes bercés et transportés par cette harmonie : lorsque nous lisons dans le *Banquet* que « l'âme

cesse presque toute son activité », possédée par les charmes de la musique, il nous semble nous trouver déjà au seuil du *Purgatoire* et entendre Casella apaiser notre âme fatiguée,

« si doucement qu'en nous encore cette douceur résonne ».

Et nous craignons en même temps que notre ravissement et notre oubli des harmonies supérieures nous soient — tout comme dans le *Purgatoire* — reprochés par Caton. Car le *Banquet* ne reproduit pas seulement les termes et les similitudes de la *Comédie* : il ne traite pas seulement les mêmes problèmes — comme celui de la génération de l'homme —, mais il révèle les mêmes amitiés intellectuelles, la même vénération pour les mêmes personnages. C'est Enée avec sa piété qui n'est pas une passion, mais la plus haute docilité héroïque ; c'est Caton d'Utique, parmi les hommes « le plus digne de représenter la Divinité ».

Sous ses auspices Dante place la dernière partie du *Banquet* car Caton, parvenu, bien que païen, à une parfaite grandeur d'âme, fait concevoir les immenses possibilités des âmes instruites par le Christ.

Aux tables du *Banquet*, nous croyons voir assis les plus illustres acteurs de la *Comédie* : certaines scènes commencent dans l'un et s'achèvent dans l'autre, et les deux livres constituent presque un même monde, peuplé de toute la variété des caractères humains !

Les heures mystiques de la liturgie sont annoncées par les mêmes cloches qui tintent suavement et la mélancolie s'empare, également, dans la prose et dans les vers, du cœur qui a tant souffert. C'est, pour la petite patrie, les mêmes souvenirs angoissés, les mêmes présages de ses calamités, la même obsédante préoccupation des malheurs qui accompagnent les richesses soudaines et l'orgueil des parvenus ; c'est, pour la grande patrie, les mêmes anathèmes à ce Charles II d'Anjou, à ce Frédéric d'Aragon que le *Paradis* flétrit pour leur présence inutile ou néfaste, peut-être à cet Albert d'Autriche au-

quel le *Purgatoire* reproche son absence, pareille à un abandon honteux de la mission impériale.

Le nom qui, à une époque si cruellement déchirée par tant de luttes, devrait unir les Italiens dans des sentiments fraternels, le nom qui devrait leur rappeler la famille commune, ce n'est pas Sapia seule, comme on l'a prétendu, qui le prononce au *Purgatoire* : c'est Dante lui-même, qui, dans le *Banquet*, au lieu d'opposer toujours Lombards et Latins, l'adopte et le prononce : « les Latins du Pô et les Latins du Tibre. »

Le *Banquet* et la *Comédie* palpitent et saignent au même degré d'amour et de douleur : et tandis qu'il écrit le *Banquet*, la poitrine de Dante se soulève, par la force de la même illusion. Qui sait ? Peut-être, ses concitoyens vont-ils le rappeler ? « Si jamais il m'arrive que le poème sacré... triomphe de la cruauté qui me tient hors du beau bercail... » Il n'en est rien. Il n'en sera rien. Et l'auteur du *Banquet*, comme le poète de la *Comédie*, sevré de l'illusion si irrésistible un moment, persuadé qu'il ne recouvrera plus son foyer florentin, apprend par cœur et s'imprime dans l'intelligence l'ordre des cieux et le plan de la demeure resplendissante qui sera la sienne, auprès de la justice de Dieu.

Bref, le *Banquet* est le meilleur, le plus sûr des commentaires de la *Comédie*. Les dantologues de langue française, pour mieux pénétrer le poète divin, se devaient donc de le traduire.

III

Une traduction de cette nature représente une tâche qui n'est assurément pas aisée.

Et cela non pas pour les raisons générales qui ont été trop souvent relevées, mais pour une raison spéciale à laquelle on ne réfléchira jamais assez : une raison qui tient aux différences

essentielles du génie de la langue et de la littérature italiennes, et du génie de la langue et de la littérature françaises.

Il ne s'agit en effet rien moins que de traduire de la langue la moins sociable dans la langue la plus sociable de l'univers, la langue « conversevole », dirait Tommasée. Les écrivains italiens *s'expriment* dans leur langue, alors que les écrivains français *s'entretiennent* mutuellement dans leur langue. La langue italienne — dans le domaine de l'art — est une manifestation de l'individu, mais la langue française est un lien de la société. Il n'y a pas de mot français qui n'apparaisse, pour ainsi dire, poli et luisant, du fait de l'usage : rien qu'à l'entendre on comprend que le mot français a mille fois servi comme monnaie d'échange. Le mot italien, par contre, a souvent l'air tout neuf, comme une pièce d'or sortie du gousset de l'avare.

Les Italiens sont, grâce au ciel, sociaux aussi bien que les autres : mais en art ils sont peu sociables. Il n'y a guère de livre français qui n'ait mûri dans la conversation, dans le débat, et, si vous le voulez, dans l'envie même. Il n'y a pas de grand livre italien qui n'ait mûri dans le dédain et l'orgueil souvent, dans la solitude toujours. Les *Fiancés* de Manzoni — eux aussi —, qui sont nés de la charité, ont été conçus dans la solitude !

Or le solitaire accumule. C'est son lot. De là ce que ces œuvres ont de touffu, de trop dense, d'excessif. Le solitaire est à la fois naïf et sévère. C'est la rançon de sa liberté. Les naïvetés — parfois des naïvetés charmantes — qu'on aime attribuer au climat historique des origines viennent pour la plupart de cet étonnement, de ce perpétuel dépaysement du solitaire. Je vois venir certaines objections. On va peut-être me rappeler les grands succès salonnards du chevalier Marini, de Métastase, voire de Galiani. Mais ce sont là des Italiens de troisième ordre, des Italiens de biscuit. Ici, nous avons affaire à un géant, à un Italien taillé dans le roc.

Ce que nous disions de l'écrivain solitaire est d'autant plus vrai qu'il s'agit de Dante. D'abord sa prose a encore trop de

nombre. C'est son inspiration qui la martèle. On est tenté de la scander. On est tenté d'appliquer au *Banquet* ce qu'il écrit de l'*Iliade* et des *Psaumes* ; « qu'on sache bien que nulle œuvre poétique, écrite en vers, ne peut être traduite de la langue dans laquelle elle a été composée dans une autre langue, sans perdre toute sa douceur » ou sa rudesse ! Le *Banquet* a été, je l'ai dit et ne me démens pas, apprêté dans la charité, mais avec quelle violence, avec quelle intransigeance outrée il est servi ! Dante se fait amphitryon, mais c'est un amphitryon bien sec et cassant. Il n'escompte guère d'autres lecteurs que les nobles de naissance (*I, 9,*) et il s'acharne pourtant à leur montrer que par leur naissance, ils ne sont pas nobles du tout : ceci nous donne une idée de son habituel défi aux convenances !

* * *

Dès qu'on lit la traduction présentée aujourd'hui au public français, on se réjouit de constater que Dante a trouvé un traducteur tout disposé à le comprendre et à le rendre : trop gentilhomme pour ne pas avoir les qualités de l'esprit français, — trop retiré du monde, trop méditatif lui-même, pour ne pas apprécier l'œuvre d'un solitaire, — trop chrétien pour ne pas saisir ce qu'il y a d'amour dans cette colère et d'espérance dans cette tristesse.

En effet la traduction du *Banquet*, œuvre de maturité, a été la noble tâche d'une très noble vieillesse ! Bernard-Rodolphe de Watteville avait plus de soixante ans lorsqu'il se consacra à cette œuvre.

Fils de Bernard-Frédéric de Watteville, né à Genève, le 12 septembre 1840, le traducteur du *Banquet* héritait à la fois de la tradition de fidélité et de bravoure militaire, de dévouement civique de ses ancêtres paternels, soldats et magistrats bernois et du côté maternel, de la ferveur religieuse de la famille de

Portes, originaire du Dauphiné, que la révocation de l'Édit de Nantes amena en Suisse¹.

Il avait fait preuve de beaucoup de goût pour les lettres, mais ce ne fut point, pourtant, la littérature qui lui fit renoncer à la carrière de banquier ; ce furent, plutôt, les débats religieux qui passionnèrent l'Europe et la Suisse romande en particulier, autour de 1875. Etudiant en théologie à Neuchâtel, il fut consacré en 1878, et exerça son ministère en France et en Suisse. Lorsque, en 1901, après la mort de Madame de Watteville, née Marguerite de Gingins, il quitta le pastorat, il reprit avec la vigueur d'un jeune homme, avec la persévérance d'un sage, pendant de longs séjours à Florence, l'étude de l'italien. Et, en premier lieu, il étudia Dante. L'œuvre dantesque fut désormais, avec l'Écriture Sainte, l'objet de ses méditations et la source de ses consolations. Que de beauté dans cette paisible soirée d'une vie longue et active ! On est rempli de vénération à l'idée de cette vieillesse détachée et généreuse, entièrement vécue dans l'intimité de Dante. Bernard de Watteville avait entrepris plusieurs traductions, mais lorsque la mort le surprit, le 12 mai 1918, le *Banquet* seul était achevé.

Cette traduction, qui est en même temps une interprétation sobre et respectueuse, révélera à ceux qui ne connaissent pas l'italien une part très importante de la pensée de Dante. Elle collaborera désormais avec la jeunesse studieuse de langue française, et, même aux personnes à qui l'italien est familier, elle sera d'une très grande utilité pour mieux pénétrer Dante et son œuvre entière. Nous ne l'aurions pas sans la piété filiale de Madame Irène Moreillon de Watteville. Avec une fidélité touchante et un scrupule admirable, elle n'a pas reculé devant des difficultés de toute sorte : l'ouvrier disparu, Madame Moreillon de Watteville, qui en garde dans son

¹ Voir l'ouvrage de M. Conrad de Mandach : *Le Comte Guillaume de Portes* ; Perrin, Paris, 1904.

cœur le visage et l'esprit, a pris sur elle de franchir l'espace qui sépare l'œuvre des beaux loisirs du travail imprimé.

J'espère de tout mon cœur qu'on lui en sera reconnaissant. Mais les humeurs des savants sont si revêches ! Mais l'autorité du présentateur, surtout, est si minime !

Quoi qu'il en soit, moi, je lui demeurerai toujours reconnaissant de nous avoir révélé un représentant de plus de la culture italienne en Suisse romande, dans cette Suisse romande qui a fait don à mon pays de l'amitié d'un Amiel, d'un Marc Monnier, d'un Philippe Monnier, d'un Edouard Rod.

Ces amitiés-là, un pays qui les a eues s'en honore et s'en reconforte : elles constituent aussi des dettes, mais des dettes qui enrichissent. Puisse le lecteur de ces pages se persuader que je me sens, comme Italien et comme littérateur, personnellement redevable à Bernard de Watteville qui a voulu monter avec le Dante vers la paix et vers la lumière de l'Eternité.

PAOLO ARCARI

NOTES

La traduction de M. Bernard de Watteville a été faite d'après le texte du *Banquet* donné par PIETRO FRATICELLI (1806-1866), et réimprimé, encore aujourd'hui, aux éditions G. Barbera à Florence. Le traducteur a eu entre les mains la réimpression (8^{me}) de 1900. Il a tenu compte des notes de FRATICELLI, de Carlo WITTE, de F. CAVAZZONI PEDERZINI et de quelques autres dantologues fréquemment cités dans cette édition. Donc, il peut arriver que sa traduction ne corresponde pas tout à fait au texte que le regretté ERNESTO GIACOMO PARODI a établi et qui nous a été donné par FLAMINIO PELLEGRINI dans le recueil complet des ouvrages de Dante par lequel la Société dantesque italienne a couronné en 1921 (R. Bemporad, éditeur, Florence) des longues années de recherches méthodiques.

Dans ces notes je me bornerai à mettre en présence les variantes qui ont le plus de portée et tâcherai de donner en même temps la raison de certaines préférences ou interprétations du traducteur.

PREMIER TRAITÉ.

I, p. 3. « Poussée par sa propre nature » car FRATICELLI a « da providenzia di propria natura impinta ». PARODI lit « di prima natura ».

I, p. 4. « Induttrice di necessitate » peut donner lieu à des interprétations différentes. A mon avis, le traducteur a bien choisi.

I, p. 6. « Patire » a été traduit « digérer » sur l'autorité du dictionnaire de la Crusca.

II, p. 7. Le texte a « in questa forma »; le traducteur dit « par les raisons suivantes », car il accepte l'interprétation de PEDERZINI.

III, p. 12. Le « non concepe » du texte a été traduit par « demeure stérile ». Toute la comparaison dantesque est, au demeurant, un peu crue pour le génie de la langue française.

V, p. 18. Le texte ajoute : « e lo volgare è non stabile e corruttibile. » Le traducteur a préféré les éditions qui supprimaient ces mots.

V, p. 18. « A volontà » traduit « artificiato » d'après l'interprétation de PEDERZINI.

VI, p. 21. Le texte de PARODI ne parle pas de provençal, la première fois, mais de l'anglais.

IX, p. 31. L'édition FRATICELLI dit et défend exprès dans une note : « per lo processo del loro trattato » « par la marche de la tractation » au cours de cet exposé. Mais PARODI lit « per lo pelago del loro trattato ».

XI, p. 35. « Méchantes raisons » traduit « reitadi » abstrait de « reo », coupable.

XII, p. 41. Le traducteur en écrivant « veulent qu'elle préside aux partages qu'ils font du butin » a suivi la note de FRATICELLI, p. 100, 1, et l'a, pour ainsi dire, incorporée dans le texte.

XIII, p. 43. PARODI donne la leçon suivante : « E ch'ella sia stata a me d'essere [cagione, e ancora di buono essere] se per me non stesse, brevemente si può mostrare. » C'est, certes, plus précis, mais la traduction a tout avantage à être plus rapide.

XIII, p. 44. « Questo sarà luce nuova », c'est la leçon de FRATICELLI. (103, 1) et de PARODI. Mais, malgré l'opinion autorisée de ces érudits, « questa » a le mérite d'éviter au traducteur français une déconcertante incongruité d'images.

DEUXIÈME TRAITÉ.

I, p. 49. Le texte de FRATICELLI diffère assez du texte établi par PARODI. « L'uno si chiama litterale, [e questo è quello che non si stende più oltre che la lettera de le parole fittizie, sì come sono le favole de li poeti. L'altro si chiama allegorico] ».

II, p. 51. FRATICELLI (109, n. 5) se ralliait à l'opinion de PEDERZINI et préférait la leçon « dell'oro » — aujourd'hui admise par PARODI — à celle *di loro*. Les raisons de PEDERZINI et de FRATICELLI n'ont point convaincu le traducteur : en effet sur son exemplaire, que j'ai sous les yeux, il a écrit « di loro, (cosa naturale e artificiale). »

II, pp. 55, 56. Le traducteur a cru difficile de maintenir en français soit l'image « la ròcca della mia mente », soit l'antithèse entre « la vista » et « la memoria ».

II, p. 56. Le texte de PARODI remplace le passage de FRATICELLI par la leçon suivante : « E lo soccorso dinanzi ciascumo di crescea, che far non potea l'altro, [te] men [d] o quello, che impediva in alcuno modo, a dare indietro, il volto. »

III, p. 57. « quels sont ceux » traduit « chi e quanti », soit « quels et en quel nombre ».

IV, p. 59. Le quatrième chapitre n'est, dans les nouvelles éditions, que la seconde partie du troisième. A partir, donc, de cette page et jusqu'à la fin du deuxième traité, la numérotation de FRATICELLI ne s'accorde plus avec celle de PARODI.

VI, p. 67. Le texte a « ma prima quanto al nostro salire a loro altezza ». En traduisant « lorsque par la contemplation nous nous élevons » le traducteur a accepté et fait sienne l'explication de PEDERZINI (FRATICELLI, 126 n. 2.).

VII, p. 73. Le texte « cittade » avec l'acception assez fréquente « cittadini ».

VIII, p. 75. Par « les bêtes proprement dites » le traducteur rend l'expression dantesque « le minori bestie ».

VIII, p. 75. Dante veut nous donner l'explication étymologique de « soave » : « soave è tanto quanto suaso ».

IX, p. 77-78. Le traducteur a suivi dans ce passage l'interprétation de PEDERZINI, citée par FRATICELLI (137, notes 10 et 12).

XI, p. 83. Voici toute la division dans le texte de PARODI : « La qual parte, a bene intendere, si vuole in due partire : che ne la prima [lo pensiero avverso riprende l'anima di viltade; e appresso comanda quello che far dee quest'anima ripresa, cioè ne la seconda] parte che comincia : Mira quant'ell'è pietosa ».

XIV, p. 92. Le texte de PARODI : « il cielo de la Luna... ad esso si può comparare [per due proprietadi] ».

XIV, p. 96. Que l'on perçoit en elle au plus haut degré ». Peut-être faudrait-il ajouter : « et c'est ce qu'on lui demande ». Ce « s'intende » du *Convivio* me semble en effet se rapprocher de celui du PURG, xv, 73. —

XV, p. 100. « Riprovaro » donne l'idée de « contrepreuve », ainsi qu'au PAR. III, 3.

XVI, p. 104. Le texte a « fittizia e litterale ». Cf. II traité, note au 1^{er} chap. p. 49.

XVI, p. 104. FRATICELLI lit ici « questi mi face una donna guardare, » (p. 165), mais il avait lu « fece » en donnant la canzone, bien qu'il commente le vers par une note où ce « fece » est traduit « fa ». Ainsi, au seizième vers de la même canzone sa leçon « vostro sire » est remplacée aujourd'hui par « nostro ».

XVI, p. 104. « Glorieuse de sa liberté » : le génie de la langue française semble demander ce pronom possessif. Dans la signification mystique du passage il ne s'agit pas de « sa » liberté, mais de la liberté qui ceint la Philosophie comme un diadème.

TROISIÈME TRAITÉ

III, p. 124. Le traducteur a rendu par « n'ont qu'elle pour objet » le « sono di lei » de FRATICELLI (p. 184 n. 1). tandis que PARODI donne un « sonan si dolci » qui résume le 5^{me} vers de la canzone.

IV, p. 125. Le traducteur a traduit « contribue à l'intelligence de l'idée principale », car il a accepté l'interprétation de PEDERZINI : (FRAT. 185, n. 4) « non ha parte che non aiuti il principale intendimento ».

X, p. 155. Dans le texte il est possible d'expliquer le 86^{me} vers de la canzone « la've ella mi senta » en insistant et en opposant « e non là dov'io la senta ». Le traducteur a accepté l'interprétation de FRATICELLI « dov'ella sia presente » (p. 171, n. 5).

XI, p. 157. Dans le texte, après « la presente allegoria » on trouve : « E prima dirò chi questo nome prima diede; poi procederò alla sua significazione. » Le traducteur a jugé que cela avait été déjà annoncé.

XI, p. 161. Le texte parle d'Enée; mais le traducteur, a accepté la correction de TRIVULZIO, MONTI et MAGGI car au II, 261 de l'*Enéide* c'est bien d'Hector qu'il s'agit.

XII, p. 163. « Cela doit provenir de quelque accident. » Le traducteur à très heureusement démêlé le sens de ce passage très obscur dans le texte et dans la note de FRATICELLI (224, n. 2). Dans l'édition de PARODI il est de beaucoup plus clair : « ma conviene p [u] r qualche accidente essere ne lo processo de lo inteso effetto. »

XIII, p. 166. « Où elle varie aussi ». Le traducteur a accepté la leçon « varia » : mais P^{ER}DERZINI avait indiqué les raisons qui lui faisaient préférer « venga » ou « vegna » ainsi que nous lisons chez PARODI.

XV, p. 176. « Certaines autres choses comme l'éternité et la matière première. » C'est le texte que FRATICELLI proposait d'après le codex Riccardiano; ces mots sont de nouveau supprimés dans l'édition PARODI.

QUATRIÈME TRAITÉ.

V, p. 201. Il faut ajouter entre « mais son développement le fut aussi » et « Car, considérant, etc... » les lignes suivantes : « Chè brevemente, da Romolo incominciando che fu di quella primo padre, infino a la sua perfettissima etade, cioè al tempo del predetto suo imperadore, non pur per umane ma per divine operazioni andò lo suo processo. »

V, p. 201. Le traducteur a accepté la proposition de FRATICELLI (p. 201 n. 5) et a préféré « balii » « nourriciers » à « baili » et à « baiuli ». PARODI a « baiuli » et « baiulo » dans la signification de « porteur des insignes impériaux » est employé pour Octavien au PAR, VI, 73.

VI, p. 205. Le texte FRATICELLI a « auctore, senza questa terza lettera C » : et PARODI, plus correctement : « autore, senza quella terza lettera C. »

VI, p. 206. Par les mots « quelque universelles qu'elles soient », le traducteur a rendu le texte et l'interprétation de FRATICELLI (p. 266, n. 4) : mais la leçon de PARODI change tout à fait le sens du passage : « avvegna che universalmente siano pur [uno] », soit « bien que toutes les passions puissent être ramenées à un seul appétit ».

VII, p. 211. Il y a un écart entre la traduction et le texte, mais il est heureux. En effet Dante en écrivant « e pongo essempla del cammino mostrato » ne fait qu'annoncer une première fois qu'il va se servir de la comparaison à laquelle il nous introduit dans la ligne suivante.

VIII, P. 215. Avant la dernière ligne « ceux dont je blâme le jugement » il y a lieu à ajouter : « E che io sensuale apparenza intenda riprovare è manifesto. »

X, p. 225. Le texte « *diffettiva forma, ovvero differenza* ». Sur l'acception aristotélique et scolastique de « *differenza* », cf. PAR, II, 118.

X, p. 226. Le texte répète que « ces biens ne font pas partie intégrante de la noblesse », « per non seguire l'effetto de la congiunzione ».

XII, p. 232. « Ce qu'elles offrent ne sert qu'à dissimuler. » Le traducteur a tranché ainsi le débat assez compliqué des commentateurs au sujet de l'expression du texte « *sommettendo ciò che promettono* » (FRAT. p. 292, n. 7.). N. TOMMASO dans son dictionnaire cite ce même passage comme le seul exemple de « *sommettere* » dans l'acception de « présenter », « mettre sous les yeux ».

XV, p. 248. Le texte, après avoir dit « un seul commencement », fait remarquer l'exclusion du pluriel : « *non dice cominciamenti.* »

XV, p. 248. Le texte, d'après PARODI, répète et fait remarquer le singulier du participe et du substantif : « *disse nato e l'uomo.* »

XV, p. 249. « Les Gentils dont les doctrines sont contraires. » C'est le texte de FRATICELLI. Dans le texte de PARODI : « *[de li quali] le sentenze anco [non] sono in contro.* »

XV, p. 249. « Par le vocable vulgaire de mentalité » traduit le « *comune vocabolo* » de FRATICELLI (p. 311, n. 5) : PARODI donne au lieu de « *comune* » « *con uno* » par un seul.

XVI, p. 254. Le passage « Ceci a lieu lorsqu'elle contient » dans l'édition PARODI a des précisions supplémentaires : « *E questo é quando in esso uno punto, lo quale equalmente distante sia da la circonferenza, [equalmente] sua virtute parte per lo circolo.* »

XVII, p. 255. Le traducteur n'a pas jugé nécessaire de donner les deux premières lignes de ce chapitre : « *Appresso che vedute sono quelle due cose che parevano utili a vedere prima che sopra lo testo si procedesse, ad esso esponere è da procedere.* »

XVII, p. 257. « Deux voies également excellentes » traduit et interprète à la fois le texte de FRATICELLI « *due diversi cammini buoni e ottimi* » où il y avait une répétition et une progression. Mais l'édition PARODI par deux virgules et le singulier « *duo diversi cammini, buono e ottimo* » établit la différence : l'une de ces deux voies est bonne, l'autre est excellente.

XVIII, p. 259. Le traducteur a omis une proposition philosophique que PEDERZINI (FRAT, p. 321 n. 3) jugeait erronée. La voici : « *perocchè una cosa avuta prima e per sè non può essere se non è da uno : e se quelle non fossero ambedue effetto d'un terzo, ovver l'una dell'altra, ambedue avrebbero quella cosa prima e per sè, ch'è impossibile.* »

XIX, p. 262. Le passage « si elles fructifient abondamment dans la nature humaine » dépend de la proposition de PEDERZINI qui (FRAT, 324, n. 6) aurait voulu éviter, en remplaçant « *l'umana nobiltà* » par « *l'umana natura* », le danger d'une confusion dans les idées.

XIX, p. 262. Après « C'est cette noblesse » et avant la citation du psaume, il y a lieu à ajouter « che in tanti e in tali frutti fruttificava ».

XX, p. 266. Le passage « soit à cause de la condition défavorable du temps où elle vit » se base entièrement sur l'interprétation que PEDERZINI (FRAT, 328, n. 2) donne de « e forse per manco di temporale ».

XXI, p. 268. En écrivant : « La vertu nutritive des aliments », le traducteur accepte la leçon que FRATICELLI (p. 330, n. 2.) prônait sur l'autorité d'un texte d'Aristote. PARODI au lieu de « la virtù degli alimenti legata » donne « la virtù de li elementi legati, cioè la complessione » et il laisse tomber ainsi ce « del seme », « la complessione del seme » qui termine le passage chez FRATICELLI et chez le traducteur, « la constitution de la semence ».

XXI, p. 268. Entre « qu'on ne s'étonne donc » et « car il ne s'agit pas » il faut ajouter le passage suivant : « chè a me medesimo pare maraviglia, come cotale produzione si può pur conchiudere e con lo intelletto vedere. »

XXI, p. 268. Les mots « la disposition de l'organisme réceptif » ont été suggérés au traducteur par les remarques de PEDERZINI qui au lieu de « seminante » proposait de lire « seminato » (FRAT, 332, n. 1).

XXII, p. 272. « Comme les herbes qui proviennent de différentes graines » traduit « l'erba nata » que FRAT. (335, n. 7) proposait d'accord avec WITTE. PARODI au lieu de « erba nata » ou de « erbata » au singulier, donne « l'erbate ». Le dictionnaire de Tomasco donne « erbata » avec la citation de ce passage du *Banquet*.

XXIII, p. 278. « Il faut donc que son mouvement soit dans une sphère supérieure » traduit le texte de FRAT. d'après l'explication de PEDERZINI (FRAT, p. 343, n. 1); mais chez PARODI l'adverbe et la ponctuation sont changés : « e così conviene che 'l suo movimento sia sopra essi come uno arco quasi, e tutte le terrene vite.... »

XXIII, p. 278. — « Vu d'en haut, cet arc serait égal », traduit le texte de FRAT : « Ed è da sapere che questo arco di su sarebbe eguale. » Mais le passage dans l'édition PARODI est plus clair : « questo arco [di giù, come l'arco] di su sarebbe eguale » et il établit mieux la comparaison entre l'arc et la vie humaine.

XXIII, p. 280. Les mots « intorno alle parti del giorno » que le texte FRATICELLI rattache à la citation d'Ovide, doivent, d'après PARODI, être unis à la période suivante.

XXIV, p. 285. FRAT. « che in alcuno modo pare » ; PARODI « c[ui] in alcuno modo pare ». Le traducteur a suivi l'interprétation de PEDERZINI, (FRAT, p. 351, n. 4).

XXV, p. 287. — Le traducteur a considéré comme une répétition les mots : « e perocchè la vergogna è apertissimo segno in adolescenza di nobiltà » que FRATICELLI comprenait dans la même période et dont PARODI fait le commencement de la période suivante.

XXV, p. 289. — D'après l'opinion de TRIVULZIO, MONTI et MAGGI, l'édition FRATICELLI (p. 354, N. 7), supprimait les mots « verbo, dico, indicativo del tempo presente in terza persona ». Ces mots sont rétablis par PARODI.

XXVI, p. 293. — « Misène.... s'était joint à lui » : le traducteur accepte ainsi la correction proposée, d'après le passage de l'*Enéide* VI, 168, par TRIVULZIO, MONTI et MAGGI et adoptée par FRATICELLI (p. 358, n. 6). Mais PARODI rétablit « raccomandato » au lieu de « accompagnato ».

XXVII, p. 295, FRATICELLI lisait : « alla gioventute è data la perfezione e la maturità » ; mais PARODI propose de lire : « a la gioventute è data la perfezione, e [a la senetutte] la maturitade. » Les âges visés dans le texte sont trois au lieu de deux.

XXVII, p. 291. — Le traducteur a corrigé la citation d'Ovide ainsi que le proposait FRATICELLI, p. 365, n. 5.

XXVIII, p. 303. Le traducteur a traduit par « l'âge sénile » de Marcia « l'età quarta » de FRAT. (Cf. p. 369, n. 3). Parodi supprime le mot « âge » : « pregollo che la dovesse riprendere [g]ua[s]ta. »

Je tiens à adresser ici mes remerciements les plus vifs à Madame JOLE CATTANI MENCARELLI qui a bien voulu m'aider à collationner les éditions du *Banquet*.

P. A.

PREMIER TRAITÉ

CHAPITRE PREMIER

Ainsi que le Philosophe l'affirme au commencement de la Métaphysique, tous les hommes ont de nature le désir de savoir. La raison en peut être que chaque chose, poussée par sa propre nature, est portée vers sa perfection ; or, puisque la science est la perfection ultime de notre âme dans laquelle repose notre ultime félicité, nous sommes tous de nature sujets à la désirer. Néanmoins, beaucoup sont privés de cette perfection par excellence pour diverses raisons qui, soit intérieures, soit extérieures à l'homme, mettent la science hors de sa portée. Au dedans, il peut y avoir deux sortes de défauts ou d'empêchements, selon qu'ils proviennent du corps ou de l'âme. Défauts corporels, lorsque les organes, par suite d'une conformation défectueuse, ne peuvent pas recevoir les impressions du dehors, comme chez les sourds et les muets. Défauts de l'âme, lorsque, vaincue par la malice, l'âme s'adonne à des plaisirs bas, et s'y égare tant, qu'elle les préfère à toute chose. De même, extérieurement à l'homme, on peut discerner deux sortes d'empêchements à se livrer à la science. L'une provient des nécessités de la vie,

l'autre de la paresse. La première a pour cause les intérêts de la famille ou de l'Etat, auxquels la plupart des hommes sont assujettis, si bien qu'ils ne sauraient avoir le loisir de se livrer à l'étude. La seconde provient du lieu où une personne est née et où elle a été élevée; ce lieu, parfois, est non seulement privé de toute espèce d'université pour étudier, mais éloigné de personnes instruites. De ces empêchements, les deux premiers de la première et de la seconde catégorie ne sont pas dignes de blâme mais plutôt d'excuse et de pitié. Les autres, l'un surtout, méritent la réprobation.

A qui considère la chose avec soin il apparaîtra d'une manière évidente qu'ils sont peu nombreux ceux qui peuvent parvenir au but désiré par tous, et qu'ils sont innombrables ceux qui en sont empêchés et qui demeurent toujours privés de cet aliment.

Heureux le petit nombre de ceux qui sont assis à cette table où l'on se nourrit du pain des anges, et misérables ceux qui doivent se contenter de la nourriture qui leur est commune avec les bêtes.

Mais parce que tout homme est ami de son semblable, et que l'ami s'afflige de ce qui fait défaut à son ami, ainsi ceux qui sont nourris à une si auguste table ne sont pas sans éprouver de la compassion pour ceux qu'ils voient se contenter d'une pâture simplement animale.

Or, vu que la commisération est la mère de la bienfaisance, il arrive toujours que ceux qui savent offrent

de bon cœur aux ignorants, désireux d'apprendre, le bon trésor de leur science; et ainsi ils deviennent une source vive à laquelle peut venir s'éteindre la soif dont il est parlé plus haut. Et moi donc, qui ne suis pas assis à cette bienheureuse table, mais qui ayant fui la pâture du vulgaire, recueille aux pieds de ceux qui y sont assis ce qui tombe de leurs mains; moi qui connais l'existence misérable de ceux que j'ai laissés derrière moi et qui éprouve la douceur de ce que je recueille peu à peu, ému de compassion et sans m'oublier moi-même, j'ai mis en réserve quelque chose pour les pauvres, et le leur ayant déjà présenté en d'autres circonstances, j'ai de la sorte excité leurs désirs.

Or donc, voulant leur dresser la table, je me propose de faire un banquet universel de tout ce que je leur ai présenté, avec le pain qui fait besoin à un tel banquet et sans lequel ils ne pourraient se nourrir des mets qui y sont offerts; car, grâce à ce pain, ce ne sera pas en vain que cette nourriture leur sera administrée.

Au reste, je ne veux pas qu'aucun s'assoie à cette table dressée dont les organes soient en mauvaise condition: à savoir qui n'aurait ni dents, ni langue, ou à qui le palais ferait défaut; ni aucun malheureux dont l'estomac serait plein d'humeurs malignes, de telle sorte qu'il ne pourrait garder cette nourriture. Mais que ceux-là y viennent qui ont conservé cette faim vraiment humaine, empêchés jusqu'ici par les intérêts de la famille ou de l'Etat, qu'ils s'assoient à la même table avec d'autres qui ont des empêchements de même nature, et qu'à leurs pieds

se placent les paresseux indignes de s'asseoir plus haut, et les uns et les autres prendront mes mets avec le pain que je leur ferai goûter et digérer. La matière de ce banquet sera ordonnée sous quatorze chefs, à savoir en quatorze canzones, traitant de l'amour et de la vertu, lesquelles, faute du présent pain, avaient gardé quelque obscurité, si bien qu'à plusieurs elles plaisaient davantage par leur beauté que par leur bonté. Mais ce pain, c'est-à-dire le présent ouvrage, sera la lumière qui rendra clairs tous les aspects de leur contenu. Et si ce commentaire, auquel je donne le nom de Banquet, et que je veux tel, offre un caractère plus viril que la Vie Nouvelle, je n'ai aucunement l'intention d'affaiblir celle-ci, mais bien plutôt de l'étayer au moyen de cet ouvrage, vu que, raisonnablement, il convient que l'autre soit impétueux et passionné, celui-ci modéré et viril. Autre est la manière de parler et d'agir à un âge, et autre à un âge différent; parce que certains usages sont convenables et louables à tel âge qui sont inconvenants et blâmables à un autre âge, comme cela sera exposé plus particulièrement dans le quatrième traité de ce livre. Dans la Vie Nouvelle je parlais avant d'entrer dans ma jeunesse; ici (dans le Banquet) après y être entré. Et bien que mon but véritable fût autre que celui que présentent au dehors les canzones susdites, je me propose d'en exposer le sens allégorique après en avoir raisonné le sens littéral. De telle sorte que l'un et l'autre développement satisfasse ceux qui sont invités à ce banquet. Et je les prie tous,

pour le cas où ce banquet ne répondrait pas par sa splendeur à ses apprêts, de n'en pas imputer la faute à ma volonté, mais bien plutôt à mon insuffisance; car mon désir est d'y apporter tout l'amour et le bon vouloir possible.

CHAPITRE II

Au début de tout banquet bien ordonné les domestiques ont l'usage de prendre le pain qui y est destiné et de le nettoyer de toute tache. C'est pourquoi moi, occupant dans le présent ouvrage la place de serviteur, je me propose avant tout de purger cet exposé de deux taches, étant donné qu'il compte comme pain dans ledit banquet. En premier lieu il ne paraît pas convenable de parler de soi-même; en second lieu il ne semble pas raisonnable de s'engager trop à fond dans une simple exposition. Or, ce qu'il y a d'illicite et d'irrationnel, le tranchant de mon jugement l'élimine par les raisons suivantes.

Les rhétoriciens ne veulent pas que l'on parle de soi-même sans nécessité. La raison en est qu'en discourant il ne se peut faire autrement que celui qui parle ne loue ou ne blâme ceux dont il parle. Or ces deux choses, la louange et le blâme, ne conviennent pas dans la bouche de quiconque parle de soi-même. Et pour répondre à un

doute qui peut surgir ici, je dirai que blâmer est pire que louer, quoique l'un et l'autre doivent être évités, parce que toute chose qui est blâmable par sa nature même est plus vilaine que celle qui l'est par hasard. Se déprécier soi-même est blâmable en soi, parce que c'est en secret qu'on doit faire connaître à son ami son défaut. Nul n'est plus l'ami de lui-même que l'homme. C'est donc dans la chambre secrète de ses pensées qu'il faut se reprendre soi-même, déplorer ses propres défauts, et non en public. En outre le plus souvent l'homme n'est pas décrié pour ne pas pouvoir ou ne pas savoir se bien conduire; il en est autrement lorsqu'il ne le veut pas, parce que c'est de notre vouloir et de notre non-vouloir que l'on juge de la malice ou de la bonté de notre conduite. C'est pourquoi quiconque se blâme soi-même, avoue par là qu'il connaît son propre défaut et confesse n'être pas bon; donc il faut s'abstenir de parler de soi-même avec blâme.

Se louer soi-même doit être évité comme un mal accidentel, vu qu'on ne peut se louer soi-même sans que cette louange ne soit bien plutôt un blâme; sous une apparence de louange elle cache un blâme réel. Car le but du langage est de divulguer à autrui ce qu'il ignore. D'où il résulte que celui qui se loue lui-même montre qu'il ne croit pas être jugé favorablement par les autres, ce qui ne serait pas le cas s'il n'avait pas une mauvaise conscience, laquelle se trahit elle-même par la louange et se condamne par ce moyen. En outre la louange et le blâme de soi-même sont à éviter l'un et

l'autre, comme on doit éviter de faire un faux témoignage; car personne n'est un juge véritable et juste de soi-même, tellement il est trompé par l'amour-propre. D'où il résulte que chacun porte dans sa façon de juger les mesures d'un marchand de mauvaise foi, lequel se sert de l'une lorsqu'il vend, et de l'autre lorsqu'il achète; chacun applique à ses fautes la mesure la plus large, et la petite à sa vertu; de telle sorte que le nombre, la quantité et le poids du bien lui paraissent plus grands que s'il eût appliqué une juste mesure, tandis que le mal paraît moindre. Car parlant de soi avec louange ou avec le contraire, ou bien il dit faux par rapport à la chose même dont il parle, ou il dit faux par rapport à son jugement; il y a fausseté dans les deux cas. Puis donc que l'adhésion équivaut à une confession, c'est une sottise de louer ou de blâmer quelqu'un en face; car celui qui en est l'objet ne peut donner son assentiment ou son refus sans tomber dans le travers de se louer ou de se blâmer lui-même. A la réserve, toutefois, de la correction justifiée, qui ne peut être donnée sans qu'il y ait reproche de la part de celui qui corrige; comme aussi des honneurs justement rendus, hommages que l'on ne peut accorder sans faire mention de l'action vertueuse ou des dignités méritées par la vertu. Néanmoins, retournant à mon premier dessein, je dis, conformément à ce qui précède, qu'il est loisible de parler de soi-même lorsque la nécessité l'exige. Parmi les raisons d'agir ainsi il en est deux principales: il y a nécessité, lorsqu'il s'agit de combattre une grande infamie ou d'éloigner un grand péril; dans ce cas il faut

admettre qu'en présence de deux sentiers choisir le moins mauvais équivaut presque à en prendre un bon. Cette nécessité induisit Boèce à parler de lui-même, afin que sous prétexte de consolation il excusât l'infamie perpétuelle de son exil en démontrant que cet exil était injuste; parce que personne ne se présentait pour l'excuser.

L'autre nécessité existe lorsque à raisonner de soi il résulte pour autrui un enseignement très profitable. Cette raison engagea Augustin dans les « Confessions » à parler de lui-même; et parce que le cours de sa vie fut de mal en bien, puis de bien en mieux, et de mieux en perfection, il en a tiré un exemple et un enseignement qui ne pouvaient être appuyés par un témoignage plus sincère. Or si l'une et l'autre de ces raisons m'excuse, le pain fourni par mon froment est nettoyé de sa première tache. Car à la fois, la crainte de me rendre coupable d'infamie me pousse, et d'autre part le désir de donner un enseignement qui ne saurait en vérité être donné par un autre. Je crains l'infamie d'avoir été dominé par la passion autant que le pensera le lecteur des susdites canzones. Or cette infamie disparaît entièrement, grâce à ce que je dis de moi-même présentement; par où il appert que ce n'est pas la passion mais la vertu qui en fut le mobile. J'entends démontrer aussi le sens véritable de ces canzones que personne ne peut discerner si je ne le fais connaître, parce qu'il est caché sous une allégorie, et ceci sera non seulement agréable à ouïr, mais utile pour exposer et pour comprendre les écrits d'autrui.

CHAPITRE III

Fort répréhensible est une chose, lorsque, destinée par sa propre nature à corriger un vice, elle engendre celui-ci. Tel celui qui, chargé d'apaiser une querelle, avant que de l'apaiser, en commencerait une autre. Vu que mon pain est nettoyé d'un côté, il convient que je le nettoie de l'autre, afin de ne pas m'exposer à ce reproche; car cet ouvrage, qui peut quasiment s'appeler un commentaire, est destiné à corriger le défaut des susdites canzones; et ce commentaire lui-même pourra paraître par places un peu difficile à entendre; et ceci je l'ai voulu afin d'éviter une plus grande faute, et non par ignorance.

Plût à Dieu que la raison de mon excuse n'eût jamais existé! que personne n'eût failli à mon égard et que je n'eusse pas souffert une injuste peine, la peine, dis-je, de l'exil et de la pauvreté.

Puisqu'il a plu aux citoyens de Florence, la superbe et illustre fille de Rome, de me rejeter de son sein si doux dans lequel je suis né et dans lequel j'ai été nourri jusqu'au faite de ma vie, et dans lequel avec son bon plaisir j'espère de tout mon cœur reposer mon âme fatiguée et achever le temps qui m'est dévolu, j'ai parcouru presque tous les pays où l'italien est en usage, étranger, presque mendiant, exposant à contre-

cœur au public les coups de la fortune; dont volontiers on impute la cause contre toute justice à celui-là même qu'elle frappe. En vérité, j'ai été poussé comme un navire sans voile et sans gouvernail vers divers ports, divers golfes et diverses plages par le vent desséchant que souffle l'amère pauvreté. Tel j'ai dû paraître devant une foule de gens qui, peut-être en raison de quelque célébrité dont je jouissais, s'étaient représenté ma personne sous un autre extérieur, aux yeux desquels non seulement ma personne paraissait méprisante, mais mes œuvres étaient dépréciées, tant celles qui étaient achevées que celles qui restaient à faire. La raison pour laquelle il en arrive ainsi (non seulement dans mon cas mais dans tous) sera touchée brièvement ici. Nous dirons premièrement pourquoi la renommée excède les bornes de la vérité, ensuite pourquoi la présence de la personne diminue l'idée qu'on s'était faite de son mérite. La bonne réputation est engendrée par les bonnes actions, dans l'esprit de celui qui aime et grâce auquel elle prend naissance; tandis que celui qui hait demeure stérile, même s'il reçoit le germe de la bonne réputation. Le bon esprit qui d'abord fait naître cette dernière ne se tient pas dans les limites de la vérité, mais les dépasse, soit pour y ajouter des ornements, soit parce qu'il agit sous l'empire de préjugés favorables. Lorsque l'ami embellit volontairement ce qu'il dit de son ami, il parle contre sa conscience; toutefois lorsqu'il agit ainsi, entraîné par son amitié, il n'agit pas contre sa conscience. Quant à la personne à laquelle la chose est transmise, non seulement

elle adopte la version de la première, mais, en la rapportant, elle se plaît à l'embellir encore, de sorte que la bonne réputation par ce procédé et par l'illusion de l'amitié va grossissant, d'accord avec la conscience comme dans le premier cas, ou en désaccord avec elle. La même chose va se répétant d'une personne à l'autre, de la troisième à la quatrième et ainsi de suite grossissant à l'infini. Inversément on peut discerner le mode suivant lequel la mauvaise réputation se développe et grossit comme l'autre. Aussi bien Virgile dit dans le quatrième livre de l'Enéide « que la renommée par sa mobilité est vivace et acquiert de l'étendue chemin faisant ». Donc chacun peut voir clairement que l'image créée par la seule renommée dépasse toujours, quelle qu'elle soit, les proportions de la chose elle-même.

CHAPITRE IV

Ayant montré ci-dessus la raison pour laquelle la renommée grossit démesurément le bien et le mal, il reste à exposer dans ce chapitre les raisons pour lesquelles la présence d'une personne, au contraire, diminue l'effet qu'elle produit. Démonstration faite, on arrivera facilement au but qu'on s'est proposé, à savoir à l'excuse ci-dessus mentionnée. Je dis donc que pour trois raisons sa présence fait paraître moindre

la valeur d'une personne. La première consiste dans la puérité, je ne dis pas de l'âge, mais du caractère; la seconde consiste dans la jalousie; ces raisons se rapportent à celui qui juge autrui. La troisième consiste dans l'imperfection humaine, elle se rapporte à celui qui est jugé.

La première peut se définir brièvement ainsi: le plus grand nombre des hommes vivent selon la sensibilité et non selon la raison, comme les enfants; ils ne connaissent les choses que sous la simple apparence extérieure, et n'en peuvent discerner la nature intime, qui est ordonnée à leur fin, parce que la raison de ces hommes est comme aveuglée, cette raison par laquelle seule ils pourraient se rendre compte de leur erreur; d'où il résulte qu'ils ont vite fait de voir ce qu'ils peuvent voir, et ils jugent conformément à ce qu'ils ont vu. Et parce qu'ils forment leur opinion sur autrui par ouï-dire, la présence d'autrui ne s'accordant pas avec l'idée qu'ils s'en étaient faite, ils traitent de mensonge ce qu'ils ont ouï auparavant, et ils déprécient la personne qu'ils avaient auparavant appréciée. Donc auprès de ceux-là, qui sont le plus grand nombre, la présence d'une personne diminue sa réputation, en bien comme en mal. Ces gens-là sont tantôt enchantés, tantôt dégoûtés, ils sont souvent joyeux et souvent tristes au sujet de plaisirs et de tristesses passagers, ils passent promptement de l'amitié à la haine; ils agissent à la façon des enfants, sans faire usage de la raison.

Secondement on remarque chez les méchants que le fait de se voir sur un pied de parité naturelle avec une personne célèbre les excite à la jalousie, et la jalousie fausse le jugement, parce qu'elle empêche la raison de s'entremettre en faveur de l'objet de la jalousie. Le jugement est alors semblable à ce juge qui n'entendrait qu'une seule des deux parties. D'où il résulte que, lorsque ces gens-là voient la personne célèbre, ils sont aussitôt jaloux, parce qu'ils se voient assez semblables à elle quant aux membres, et semblables quant à la force; ils craignent d'être eux-mêmes dépréciés par comparaison avec la supériorité de cette personne; égarés par la passion, non seulement ils jugent mal, mais ils diffament, et ils égarent le jugement d'autrui. C'est pourquoi, auprès de ces gens-là, la présence de la personne en renom restreint le bien ou le mal qu'on lui prêtait. Je dis le mal, car il y en a beaucoup qui, prenant plaisir à faire le mal, jalourent ceux qui le font.

La troisième cause de dépréciation occasionnée par la présence de la personne célèbre provient de la corruption de la nature humaine et concerne ladite personne, si elle ne se refuse pas à toute intimité et conversation.

La corruption de la nature humaine se démontre avec évidence par le fait que l'homme est souillé de plusieurs manières. « Nul n'est sans tache », dit S. Augustin. Parfois l'homme est corrompu par une passion à laquelle il ne peut résister. Parfois il est déshonoré par un membre contrefait. Parfois par quelque coup d'adverse

fortune. Parfois par l'infamie de ses parents ou de l'un de ses proches. Choses que la renommée ne rapporte pas, mais que la présence de l'homme fait connaître par les rapports et les entretiens que celui-ci a avec les gens, et ces taches projettent une ombre sur l'éclat de la vertu et en diminuent le rayonnement et la force. Telle est la raison pour laquelle un prophète est moins honoré dans sa patrie. Pour cette raison aussi l'homme de bien accordera sa présence à peu de gens et ne se liera familièrement qu'avec un plus petit nombre encore, afin que son nom soit respecté et non déprécié. Il en est de même en sens inverse, lorsqu'il s'agit du mal au lieu du bien; ainsi l'homme dont la réputation est mauvaise pourra par les agréments de sa personne et les grâces de son esprit réduire à peu de chose son mauvais renom. De ceci il appert manifestement que la présence de la personne la diminue soit en bien soit en mal; elle produit une impression qui n'est pas conforme à la vérité. Or, comme je l'ai dit ci-dessus, ayant pris contact avec presque tous les Italiens, j'ai rendu ma réputation inférieure à celle que je mérite, non seulement auprès de ceux auxquels ma réputation était connue, mais aussi auprès des autres, d'où il est résulté, sans aucun doute, une dépréciation de mes œuvres. Il convient donc que je cherche à donner par mon style plus de poids à cette œuvre-ci, afin qu'elle paraisse avec plus d'autorité. Ceci servira d'excuse à l'obscurité de mon commentaire.

CHAPITRE V

Ayant donc nettoyé mon pain de ses taches contingentes, il me reste à l'excuser d'un défaut essentiel à savoir d'être rédigé en langue vulgaire et non en latin; par comparaison, d'être fait d'avoine et non de froment. Je dirai brièvement les trois raisons pour lesquelles j'ai été conduit à choisir l'un plutôt que l'autre de ces idiomes. La première consiste dans le désir d'éviter une ordonnance messéante des matières; la seconde dans une bonne volonté pleine et entière; la troisième dans l'attachement naturel pour ma propre langue. Or, je me propose de développer par ordre, de la manière suivante, les trois raisons susdites avec les principes sur lesquels elles se fondent, pour réfuter les objections que l'on pourrait me faire relativement au choix que j'ai fait de la langue vulgaire. Ce qui contribue le plus à la beauté et à l'utilité des actions de l'homme et ce qui contribue le plus directement à leur heureuse issue consiste dans la possession de ces dispositions de l'âme qui leur conviennent spécialement.

Par exemple, pour réussir dans la cavalerie il faut du courage et un corps vigoureux. De même celui qui est engagé au service d'autrui doit posséder les dispositions qui conviennent à cet état, comme le respect, le dévouement et l'obéissance, sans lesquelles on n'est pas qualifié

pour bien servir. Car s'il n'est pas soumis de façon à persévérer dans son service malgré la fatigue et l'accablement, ou si, faute de dévouement, il manque de suite dans son service; enfin, s'il n'est pas obéissant, le serviteur voudra agir à sa fantaisie et à sa tête; le serviteur alors prétend servir comme s'il était un ami et non un serviteur.

Il convient donc, pour éviter cette messéance, que ce commentateur, qui est appelé à jouer le rôle de serviteur auprès des susdites canzones, leur soit subordonné à tous égards; dévoué aux besoins de son maître et soumis à lui. Toutes ces dispositions lui feraient défaut s'il était écrit en latin, puisque les canzones ont été composées en langue vulgaire. S'il eût été écrit en latin, il n'eût plus été sujet, mais souverain, grâce à la noblesse, à la valeur et à la beauté de cet idiome. Je dis à la noblesse, parce que le latin est immuable et ne peut se corrompre. D'où nous voyons dans les écrits anciens, comme les tragédies et les comédies, que le latin est le même qu'aujourd'hui, ce qui n'est pas vrai de la langue vulgaire, laquelle, à volonté, se transforme. Car, en ce qui concerne les villes italiennes, si nous regardons cinquante années en arrière, nous constatons que beaucoup de mots ont disparu, que d'autres ont paru ou se sont modifiés. Par conséquent si la langue se modifie en peu de temps, combien plus en beaucoup de temps. A tel point que je dis: si ceux qui sont morts il y a mille ans revenaient dans leurs cités, ils penseraient que celles-ci sont habitées par un peuple étranger, au

langage différent du leur. Ceci sera traité ailleurs plus à fond dans un livre que j'ai l'intention d'écrire, Dieu voulant : « De l'Eloquence vulgaire ». En second lieu le latin n'est pas sujet, mais souverain, par sa valeur. Chaque chose possède par sa nature une valeur particulière qui la rend propre à sa destination. Plus elle répond à cette destination et plus elle a de valeur propre; c'est pourquoi nous disons vertueux l'homme qui mène une vie soit contemplative soit active, suivant qu'il est qualifié pour l'une ou pour l'autre par sa nature particulière. Nous donnons du prix à un cheval suivant qu'il peut courir vite et longtemps, ce à quoi il est destiné. Une épée a de la valeur selon qu'elle peut trancher les corps durs, but auquel elle répond. De même le discours, qui est destiné à faire connaître la pensée de l'homme, a de la valeur lorsqu'il répond à ce but; et il a d'autant plus de valeur qu'il y répond mieux. Il en résulte que, le latin exprimant beaucoup de choses conçues dans l'esprit que la langue vulgaire ne peut exprimer, comme le savent ceux qui possèdent l'une et l'autre langue, cette langue a une plus haute valeur que la langue vulgaire. Ensuite, il n'est pas sujet, mais souverain, quant à l'agrément. Une chose est appelée belle, lorsque ses parties répondent les unes aux autres, parce que de leur harmonie résulte la beauté. Ainsi l'homme paraît beau lorsque ses membres forment un tout harmonieux; un chant est beau lorsque les voix, conformément aux exigences de l'art, s'accordent entre elles. Donc le discours est d'autant plus beau que les

paroles répondent mieux à la pensée; c'est ce qui a lieu davantage dans le latin que dans le vulgaire parce que celui-ci est soumis à l'usage; le latin, par contre, à l'art; on s'accorde donc à le trouver plus beau de valeur et plus noble. Nous concluons notre démonstration en disant que si le Commentaire eût été écrit en latin, il n'aurait pas été le sujet, mais le souverain des canzones.

CHAPITRE VI

Ayant démontré que le présent Commentaire n'aurait pas été le « sujet » des canzones écrites en langue vulgaire s'il eût été écrit en latin, il reste à démontrer que s'il eût été écrit en latin il n'eût été ni dévoué ni obéissant à celles-là; il sera ainsi démontré que pour éviter des désordres messéants, il a fallu se servir de la langue vulgaire. Je dis que le latin n'aurait pas été un serviteur dévoué à son maître pour la raison suivante. Le dévouement du serviteur exige principalement de sa part une parfaite connaissance de deux choses: premièrement, de la nature du maître, parce qu'il y a des maîtres dont le caractère est d'une telle ânerie qu'ils ordonnent le contraire de ce qu'ils veulent; d'autres qui sans mot dire veulent être obéis et compris; d'autres qui ne tolèrent pas que leur serviteur fasse un mouvement pour

faire ce qui serait nécessaire, sans qu'ils le lui commandent. Je n'entreprendrai pas de démontrer en détail pourquoi les hommes présentent cette diversité de caractères, car cela me mènerait trop loin, mais je dirai d'une manière générale seulement que ces gens-là sont comme des bêtes et que la raison leur profite peu. Par conséquent si le serviteur ne connaît pas parfaitement le caractère de son maître, il est clair qu'il ne saurait le servir parfaitement. La seconde chose qu'il importe au serviteur de connaître, ce sont les amis de son maître, car autrement il ne pourrait ni les honorer ni les servir et ne pourrait servir parfaitement son maître en cela. Car les amis et le maître forment en quelque sorte un tout, qui n'a qu'un vouloir et un non-vouloir. En cela le latin n'aurait pas été un bon serviteur, ce qu'est la langue vulgaire. On peut le prouver comme suit: celui qui connaît une chose d'une manière générale ne la connaît pas parfaitement, de même que celui qui voit un animal de loin, ne le reconnaît pas exactement, car il ne sait pas si c'est un chien, un loup ou un bouc. Le latin connaît la langue vulgaire d'une manière générale; s'il la connaissait en détail il connaîtrait toutes les langues vulgaires, parce qu'il n'y a pas de raison pour qu'il connaisse l'une plus que l'autre, et quiconque posséderait l'usage du latin posséderait par cela même la connaissance complète de la langue vulgaire. Mais ce n'est pas le cas. Car celui qui a l'usage du latin, s'il habite en Italie, ne distingue pas le provençal de l'allemand; l'Allemand ne distingue pas l'italien du provençal; il est donc évident que le latin

n'est pas une connaissance de la langue vulgaire. En outre, il n'est pas familier avec les amis de celle-ci, car il est impossible de connaître les amis d'une personne sans la connaître elle-même; par conséquent si, comme il a été démontré ci-dessus, le latin ne connaît pas la langue vulgaire, il ne peut connaître ses amis. De plus, sans échange de paroles et de familiarité on ne peut connaître les hommes; or le latin ne peut lier conversation avec autant de personnes que chaque langue vulgaire qui, sur son territoire, est aimée de tous; par conséquent il ne peut connaître les amis de la langue vulgaire. Et je ne me contredis pas même en affirmant que le latin peut converser avec certains amis de la langue vulgaire, mais qu'il n'est pas familier de tous, et ainsi ne connaît pas les amis parfaitement; parce qu'il faut une connaissance parfaite et non pas une connaissance défectueuse.

CHAPITRE VII

Ayant prouvé cette insuffisance du latin, il me faut dire pourquoi il n'aurait pas été un serviteur obéissant. On nomme obéissant celui qui est doué de cette bonne disposition que l'on appelle obéissance. L'obéissance véritable doit avoir trois qualités sans lesquelles elle ne peut exister. Elle doit être douce et non amère; entièrement soumise et non spontanée: elle doit être

mesurée et non pas démesurée, choses que le commentaire latin ne pouvait avoir, c'est pourquoi il ne pouvait être obéissant. Que cela lui fût impossible, comme je l'ai dit, est manifeste pour cette raison : toute chose qui se fait contrairement à l'ordre est pénible, par conséquent elle est amère et non douce, comme de dormir le jour et de veiller la nuit ; comme de reculer au lieu d'avancer. Lorsque le sujet commande à son souverain, tout est à l'envers ; parce que l'ordre exige que le souverain commande au sujet ; il en résulte un état de choses déplaisant. Et comme il est impossible que l'obéissance à un commandement amer soit douce, de même il est impossible que l'obéissance du souverain soit douce, quand c'est le sujet qui commande. Donc, si le latin est le souverain de la langue vulgaire, comme cela a été montré ci-dessus par plusieurs raisonnements, et si les canzones qui, en l'occurrence, personnifient le souverain, sont écrites en langue vulgaire, il est impossible que le commentaire ait quelque douceur.

L'obéissance tout entière est soumise au commandement, lorsqu'elle n'est spontanée d'aucune manière, lorsque ce qu'elle accomplit en obéissant elle ne l'aurait pas fait de son chef sans y être obligée, en tout ou en partie. Par exemple, si j'ai reçu l'ordre de porter sur mon dos deux simarres, et que sans en avoir reçu l'ordre j'en porte une, mon obéissance serait en partie spontanée.

Il en eût été de même si le commentaire eût été écrit en latin, et par conséquent l'obéissance n'aurait pas été entièrement commandée. Le commentaire dans une

autre langue aboutit souvent à répéter le texte, ce qui n'arrive jamais à un commentaire écrit dans la même langue. En outre l'obéissance est mesurée et non démesurée, lorsqu'elle se tient dans les termes du commandement et qu'elle ne va pas outre; ainsi la nature particulière est soumise à la nature générale lorsqu'elle donne trente-deux dents à l'homme, ni plus ni moins; et l'homme est obéissant à la justice lorsqu'il fait ce que commande la loi au pécheur, ni plus ni moins. Or le commentaire latin n'aurait pas fait cela, mais il aurait manqué non par défaut seulement ni par excès seulement mais par l'un et l'autre; ainsi son obéissance n'aurait pas été mesurée, mais démesurée, et par conséquent il y aurait eu désobéissance. Que le latin eût outrepassé le commandement de son maître peut être facilement démontré. Ce maître, ce sont les canzones, auxquelles le commentaire doit être subordonné comme serviteur; elles veulent être exposées à tous ceux qui en ont assez de connaissance pour en comprendre au moins le sens extérieur ou littéral. Et il est hors de doute que si elles avaient la voix pour ordonner tel serait leur commandement. Le commentaire latin n'aurait servi qu'à des lettrés, les autres n'y auraient rien compris. Or, vu que ceux qui ont cette connaissance extérieure indiquée ci-dessus, et qui par conséquent désirent acquérir l'intelligence intrinsèque, sont en beaucoup plus grand nombre que les lettrés, il en résulte que le latin, à l'usage des seuls lettrés, n'aurait pas accompli le commandement des canzones, comme le fait la langue vulgaire, laquelle est comprise aussi bien par les lettrés que par les illettrés.

En outre le commentaire latin se fût adressé en quelque sorte à des gens d'une langue étrangère, comme à des Allemands ou à des Anglais et d'autres, et en cela il aurait dépassé les termes du commandement. Car contrairement à leur vouloir, dis-je, parlant d'une façon générale, leur substance aurait été exposée là où elle ne pouvait être présentée dans toute sa beauté. Au surplus, qu'on sache bien ceci, c'est que nulle œuvre poétique, écrite en vers, ne peut être transposée de la langue dans laquelle elle a été composée dans une autre langue, sans perdre toute sa douceur et son harmonie. Telle est la raison pour laquelle Homère n'a pas été traduit de grec en latin comme les autres œuvres que nous avons des Grecs. Et c'est la raison pour laquelle les vers du Psautier sont sans douceur de musique et d'harmonie; parce qu'ils furent traduits d'hébreu en grec et de grec en latin, et dans cette première traduction toute leur douceur s'est perdue. Ainsi se termine ce qui a été annoncé au commencement du chapitre qui précède immédiatement celui-ci.

CHAPITRE VIII

Ayant démontré par des raisons suffisantes que pour éviter toute incongruité messéante, il convient de rédiger le commentaire des canzones en langue vulgaire et non en latin, j'ai l'intention de démontrer en outre comment

la bonne volonté m'a fait préférer celle-là à celui-ci. La bonne volonté peut être reconnue en trois choses que le commentaire en langue vulgaire effectue et que le latin ne peut effectuer. La première consiste en ce qu'il s'adresse à plusieurs personnes; secondement il donne des choses utiles; troisièmement il donne de son plein gré sans y être requis. Car accorder un bienfait à une personne est bien, mais venir en aide à plusieurs est mieux; le don devient alors semblable aux bienfaits de Dieu, le bienfaiteur le plus universel. En outre donner au grand nombre ne se fait pas sans donner aussi à un seul parce que l'individu est compris dans le grand nombre. Mais donner à un seul peut se faire sans donner à beaucoup. C'est pourquoi celui qui vient en aide à beaucoup accomplit l'une et l'autre bonne action, tandis que celui qui vient en aide à un seul accomplit seulement l'une des deux. Or nous voyons les législateurs tenir les yeux fixés principalement sur les biens les plus communs lorsqu'ils rédigent les lois.

Puis, donner des choses qui ne sont pas utiles au bénéficiaire peut être un bien en tant que le donateur témoigne de son amitié pour lui, toutefois le bienfait demeure imparfait: comme par exemple lorsqu'un chevalier donnerait un bouclier à un médecin, ou que le médecin donnerait au chevalier les Aphorismes d'Hippocrate ou les Commentaires de Galien; or les sages affirment que le don doit convenir à celui qui le reçoit et lui être utile. Ainsi la libéralité de celui qui agit avec discernement en donnant est digne de louange. Mais parce que les raisonnements

moraux ont coutume de donner le désir de remonter à leur source, j'ai l'intention de présenter brièvement dans ce chapitre quatre raisons pour lesquelles le don doit nécessairement être utile à celui qui le reçoit.

Premièrement parce que la vertu doit être joyeuse et non pas triste dans toute œuvre qu'elle fait. Or si le don n'est pas un sujet de joie pour celui qui donne comme pour celui qui reçoit, il ne contient pas une vertu parfaite ni bien disposée; cette joie ne saurait procéder que de l'utilité, dont le mérite demeure acquis au donateur, et dont l'avantage profite à celui qui reçoit. Il faut donc que le donateur pense à agir de telle sorte que la bonne grâce dans l'acte de donner lui reste comme son avantage, qui dépasse la simple utilité, et à faire de telle sorte que le bénéficiaire jouisse de l'usage de l'objet donné. Ainsi l'un et l'autre seront joyeux, par conséquent la libéralité sera accomplie.

Secondement, parce que la vertu doit toujours faire progresser les choses vers le mieux. De même que ce serait une action blâmable de faire d'une belle épée une houe, ou d'une belle coupe une belle cithare, ainsi c'est une action digne de blâme que de déplacer une chose d'un lieu où elle est utile et de la porter là où elle le serait moins.

Or puisque c'est une chose digne de blâme que d'agir sans raison, il est non seulement mauvais de mettre une chose là où elle serait moins utile, mais même de la mettre là où elle serait également utile. Et afin que tout déplacement des choses soit digne d'approbation, il

convient que ce déplacement soit pour le mieux, parce qu'il faut qu'il se rende aussi digne de louange que possible. Or, ce ne sera pas le cas du don si par le transfert l'objet du don n'acquiert pas une plus grande utilité; et il ne devient plus utile que si son usage est plus utile au bénéficiaire qu'au donateur.

D'où l'on conclut que le don doit être utile à celui qui le reçoit, afin que la libéralité soit bien disposée.

Troisièmement parce que l'œuvre vertueuse doit être par elle-même de nature à nous faire acquérir des amis, car notre vie en a besoin et le résultat de l'activité vertueuse doit être le contentement. Mais pour que le don fasse du bénéficiaire du don un ami, il faut qu'il lui soit utile, parce que l'utilité conserve dans la mémoire le souvenir du don, lequel entretient l'amitié, et le fait d'autant mieux que cette utilité est plus grande; ce qui fait dire à Martin: je n'oublierai jamais le service que m'a rendu Jean. C'est pourquoi, afin que le don ait sa valeur qui consiste dans une libéralité bien ordonnée, il faut qu'il soit utile à celui qui le reçoit.

En dernier lieu la vertu doit procéder d'un acte libre et non de la contrainte. L'acte est libre lorsqu'une personne se meut volontiers dans une certaine direction; ce qui paraît en ce qu'elle a le regard fixé sur elle. L'acte est forcé, lorsqu'on va contre son gré, ce qui paraît en ce qu'on ne regarde pas de quel côté on se dirige. Cette liberté, manifestée par la direction que prend le don, existe, lorsque le don va au devant du besoin de celui

qui reçoit. Et parce que ceci ne peut avoir lieu que lorsqu'il y a utilité, il convient, pour que l'action soit libre, que la volonté (virtù) soit libre, et que le don se dirige du côté où il rencontre le bénéficiaire, conséquemment il faut que le don soit utile au bénéficiaire, afin que la libéralité soit bien ordonnée.

Le troisième point qui constitue la libéralité bien ordonnée consiste à donner sans qu'on vous demande. Car donner ce qui est demandé est en quelque sorte un marché qui n'a rien de vertueux, parce que dans ce cas celui qui reçoit achète, bien que le donneur ne vende pas, car Sénèque dit que rien ne coûte autant que ce qui est acheté par des prières. Donc, pour que le don provienne d'une libéralité bien disposée il faut qu'il soit net de tout caractère mercantile, ce qui ne peut être le cas que lorsque le don n'a pas été demandé. Je n'ai pas l'intention de développer ici la raison pour laquelle ce qui est obtenu par des prières coûte si cher, parce que ce point sera développé suffisamment dans la dernière partie de cet ouvrage.

CHAPITRE IX

Les trois conditions susmentionnées qui doivent se rencontrer pour que le bienfait procède d'une libéralité bien ordonnée, faisaient défaut au commentaire latin,

mais non au commentaire en langue vulgaire, ainsi qu'il est facile de le clairement démontrer. Le latin n'aurait pas servi à un grand nombre, car si nous remettons en mémoire ce qui a été exposé ci-dessus, les lettrés ignorant l'italien n'auraient pas eu l'occasion de s'en servir, et quant aux lettrés italiens, si nous nous rendons compte de ce qu'ils sont, nous verrons que, selon toute probabilité, seulement un sur mille s'en serait servi, vu qu'ils ne s'en seraient pas souciés, étant tellement portés à l'amour de l'argent qu'il leur ôte toute noblesse d'esprit; et c'est cette noblesse d'esprit qui fait désirer par dessus tout l'aliment en question. Et je dis à leur honte qu'ils ne devraient pas s'appeler lettrés, parce qu'ils n'acquièrent pas les lettres en vue de leur perfectionnement, mais en vue d'acquérir de l'argent ou des dignités. Ainsi on ne nomme pas musicien celui qui tient une guitare chez lui pour la louer à prix d'argent et non en vue de s'en servir pour jouer. Reprenant donc le point essentiel je dis qu'il est évident que le latin n'aurait été utile qu'à un petit nombre de gens, tandis que beaucoup profiteront du commentaire italien. Car la générosité, qui dispose ceux que je veux servir à accueillir ce que j'offre, se trouve chez ceux-là qui, dégoûtés du mauvais usage que le monde a fait de la littérature, l'ont abandonnée à ceux qui l'ont prostituée. Ces personnes généreuses sont des princes, des barons, des chevaliers, et beaucoup d'autres de la noblesse, hommes et femmes, dont un grand nombre s'expriment en langue vulgaire et non en latin.

L'utilité aurait fait défaut au commentaire latin, mais ce n'est pas le cas du commentaire italien. Parce que l'utilité d'une chose réside dans l'usage qui en est fait. Son excellence, si elle n'existe qu'en puissance, n'est pas parfaite. L'or, par exemple, les perles et les autres trésors qui sont sous terre, sont plus bassement logés lorsqu'ils se trouvent dans la main de l'avare, que cachés dans le sol. Le don précieux dont ce commentaire fait part, vraiment, c'est la substance même des canzones, au service desquelles il est fait, dont le but est essentiellement d'engager les hommes à pratiquer la science et la vertu, comme on le verra au cours de cet exposé.

La matière en question ne peut être utilisée sinon par ceux dans le cœur desquels la vraie noblesse est semée, comme cela sera dit dans le quatrième traité. Ceux-ci, presque tous, ne savent que la langue vulgaire, comme les nobles dont j'ai parlé ci-dessus dans ce chapitre. Et il n'y a pas contradiction même si quelque lettré se trouve parmi eux; car, comme dit mon maître Aristote dans le premier livre de l'*Ethique*: « une hirondelle ne fait pas le printemps ». Il est donc clair que le commentaire en langue vulgaire sera utile, tandis que le commentaire latin ne l'aurait pas été. Enfin le commentaire en langue vulgaire donnera une chose qui n'aura pas été demandée, car il s'offre lui-même comme commentaire, chose que personne n'aurait songé à demander. Or ceci n'est pas vrai du latin, car dans beaucoup de préfaces de commentaires écrits dans cette langue, on peut lire

qu'ils ont été rédigés pour satisfaire à des demandes d'explications et d'interprétation. On voit donc que c'est une libéralité bien disposée qui m'a engagé à préférer la langue vulgaire au latin.

CHAPITRE X

Il convient de présenter de grandes excuses lorsqu'à un banquet si illustre par ses mets, et si honorable par ses convives, on offre du pain d'avoine et non du froment; et la raison doit être évidente qui justifie l'auteur de s'être départi de l'usage conservé depuis longtemps d'écrire en latin. C'est pour cela qu'il faut en expliquer la raison car personne ne peut prévoir le résultat des choses nouvelles; par contre les choses dont il a été fait usage sont bien connues, soit quant à leur développement, soit quant à leur fin. C'est pourquoi le droit civil ordonne que l'on fasse bien attention lorsqu'on entre dans un nouveau chemin, disant: lorsqu'il s'agit d'instituer des choses nouvelles, la raison pour laquelle on se départit de ce qui a été longtemps en usage doit être évidente. Qu'on ne s'étonne pas de la longueur de la digression que je fais en m'excusant; mais, considérant qu'elle est nécessaire, qu'on supporte patiemment sa longueur. Poursuivant

donc cette digression, je dis: après avoir démontré que j'ai préféré la langue vulgaire au latin et pour éviter un désordre messéant et pour faire preuve d'une entière bonne volonté, l'ordonnance complète de mon excuse veut que j'explique que je m'y suis décidé à cause de mon attachement à ma propre langue; ceci formera la troisième et dernière raison qui m'a déterminé. Je dis que l'affection naturelle dispose en principe l'homme qui aime à faire trois choses: la première consiste à glorifier l'objet aimé, la seconde à en être jaloux, la troisième à le défendre. Chacun sait qu'il en advient continuellement ainsi. Ces trois choses m'ont fait préférer notre langue vulgaire, que j'aime et que j'ai aimée pour des motifs naturels et particuliers. Je me suis efforcé en premier lieu de lui faire honneur. Et ce en quoi je lui fais honneur apparaît en ceci: bien que pour divers motifs on puisse magnifier une chose, c'est-à-dire la faire paraître grande, aucune ne grandit davantage que la grandeur de sa bonté propre, mère et conservatrice des autres grandeurs. Par conséquent l'homme ne peut posséder aucune grandeur plus haute que celle qui réside dans l'activité efficace de sa propre bonté, grâce à laquelle il peut acquérir et conserver la grandeur des dignités et des honneurs véritables, des véritables forces, des vraies richesses, des véritables amitiés, et d'une bonne et belle réputation. Cette grandeur j'en fais hommage à mon amie (la langue vulgaire) en faisant paraître au dehors la vertu cachée qu'elle possédait en puissance, laquelle, mise en action, consiste à donner expression à la conception de la pensée.

En second lieu, j'ai été poussé par l'amour jaloux que j'ai pour elle. Or ce sentiment, éprouvé pour un ami, inspire à l'homme une sollicitude qui prévoit loin. Craignant donc que, mû par le désir de comprendre ces canzones, quelque illettré ne fît traduire le commentaire latin en langue vulgaire, et que la traduction ne fût faite par quelqu'un qui l'aurait défiguré, comme cela a été le cas pour l'*Ethique* d'Aristote, lorsque celui-ci fut traduit par Thadée, commentateur d'Hippocrate, prévoyant cela, dis-je, je me décidai à rédiger moi-même le commentaire en langue vulgaire, me fiant plus à moi-même qu'à autrui.

Troisièmement j'ai voulu défendre l'idiome vulgaire contre les nombreuses personnes qui le déprécient, tandis qu'elles prônent les autres, principalement la langue d'Oc, qu'elles disent plus belle et meilleure, en quoi elles s'écartent de la vérité. Car par le moyen de ce commentaire on pourra se rendre compte de l'excellence de la langue vulgaire en *si*. Parce que les plus hautes pensées peuvent être exprimées dans cette langue avec propriété, efficacité et élégance; toutefois sa valeur ne peut être justement appréciée en poésie, à cause des ornements extérieurs qui en font partie, comme la rime, le rythme et le nombre: telle la beauté d'une femme, lorsque les ornements de la coiffure et des vêtements la font admirer plus que sa propre personne. Aussi bien, quiconque veut juger de la beauté d'une femme la regarde lorsque, séparée de tout ornement extérieur, elle paraît dans sa seule beauté naturelle. Il en sera ainsi de ce commentaire dans lequel

apparaîtra la douceur de ses syllabes, la convenance de ses termes et la suavité des discours rédigés en cette langue. Quiconque, dis-je, considérera bien ces choses, reconnaîtra leur beauté aussi douce qu'aimable. Or, comme cela est fort utile, et dans l'intention de démasquer l'erreur et la malice de l'accusateur, je dirai, à la confusion de ceux qui dénigrent la langue italienne, ce qui les pousse à agir ainsi et j'y consacrerai un chapitre spécial, afin que leur infamie soit reconnue plus clairement.

CHAPITRE XI

A la honte éternelle et pour la condamnation des Italiens mal intentionnés qui louent l'idiome d'autrui et méprisent le leur, je dis que leur opinion provient de cinq raisons détestables. La première consiste dans l'aveuglement de leur jugement, la seconde dans une justification mensongère, la troisième dans la passion de la vanterie, la quatrième dans une invention de la jalousie, la cinquième et dernière dans la bassesse du cœur, c'est-à-dire dans la lâcheté. Et chacune de ces méchantes raisons a un si grand nombre de partisans que peu nombreux sont ceux qui en sont affranchis. On peut traiter la première de ces raisons de la manière suivante : de même que par les yeux du corps l'esprit perçoit la différence des objets suivant la coloration qu'ils reçoivent de l'extérieur, de même la raison a son œil par lequel

elle saisit la différence des choses selon le but auquel elles sont destinées; cette fonction est le jugement. Et comme le jugement de l'aveugle est toujours dépendant de celui des autres, de même aussi le jugement de celui dont la raison est aveuglée suit toujours l'opinion d'autrui, qu'elle soit vraie ou fausse.

Or, chaque fois que le guide est aveugle, tant celui qui se laisse diriger par l'aveugle que l'aveugle lui-même font une mauvaise fin. Car il est écrit: l'aveugle conduira l'aveugle et tous les deux tomberont dans le fossé. L'opinion publique a été pendant longtemps défavorable à notre idiome pour les raisons que nous développerons plus loin. Prenant cette opinion comme guide, les aveugles susmentionnés, quasi innombrables, sont tombés à sa suite dans le fossé de l'erreur, dont ils ne peuvent sortir. Les gens du peuple principalement manquent de cette habitude de juger, parce que, travaillant dès le commencement de leur vie à un métier, ils concentrent leurs pensées sur celui-ci, par nécessité, et ne peuvent les diriger ailleurs. L'exercice d'une vertu, tant morale qu'intellectuelle, ne pouvant s'acquérir subitement, mais par l'usage, et ces gens-là n'usant de leurs facultés que pour leur métier, sans se préoccuper d'autre chose, ils ne sauraient posséder un jugement rationnel et personnel. Aussi bien leur arrive-t-il de demander à grands cris leur propre mort, lorsqu'il y en a un qui commence à crier. Ceci est un effet très fâcheux de l'obscureissement de leur jugement. Pour cette raison Boèce juge vaine la renommée populaire parce qu'elle est privée de discernement.

Ces gens-là ne sont que des brebis et non pas des hommes, car si une brebis se jette du haut d'un rocher de mille mètres, toutes les autres s'y jetteront après elle; et si une brebis pour une raison quelconque saute, au passage d'une route, toutes les autres sauteront également, sans qu'il y ait une cause pour les faire sauter. Moi-même j'en ai jadis vu sauter un grand nombre dans un puits, après une brebis qui s'y jeta, croyant peut-être sauter un mur, et cela malgré que le berger, pleurant et criant, leur faisait obstacle des bras et de la poitrine.

Le second parti, hostile à notre idiome, se fonde sur un mauvais prétexte. Beaucoup de gens aiment mieux passer pour supérieurs que de l'être, et pour éviter qu'on ne les démasque, ils mettent la faute de leur insuffisance sur le compte de la matière qu'il s'agit de traiter, ou de l'instrument; ainsi le forgeron malhabile se plaint du fer qu'on lui fournit; le joueur de cithare incapable se plaint de la cithare. L'un se disculpe ainsi du mauvais couteau qu'il fabrique, et l'autre de son jeu défectueux. De même il n'y a pas mal de gens qui prétendent être bons conteurs, et qui pour s'excuser de ne rien dire ou de mal dire accusent le langage, à savoir leur propre idiome, et vantent la langue d'autrui, qu'ils ne sont pas appelés à employer. Et quiconque veut savoir si l'italien est mauvais, qu'il considère le parti qu'en tirent les bons ouvriers, et il saura quelle est la malice de ceux qui croient se tirer d'affaire en rejetant le blâme sur lui. C'est à ces gens-là que Cicéron en veut au commencement de son livre intitulé « Du but des biens », parce que de

son temps on dépréciait le latin romain pour louer l'usage du grec. Et moi je dis que pour de semblables raisons il est des gens qui vilipendent la langue italienne et portent aux nues le provençal.

Un troisième parti s'oppose à notre idiome par vanité. Ils sont nombreux ceux qui font état de se servir d'une langue étrangère qu'ils jugent supérieure à la leur, pour se faire admirer. Assurément il faut du talent pour bien apprendre une langue étrangère, mais il faut blâmer celui qui fait parade d'une telle acquisition.

Le quatrième parti tire sa source de la jalousie. Comme il a été dit plus haut, la jalousie ne peut exister qu'entre personnes ayant entre elles une certaine égalité. Les hommes d'une même nation ont en commun le même idiome. Et parce qu'un tel ne s'entend pas à se servir de cet idiome aussi bien que tel autre, il en résulte de la jalousie; en effet, dans son raisonnement, le jaloux ne critique pas la façon de s'exprimer de celui qui parle, mais critique sa langue et s'efforce de déprécier par ce côté-là l'ouvrage tout entier, afin d'enlever à l'orateur l'honneur et la gloire, comme agirait celui qui critiquerait la lame d'une épée non pour mettre la faute sur le fer, mais bien sur le travail du maître ouvrier.

Le cinquième et dernier parti est inspiré par la lâcheté. L'homme dont le cœur est haut placé se glorifie lui-même dans son cœur; par contre le lâche se tient pour moindre qu'il n'est en réalité. Il faut observer en outre que l'action de magnifier ou de rapetisser a toujours lieu par rapport à une chose en comparaison

de laquelle le magnanime se grandit et le pusillanime se rapetisse, de sorte que le magnanime tient les autres pour inférieurs à ce qu'ils sont et le pusillanime les juge supérieurs. Or, vu que c'est avec la même mesure dont il se mesure lui-même, que l'homme apprécie ses biens, qui font en quelque sorte partie de lui-même, il arrive qu'il semble au magnanime que ses biens sont supérieurs à ce qu'ils sont vraiment, et ceux des autres inférieurs; tandis que le pusillanime estime que ses biens valent peu, alors qu'il estime que ceux d'autrui valent beaucoup. C'est à cause de cette bassesse que beaucoup de gens déprécient leur propre idiome et portent aux nues l'idiome d'autrui; tels sont tous ces abominables coquins d'Italie qui méprisent leur précieux idiome, lequel ne saurait être avili si ce n'est en sortant de la bouche vénale de ces adultères, sous la conduite desquels s'en vont les aveugles dont, en premier lieu, j'ai fait mention.

CHAPITRE XII

Si aux regards de tous des flammes sortaient par les fenêtres d'une maison, qu'un individu présent posât la question de savoir si le feu y est, et qu'un autre répondît oui, je ne saurais dire lequel des deux serait le plus sot. Il n'en serait point autrement, quant à la

question et la réponse, si on me demandait si j'aime ma langue maternelle et que je répondisse oui après l'exposé qui vient d'être fait. Toutefois il convient de démontrer que j'ai non seulement de l'amour pour cette langue, mais un amour extrême, et de blâmer davantage encore ceux qui la décrient. Par cette exposition je ferai voir clairement au lecteur intelligent les raisons pour lesquelles je me suis attaché à elle, puis comment l'affection que j'éprouve pour elle s'est fortifiée. Je dis donc (comme l'écrit Cicéron dans son traité sur l'amitié, sans divergence du huitième et neuvième livre de l'*Ethique* d'Aristote) que le voisinage et la bonne disposition du cœur nous portent tout naturellement à aimer; en outre, les bienfaits reçus, l'étude et l'habitude sont autant de motifs pour lesquels l'amour grandit. Or toutes ces causes ont été à l'œuvre pour faire naître et pour fortifier en moi l'amour que je porte à ma langue maternelle, comme je le ferai voir.

Plus un objet est voisin de quelqu'un, plus aussi, entre tous les objets d'un même genre, il est uni à lui; ainsi, d'entre tous les hommes, le fils est le plus rapproché de son père. De tous les arts la médecine est le plus proche du médecin, la musique du musicien, étant plus unis à eux. Il en est ainsi de la terre que l'homme habite, elle est plus près de lui que les autres, parce qu'elle est plus unie à lui. Ainsi notre propre langue est la plus proche étant plus unie à nous, seule entre toutes elle est liée à notre esprit avant toute autre langue; elle est unie à nous non seulement par elle-même, mais par les circonstances,

unissant entre eux les parents, les concitoyens, les gens d'une même nation. Voilà donc ce qu'est notre propre langue, qui nous est proche plus que toute autre. C'est pourquoi si la proximité engendre l'affection, comme cela a été dit ci-dessus, elle a été une des causes de l'amour que je porte à ma propre langue qui m'est plus proche que toutes les autres.

La raison susdite, à savoir d'être liée à notre esprit avant toute autre langue, est à l'origine du droit de primogéniture, les premiers-nés étant plus proches par conséquent plus aimés.

Je dis en second lieu que la bonté de ma langue me la fait aimer. Ici il faut observer que toute bonté particulière à un objet quelconque est aimable en elle-même; c'est le propre, par exemple, du sexe masculin d'être fortement barbu, tandis qu'au sexe féminin il convient d'être net de poil dans toute la figure. Le braque doit posséder l'odorat subtil; le lévrier doit être prompt à la course.

Plus cette bonté particulière est personnelle, plus elle est aimable; car bien que toute vertu soit aimable chez l'homme, celle qui est plus humaine en lui est la plus aimable; et cette vertu est la justice, laquelle réside seulement dans la partie rationnelle ou intellectuelle de l'être, à savoir dans la volonté. La justice est si aimable, que, ainsi que le fait observer le Philosophe dans le Ve livre de l'Éthique, ses ennemis mêmes l'aiment, car les voleurs et les brigands veulent qu'elle préside aux partages qu'ils font du butin. Aussi bien voit-on que son

contraire, à savoir l'injustice, est honni par dessus tout : telles les trahisons, l'ingratitude, la fausseté, le vol, la rapine, la tromperie et leurs semblables. Or ce sont là des péchés inhumains, si bien que pour se défendre d'en être accusé, il est admis par l'usage, que parlant de soi, comme il a été dit ci-dessus, l'homme puisse se dire fidèle et féal. Je traiterai de cette vertu plus à fond dans le quatorzième traité, et laissant cela, je reviens à mon sujet. Ayant donc démontré que la bonté la plus particulière d'une chose est celle que l'on aime et qu'on loue le plus en elle, il faut maintenant examiner ce qu'elle est. Or nous remarquons que dans tout discours ce qu'on aime et ce qu'on apprécie le plus consiste dans la clarté de l'exposition de la pensée; c'est donc en cela que réside sa bonté par excellence. Et puisque cette bonté est propre à notre langue vulgaire, comme je l'ai fait voir ci-dessus dans un autre chapitre, il est clair qu'elle a été la cause de l'amour que je porte à cette langue, puisque, comme je l'ai dit, la bonté engendre l'amour.

CHAPITRE XIII

Ayant démontré que dans la langue vulgaire il y a deux qualités qui me la font aimer, à savoir le fait qu'elle m'est la plus proche, et sa bonté particulière, je dirai

maintenant comment, grâce à l'étude et à l'influence bienfaisante d'une longue habitude, l'amour que je lui porte a été fortifié et comment il a grandi.

Je dis premièrement que j'en ai reçu de très grands bienfaits. On sait au reste que parmi tous les bienfaits celui-là est le plus grand qui est plus avantageux à celui qui le reçoit; or aucune chose n'est plus précieuse que celle par le moyen de laquelle on espère atteindre à toutes les autres; et le désir d'obtenir toutes les autres choses contribue au perfectionnement de celui qui veut. Or, puisque l'homme possède deux perfections, dont la première lui communique l'être et la seconde le rend bon, si ma propre langue m'a procuré l'une et l'autre de ces perfections, c'est que j'ai reçu un très grand bienfait par son moyen. Et qu'il en ait été ainsi je le puis brièvement démontrer.

L'existence des choses n'est pas conditionnée par une seule cause efficiente; toutefois entre plusieurs causes efficaces il y en a une qui prime les autres. Le feu et le marteau concourent à produire le couteau, bien que le forgeron y ait le rôle principal. Ma langue vulgaire a uni entre eux les auteurs de mes jours qui en faisaient usage pour parler; tout comme le feu dispose le fer à recevoir l'action du coutelier qui fabrique le couteau. Or il est évident qu'il a concouru à ma génération et qu'il est par conséquent en une certaine mesure cause de mon être.

En outre cette même langue vulgaire m'a introduit dans la vie de la science laquelle est la perfection suprême, car c'est par elle que le latin me fut enseigné, lequel latin

m'a servi à aller plus avant. C'est donc pour moi chose certaine qu'il m'a procuré un grand bienfait. En outre il a avec moi un même souci; voici comment: chaque chose est portée de nature à tendre à sa propre conservation, d'où il résulte que si la langue vulgaire possédait une volonté propre, elle tendrait à sa conservation, laquelle consisterait à acquérir un état aussi stable que possible; pour atteindre à ce but il ne saurait y avoir de meilleur moyen que celui qui consiste à se lier soi-même par le nombre et par la rime. Or c'est précisément à cela que j'ai travaillé, chose si évidente, qu'il ne m'est point nécessaire de la prouver par des témoignages. Un même intérêt nous liant l'un à l'autre, il résulte de cet accord que l'affection que je porte à la langue vulgaire est fortifiée et augmentée. Il s'y ajoute l'attachement créé par l'habitude, parce que dès le commencement de ma vie je l'ai aimée et pratiquée, et j'en ai fait usage pour délibérer, expliquer et questionner. D'où il résulte que si l'affection se fortifie par l'habitude, comme il paraît avec évidence, il est clair que cette affection est chez moi très forte, puisque de tout temps j'ai parlé la langue vulgaire. D'où il appert qu'à produire cette affection ont concouru toutes les forces qui produisent et augmentent l'affection; il faut en conclure que l'amour que je dois éprouver pour la langue vulgaire n'est pas un amour ordinaire, mais un amour très parfait.

Or, jetant un regard en arrière et réunissant soigneusement les raisons notées ci-dessus, on peut voir que ce pain avec lequel il faut manger la nourriture des canzones est

suffisamment nettoyé de ses taches et du reproche d'être fait avec de l'orge; aussi est-il temps de songer à distribuer les aliments. Tel sera ce pain d'orge, dont des milliers se rassasieront, et il m'en restera des corbeilles pleines. Ainsi une lumière nouvelle, un nouveau soleil se lèvera quand l'autre descendra à l'horizon et il illuminera ceux qui sont dans les ténèbres parce que le soleil d'aujourd'hui, le latin, ne saurait éclairer ceux qui ne le comprennent pas.

DEUXIÈME TRAITÉ

CANZONE

O vous, qui par votre seule intelligence mettez en mouvement le troisième ciel, prêtez l'oreille, écoutez le débat en mon cœur, car je ne saurais en parler à autrui, tant j'en suis étonné. Le ciel qui suit votre puissante impulsion, aimables créatures que vous êtes, m'a mis dans l'état où je suis. C'est pourquoi la description de la vie que je mène me paraît devoir vous être adressée. Aussi bien, je vous prie, daignez m'écouter. Je vous dirai de mon cœur la condition nouvelle, comment mon âme attristée pleure, repliée en lui; car un esprit lui tient un parler contraire, et ce sont les rayons de votre planète qui me l'envoient.

La vie de mon cœur dolent consistait en une pensée suave qui s'en allait bien souvent jusqu'aux pieds de Votre Seigneur où elle voyait une dame dans la gloire, dont elle m'entretenait avec tant de douceur que mon âme disait: « Et moi, je veux m'en aller ». Or voilà celle qui la met en fuite, elle me maîtrise avec force et mon cœur bat si violemment que cela paraît au dehors. Cette nouvelle pensée me fait contempler une dame et me dit: « Celui qui veut trouver le salut, qu'il élève son regard vers les yeux de cette dame, si toutefois il n'appréhende point l'angoisse et les soupirs inexpriables ».

Elle rencontre et détruit l'autre pensée, l'humble pensée qui avait coutume de me parler d'un ange qui

dans le ciel est couronné. L'âme pleure, tant encore il lui en fait peine, et dit : « Las ! voyez comme elle fuit cette pensée miséricordieuse qui m'avait consolée. » Parlant de mes yeux mon âme troublée dit : « Quel fut donc l'instant où les yeux de cette dame rencontrèrent les miens ? et pourquoi ne me croyaient-ils pas lorsque je parlais d'elle ? » Je disais : « Dans les yeux de cette dame doit se trouver l'amour qui tue mes pareilles. » Il ne me servit à rien de me mettre sur mes gardes : je n'en suis pas moins morte.

Tu n'es pas morte, mais tu es effrayée, ô mon âme, toi qui te lamentes si fort, dit un aimable esprit amoureux ; car cette belle dame qui sur toi exerce son influence, a changé ton existence à tel point que l'effroi t'a saisie, peureuse que tu es. Vois donc combien elle est devenue pieuse et humble, sage et gracieuse dans sa grandeur ; songe à l'appeler désormais : maîtresse ! Aussi bien, si tu as soin de ne pas t'égarer, tu verras à sa suite s'opérer de tels miracles que tu diras : Amour, Seigneur véritable, voici ta servante, dispose de moi comme il te plaira.

Canzone, je crains qu'ils ne soient en petit nombre ceux qui entendront bien le sens de ton discours ; car ce que tu dis paraît obscur et diffus. Or, s'il advient que tu sois honnie de certaines personnes auxquelles tu te présentes, je te prie, rassure-toi. Dis-leur, ma chère cadette, ceci : Regardez au moins comme je suis belle.

CHAPITRE PREMIER

Ayant dans la préface qui précède suffisamment préparé mon pain, que je vais distribuer, il est temps que mon navire sorte du port; ayant levé la voile de l'intelligence au gré de mon désir, je m'embarque avec l'espérance de faire un heureux voyage, et d'arriver au terme de mon festin comme en un port louable et salutaire. Mais afin que la nourriture que j'offre soit plus profitable, avant que vienne le premier mets servi, je veux faire voir comment il faut manger. Je dis, comme cela a été déjà affirmé au chapitre premier du 1^{er} Traité, que cette exposition doit être littérale et allégorique. Pour le faire comprendre il faut établir que ce qui est écrit peut être compris et exposé selon quatre sens. L'un est le sens littéral, lequel ne dépasse pas la lettre proprement dite: comme, par exemple, la narration d'un fait que l'on raconte. La troisième canzone qui traite de la noblesse en est un exemple approprié.

L'autre sens, nommé allégorique, est celui qui se cache sous le manteau de la fable, et il présente, dissimulé sous un habile artifice, une belle vérité: ainsi lorsqu'Ovide

décrit comment Orphée par le son de sa lyre apprivoisait les animaux sauvages, et attirait à lui les arbres et les rochers. Ce qui signifie que le sage, avec le seul instrument de sa voix, attendrit et rend humbles les cœurs durs, et peut émouvoir les hommes dénués de science et d'art, même ceux qui, privés de raison et de savoir, sont quasi comme des pierres. Nous démontrerons dans le dernier traité pourquoi les sages ont eu recours à ce procédé pour voiler la vérité.

Toutefois les théologiens entendent ce sens autrement que les poètes, mais, mon intention étant de suivre ici les poètes, je prendrai le sens allégorique selon l'usage qu'en font les poètes.

Le troisième sens, appelé sens moral, est celui que les lecteurs doivent s'appliquer particulièrement à recueillir dans les écrits pour leur profit et celui de leurs élèves. Ainsi, lorsqu'il est dit dans l'Évangile que lorsque Christ monta sur la montagne pour être transfiguré il ne prit avec lui que trois disciples seulement, on peut entendre au sens moral que dans les choses très secrètes il nous faut avoir peu de compagnie.

Le quatrième sens est le sens anagogique, c'est-à-dire qui surpasse le sens. C'est ce qui arrive lorsqu'on expose spirituellement une écriture qui, tout en étant vraie dans le sens littéral, signifie en outre les choses supérieures de la gloire éternelle comme on peut le voir dans le psaume du Prophète où il est dit que lorsque le peuple d'Israël sortit d'Égypte la Judée fut rendue sainte et libre. Bien qu'il soit manifestement vrai qu'il en fut ainsi

selon la lettre, ce qui s'entend spirituellement n'est pas moins vrai, à savoir que lorsque l'âme sort du péché elle est rendue sainte et libre dans sa puissance.

Or, dans cette démonstration, le sens littéral doit toujours précéder les autres, comme étant celui dans la signification duquel tous les autres sont inclus, et celui sans lequel il serait impossible et irrationnel de comprendre les autres. Ceci est surtout le cas du sens allégorique, car dans toute chose qui a un « dedans » et un « dehors » on ne saurait pénétrer au dedans si auparavant on ne s'est approché du dehors. Donc, puisque dans toute proposition le sens littéral représente le dehors il est impossible d'atteindre les autres sens, et surtout le sens allégorique, sans recourir premièrement au sens littéral.

Remarquons, en outre, lorsqu'il s'agit d'un objet ou naturel ou artificiel, qu'il est impossible de s'occuper de la forme sans avoir auparavant disposé la base sur laquelle la forme doit s'élever; vu que la forme de l'objet en question ne saurait bien venir si la matière dont elle se compose et qui en est la base n'a pas été premièrement examinée et préparée; ainsi la forme d'un coffre ne peut bien venir si la matière, à savoir le bois, n'a pas été auparavant choisie et préparée. Ainsi, parce que le sens littéral forme toujours la base et la matière des autres sens, et principalement du sens allégorique, il est impossible de comprendre les autres sens avant d'avoir compris le sens littéral.

Remarquons encore que dans toute affaire naturelle

ou artificielle il est impossible de faire des progrès si auparavant le fondement n'a pas été posé, comme lorsqu'il s'agit de construire ou d'entreprendre une étude. Or, vu que l'édification d'une science s'opère par démonstration, et vu que la démonstration littérale est à la base, il est impossible de faire la démonstration allégorique avant d'avoir fait la démonstration littérale. Même en admettant que la chose fût possible, elle serait irrationnelle, à savoir contraire à l'ordre, et serait par conséquent accompagnée de beaucoup de fatigue et d'erreur.

Aussi bien, comme le dit le Philosophe dans le premier livre de la Physique, la nature veut que dans les connaissances on procède avec ordre, c'est-à-dire en allant de ce que nous savons le mieux à ce que nous savons moins bien. Or, puisque cette manière d'agir est naturellement en nous, et puisqu'il est évident que les sens autres que le sens littéral sont moins bien compris que celui-ci, la nature des choses établit que ce serait une manière de faire irrationnelle que d'essayer d'en faire la démonstration avant d'avoir élucidé le sens littéral. Pour ces raisons donc, je traiterai par ordre dans chacune de ces canzones premièrement la signification littérale, et après cela la signification allégorique, à savoir la vérité cachée, et parfois je toucherai incidemment aux autres significations en temps et lieu.

CHAPITRE II

Je dis donc en commençant que l'étoile de Vénus avait accompli deux révolutions dans l'orbite qui la rend alternativement, selon l'époque, vespertine ou matinière, après le trépas de cette bienheureuse Béatrice qui vit dans le ciel avec les anges et sur terre dans mon cœur, lorsque cette noble dame dont j'ai fait mention à la fin de la Vita Nuova apparut pour la première fois à mes yeux accompagnée de l'amour, et occupa quelque place dans mes pensées. Ainsi que je l'ai raconté dans le livre susdit, ce fut plutôt à cause de son amabilité qu'à cause de mon choix que je consentis à lui appartenir. Car elle se montrait émue de tant de compassion au sujet de ma vie dépouillée que les esprits de mes yeux furent fort attirés vers elle ; et ils s'attachèrent à elle de telle sorte que ce fut avec amour qu'ils reposèrent sur son image. Mais parce que l'amour veut du temps pour grandir et se perfectionner par l'entretien que lui donnent les pensées, surtout lorsqu'il est contrarié par des pensées adverses, il arriva que ce nouvel amour ne put arriver à la perfection sans passer par maint combat contre l'amour dominant que j'éprouvais encore pour Béatrice. Car l'amour nouveau se rapportait au présent, l'amour ancien au passé ; tandis que l'amour actuel croissait, il ne pouvait en être de même de l'autre, lequel portant sur le passé s'opposait

au nouvel amour. Ce qui se passait en moi me parut si singulier et si dur à supporter que n'en pouvant plus, je poussai en quelque sorte une exclamation (comme pour excuser ce qui me paraissait être un manque de fermeté), en élevant ma voix vers le lieu d'où procédait cette nouvelle pensée éminemment efficace, semblable à une vertu céleste, et je dis : « O vous, qui par votre seule intelligence mettez en mouvement le troisième ciel... »

Pour bien comprendre le contenu de cette canzone il faut premièrement distinguer ses parties, de sorte qu'après cela il sera facile d'en saisir le sens. Afin qu'il ne soit pas nécessaire de faire précéder l'explication des autres canzoni de ces mêmes paroles, je dirai une fois pour toutes que j'ai l'intention d'observer le même ordre que je suivrai ici pour toutes les autres.

Et maintenant je dis qu'elle se divise en trois parties principales.

La première partie n'est autre que la première strophe dans laquelle certaines intelligences s'entendent inviter à écouter ce que j'ai à dire; intelligences, plus communément appelées anges, préposées à la révolution du ciel de Vénus et qui en sont presque les moteurs. La seconde partie se compose des trois strophes suivantes, où se trouve exprimé spirituellement le sens caché entre diverses pensées. La troisième partie consiste dans la cinquième et dernière strophe où l'auteur s'adresse à la canzone elle-même en quelque sorte pour la reconforter, et toutes les trois parties sont comme je l'ai dit plus haut à démontrer dans leur ordre.

CHAPITRE III

Pour saisir plus clairement le sens littéral de la première partie susdite, il faut connaître quels sont ceux qui sont invités à m'entendre et quel est ce troisième ciel qu'ils font mouvoir. Je parlerai d'abord du ciel, ensuite de ceux à qui je m'adresse. Et bien que de ces choses, quant à la vérité, une petite partie seulement puisse être connue, ce que la raison humaine en saisit procure, toutefois, plus de satisfaction que la connaissance sûre et étendue des choses dont on juge par les sens; ainsi pense Aristote dans son traité sur les animaux. Je dis donc que la plupart des auteurs diffèrent quant au nombre des cieux et à leur situation, bien qu'à la fin la vérité ait été trouvée. Aristote, suivant en cela l'antique ignorance des astrologues, croyait qu'il n'y avait que huit cieux, dont le dernier, lequel contenait tout, était celui des étoiles fixes, à savoir la huitième sphère, et qu'au delà il n'y avait plus rien. Il croyait aussi que le ciel du Soleil était situé immédiatement après celui de la Lune, c'est-à-dire le second par rapport à nous. Cette opinion erronée, chacun qui en a le désir peut la lire dans le second livre « du Ciel et du Monde », le deuxième des livres de la nature. Néanmoins il s'en excuse dans le douzième livre

de la Métaphysique où il montre bien qu'il a seulement suivi l'opinion d'autrui là où il lui convient de parler d'astrologie. Ensuite Ptolémée, s'apercevant que la huitième sphère se mouvait suivant plusieurs modes, voyant que sa circonférence s'éloignait de celle qui se meut d'Orient en Occident, contraint par les principes philosophiques qui exigent par nécessité un premier moteur très simple, établit qu'un autre ciel devait se trouver au delà du Ciel stellaire, lequel opérait cette révolution d'Orient en Occident, qui s'accomplit en presque vingt-quatre heures : c'est-à-dire vingt-trois et quatorze quinzièmes environ. De sorte que selon lui et selon quiconque s'en tient aux données de l'astrologie et de la philosophie (car ces mouvements ont été vus), il y a neuf cieux mobiles, dont la situation est déterminée conformément à l'art qui se nomme perspective arithmétique et géométrique ainsi qu'on peut le démontrer par les sens et par la raison et par d'autres expériences sensibles; comme par exemple dans les éclipses du Soleil, où la Lune paraît à l'œil être située sous le Soleil. Ainsi Aristote témoigne avoir vu de ses yeux, comme il l'affirme dans le second livre « du Ciel et du Monde », la nouvelle Lune passer sous Mars du côté non éclairé, tandis que Mars restait caché jusqu'à ce qu'il réapparut du côté éclairé de la Lune, côté qui était tourné vers l'Occident.

CHAPITRE IV

L'ordre dans lequel les cieux sont situés est le suivant : le premier est celui dans lequel se trouve la Lune ; le second, Mercure ; le troisième, Vénus ; le quatrième, le soleil ; le cinquième, Mars ; le sixième, Jupiter ; le septième, Saturne ; le huitième est celui des étoiles ; le neuvième ne tombe pas sous les sens, si ce n'est par le mouvement décrit ci-dessus ; plusieurs le nomment cristallin, c'est-à-dire diaphane ou entièrement transparent. Néanmoins, au delà de tous ces cieux, les catholiques placent l'Empirée, ce qui signifie autant que ciel enflammé ou lumineux et ils affirment que ce ciel est immobile, comme ayant en soi dans chacune de ses parties ce que sa matière exige. Et ceci est la raison pour laquelle le premier mobile possède un mouvement très rapide : il consiste dans le désir intense qu'a chacune de ses parties d'être unie à chaque partie de ce ciel divin et tranquille, dans lequel il se meut avec un tel désir que sa vélocité est presque incompréhensible. Et ce ciel tranquille et paisible est l'habitation de cette Suprême Divinité, qui seule se connaît pleinement. C'est le séjour des esprits bienheureux, selon ce qu'enseigne la Sainte Eglise, laquelle ne saurait dire de mensonge. Et Aristote aussi paraît entendre la chose ainsi, si l'on comprend bien ce qu'il dit

dans le premier livre « du Ciel et du Monde ». C'est le souverain édifice du monde dans lequel tout l'univers est renfermé et hors duquel rien n'existe. Et il n'est pas localisé, mais il fut seul formé dans la première Intelligence que les Grecs nomment Protonoë. C'est la magnificence dont parle le Psalmiste lorsqu'il dit : Ta Majesté est élevée au-dessus des cieux.

Donc, résumant l'exposé qui précède, il appert que dix cieux existent desquels le ciel de Vénus est le troisième dont il est fait mention dans le passage que je me propose d'expliquer. Il faut savoir que chaque ciel au-dessous du Ciel cristallin a deux pôles fixes par rapport à lui-même ; les pôles du neuvième sont fixes et immuables à tous égards ; et chaque ciel, le neuvième comme les autres, a un cercle qui peut s'appeler l'équateur de sa propre sphère, lequel dans chaque partie de sa révolution est à égale distance d'un pôle et de l'autre, comme chacun peut s'en assurer en faisant tourner une pomme ou quelque autre objet rond. Et ce cercle a un mouvement plus rapide en chaque ciel, comme le peut voir quiconque fait bien attention. Et chaque partie, dans la proportion où elle en est plus rapprochée, se meut plus rapidement ; plus elle en est éloignée et plus elle est voisine du pôle, plus elle est lente, parce que sa révolution est moindre, puisqu'il faut nécessairement qu'elle s'accomplisse dans le même temps que l'autre. Je dis encore que plus le ciel est près de l'équateur, plus il est noble par rapport à ses pôles, parce qu'il a plus de mouvement, plus d'ardeur ou de vertu

active, plus de vie et plus de forme; subissant davantage l'influence du ciel qui est au-dessus de lui, il est plus doué de force (*più virtuoso*). En conséquence les étoiles du ciel stellaire ont entre elles plus de force selon qu'elles sont plus rapprochées de ce cercle. Sur ce cercle du ciel de Vénus duquel il est question présentement se trouve une petite sphère qui par elle-même se meut dans ce ciel et dont le cercle est appelé épicycle. Comme la grande sphère se meut sur deux pôles, de même cette petite sphère possède un cercle équateur, et par conséquent elle est d'autant plus noble qu'elle est plus près de celui-ci. C'est sur l'arc de ce cercle qu'est placée la brillantissime étoile de Vénus. Or, bien qu'il ait été dit qu'il y a dix cieux, selon la stricte vérité ce nombre ne les comprend pas tous, vu que celui dont il a été fait mention, à savoir l'épicycle, dans lequel est placée l'étoile, forme un ciel ou une sphère pour soi et n'a pas avec la sphère qui le porte une même essence, quoique par sa nature il s'en rapproche plus que des autres, et avec elle il est considéré comme un seul ciel qui tire son nom de l'étoile.

Ce que sont les autres cieux et les autres étoiles ne doit pas être traité à présent, il suffit de ce qui a été dit de la conformation du troisième ciel, lequel m'intéresse maintenant, et au sujet duquel tout ce qui était nécessaire pour le moment a été pleinement exposé.

CHAPITRE V

Après avoir exposé dans le précédent chapitre quel est ce troisième ciel et comment ses parties sont composées, il reste à dire quelles sont les intelligences qui le mettent en mouvement. Il faut observer en premier lieu que les forces qui le font mouvoir sont des êtres distincts de la matière, à savoir des intelligences, que le vulgaire appelle anges; suivant les différents auteurs on a diversement compris ce qu'il faut entendre par ces créatures comme aussi par les cieux, bien que la vérité à ce sujet soit connue.

Certains philosophes, au nombre desquels paraît être Aristote dans sa Métaphysique (bien que dans le premier livre « du Ciel et du Monde » il semble penser autrement), estimaient qu'il y avait de ces intelligences un nombre égal à celui des mouvements circulaires dans les cieux et pas davantage, disant que d'autres eussent existé éternellement en vain, vu qu'elles eussent été inactives, chose impossible, puisque leur raison d'être consistait précisément dans leur activité. D'autres, tel Platon, homme excellent, ont admis l'existence non seulement d'autant d'intelligences que de mouvements célestes, mais de natures diverses des choses, soit pour chaque sorte, renfermant dans une espèce tous les hommes, dans une

autre tout l'or, dans une autre tout l'argent, et ainsi de toutes choses. Il estimait de même que les intelligences célestes sont génératrices des mouvements des cieux, chacune du sien; il pensait aussi que ces autres intelligences étaient génératrices des autres choses, chacune présentant le type de son espèce. Platon les appelle idées, ce qui revient à dire formes et natures universelles. Les Gentils les appelaient dieux et déesses, bien qu'ils ne les entendissent pas philosophiquement comme le faisait Platon; ils adoraient leurs images et leur bâtissaient de grands temples: ainsi à Junon, qu'ils disaient être la déesse de la puissance; à Vulcain, dieu du feu; à Pallas ou Minerve, déesse de la sagesse; à Cérès, déesse du froment. Ce sont de telles croyances qui sont reproduites dans les écrits des poètes qui rapportent dans certains passages la manière d'agir des Gentils dans les sacrifices qu'ils offraient et dans leur foi. En outre, ces croyances ont donné lieu à beaucoup de noms de l'antiquité qui sont restés comme noms et surnoms de lieux et d'anciens édifices, comme chacun peut s'en assurer s'il le veut bien. Et bien que ces croyances ne fussent pas établies à la légère et qu'elles reposassent sur le fondement de la raison et de la sagesse, la vérité ne fut pas saisie par eux, à cause de l'insuffisance soit de la raison, soit de l'enseignement; car par la seule raison on peut reconnaître que les créatures susdites dépassent en nombre tous les êtres que les hommes peuvent connaître. Une des raisons pour lesquelles il en est ainsi est celle-ci: personne, ni philosophe, ni Gentil, ni Juif, ni Chrétien,

ni personne d'aucune secte ne doute que ces créatures ne soient remplies de toute béatitude, soit toutes, soit le plus grand nombre d'entre elles; et que ces créatures bienheureuses ne soient dans un état de perfection complète. Or, étant donné que la nature humaine n'a pas seulement une béatitude mais deux, à savoir celle de la vie active et celle de la vie contemplative, il serait irrationnel de croire que ces créatures aient la béatitude de la vie active dans le gouvernement du monde et qu'elles fussent privées de la vie contemplative, laquelle est plus excellente et plus divine. Et vu que celle de ces créatures qui jouit de la béatitude du gouvernement ne peut en outre posséder l'autre, parce que leur intelligence est une et constante, il convient qu'il y en ait d'autres, revêtues d'un autre ministère, lesquelles vivent dans la contemplation. Or, la vie contemplative étant plus divine, et parce que plus une chose est divine, plus elle est semblable à Dieu, il est évident que la vie contemplative est plus aimée de Dieu. Et si elle est plus aimée, plus est grande sa béatitude, plus nombreux aussi sont les êtres vivants auxquels elle a été donnée. D'où il faut conclure que le nombre de ces créatures est beaucoup plus considérable qu'il n'est possible de le démontrer. Ceci n'est pas contraire à ce qu'Aristote paraît dire dans le dixième livre de l'Éthique, à savoir qu'aux êtres angéliques convient la vie spéculative (contemplative), comme aussi la vie active. En vérité, de la contemplation de certaines de ces intelligences dépend le mouvement rotatoire du ciel, mouvement qui régit le monde, lequel

est quasiment un ordre de choses parfaitement ordonné, compris dans la pensée des esprits desquels procède le mouvement.

L'autre raison est tirée du fait que nulle conséquence n'est plus grande que sa cause, parce que la cause ne peut donner ce qu'elle n'a pas. Or, comme l'intelligence divine est la cause de toutes choses et principalement de l'intelligence humaine, il en résulte que l'intelligence de l'homme ne peut dépasser celle de Dieu, mais que celle-ci la dépasse infiniment. Donc, si pour la raison susmentionnée, et pour beaucoup d'autres, nous concevons que Dieu a pu créer des esprits en nombre presque infini, il est évident qu'il les a réellement créés en nombre infini.

D'autres raisons encore pourraient être avancées, mais celles-ci suffisent pour le moment. Que personne ne soit surpris si nous nous abstenons de traiter à fond ces raisons, ainsi que d'autres que nous pourrions avancer, vu qu'il nous convient par-dessus tout d'admirer les perfections du monde supérieur, qui surpassent la vue de l'intelligence humaine, comme le dit Aristote dans le deuxième livre de la Métaphysique; car bien que nous ne possédions pas de sens par le moyen duquel nous puissions connaître ces choses, cependant quelque peu de leur vive clarté ne laisse pas de pénétrer dans notre conscience, pour autant du moins que nous sommes touchés par les susdites raisons et beaucoup d'autres.

On peut comparer ceci à l'impression que reçoit celui qui ferme les yeux à la lumière qui l'entoure et dont

quelque peu lui parvient à travers les paupières closes; ou bien au faible rayon lumineux que perçoit la pupille de la chauve-souris. Il n'en est pas autrement des yeux de notre intelligence, tandis que notre âme est liée et emprisonnée dans les organes de notre corps.

CHAPITRE VI

Il a déjà été dit que faute d'enseignement les anciens n'ont pas connu la vérité relativement aux créatures spirituelles, bien que le peuple d'Israël fût instruit en partie par ses prophètes, par lesquels Dieu en diverses manières et par divers modes leur avait parlé, comme dit l'apôtre. Mais nous sommes instruits de ces choses par Celui qui est venu de Dieu; par Celui qui les créa, qui les maintient, à savoir par l'Empereur de l'Univers qui est Christ, fils du Dieu souverain et fils de la Vierge Marie (femme néanmoins, et fille de Joachim et d'Anne); vrai homme lequel fut mis à mort pour nous, parce qu'il nous donna la vie; lequel fut la lumière qui nous éclaire dans les ténèbres, comme dit Jean l'Évangéliste; et il nous dit la vérité sur les choses que nous ne pouvions connaître sans lui, ni comprendre véritablement. La première chose et le premier secret qu'il nous révéla, consista dans l'apparition d'une des créatures susdites, lorsque

son grand Messager vint vers Marie, jeune fille de treize ans, de la part du Sauveur céleste.

Et ce Sauveur affirma de sa bouche que le Père pouvait lui donner plusieurs légions d'anges. Et lorsqu'il lui fut dit que le Père avait ordonné aux anges de l'assister et de le servir, il n'y contredit pas. Par là il est évident pour nous que ces créatures sont en très grand nombre. Aussi bien son épouse, interprète de ses pensées, la Sainte Eglise (au sujet de laquelle Salomon dit ceci: « Quelle est celle-ci qui monte du désert, appuyée sur son bien-aimé ?) affirme, croit et proclame que ces créatures supérieures sont presque innombrables; elle les divise en trois hiérarchies, c'est-à-dire en trois principautés saintes ou divines; et chaque hiérarchie a trois ordres, de sorte que l'Eglise affirme l'existence de neuf ordres de créatures spirituelles. Le premier est celui des anges, le second celui des archanges, le troisième celui des trônes et ces trois ordres forment la première hiérarchie; cette hiérarchie n'est pas au premier rang quant à l'excellence, ni quant à la création (car les autres sont plus excellentes et toutes furent créées en même temps), mais elles sont au premier rang par rapport à nous, lorsque par la contemplation nous nous élevons jusqu'à elles. Après viennent les dominations, puis les vertus, puis les principautés, et celles-ci forment la seconde hiérarchie. Au-dessus sont les puissances et les chérubins; puis au-dessus de tous les séraphins. Ceux-ci forment la troisième hiérarchie. Le principal sujet de la contemplation de ces créatures supérieures est soit le nombre des

hiérarchies, soit celui des ordres. Car, de même que la majesté divine se compose de trois personnes qui ont la même essence, de même on peut considérer ces hiérarchies à trois points de vue. On peut contempler la puissance suprême du Père, ce que fait la première hiérarchie, c'est-à-dire celle qui est la première quant à l'excellence et qui est la dernière dans notre énumération. Puis on peut contempler la suprême sagesse du Fils, ce que fait la seconde hiérarchie. Enfin on peut contempler la suprême et fervente charité du S. Esprit, ce que fait la troisième hiérarchie, laquelle, plus rapprochée de nous, nous offre les dons qu'elle-même reçoit. Comme chaque Personne de la Sainte-Trinité peut être l'objet d'une triple contemplation, il existe dans chaque hiérarchie trois ordres qui ont un objet de contemplation différent. Le Père peut être contemplé par rapport à sa personne exclusivement. C'est ainsi que le contemplent les Séraphins qui ont une vision plus forte de Dieu qu'aucune autre nature angélique.

Le Père peut être contemplé selon son rapport avec le Fils, c'est-à-dire selon qu'il se distingue de lui et selon qu'il s'unit à lui. Tel est l'objet que contemplent les chérubins.

Le Père peut aussi être contemplé selon qu'on considère que le S. Esprit procède de lui, comment il se sépare de lui et comment il s'unit à lui. C'est là ce que contemplent les Puissances. De la même manière la contemplation peut se porter sur le Fils et sur le S. Esprit. Car il faut qu'il y ait neuf sortes d'esprits contemplatifs ayant pour

but de contempler cette Lumière parfaite, laquelle seule se voit elle-même pleinement. Il y a autre chose, qu'il ne faut pas taire. Je dis que d'entre tous ces ordres quelques-uns de ces anges se perdirent tout aussitôt que créés; peut-être la dixième partie d'entre eux; c'est pour les restaurer que la nature humaine fut ensuite créée. Les neuf cieus mobiles correspondent au nombre des ordres et des hiérarchies. Le dixième ciel proclame l'unité et la stabilité de Dieu. C'est pourquoi le Psalmiste dit: « Les cieus racontent la gloire de Dieu et le firmament donne à connaître l'ouvrage de ses mains.» Il est donc raisonnable de croire que les créatures motrices du ciel de la lune sont des anges; et ceux de Mercure des archanges. Ceux du ciel de Vénus sont les trônes, lesquels participant à l'amour du S. Esprit, accomplissent leur œuvre d'une manière conforme à la nature de celui-ci, œuvre qui consiste dans le mouvement de ce ciel plein d'amour; duquel il tire la vertu qui est sienne de communiquer la flamme de l'amour aux êtres d'ici-bas, selon leurs diverses inclinations. Les anciens s'étant rendu compte que ce ciel est plein d'amour ont appelé l'Amour le Fils de Vénus. Virgile l'affirme dans le premier livre de l'Enéide où Vénus dit à l'Amour: « ô Fils, ma force, fils du Père le plus élevé, toi qui n'as cure des dards Typhéens. » Et Ovide, dans le cinquième des Métamorphoses, lorsque Vénus dit à l'Amour: « ô Fils, mes armes et toute ma puissance » ! Or, ces trônes, qui sont préposés au gouvernement de ce ciel, ne sont pas en grand nombre, et à ce sujet les philosophes et les astrologues ont été d'avis

différent, selon l'opinion qu'ils avaient adoptée au sujet de ses mouvements circulaires, bien que tous soient d'accord en ceci: c'est qu'ils sont en nombre égal à ces divers mouvements, lesquels ainsi qu'on le trouve résumé dans le livre de l'aggrégation des étoiles, d'après la meilleure démonstration des astrologues, sont au nombre de trois. Le premier, selon que l'étoile se meut vers son épicycle. Le second selon que l'épicycle se meut également avec tout le ciel et celui du soleil. Le troisième selon que tout ce ciel se meut suivant le mouvement de la sphère étoilée d'Occident en Orient de un degré dans l'espace de cent années. De la sorte à ces trois mouvements correspondent trois moteurs. En outre ce ciel tout entier se meut et fait une révolution avec l'épicycle d'Orient en Occident une fois chaque jour, mouvement dont Dieu sait s'il est produit par une intelligence particulière, ou par l'entraînement du premier mobile; quant à moi il me paraît présomptueux de le décider. Ces moteurs opèrent, par la seule force cachée qui leur est communiquée, le mouvement de la sphère propre qui leur est assignée.

Ce ciel d'une ordonnance parfaite et qui, de sa nature, est préparé à recevoir cette impulsion, se meut sous l'action d'un moteur approprié: action non pas corporelle mais due à une force interne. Tels sont les moteurs auxquels j'adresse la parole et auxquels je fais ma demande.

CHAPITRE VII

Ainsi qu'il a été dit ci-dessus dans le troisième chapitre de ce traité, pour bien comprendre la première partie de la canzone en question il fallait parler de ces cieux et de leurs moteurs, ce qui a été fait dans les trois chapitres précédents. Je m'adresse donc à ces intelligences qui mettent en mouvement le ciel de Vénus: «O vous, qui par votre seule intelligence mettez en mouvement le troisième ciel, écoutez le débat en mon cœur.» Je dis écoutez, non qu'elles entendent un son quelconque, vu qu'elles n'ont pas de sens; mais je dis écoutez selon l'audition qui leur est propre, à savoir par l'entendement de l'intelligence. Je dis: «Écoutez le débat en mon cœur», c'est-à-dire qui est au-dedans de moi et qui n'a pas paru au dehors. Sachez que dans toute cette canzone, soit au sens littéral soit au sens allégorique, le cœur signifie l'intérieur secret et une partie particulière de l'âme et du corps. Après les avoir invitées à écouter ce que je veux dire, j'allègue deux raisons pour lesquelles il convient que je leur parle: l'une consiste dans la nouveauté de l'état où je suis, lequel étant étranger aux autres hommes ne peut être compris par eux, comme il l'est de ces intelligences qui savent quels sont les effets dont elles sont elles-mêmes la cause par leur activité. Telle est la raison de ces mots: «Je ne saurais en parler à autrui, tant j'en suis étonné». La seconde raison consiste en ceci:

c'est que, lorsqu'on reçoit un bienfait ou une offense, il faut s'adresser à celui qui en est l'auteur, plutôt qu'à d'autres; de telle sorte que s'il s'agit d'un bienfait, celui qui l'a reçu se montre reconnaissant envers son bienfaiteur et s'il s'agit d'une offense, que l'offensé engage par de bonnes paroles celui qui l'a offensé à se montrer miséricordieux. C'est là ce que je veux dire par ces mots: « Le ciel qui suit votre puissante impulsion, aimables créatures, m'a mis dans l'état où je suis »; ce qui signifie: c'est votre évolution qui m'a mis dans le présent état, d'où je conclus que c'est à vous que mon discours doit être adressé. Je dis: « C'est pourquoi la description de la vie que je mène me paraît devoir vous être adressée. » Après avoir allégué ces raisons j'ajoute: « Aussi bien, je vous prie, daignez m'écouter. »

Or dans quelque forme de discours que ce soit, l'orateur doit viser à la persuasion, soit à plaire à l'auditoire, ce qui selon les rhétoriciens est le fondement de la persuasion, et rien n'est plus propre à rendre l'auditeur attentif que de lui promettre des choses nouvelles et importantes; c'est pourquoi je fais suivre ma prière de m'écouter d'une promesse destinée à plaire en déclarant mon intention de dire des choses nouvelles à savoir le trouble de mon âme, et de grandes choses, c'est-à-dire la vertu de leur étoile. Tel est le sens des dernières paroles de cette première partie: « Je vous dirai de mon cœur la condition nouvelle; comment mon âme attristée pleure, repliée en lui; car un esprit lui tient un parler contraire et ce sont les rayons de votre planète qui

me l'envoient ». Pour faire bien comprendre ces paroles, je dis que cet esprit n'est autre qu'une pensée habituelle destinée à louer et à flatter cette nouvelle dame; et cette âme n'est pas autre chose qu'une autre pensée, accompagnée d'un consentement, laquelle en opposition à la pensée que je nomme esprit loue et flatte la mémoire de la glorieuse Béatrice. Mais parce que la sentence finale de la raison, savoir l'assentiment, était encore unie à la pensée qui entretenait le souvenir, j'appelle celle-ci âme, et l'autre esprit; tout comme nous avons coutume d'appeler *citoyens* ceux qui défendent la *cité* et non ceux qui l'attaquent; bien que de part et d'autre on soit citoyens. Je dis aussi que cet esprit vient par le moyen des rayons de Vénus, parce qu'il faut qu'on sache que les rayons de chaque ciel forment la voie par laquelle leur influence descend dans les choses d'ici-bas. Et, vu que les rayons ne sont autre chose qu'une lumière qui, provenant de la source de la lumière, parvient à travers l'atmosphère jusqu'à l'objet éclairé et qu'il n'y a de lumière que du côté de l'étoile, le reste du ciel étant diaphane, je ne dis pas que cette pensée vienne du ciel dans son ensemble mais de Vénus, qui, par la puissance de ses moteurs, agit avec tant d'efficacité qu'elle exerce un très grand empire sur nos âmes et sur ce qui nous touche; et lors même qu'elle soit distante de nous, même dans son moindre éloignement, de cent soixante-sept fois le diamètre de la Terre lequel est de trois mille deux cent cinquante milles. Telle est l'exposition littérale de la première partie du poème.

CHAPITRE VIII

Il a été suffisamment expliqué, par les paroles du discours précédent, en quoi consiste le sens littéral de la première partie; il faut maintenant s'efforcer d'expliquer la seconde partie dans laquelle est exposé le combat que je sentais en moi. Cette partie contient deux divisions: dans la première, soit dans le premier verset, je raconte la nature des partis qui s'agitaient en moi, ensuite ce que l'un des partis disait à l'autre: d'abord ce que disait le parti vaincu et qui se trouve dans la seconde strophe de cette partie, laquelle forme la troisième de la canzone.

Le sens évident de la première division signifie que les choses doivent être dénommées conformément au caractère le plus noble qu'elles présentent. Ainsi la supériorité de l'homme consiste dans la raison et non dans les sens, ni dans autre chose de moins élevé. Par conséquent lorsqu'on dit que l'homme vit, il faut entendre par là l'usage que fait l'homme de la raison. Car c'est cette faculté qui caractérise la vie humaine, et qui l'ennoblit le plus. Aussi bien celui qui, négligeant la raison, se contente de la vie des sens, ne vit pas en homme mais vit à la façon d'un animal, comme dit l'excellent Boèce: « l'âne vit »... J'ai le droit de m'exprimer ainsi, car la pensée est proprement l'acte de la

raison; et en effet, les bêtes, étant privées de raison, ne pensent pas. Je ne dis pas cela des bêtes proprement dites, mais de celles qui, ayant figure humaine, ont l'esprit d'un mouton ou de quelque autre animal méprisable.

Je dis donc que la vie de mon cœur — ou de mon âme — était une pensée suave, douce, plaisante et pleine de charme, laquelle se dirigeait souvent aux pieds du Seigneur de ces intelligences dont je parle, lequel est Dieu; ce qui revient à dire que je contemplais par la pensée le règne des bienheureux. Et j'ajoute incontinent la raison dernière pour laquelle je m'élevais là-haut par la pensée, en disant: « ... où elle voyait une dame dans la gloire », donnant à entendre que j'étais certain, et je le suis par sa gracieuse révélation, qu'elle se trouvait réellement dans le ciel; aussi bien, très souvent, lorsque cela m'était possible, je me promenais ravi dans mes pensées. Puis dans la suite je dis l'effet produit par cette pensée, pour en faire comprendre la douceur, laquelle était telle qu'elle me faisait désirer le trépas pour aller là où elle était. Je l'exprime en disant: « Dont elle m'entretenait avec tant de douceur, que mon âme disait: je veux m'en aller ». Telle est l'origine d'une des oppositions qui se trouvaient en moi. Il faut observer que celle qui s'élevait au ciel pour contempler cette bienheureuse est appelée ici pensée et non âme, parce que c'était une pensée spéciale, destinée à cela. L'âme doit s'entendre, ainsi qu'il a été dit au chapitre précédent, d'une pensée générale avec un consentement. Ensuite, lorsque je dis:

« or voilà celle qui la met en fuite » j'affirme l'origine de l'autre opposition en disant comment, tandis que la pensée susdite est en quelque sorte ma vie elle-même, une autre surgit, laquelle met fin à celle-là. Je dis « qui la met en fuite » pour mettre bien en évidence le contraste, car il est naturel qu'un contraire fuie l'autre; et celui qui fuit manque de vertu en fuyant. Je dis donc que cette dernière pensée a le pouvoir de me saisir et de se soumettre tout mon être; c'est ce que j'exprime en disant que sous sa maîtrise mon cœur tremble au-dedans de moi et que l'expression de mon visage s'altère. Ensuite je fais voir quelle est la puissance de cette nouvelle pensée par l'effet qu'elle produit, car elle me fait admirer une femme, et me dit des paroles flatteuses; et s'adressant à mon entendement elle cherche à fixer mes regards sur cette femme, m'assurant que la santé de l'âme se trouve dans la contemplation de ses yeux. Et pour mieux persuader de ceci l'âme experte, elle ajoute que toute personne qui redoute les angoisses troublantes de l'amour fera bien de ne pas s'aventurer dans la contemplation des yeux de cette femme. C'est là un bel artifice de rhétorique, puisque la chose dont l'extérieur semble perdre de sa grâce acquiert intérieurement une réelle beauté.

Cette nouvelle pensée d'amour ne pouvait mieux m'influencer qu'en m'entretenant de la pénétrante vertu des yeux de cette femme.

CHAPITRE IX

Ayant exposé la raison pour laquelle naît l'amour, puis l'opposition qui s'agitait en moi, il faut procéder à l'explication du sens de cette partie de la canzone qui contient le récit du combat que ces diverses pensées se livrent entre elles. Je parlerai donc en premier lieu de la pensée ancienne, puis de l'autre, parce que ce à quoi l'on attache la plus grande importance doit être réservé pour la suite, vu que ce que l'on dit à la fin du discours demeure mieux dans la mémoire de l'auditeur.

C'est pourquoi, vu qu'il m'importe davantage de traiter de l'œuvre qu'accomplissent les intelligences auxquelles j'adresse mon discours, plutôt que de ce qu'elles détruisent, il était plus raisonnable de commencer par ce qui en moi se dissolvait sous leur empire, et de traiter en second lieu de ce qui par leur intervention était créé en moi. Cependant ici surgit une question qu'il faut élucider avant d'aller plus loin. On pourrait objecter ceci. Puisque l'amour est l'effet dont ces intelligences sont la cause, et que, par conséquent, le premier et le second amour étaient produits par la même cause, comment se fait-il que par leur action un amour se dissout et l'autre est engendré ? Car

leur vertu, plutôt que d'engendrer le second, devait conserver le premier, une cause aimant toujours son effet. Cela étant, ces intelligences avaient le devoir de sauver le premier amour.

A cette question on peut répondre facilement ceci: L'effet produit par ces intelligences est l'amour, comme il a été dit. Et parce qu'elles ne peuvent sauver que les objets qui sont soumis à leur action circulaire, elles transportent cet amour de la partie qui est en dehors de leur juridiction dans la partie qui est dans cette juridiction; c'est-à-dire de l'âme qui a quitté cette vie à celle qui est dans cette vie. Ainsi la nature humaine se conserve de père en fils en passant d'une forme humaine dans une autre parce qu'elle ne peut se perpétuer dans le père; elle consiste en effet dans l'union de l'âme et du corps, tandis que l'âme immortelle, une fois séparée du corps, entre dans une nature surhumaine.

Telle est la solution de la question. Mais ayant touché à l'immortalité de l'âme je ferai une digression pour discourir à son sujet; parce que traiter de l'immortalité de l'âme me paraît une belle conclusion de ce que j'ai dit de cette bienheureuse Béatrice qui vit, et dont je ne parlerai plus dans ce livre.

Pour commencer, j'affirme qu'il n'y a pas de bêtise plus sotté, plus vile et plus nuisible que de croire qu'il n'y a pas d'autre vie après celle-ci; parce que si nous consultons les écrits soit des philosophes, soit des autres sages auteurs, tous sont d'accord que quelque chose

de notre être est perpétuel. Et c'est ce que paraît affirmer Aristote dans son livre « de l'Âme ». C'est ce qu'affirment les Stoïques; c'est ce qu'affirme Cicéron principalement dans son traité de la Vieillesse. C'est ce qu'ont affirmé les poètes qui ont écrit selon la foi des Gentils. C'est ce qu'affirment les lois tant juives, sarrazines que tartares, ainsi que tous ceux qui vivent conformément à une raison quelconque. Si tous s'étaient trompés nous serions dans un état affreux à décrire. Chacun est certain que la nature humaine est la plus parfaite de toutes les natures d'ici-bas; et cela personne ne le nie. Aristote l'affirme lorsqu'il dit, dans le douzième livre intitulé: « des Animaux », que l'homme est le plus parfait de tous les animaux. Or, bien que beaucoup de ceux qui vivent soient entièrement mortels, comme les brutes, et privés ici-bas de l'espérance d'une autre vie, si notre espérance était vaine, notre imperfection serait plus grande que celle d'aucun autre animal, vu qu'il y en a eu beaucoup qui ont donné cette vie pour l'autre, et ainsi la conséquence serait que l'animal le plus parfait, à savoir l'homme, serait le plus imparfait, ce qui est impossible, et que la partie de son être qui constitue sa plus grande perfection, à savoir sa raison, serait la cause du plus grand dommage, chose monstrueuse à dire. Il en résulterait encore que la nature aurait, en opposition avec elle-même, mis cette espérance dans l'âme humaine, puisque, comme il a été dit, un grand nombre de personnes ont cherché la mort pour vivre de l'autre vie; cela aussi est impossible. Nous

constatons aussi le fait de l'immortalité dans les divinations de nos songes, lesquelles ne seraient pas possibles si quelque partie de nous-mêmes n'était pas immortelle. Parce que si l'on y réfléchit bien, on admettra que celui qui révèle doit être de nature immortelle, corporelle ou non. Je dis corporelle ou incorporelle à cause des opinions diverses que je rencontre à ce sujet: ce qui provient d'un informateur immédiat doit être proportionné à l'informateur, du mortel à l'immortel il ne saurait y avoir proportion. Enfin ma certitude à ce sujet repose sur la doctrine superlativement vraie de Christ, qui est le chemin, la vérité et la lumière. Je dis le chemin, parce que grâce à elle nous pouvons sans entraves atteindre la félicité de cette immortalité; la vérité, parce qu'elle ne souffre aucune erreur; la lumière, parce qu'elle nous éclaire dans les ténèbres de l'ignorance de ce monde. Je dis que cette doctrine nous donne une certitude supérieure à toutes les autres raisons; parce que Celui qui nous l'a donnée est aussi celui qui voit et qui connaît notre immortalité; notre immortalité, dis-je, que nous ne pouvons connaître parfaitement, tant que ce qui est immortel en nous est mélangé de mortalité, mais par la foi nous la saisissons parfaitement. Par la raison, par contre, elle nous apparaît voilée de quelque obscurité, qui provient du mélange du mortel et de l'immortel. Et ceci constitue une preuve très convaincante qui établit qu'en nous résident à la fois l'élément mortel et l'élément immortel. C'est ce que je crois; c'est ce que j'affirme et

suis assuré de passer après cette vie à une vie meilleure; où vit cette dame glorieuse dont fut amoureuse mon âme qui se tourmentait comme il sera dit dans le chapitre suivant.

CHAPITRE X

Je reviens à mon propos en disant que dans la strophe qui commence par ces mots: « Elle rencontre et détruit l'autre pensée », j'ai l'intention de désigner cette pensée qui parlait en moi avec mon âme; c'est-à-dire la première pensée et la seconde, et je fais connaître en premier lieu, brièvement, la raison de sa plainte en disant: « Elle rencontre et détruit l'autre pensée, l'humble pensée qui avait coutume de me parler d'un ange qui dans le ciel est couronné.» Cette pensée est la pensée particulière dont il est dit ci-dessus qu'elle est la vie du cœur dolent. Puis lorsque je dis: « L'âme pleure, tant encore il lui en fait peine », j'affirme qu'elle est encore liée à cette pensée et parle avec tristesse; car elle se lamente en s'émerveillant du changement subit, disant: « Las! voyez comme elle fuit cette pensée miséricordieuse qui m'avait consolée. » Elle peut bien dire consolée, car au moment de son deuil, cette pensée qui montait au ciel lui avait laissé de grandes consolations.

Après quoi je dis que toute ma pensée, c'est-à-dire mon âme, que j'appelle « cette âme troublée » en vient

pour s'excuser, à parler contre les yeux; et j'affirme qu'elle dit contre eux trois choses. Premièrement elle maudit l'heure où cette dame les a vus. Remarquons ceci: bien que plusieurs objets puissent dans le cours d'une heure se réfléchir dans l'œil, néanmoins celui qui pénètre en droite ligne dans la pupille est celui que réellement on discerne, et qui seul s'imprime dans l'imagination. Il en est ainsi parce que le nerf par lequel court la faculté visuelle est dirigé dans cette direction. Aussi bien l'œil d'une personne ne peut regarder l'œil d'une autre personne sans en être vu. Car, comme celui qui regarde reçoit en droite ligne dans sa pupille, l'image de celle d'autrui, ainsi par la même ligne sa propre pupille va se refléter dans l'œil de celui qu'il regarde. Souvent dans cette rencontre des regards l'amour trouve l'occasion de décharger ses traits. Ainsi, lorsque je dis: « Quel fut donc l'instant où les yeux de cette dame rencontrèrent les miens ? » cela équivaut à dire que ses yeux et les miens se regardèrent. Mon âme dit en second lieu: « Pourquoi ses yeux ne me croyaient-ils pas lorsque je parlais d'elle ? » et par ces mots elle réprimande leur désobéissance. Passant au troisième point, elle dit n'avoir pas à se reprocher un manque de prévoyance mais devoir leur reprocher de ne pas obéir, parce qu'ayant quelquefois parlé de cette dame, elle aurait dit: « dans les yeux de cette dame doit se trouver l'amour qui tue mes pareilles. »

Et il faut croire que mon âme savait se trouver elle-même disposée à subir l'action de cette dame et elle

en éprouvait de la crainte, parce que l'action de l'agent exerce inmanquablement son effet sur le patient qui y est préparé, ainsi que l'affirme le Philosophe dans le deuxième livre « de l'Âme ». Aussi bien, si la cire possédait la faculté d'avoir peur, elle craindrait plus que la pierre de s'exposer aux rayons du soleil, vu que sa composition la rend plus sensible à l'action du soleil. En dernier lieu l'âme affirme que leur présomption fut pleine de péril, en disant: « Il ne me servit à rien de me mettre sur mes gardes: je n'en suis pas moins morte. » A ces paroles finales répond la nouvelle pensée comme il sera montré dans le chapitre suivant.

CHAPITRE XI

Ayant exposé le sens de la partie dans laquelle parle l'âme, c'est-à-dire la première pensée qui se dissout, il faut maintenant exposer le sens de la partie dans laquelle s'exprime la nouvelle pensée adverse. Cette partie est tout entière contenue dans la strophe qui commence par ces mots: « Tu n'es pas morte. » Pour la bien comprendre il faut diviser cette partie en deux. Dans la première partie qui commence par: « Tu n'es pas morte », faisant suite à ses dernières paroles, elle dit donc: Il n'est pas vrai que tu sois morte, mais la raison pour laquelle tu parais être morte consiste dans un égarement dans lequel

tu es honteusement tombée à cause de cette dame qui est apparue. Et il faut remarquer à ce propos que, ainsi qu'il est dit dans le livre de la Consolation de Boèce, « tout changement subit de l'état des choses n'arrive pas sans produire du découragement ». Et la répréhension de cette pensée, qui se nomme « Esprit d'amour », a pour but de donner à entendre que mon assentiment inclinait de son côté; cet assentiment est exprimé d'autant plus clairement qu'elle dit: « O mon âme », montrant par là son intimité et la victoire qu'elle avait remportée sur celle-ci. Puis elle ordonne ce que doit faire cette âme qui a été réprimandée, en disant: « Vois donc combien elle est devenue pieuse et humble ». Aussi ces deux vertus sont le meilleur remède contre la crainte, de laquelle l'âme paraissait être affectée, car, surtout lorsqu'elles sont jointes, elles font bien augurer de la personne, surtout la piété, laquelle fait resplendir de sa lumière toutes les autres qualités.

Ainsi Virgile, parlant d'Enée, lui attribue comme louange suprême le titre de pieux; et il ne s'agit pas de la pitié, comme le pense le vulgaire, qui consiste à s'affliger du mal qui frappe autrui — aussi bien la pitié est un sentiment particulier qui s'appelle la miséricorde; elle, la piété, n'est pas un sentiment, mais bien une noble disposition d'esprit, propre à accueillir l'amour, la miséricorde et d'autres passions charitables.

Elle dit ensuite: « Vois donc combien elle est sage et gracieuse dans sa grandeur. » Elle affirme trois choses lesquelles peuvent être acquises, et rendent une personne

agréable. Elle dit: sage. Or, qu'y a-t-il de plus beau dans une femme que le savoir? Elle dit: gracieuse: Rien ne sied mieux à la femme que la grâce (*cortesia*). Que le vulgaire ne se trompe pas au sujet de ce mot en croyant que la grâce n'est autre chose que la générosité, car la libéralité est une forme spéciale de la courtoisie. Courtoisie et honnêteté sont une seule et même chose. Et parce qu'anciennement les vertus et les bonnes mœurs étaient pratiquées dans les cours (ce qui est le contraire aujourd'hui), le terme de courtoisie est tiré des cours: parler de courtoisie équivalait à parler d'usage des cours. Si on tirait ce vocable de l'usage des cours d'aujourd'hui, surtout de celles d'Italie, il ne signifierait pas autre chose que turpitude.

« Dans sa grandeur ». Il convient par dessus tout que la grandeur temporelle, dont il est question ici, soit accompagnée des deux vertus susnommées, car elle fait ressortir en pleine clarté les bons côtés de la personne et leur contraire. Que de savoir et que de vertu n'apparaissent pas au dehors parce que cette lumière fait défaut! Que de folie et combien de vices sont discernés, grâce à elle! Misérables grands de ce monde, qui êtes insensés, bas et vicieux, mieux vaudrait pour vous être en bas état, car alors votre infamie serait moindre dans ce monde et dans la vie à venir.

C'est avec raison que Salomon dit de ces gens-là dans l'Écclésiaste: « Il y a un mal fâcheux que j'ai vu sous le soleil: c'est que des richesses sont conservées pour le malheur de celui qui les possède. »

Enfin elle ordonne à mon âme d'appeler celle-là sa dame, et lui promet qu'elle en tirera grand contentement aussitôt qu'elle se sera rendu compte de ses beautés: elle le marque par ces mots: « Aussi bien, si tu as soin de ne pas t'égarer, tu verras à sa suite s'opérer de tels miracles... »

Ici se termine le sens littéral de tout ce que je dis dans cette canzone en m'adressant à ces intelligences célestes.

CHAPITRE XII

Finalement, comme l'affirme la lettre de ce commentaire, là où j'ai fait la division de cette canzone en ses principales parties, je m'adresse à la canzone elle-même, et je lui parle. Et, afin que cette partie soit bien comprise, je dis que généralement on nomme cette partie d'une canzone l'envoi, parce que les auteurs qui en usèrent pour la première fois, le firent avec l'intention que, chantée, une partie du chant s'adressât à la chanson elle-même.

Quant à moi je l'ai rarement faite à cette intention, et pour qu'on s'en aperçût je l'ai rarement placée dans l'ordre de la canzone selon le nombre qu'il faut aux notes de musique, mais je l'ai fait lorsqu'il était nécessaire de dire quelque chose pour l'ornement de la canzone qui n'appartint pas forcément à son sens, comme

on le verra ici et ailleurs. C'est pourquoi je dis présentement que la bonté et la beauté d'un discours sont choses distinctes, la bonté réside dans le sens et la beauté dans l'ornement des paroles. Le charme de la forme s'ajoute au sens afin que sa bonté procure plus de plaisir. Or, étant donné que la bonté de cette chanson est malaisée à discerner à cause de la diversité des personnes qui y prennent la parole, ce qui exige beaucoup d'attention, il m'a paru nécessaire de l'orner de beauté, afin que par elle sinon par la bonté elle attirât l'attention. Voilà ce que je fais savoir dans cette partie. Mais parce que pour certaines raisons il paraît présomptueux de vouloir exhorter autrui, l'auteur parle indirectement, adressant son discours non à celui qu'il a en vue, mais à un autre. Et c'est bien ce qui se passe ici : les paroles sont adressées à la canzone mais leur intention est pour les hommes. Je dis donc : Je crois, ô ma canzone, que le nombre de ceux qui te comprendront bien sera petit, et cela pour deux raisons. La première c'est qu'elle demande un grand effort comme il a déjà été dit. La seconde consiste dans les difficultés qu'elle présente et dans sa nouveauté. Je l'exhorte ensuite et j'ajoute : Si par hasard il arrive que tu ailles chez des lecteurs qui paraissent incertains du sens de ton contenu, ne te trouble pas, mais dis-leur : Puisque vous ne pouvez apprécier ma bonté, considérez du moins ma beauté. Quant à cela je n'entends dire autre chose sinon ce qui a été dit ci-dessus, à savoir : O hommes, qui ne pouvez comprendre le sens de cette canzone, n'y contredisez pas, mais faites attention à sa

beauté qui est grande, tant par sa construction, dont jugeront les grammairiens, que par l'ordre du discours, que jugeront les rhétoriciens, et par le nombre de ses parties, dont jugeront les musiciens. Lesquelles choses ceux-là reconnaîtront être belles en elle, qui savent bien regarder. Tel est le sens littéral de la première canzone laquelle est offerte comme le premier mets de mon banquet.

CHAPITRE XIII

Le sens littéral ayant été suffisamment exposé il faut passer à l'explication allégorique et véritable. Aussi bien, commençant par le commencement, je dis que lorsque je perdis le premier amour de mon âme, dont j'ai fait mention ci-dessus je demeurai touché par une si grande tristesse, qu'aucune consolation ne me servait à quoi que ce soit. Toutefois après qu'un certain temps se fut écoulé, mon esprit qui faisait effort pour se guérir, se décida, puisque toute autre consolation était vaine, à essayer d'un moyen dont plus d'un désolé avait usé pour se rasséréner. Je me mis à lire un livre, inconnu à plusieurs, de Boèce, par lequel celui-ci, étant tombé en disgrâce et devenu captif, avait trouvé la consolation. Apprenant que Cicéron avait écrit un autre livre par lequel, traitant de l'amitié, il avait cherché à consoler Lelius, homme excellent, à l'occasion de la

mort de son ami Scipion, je me mis à lire ce livre. Et bien que, au début, j'eusse de la peine à pénétrer leur signification, finalement, grâce à la connaissance que j'avais de la grammaire, grâce aussi un peu à ma capacité intellectuelle, je pus m'en rendre maître, mon intelligence me rendant capable de saisir bien des choses comme en songe, ainsi qu'on peut le voir dans la Vita nuova. Et comme il advient que, en cherchant de l'argent, on trouve par hasard de l'or, en vertu d'une cause cachée, mais non peut-être sans la volonté divine, moi qui cherchais la consolation, je trouvai non seulement un moyen de sécher mes larmes, mais des textes de bons auteurs, la science et les lettres. En ayant fait mon profit, j'arrivai à la conclusion que la philosophie, qui était la maîtresse de ces auteurs, de ces sciences et de ces livres était un bien suprême. Je me la représentai comme une dame gracieuse, et je ne pouvais lui attribuer aucun acte qui ne fût plein de miséricorde; je l'admirais si véritablement qu'à peine pouvais-je m'en distraire. Dès lors je commençai à me rendre là où elle se trouvait véritablement, à savoir dans les écoles de religieux, en assistant aux discussions des philosophes, de telle sorte qu'en peu de temps, trente mois peut-être, je commençai à éprouver une si forte impression de sa douceur, que l'amour qu'elle m'inspirait chassait et anéantissait toute autre pensée; c'est pourquoi, sentant que la pensée du premier amour faisait place au second, et tout émerveillé j'ouvris la bouche en parlant de la canzone dont j'avais conçu le dessein pour décrire

mon état sous l'image d'autres choses. Je me servis de l'allégorie, parce que la poésie en langue vulgaire n'était pas digne de se charger de faire l'éloge de cette dame dont j'étais devenu amoureux, et que les auditeurs n'étaient pas si bien disposés qu'ils eussent facilement compris le vrai sens sous le voile de l'allégorie. Aussi bien n'auraient-ils pas donné créance au sens vrai comme à l'allégorie; parce que en vérité on me croyait porté à mon premier amour, tandis que le second était ignoré. Je commençai donc par ces mots: « O vous, qui par votre seule intelligence mettez en mouvement le troisième ciel. » Et ayant dit que cette dame, la belle et noble philosophie, était fille de Dieu et reine de toutes choses, il me reste à dire ce qu'il faut entendre par ces moteurs et quel est ce troisième ciel. D'abord ce qu'est ce troisième ciel, selon l'ordre déjà établi. Ici il n'est pas nécessaire de procéder par divisions et d'exposer le sens selon la lettre, car j'ai déjà expliqué le sens de l'allégorie dans ce qui précède, et il est désormais suffisamment clair.

CHAPITRE XIV

Pour comprendre ce que signifie le troisième ciel, il faut d'abord comprendre ce que j'entends par ce vocable, ciel. Ensuite on comprendra comment et pourquoi nous

avons besoin de ce troisième ciel. Je dis que par le mot ciel j'entends la science et par les cieux les sciences à cause de trois ressemblances que les cieux ont avec les sciences, principalement en ceci qu'ils s'accordent quant à l'ordre et au nombre, ainsi qu'on le verra quand je traiterai du « troisième » ciel. La première ressemblance consiste dans la révolution de l'un (du ciel) et de l'autre (de la science) autour d'un centre immobile. Car chaque ciel mobile se meut autour de son centre, lequel, quel que soit le mouvement de ce ciel, ne se meut pas. De même chaque science se meut autour de son objet, lequel reste immuable; car aucune science ne fait la démonstration de son propre objet, mais elle le présuppose. La seconde ressemblance consiste dans la lumière répandue. Car chaque ciel éclaire les choses visibles; de même, chaque science éclaire les choses intelligibles. La troisième ressemblance consiste dans le perfectionnement des choses qui leur sont soumises. Quant à la première perfection, à savoir celle qui consiste dans la génération des êtres, tous les philosophes sont d'accord que les cieux en sont la cause première, bien qu'ils présentent la chose diversement. Tels d'entre les philosophes, comme Platon, Avicenne et Algazel, attribuent ce rôle aux cieux proprement dits en tant que moteurs; d'autres l'attribuent, surtout pour les âmes humaines, aux étoiles, comme Socrate, Platon lui-même et l'académicien Denys. D'autres enfin l'attribuent, à une vertu céleste, la chaleur naturelle de la semence, comme Aristote et les autres Péripatéticiens.

Quant à la seconde perfection, ce sont les sciences qui en sont en nous la cause première; c'est par la pratique que nous en avons que nous pouvons raisonner de la vérité qui est notre perfection par excellence, ainsi que l'affirme Aristote dans le sixième livre de l'Ethique en disant que le vrai est le bien de l'intelligence. En raison donc de ces ressemblances et de beaucoup d'autres, la science peut être appelée ciel.

Il nous reste à voir pourquoi on la dénomme troisième ciel; dans ce but il est nécessaire d'établir une comparaison entre l'ordre qui existe dans les cieux et celui qui existe entre les sciences. Comme il a été exposé plus haut les sept cieux au-dessus de nous sont ceux des planètes, puis viennent au-dessus de ceux-ci deux cieux mobiles, et au-dessus de tous un ciel immobile. Aux sept premiers cieux correspondent les sept sciences du trivium et du quadrivium, à savoir la grammaire, la dialectique, la rhétorique, l'arithmétique, la musique, la géométrie et l'astrologie. A la huitième sphère, qui est celle des étoiles fixes, correspondent la science de la nature, appelée physique, et la science appelée métaphysique; à la neuvième sphère correspond la morale, et au ciel tranquille correspond la science de Dieu, appelée théologie. Et la raison de ceci est à examiner brièvement. Je dis que le ciel de la Lune ressemble à la grammaire, parce qu'il peut lui être comparé, car si l'on examine bien la Lune on observe qu'elle possède deux particularités: l'une consiste dans les parties sombres qui sont en elle, ce qui provient du défaut de densité de son corps, qui

empêche les rayons du Soleil de s'y arrêter et d'être renvoyés comme dans les autres parties. L'autre particularité consiste dans la variation de sa clarté, vu qu'elle éclaire tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, selon que le Soleil est tourné vers elle. Or la grammaire possède les mêmes propriétés; car les rayons de la raison ne la pénètrent pas tout entière, spécialement en ce qui concerne les mots; en outre, sa lumière est variable en ceci que certains mots, certaines déclinaisons, certaines constructions sont en usage et précédemment ne l'étaient pas, et plusieurs qui sont hors d'usage seront de nouveau en faveur, ainsi que le dit Horace au commencement de la « Poétique »: « Beaucoup de mots renaîtront lesquels autrefois tombèrent en désuétude. » Et le ciel de Mercure peut être comparé à la dialectique à cause de deux de ses propriétés; l'une consiste en ce que Mercure est la plus petite étoile du ciel; son diamètre ne dépasse pas deux cent trente-deux milles, selon Alfergano, lequel affirme que le diamètre de Mercure est égal à la vingt-huitième partie du diamètre de la Terre, lequel est de six mille cinq cents milles. L'autre particularité de Mercure consiste en ceci qu'il est plus voilé par les rayons du Soleil qu'aucune autre étoile. Or, ces deux particularités se retrouvent dans la dialectique, celle-ci étant moindre, quant à son corps, qu'aucune autre science, car elle est exposée tout entière dans le texte du traité intitulé: « de l'Art ancien et nouveau. » Elle est plus voilée, vu que plus que toute autre elle se sert d'arguments fondés sur des sophismes et des probabilités.

On peut aussi comparer le ciel de Vénus à la rhétorique à cause de deux de ses particularités dont la première est la clarté de son aspect, qui charme le regard plus que dans aucune autre étoile. L'autre caractéristique consiste en ceci que Vénus paraît parfois le matin, parfois le soir. Ces deux particularités se retrouvent dans la rhétorique; car la rhétorique est la plus aimable de toutes les sciences, puisqu'elle vise à plaire. Elle se présente le matin lorsque le rhétoricien s'exprime en face de son auditeur. Elle apparaît le soir, c'est-à-dire plus tard, lorsque le texte, dans un pays éloigné, parle à la place du rhétoricien.

Le ciel du Soleil peut être comparé à l'arithmétique par deux particularités: l'une consiste en ceci que toutes les étoiles tirent de lui leur éclat, l'autre est que l'œil ne peut le fixer. Or, ces deux particularités sont propres à l'arithmétique, parce que toutes les sciences tirent leur clarté de l'arithmétique, les objets qu'elles traitent étant tous considérés sous un certain nombre particulier; et dans l'argumentation que l'on fait à leur sujet on procède par nombres. Ainsi, le sujet de la science naturelle est le corps mobile, lequel corps mobile a en soi une raison de continuité, et celle-ci a en soi une raison de nombre infini. Quant à la science naturelle, elle traite principalement les principes des choses naturelles, lesquelles sont au nombre de trois, à savoir la matière, la privation et la forme; où le nombre apparaît non seulement dans l'ensemble, mais encore dans chacune, si l'on y fait bien attention.

C'est pourquoi Pythagoras, comme le dit Aristote dans le premier livre de la physique, posait comme principes des choses naturelles le pair et l'impair, considérant toutes les choses au point de vue du nombre.

L'autre particularité du Soleil se voit encore dans le nombre qui est l'objet de l'arithmétique et que l'œil de l'intelligence ne peut contempler; parce que le nombre, considéré en lui-même, est infini; or, nous ne pouvons comprendre l'infini.

Ensuite, on peut comparer le ciel de Mars à la musique, à cause de deux particularités. La première consiste en ceci que son rapport aux autres cieux est le plus beau parce que lorsqu'on fait le compte des cieux mobiles, quel que soit celui par lequel on commence, que ce soit par le premier ou par le dernier, ce ciel de Mars est le cinquième; il est au milieu de tous les autres, à savoir des premiers, des seconds, des troisièmes et des quatrièmes; la seconde particularité consiste en ceci, que Mars dessèche et consume les choses, parce que sa chaleur est semblable à celle du feu; aussi bien paraît-il couleur de feu tantôt plus et tantôt moins selon que les vapeurs qui le suivent sont plus ou moins denses, lesquelles souvent s'enflamment d'elles-mêmes, ainsi qu'il est déterminé dans le premier livre des Météores. C'est pourquoi Albumassar prétend que l'embrassement de ces vapeurs signifie mort de rois et changement de règnes, parce que ce sont les effets de la suprématie de Mars. Sénèque dit aussi que lors de la mort de l'empereur Auguste

on vit en l'air une boule de feu. A Florence, au début de sa destruction, on vit en l'air l'image d'une croix, formée par une masse de ces vapeurs qui accompagnent Mars.

Ces deux particularités se rencontrent dans la musique, laquelle est toute relative, comme il appert dans les paroles harmonisées et dans les chants qui produisent une harmonie d'autant plus douce que la relation entre les sons est plus belle; beauté propre à la science de la musique, et que l'on perçoit en elle au plus haut degré. En outre, la musique attire à soi les sens humains, qui sont en quelque sorte les vapeurs du cœur, et elle a pour effet de faire cesser toute leur activité. L'âme est toute recueillie lorsqu'elle l'entend et la vertu de tous les sens s'attache en quelque sorte à l'esprit sensible qui perçoit le son.

Le ciel de Jupiter peut être comparé à la géométrie en raison de deux propriétés: l'une consiste en ce qu'il se meut entre deux cieux qui contrastent avec la modération dont il fait preuve, à savoir le ciel de Mars et celui de Saturne. C'est pourquoi Ptolémée dit dans le livre allégué que Jupiter est un astre de constitution modérée, placé à égale distance du froid de Saturne et de la chaleur de Mars. L'autre particularité consiste en ce que, seule parmi tous les astres, elle offre une apparence blanche, quasi argentée. Les mêmes choses existent dans la géométrie. Elle se meut entre deux choses qui font contraste avec elle: le point et la circonférence, et j'entends par là tout corps ou surface ayant la forme ronde. Car, dit

Euclide, le point est le principe de la géométrie; et, d'après lui, la circonférence est la forme la plus parfaite à laquelle elle atteigne. De sorte que la géométrie se meut entre le point et la circonférence, qui sont comme son commencement et sa fin. Or ces deux choses contrastent avec la certitude de la géométrie; parce que le point étant indivisible ne peut être mesuré. Et le cercle, à cause de son axe, ne peut être quadraturé parfaitement; par conséquent, il est impossible de le mesurer exactement. En outre la géométrie est parfaitement nette, sans tache d'erreur, elle est infaillible par elle-même et par sa servante qu'on appelle la perspective.

Le ciel de Saturne a deux particularités qui font qu'on peut le comparer à l'astronomie. La première est la lenteur de son mouvement à travers les douze signes; car, selon les ouvrages des astrologues, il met vingt-neuf ans à accomplir sa révolution. L'autre particularité consiste en ceci qu'il est élevé au-dessus de toutes les autres planètes. Ces deux particularités se rencontrent dans l'astrologie, car pour embrasser l'ensemble de celle-ci c'est-à-dire pour s'approprier cette science, il faut un fort grand espace de temps, soit à cause de l'étendue de ses démonstrations, qui dépassent celles des sciences susdites, soit à cause de l'expérience qu'il est nécessaire de posséder pour y apporter un jugement sûr. En outre elle est la plus élevée de toutes les sciences. Ainsi que le dit Aristote au commencement de son traité « de l'Ame », l'excellence d'une science est proportionnée à l'élévation de son



objet et à son degré de certitude. Or, cette science excelle, plus que les sciences susdites, par l'élévation de son objet, qui consiste dans le mouvement du ciel; mais aussi par la certitude qui la caractérise, et qui est sans aucun défaut, car cette science procède d'un principe parfait et immuable. Et si quelqu'un croit y trouver quelque défaut, cela ne provient pas d'elle, mais plutôt, comme le dit Ptolémée, de notre négligence, à laquelle il faut l'imputer.

CHAPITRE XV

Après les comparaisons que j'ai faites au sujet des sept premiers cieux, il faut passer aux autres, qui sont au nombre de trois, ainsi que cela a été dit plusieurs fois. Je dis que le ciel étoilé peut être comparé à la physique pour trois particularités et à la métaphysique pour trois autres. Car il nous présente deux choses visibles, à savoir le grand nombre d'étoiles et la Galaxie, qui est ce cercle blanc que le vulgaire dénomme la voie S. Jacques. Il nous présente l'un des pôles, l'autre il le tient presque caché. Il nous présente son mouvement d'Orient en Occident; et l'autre qu'il accomplit d'Occident en Orient nous est également caché. Pour examiner les choses par ordre il faut considérer premièrement la comparaison par rapport à la physique, ensuite la comparaison avec la métaphysique. Je dis que le ciel nous présente

beaucoup d'étoiles, je veux parler des mille et vingt-deux corps stellaires que les sages d'Égypte ont observés. Or ceci présente une grande similitude avec la physique, si l'on observe bien exactement ces trois nombres : deux, vingt et mille ; car par deux il faut entendre le mouvement local, lequel nécessairement va d'un point à un autre. Par vingt il faut entendre le mouvement de l'altération, parce que de dix en sus on ne peut aller sans ajouter à lui un des neuf chiffres. La plus belle altération que reçoive ce nombre est la sienne propre et cette première altération est vingt. Il est raisonnable de conclure que ledit nombre de vingt signifie ce mouvement. Mille signifie le mouvement de croissance, car mille est le nombre le plus grand et il ne peut s'accroître si ce n'est en se multipliant par lui-même. La physique traite seulement de ces trois mouvements, comme cela est prouvé au cinquième chapitre de son premier livre.

Par la Galaxie (voie lactée), ce ciel présente une grande analogie avec la métaphysique. Car il faut observer que les philosophes ont soutenu diverses opinions au sujet de cette Galaxie. Les Pythagoriciens estimaient que le soleil s'était une fois égaré dans son chemin, et, passant par des régions mal appropriées à son ardeur, aurait mis le feu au lieu par lequel il passait, et il y serait resté cette apparence d'incendie. Je crois qu'ils étaient influencés par la fable de Phaéton qu'Ovide raconte au commencement du second livre des Métamorphoses. D'autres, ainsi Anaxagore et Démocrite, l'attribuaient à la lumière du soleil reflétée en ce lieu. Et ils appuyaient

leur opinion sur des arguments. Ce qu'Aristote disait à ce sujet ne peut être bien connu parce que son jugement diffère d'une traduction à l'autre. Je crois que la faute en est aux traducteurs. D'après la traduction la plus récente il semble dire que ce serait un amas de vapeurs qui se formerait sous les étoiles qui toujours les attirent; et ceci ne paraît pas avoir un fondement raisonnable. D'après l'ancienne version il dit que la Galaxie n'est pas autre chose qu'une multitude d'étoiles fixes, réunies, et si petites que d'ici-bas nous ne pouvons les distinguer, mais elles sont la cause de cette blancheur que nous appelons Galaxie. Il se peut que le ciel, dans cette partie, soit plus dense et, par conséquent, attire à soi et émette à nouveau cette lumière. Il semble qu'Avicenne et Ptolémée partagent cette opinion d'Aristote.

Donc, puisque la Galaxie est un effet produit par des étoiles invisibles à nos yeux, de sorte que de la chose elle-même nous n'avons qu'une connaissance indirecte, et vu que la métaphysique traite des premiers principes, que nous ne pouvons comprendre si ce n'est par leurs effets, il est évident que le ciel étoilé présente une grande analogie avec la métaphysique. En outre, le pôle que nous voyons signifie les choses sensibles qui forment le domaine de la physique. Le pôle que nous ne voyons pas signifie les choses immatérielles, qui ne tombent pas sous les sens et dont traite la métaphysique. C'est pourquoi ledit ciel présente une grande analogie soit avec l'une de ces sciences, soit avec l'autre.

Il rappelle encore ces deux sciences par ses deux mouvements: le mouvement qui se produit chaque jour et qui accomplit une révolution d'un point à l'autre signifie les choses naturelles et corruptibles qui chaque jour accomplissent leur chemin et dont la matière se transforme, passant d'une forme à l'autre forme. De tout cela la physique fait l'objet de son étude. Et par le mouvement presque insensible qui se fait d'Occident en Orient, d'un degré en cent ans, il signifie les choses incorruptibles, lesquelles ont reçu leur existence directement de Dieu et n'auront pas de fin; c'est de ces choses-là que traite la métaphysique.

Je dis, au reste, que ce mouvement signifie les choses dont cette circulation est à l'origine laquelle n'aura pas de fin; parce que la fin d'une circulation consiste à retourner à un même point, point auquel ce ciel ne retournera pas; vu que ce mouvement n'a depuis le commencement du monde guère accompli plus du sixième de sa course, tandis que nous sommes déjà dans la dernière partie du siècle, et que nous attendons avec assurance la consommation du mouvement céleste. Il est donc évident que par plusieurs particularités le ciel étoilé peut être comparé à la physique et à la métaphysique.

Le ciel cristallin, que nous avons considéré comme le premier mobile, présente une analogie très manifeste avec la philosophie, vu que, selon S. Thomas traitant du second chapitre de l'Éthique, la philosophie nous prépare aux autres sciences. Ainsi, comme le dit le Philosophe dans le cinquième chapitre de l'Éthique, le

droit règle l'enseignement des sciences, ordonne celles qui doivent être enseignées et apprises. De même le ciel cristallin règle par son mouvement la révolution quotidienne de tous les autres cieux, grâce à laquelle ceux-ci reçoivent et répandent sur la terre la vertu de toutes leurs parties. S'il n'en était pas ainsi, un peu seulement de leur vertu serait perçu ici-bas. Nous concluons de ceci que si ce neuvième ciel était privé de mouvement, un tiers du ciel ne serait pas encore visible de tous les points de la terre. Saturne serait caché à chaque endroit de la terre pendant quatorze ans et demi, Jupiter six ans, Mars environ un an et le soleil cent quatre vingt-deux jours et quatorze heures (je veux dire autant de temps qu'un tel nombre de jours représente). Vénus et Mercure, environ comme le soleil, se cacheraient et se montreraient, et la lune, pendant une période de quatorze jours et demi, serait invisible à toutes les parties du monde. Certainement il n'y aurait ici-bas ni génération, ni vie d'animal ou de plante; il n'y aurait ni nuit, ni jour, ni semaine, ni mois, ni année, mais l'univers entier serait en désordre et le mouvement des astres serait sans utilité. Il n'en serait pas autrement si la philosophie morale cessait d'exister: les autres sciences seraient temporairement voilées, il ne se produirait ni génération, ni vie heureuse, les choses écrites et autrefois découvertes l'auraient été en vain. Il est donc très évident que ledit ciel est semblable à la philosophie morale. L'empirée, enfin, grâce à sa paix, ressemble à la science divine laquelle est remplie d'une paix parfaite, car elle ne comporte ni disputes

d'opinions ni sophismes, grâce à la certitude exaltée de son sujet qui est Dieu. Lui-même a parlé de cette paix à ses disciples en disant : « Je vous donne ma paix, je vous laisse ma paix », en leur donnant et en leur laissant sa doctrine, laquelle est la science dont je parle. C'est de cette science que dit Salomon : « Il y a soixante reines, quatre-vingts concubines, et des jeunes filles sans nombre : une seule est ma colombe, mon immaculée ». Il appelle les sciences reines, maîtresses et servantes ; il appelle colombe la science divine parce qu'elle est pure de dispute, et il l'appelle parfaite, parce qu'elle nous fait voir parfaitement le Vrai dans lequel notre âme trouve sa tranquillité.

Ayant ainsi comparé les cieux aux sciences, on voit que par le troisième ciel j'entends la rhétorique, laquelle est semblable audit troisième ciel, ainsi que cela a été démontré ci-dessus.

CHAPITRE XVI

Grâce aux comparaisons que j'ai présentées on peut voir qui sont les moteurs auxquels je m'adresse, en particulier ceux de ce troisième ciel. Et comme je l'ai dit ci-dessus, Boèce et Cicéron, par la douceur de leurs discours, m'ont mis sur la voie de l'amour et de l'étude de cette noble dame, la philosophie ; leurs écrits

sur la philosophie m'éclairaient comme les rayons d'une étoile. Or en toute science la démonstration est comme une étoile lumineuse qui met cette science en évidence. Ce point étant éclairé on peut discerner le vrai sens de la canzone en question selon le sens fictif et littéral. Grâce à ce qui a été dit on comprendra facilement la seconde strophe jusqu'à l'endroit où il est dit: « Cette pensée me fait contempler une dame ». Cette dame n'est autre que la philosophie, laquelle véritablement est une dame pleine de douceur et de dignité, une merveille de savoir, glorieuse par sa liberté, ainsi que je le ferai voir dans le troisième traité qui sera consacré à sa noblesse. Et là où il est dit: « Celui qui veut trouver le salut, qu'il élève son regard vers les yeux de cette dame », il faut entendre par les yeux de cette dame les démonstrations de la science, lesquelles, dirigées vers les yeux de l'intelligence, enchantent l'âme humaine. Oh ! doux et ineffables aspects, prompts entraîneurs de l'âme humaine, qui dans les démonstrations, c'est-à-dire dans les yeux de la philosophie, apparaissez lorsqu'elle argumente avec ses fidèles ! En vous est véritablement le salut, par lequel devient bienheureux celui qui vous contemple et qui est sauvé de la mort, de l'ignorance et des vices.

Là où il est dit: « Si toutefois, il n'appréhende point l'angoisse et les soupirs... », il faut entendre: s'il ne craint pas le travail de l'étude et la lutte au milieu des contradictions qui, à l'origine des regards de cette dame, surgissent en grand nombre, puis sous l'action de sa lumière tombent, comme les petits nuages du matin fondent au soleil,

de telle sorte que l'intelligence, familiarisée avec la philosophie, demeure libre et affermie par la certitude, comme l'atmosphère purifiée et clarifiée par les rayons de midi. La troisième strophe aussi s'entend par l'explication littérale jusqu'à l'endroit où il est dit: « L'âme pleure »; ici il faut bien observer le sens moral de ces paroles, à savoir qu'il ne faut pas pour l'amour d'un plus grand ami oublier les services reçus d'un ami plus petit; toutefois s'il est nécessaire d'abandonner l'un pour suivre l'autre, il faut suivre le meilleur des deux, non sans exprimer de convenables regrets à celui qu'on laisse; et de la sorte, on inspire à celui qu'on suit un plus grand amour.

Ensuite, là où il est dit: « Parlant de mes yeux, mon âme troublée dit ... » il n'est pas question d'autre chose, sinon de l'angoisse du moment où la première apparition de cette dame se dessina dans les yeux de mon intelligence, apparition qui fut la cause instantanée de mon amour pour elle. Et là où il est parlé de « mes pareilles » il faut entendre les âmes affranchies des misères et des basses dilections, ainsi que des habitudes vulgaires, et douées d'intelligence et de mémoire.

Ce qui est dit ensuite, à savoir ceci: « l'amour qui tue », puis: « je n'en suis pas moins morte », semble être contraire à ce qui est dit plus haut du salut que procure cette dame. Or, il faut observer qu'ici c'est une des deux parties de la strophe qui parle; là, c'est l'autre. Elles se combattent réciproquement, comme il est montré ci-dessus. C'est pourquoi on ne s'étonnera pas si là on dit oui, et ici,

non, à condition de prendre garde à qui monte et à qui descend.

A la quatrième strophe où il est dit: « Un aimable esprit amoureux », il faut entendre une pensée qui surgit de mon étude. Il faut observer que, dans cette allégorie, par amour il faut entendre l'étude, laquelle est l'application de l'âme éprise et charmée.

Puis lorsqu'il est dit: « Tu verras s'opérer de tels miracles », on annonce qu'on pourra voir une parure miraculeuse: celle que possède la philosophie dans la magnificence de ses démonstrations. Telle paraît être la manière de voir d'Aristote au commencement de la Métaphysique, lorsqu'il dit que les hommes ont commencé à aimer cette dame, la philosophie, afin de connaître ses merveilleuses beautés. On traitera plus à fond ce mot merveille dans le traité suivant. Le reste de la canzone est suffisamment clair dans son sens littéral.

Et maintenant, à la fin de ce second traité, je dis et j'affirme que la dame dont je devins amoureux après mon premier amour fut la très belle et très excellente fille de l'Empereur de l'univers, à laquelle Pythagore donne le nom de philosophie. Ici se termine le second traité qui est présenté comme le premier mets du banquet.

TROISIÈME TRAITÉ

CANZONE

Amour, dans ma pensée m'entretient de ma Dame et souvent ses propos exaltent mes désirs à tel point que je semble en avoir perdu la raison. Si doux est son langage, que le cœur attentif s'émeut, et soupire: Hélas! je ne saurais répéter ce que j'ai ouï dire sur la dame de mes pensées. Et certes, je conviens que je dois renoncer, pour la plus grande partie, à mettre en mon parler telles choses qui me viennent en souvenance, et qui dépassent non point seulement l'entendement, mais les termes dont je dispose. Dès lors, si mon chant ne sait honorer comme il convient celle qui est digne de toute louange, que le blâme retombe sur mon intelligence débile et notre langage impuissant à parler comme parle l'amour.

Le soleil, qui vire autour du monde, n'aperçoit nulle part rien d'aussi charmant, à l'heure où il éclaire ce lieu où séjourne la dame, dont Amour m'oblige à parler. Les intelligences célestes la contemplent; et ici-bas, ceux qui en deviennent amoureux, sont en paix avec eux-mêmes lorsqu'ils goûtent sa présence. Sa nature plaît tant à Celui qui en est l'Auteur, qu'il lui communique sans cesse sa bonté, au delà des

limites que requiert la nature humaine. Et son âme bénigne, qui reçut de lui sa force salutaire, se manifeste dans la perfection de ses formes. Or donc, les yeux de ceux qui la contemplent ont vu comme un feu d'amour leur pénétrer le cœur et l'emplir de désirs qui, aussitôt, s'exhalent en soupirs.

En elle est répandue la vertu divine; il en est ainsi des anges qui voient Dieu; et si une noble dame se refuse à le croire, qu'elle l'accompagne et considère ses actes. Elle parle; et dans ce lieu semble un céleste esprit descendre, qui inspire la foi; or, il est certain que la haute valeur qui est la sienne est incomparable. Les gestes gracieux qu'elle prodigue autour d'elle sollicitent l'amour, comme s'insinuent ses paroles amènes. On peut dire d'elle ceci: « Aimable est la dame qui s'inspire d'elle et, plus noble d'autant, qu'elle lui ressemble davantage ». Ajoutons qu'à la voir, on croit aisément au miracle, tant et si bien que notre foi est fortifiée; or donc, de toute éternité, elle demeure établie parmi nous.

Les merveilles qui apparaissent à son aspect nous font entrevoir les délices du paradis. Je parle de ses yeux et de son doux sourire qui attirent Amour en son retrait préféré. Notre intelligence en est éblouie, comme notre faible vue l'est par les rayons du soleil. Dès lors, impuissant à les fixer du regard, je dois me contenter d'en parler brièvement.

Son beau visage jette des flammes. Le noble esprit qui les anime crée les bonnes pensées, et tel l'éclat du tonnerre anéantit le vice inné. Or, s'il advient qu'une dame puisse ouïr telle chose à reprendre dans son maintien qu'on jugerait manquer de bienséance ou de modestie, qu'elle vienne contempler le suave modèle : celle qui n'a qu'à paraître pour confondre les pervers, celle, qui fut dès le commencement, dans la pensée du Maître du monde.

Canzone, voudrais-tu contredire ta sœur qui proclame hautaine et dédaigneuse celle que tu dis être très humble ; souviens-toi que le ciel toujours lumineux et clair, immuable en lui-même, jamais ne s'obscurcit, bien que pour diverses raisons, nos yeux voient parfois les ténèbres dérober notre soleil. Ainsi, celle qui prétend que notre dame est orgueilleuse, juge sur l'apparence et non sur la réalité. Avant que de la voir, mon âme la craignait, et elle craint encore devant la grandeur de son prestige. Telle sera ton excuse, si d'aventure un jour, tu es admise en sa présence : Ma Dame, diras-tu, s'il vous est agréable, je porterai vos louanges en tous lieux.

CHAPITRE PREMIER

Ainsi que cela a été exposé dans le traité précédent, mon second amour prit sa source dans l'aspect compatissant d'une dame; cet amour, ensuite, me trouvant bien disposé à répondre à son ardeur, s'embrasa, tel il arrive qu'une petite flamme se transforme soudain en une grande flamme; si bien que, soit en veillant soit en dormant, mes pensées restaient pénétrées de lumière. Et le désir de la voir, causé par mon amour pour elle, était si grand qu'on ne saurait le dire ni le comprendre. Or, je n'étais pas seulement attiré vers sa personne, mais vers toutes celles qui l'approchaient et qui d'une manière quelconque étaient de sa maison ou de sa famille. Que de nuits pendant lesquelles, tandis que les yeux des autres se fermaient dans le sommeil, les miens se posaient en contemplation sur l'objet de mon amour ! Et comme le feu, au fur et à mesure que son ardeur s'accroît, veut paraître au dehors, car il lui est impossible de rester caché, je pris la décision de parler de l'amour, que je ne pouvais du tout retenir caché dans mon cœur.

Et, bien qu'incertain du parti auquel il fallait m'arrêter, soit que l'amour m'en donnât l'impulsion, soit

que de moi-même j'y fusse disposé, j'aimais à y réfléchir souvent; le résultat de mes réflexions fut qu'il devint évident qu'en traitant de l'amour, on ne saurait faire mieux que de louer la personne aimée. Trois raisons me firent arriver à cette conclusion. La première consistait dans mon propre amour de moi-même, principe de tous les autres amours. Car il est évident qu'on ne saurait faire honneur à soi-même mieux qu'en honorant son ami. Or, étant donné que l'affection ne peut exister entre des êtres dissemblables, il faut en conclure que là où elle existe les êtres sont semblables, de telle sorte qu'ils participent de la même manière à la louange et au blâme. J'en tire deux enseignements importants: le premier consiste en ceci, c'est qu'il ne faut pas permettre à un homme vicieux de se faire passer pour ami, parce qu'il en résulterait dans le monde une opinion défavorable pour celui qui tolérerait cela. Le second enseignement consiste en ceci, c'est qu'il faut se garder de blâmer son ami en public, parce que, ce faisant, on se blâme soi-même, comme cela paraîtra évident à celui qui a bien compris ce qui précède

La seconde raison consista dans le désir que j'éprouvais que cette affection fût durable. Or il faut, comme l'expose le Philosophe dans le neuvième traité de l'Ethique, pour que l'affection dure entre personnes dont la situation est différente, qu'il existe entre elles une proportion, laquelle transforme, en quelque sorte, la dissemblance en similarité. Il en est ainsi entre maître et serviteur, car, même si le serviteur ne peut rendre à

son maître un bienfait équivalent à celui qu'il reçoit de lui, il lui faut accomplir son service avec tout l'empressement et toute la bonne volonté possible; ainsi, malgré la différence de situation, grâce au déploiement de sa bonne volonté, l'affection réciproque sera établie, fortifiée et maintenue. C'est pourquoi, me reconnaissant inférieur à cette dame et me voyant l'objet de ses bienfaits, je m'efforce de faire son éloge selon mon pouvoir; lequel, quoique par lui-même il soit moindre, prouve, par la bonne volonté qui l'anime, que je ferais bien davantage si je le pouvais, et de la sorte mon bon vouloir devient semblable à celui de cette noble dame.

La troisième raison se justifie par la prévoyance, car, ainsi que l'affirme Boèce, «il ne suffit pas de tenir le regard fixé sur ce qui est devant nous, c'est-à-dire sur ce qui est présent; c'est pourquoi la prévoyance nous est donnée, laquelle regarde au delà du présent à ce qui peut advenir.» Je réfléchis donc que beaucoup de personnes après moi me reprocheraient d'avoir agi avec légèreté, lorsqu'elles apprendraient que j'avais passé d'un amour à un autre. C'est pourquoi, pour enlever tout fondement à ce reproche, le meilleur moyen était de dire qui était la dame qui avait opéré ce changement. Tant il est vrai que c'est par l'éclat de sa perfection qu'on peut se faire une idée du pouvoir qu'elle exerce. Car lorsqu'on a mesuré l'étendue extraordinaire de ce pouvoir, on se rend compte qu'il est capable de soumettre à soi tout attachement contraire. Cela fait on ne me jugera pas d'humeur changeante et instable. Je commençai donc à composer

la louange de cette dame, sinon aussi bien qu'il eût convenu, du moins aussi bien que je le pouvais. Je commençai par ces mots : « Amour, dans ma pensée m'entretient. » Cette canzone se divise en trois parties. La première partie comprend toute la seconde stance, laquelle fait office de préambule. La seconde partie comprend les trois stances suivantes, dans lesquelles le sujet du poème est traité, à savoir, la louange de cette noble dame. La première de ces stances commence par ces mots : « Le Soleil qui vire autour du monde..... »

La troisième partie est formée par la cinquième et dernière stance, où, s'adressant à la canzone elle-même, le poète la justifie de tout soupçon. Ces trois parties feront l'une après l'autre le sujet de nos réflexions.

CHAPITRE II

Traitant donc de la première partie de la canzone, laquelle en forme le préambule, je dis qu'il convient de la diviser en trois parties : la première indique la nature ineffable de cette dame. La seconde expose mon insuffisance pour pouvoir en parler dignement ; cette partie commence par ces mots : « et certes je conviens que je dois renoncer... » En dernier lieu je m'excuse de mon insuffisance dont il ne faut pas me rendre responsable

et cette partie commence là où je dis : « Dès lors si mon chant ne sait honorer... »

Je dis donc : « Amour, dans ma pensée m'entretient... »; ici il s'agit donc de déterminer quelle est la personne qui parle, et quelles sont les pensées qui l'agitent. L'amour, en réalité, si l'on en approfondit la nature, n'est autre chose que le lien spirituel de l'âme avec son objet. L'âme, par sa nature propre, consent à cette union plus promptement ou plus lentement selon qu'elle est libre ou empêchée. La cause de cette disposition peut être celle-ci : Toute essence spirituelle procède de sa cause première qui est Dieu, ainsi qu'il est écrit dans le livre des Causes. Les âmes ne tirent donc pas leur diversité de cette cause première qui est parfaitement simple, mais des causes secondes et de la matière dans laquelle l'âme descend. Aussi bien est-il écrit dans le même livre, là où il s'agit de la communication de la bonté divine : « Les bontés et les dons divins diversifient leurs effets par le concours des choses qui dans les divers cas reçoivent cette communication. » Or, vu que chaque effet retient en soi la nature de sa cause, comme l'explique Alfarabi lorsqu'il dit que ce qui a pour cause un corps circulaire doit aussi en quelque manière être circulaire, ainsi chaque être participe en quelque manière à la nature divine; non que la nature divine soit divisée en se communiquant aux êtres, mais ceux-ci y participent en quelque sorte à la façon des étoiles qui participent à la lumière du soleil. Et plus un être a de noblesse et plus il tient de la nature divine. Or l'âme

humaine, qui est l'être le plus noble de tous ceux qui sont créés sous le ciel, reçoit davantage de la nature divine qu'aucun autre. Et comme il est fort naturel de vouloir être en Dieu (parce que, comme cela se lit dans le livre cité, la première chose c'est l'être, avant lequel rien n'est) l'âme humaine aspire de sa nature et de toutes ses forces à être. De ce que son être dépend de Dieu et se conserve par lui, il en résulte naturellement qu'elle désire de tout son cœur être unie à Dieu afin de fortifier son être. Et parce qu'à travers la nature se manifeste l'origine divine, il arrive que l'âme humaine s'unit à elle d'autant plus fortement et plus promptement qu'elle lui paraît plus parfaite; ceci, toutefois, dépend de la connaissance que l'âme a d'elle-même et de la bonté de la nature humaine, selon que cette connaissance est libre ou empêchée. C'est cet acte de s'unir que nous appelons l'amour. Par où l'on peut juger ce qui est dans l'âme, parce qu'on voit au dehors les objets de son amour.

Cet amour, à savoir l'union de mon âme avec cette noble dame, dans laquelle je discernais beaucoup de lumière divine, c'est à cet amour que je m'adresse comme étant celui qui s'entretient avec moi; car de lui naissaient continuellement des pensées ayant pour objet la valeur de cette dame laquelle était devenue spirituellement une même chose avec moi.

Le lieu où ces pensées s'agitent est mon entendement. Quant à savoir ce qu'il faut entendre par ce mot, ayant tardé jusqu'ici à le définir, voyons donc ce que propre-

ment l'entendement signifie. Aristote, dans le second livre « de l'Âme », analysant les fonctions de l'âme, dit que celles-ci sont au nombre de trois, à savoir: vivre, sentir et penser. Il ajoute aussi se mouvoir. Mais ceci ne fait qu'un avec sentir; parce que l'âme qui sent, se meut ou bien avec tous les sens, ou bien avec un seul d'entre eux. De sorte que se mouvoir est une faculté unie à celle de sentir. Puis, selon ce qu'il dit, il est très manifeste que ces fonctions sont en rapport entre elles, de sorte que l'une forme le fondement de l'autre. Celle qui forme le fondement peut être séparée et subsister par elle-même; mais l'autre, qui se fonde sur celle-ci, ne peut en être séparée. Donc, la fonction végétative par laquelle on vit est le fondement de la vie sensitive, c'est-à-dire sur lequel on voit, on entend, on goûte, on sent et on touche. Cette fonction végétative, en elle-même, peut-être considérée comme l'âme, ainsi que cela se voit dans toutes les plantes. Par contre sans la fonction végétative la fonction sensitive est impossible; on ne rencontre aucune chose qui sente et qui ne vive pas. De même cette fonction sensitive est le fondement de la fonction intellectuelle, à savoir de la raison. C'est pourquoi dans les êtres animés et mortels la raison n'existe pas sans la sensation; toutefois, la faculté sensitive existe sans la faculté rationnelle, comme nous l'observons chez les bêtes, les oiseaux, les poissons et chez tous les animaux privés de raison. Or l'âme qui possède ces facultés est la plus parfaite. C'est pourquoi l'âme humaine dans laquelle est renfermée la plus élevée des facultés, c'est-à-dire la raison, participe

à la nature divine ainsi qu'il en est des anges; car l'âme est tellement ennoblie par cette faculté souveraine, et si dénuée de matière, que la lumière divine y rayonne comme dans un ange; c'est pourquoi l'homme est appelé animal divin par les philosophes.

Dans cette partie la plus noble de l'âme sont renfermées plusieurs vertus comme dit Aristote dans le troisième livre de son traité «de l'Âme», où il affirme qu'elle renferme une faculté appelée scientifique, et une autre appelée rationnelle ou conseillère. En outre, comme l'affirme Aristote au même lieu, d'autres facultés s'y trouvent également, comme celle de l'invention et celle du jugement. Toutes ces facultés éminentes et les autres qui y sont jointes potentiellement sont désignées ensemble par ce mot dont nous voulions connaître le sens, à savoir l'entendement; d'où il appert que par l'entendement il faut entendre la partie la plus noble de l'âme.

Que l'entendement soit cela, on le voit par le fait qu'il est attribué exclusivement à l'homme et aux substances divines, ainsi qu'il apparaît dans tel passage de Boèce où il s'adresse à la philosophie: «C'est Dieu, dit-il, qui t'a déposée dans l'âme des hommes;» il l'attribue ensuite à Dieu en disant: «Tu tires d'un modèle supérieur l'ensemble des choses, portant dans ton entendement ce monde magnifique.» L'entendement n'a jamais été attribué à la bête; de même, pour un grand nombre d'hommes qui paraissent dénués de cette partie la plus noble de l'être, il semble qu'on ne doive, ni ne puisse, parler d'entendement. De telles gens sont désignés

en latin par les termes « amentes » ou « dementes », ce qui signifie qu'ils sont privés d'entendement. Il paraît dès lors évident que c'est l'entendement qui est le faîte et la partie la plus précieuse de l'âme, laquelle procède de Dieu. C'est là le lieu où je dis que l'amour raisonne avec moi de ma dame.

CHAPITRE III

Je dis, non sans raison, que c'est dans mon entendement que cet amour exerce son action, mais cela est dit avec l'intention de faire entendre, d'après la nature du lieu qu'il fréquente, ce qu'est cet amour lui-même. Or, on sait, ainsi qu'il a été dit plus haut, et par la démonstration faite ci-dessus, que chaque être a son amour particulier; ainsi les corps simples ont un amour accommodé à leur sphère propre: ainsi la terre est toujours attirée vers le centre; le feu tend vers le haut dans la direction du ciel de la Lune, c'est pourquoi il monte toujours. Les premiers éléments, comme les minerais, affectionnent le lieu où leur création est mise en œuvre; lieu où ils s'accroissent et d'où ils tirent force et vigueur. C'est pourquoi nous voyons toujours l'aiguille aimantée recevoir sa force du côté d'où elle tire son origine. Les plantes qui sont les premières d'entre les choses animées, sont attachées à un certain lieu d'une façon

plus manifeste qu'à un autre, selon que leur organisme l'exige; c'est pourquoi l'on voit certaines plantes se tenir presque toujours près de l'eau, d'autres sur les sommets des montagnes; si on les transplante dans les plaines ou au pied des monts, elles périssent tout à fait ou bien elles végètent tristement et comme arrachées au bonheur. On voit que les bêtes ont non seulement de l'amour pour les lieux, mais les unes pour les autres. Les hommes ont un amour particulier pour les choses parfaites et honorables; mais attendu que (grâce à leur excellence, et bien qu'une seule substance constitue tout leur être) ils participent en eux-mêmes à la nature de toutes ces choses, ils peuvent posséder aussi tous ces amours; et c'est un fait qu'il en est ainsi.

Car par la simple nature du corps qui est le maître du sujet, il descend volontiers; s'agit-il de monter, le corps se fatigue. Par la seconde nature de ce corps composite, il aime le lieu de sa naissance et aussi l'époque de sa naissance. Aussi bien chacun a plus de vigueur et de santé corporelle là où il est né et au temps de sa génération que dans tout autre lieu ou à toute autre époque. C'est pourquoi on lit dans l'histoire d'Hercule, rapportée par Ovide dans les *Métamorphoses*, par Lucain et les autres poètes, que, dans le combat contre le géant Antée, chaque fois que le géant était fatigué et qu'il laissait reposer son corps sur la terre (soit qu'il le fît de sa propre volonté, soit qu'il y fût forcé par Hercule), la force et la vigueur lui étaient entièrement restaurées par le contact avec la terre dans laquelle et de laquelle il avait été

engendré. Hercule s'en apercevant à la fin, le prit, et le serrant, l'enleva de terre, et le tint élevé sans le laisser reprendre contact avec elle, tant et si bien qu'il le vainquit et le tua. Ce combat eut lieu en Afrique d'après le témoignage des auteurs.

Par la troisième nature, à savoir celle des plantes, l'homme aime un certain aliment, non en tant qu'il est sensible, mais parce qu'il a besoin d'être nourri. Tel aliment fait son office parfaitement, tel autre imparfaitement. On voit tel aliment rendre les hommes beaux, bien membrés et vivement colorés et tel autre avoir un effet contraire.

Par la quatrième nature, celle des animaux, qui est la nature sensitive, l'homme a un autre amour, en vertu duquel il aime selon l'apparence sensible, d'une manière semblable à l'animal. Cet amour chez l'homme a le plus grand besoin d'être réglé à cause de l'empire excessif qu'il exerce sur nous par le plaisir de la vue et du toucher.

Par la cinquième et dernière nature, à savoir la nature vraiment humaine, disons mieux la nature angélique ou rationnelle, l'homme aime la vérité et la vertu; de cet amour naît la vraie et parfaite affection, tirée de l'honnêteté, dont parle Aristote dans le huitième livre de l'*Ethique*, lorsqu'il traite de l'affection. Or, puisque cette nature se nomme l'entendement, ainsi que cela a été montré ci-dessus, j'ai dit que l'amour s'entretenait dans l'entendement, afin de donner à entendre que cet amour est celui qui naît dans cette nature la plus noble de

toutes, l'amour de la vérité et de la vertu, pour exclure toute opinion fausse que l'on pourrait avoir à mon sujet, en soupçonnant mon amour d'être causé par une délectation sensible.

J'ajoute: « souvent tes propos exaltent mes désirs » pour bien marquer la suite qu'il y met et sa ferveur; au point, dis-je, que c'est à en perdre la raison. Et je dis vrai, parce que mes pensées, occupées de cette dame, étaient souvent portées à conclure des choses à son sujet, que, quant à moi, je ne pouvais comprendre, et je m'égarais au point qu'à l'extérieur je paraissais comme aliéné, semblable à celui qui fixe son regard droit devant lui et qui perçoit les objets rapprochés nettement; plus loin, on les voit moins nettement encore, puis beaucoup plus loin, la vue ne saisit plus rien. Tel est le premier caractère ineffable du thème que je me suis proposé et ensuite, je parle du second caractère ineffable quand j'ajoute: « Si doux est son langage. » Je dis donc que mes pensées qui sont un discours d'amour, n'ont qu'elle pour objet, tant et si bien que mon âme, je veux dire mon affection, brûle de pouvoir s'exprimer par la parole. Et parce que je ne le puis, je vois que l'âme s'en lamente en disant: « Hélas, je ne saurais. » — Voici donc la seconde chose ineffable, à savoir que le langage n'est pas de force à rendre complètement ce que voit l'intelligence; aussi j'ajoute: « le cœur attentif s'émeut et soupire, » c'est-à-dire qui écoute les paroles et qui sent la douceur du son.

CHAPITRE IV

Ayant exposé les deux caractères ineffables de cette matière il convient de continuer en exposant les paroles par lesquelles je déplore mon insuffisance. Je dis donc que mon insuffisance est double, comme double est la transcendance de cette dame de la manière que je l'ai dit. Si bien que je suis forcé de laisser de côté beaucoup de ce qui est vrai à son sujet et qui rayonne quasiment dans l'entendement, lequel, étant un corps diaphane, reçoit les impressions sans les refléter. Tel est le sens de la clause suivante: « ... que je dois renoncer. » Puis j'ajoute que, même pour exprimer ce que je comprends, je sens mes facultés insuffisantes, vu que mon langage manque de la vigueur nécessaire pour rendre tout ce qui s'agite dans mes pensées. Car il faut observer que, à la vérité, ce qu'il en dira sera peu de chose, ce qui tourne à la louange de cette dame, si on y regarde bien, louange qui est le sujet principal du discours. Au sujet de celui-ci on peut dire qu'il procède d'après les règles de la rhétorique qui veut que chaque partie du discours contribue à l'intelligence de l'idée principale de celui-ci. Puis, dans cette phrase: « Dès lors, si mon chant ne sait honorer... » je m'excuse de mon insuffisance dont il ne faudra pas me blâmer lorsqu'on jugera que mes paroles ne sont pas à la hauteur

de l'excellence de cette dame. Et je dis que si mes vers, c'est-à-dire mes paroles, qui ont pour but de louer dignement cette dame, sont insuffisants, le blâme doit en retomber sur la débilité de mon intelligence et sur la pauvreté de notre langage, lequel est dépassé par la pensée, de sorte qu'il ne peut la suivre tout à fait, principalement lorsque la pensée a sa source dans l'amour, parce que là l'âme fait ses preuves plus qu'ailleurs. Quelqu'un pourrait dire: Tu t'excuses et tu t'accuses tout ensemble (car c'est une accusation et non une excuse de mettre la faute sur l'intelligence et le langage qui m'appartiennent; car si celui-ci est bon, je mérite la louange dans la mesure où il est bon; s'il est défectueux, je mérite le blâme). A ceci on peut répondre brièvement que je ne m'accuse pas, mais que je m'excuse véritablement.

Et d'abord il faut observer, selon ce qu'affirme Aristote dans le troisième livre de l'*Ethique*, que l'homme est digne de louange ou de blâme seulement dans les choses où il est en son pouvoir de faire ou de ne pas faire; mais dans le cas où il est impuissant il ne mérite ni blâme ni louange; parce que le blâme et la louange se rendent à autrui, bien que les choses blâmées ou louées fassent partie de la personne elle-même. Ainsi il ne faut pas blâmer une personne d'être laide de naissance, parce qu'il ne fut pas en son pouvoir de se faire belle. Mais il faut blâmer la mauvaise disposition de la matière dont elle est faite, laquelle fut la cause du péché commis par la nature en la faisant difforme. De même il ne convient pas de louer une personne pour la beauté de son corps

tel qu'il existe par la naissance, puisqu'elle ne l'a pas fait; mais il faut louer l'artisan, à savoir la nature humaine qui met tant de beauté dans ce qu'elle crée lorsqu'elle ne rencontre pas d'obstacle. Ainsi le prêtre confondit l'empereur qui tournait en ridicule la laideur de son corps contrefait en disant: « Dieu est le maître, c'est lui qui nous a faits et non pas nous qui nous sommes faits ». Les paroles que prononça le prêtre dans sa réponse sont ni plus ni moins celles qui se trouvent dans un verset du Psautier. Qu'ils y fassent attention, les méchants voués à la perdition, qui mettent tous leurs soins à ajuster leur corps, lequel doit être tenu tel qu'il est: car, orner l'ouvrage d'autrui (ici l'ouvrage de la nature) n'est autre chose que négliger son propre ouvrage. Revenant maintenant à mon propos je dis que notre intelligence, par la faute de la faculté au moyen de laquelle elle s'approprie ce qu'elle voit (faculté organique, à savoir l'imagination), ne peut s'élever jusqu'à certaines choses, parce que l'imagination ne peut pas lui venir en aide et qu'elle-même est impuissante; tels sont les êtres immatériels, desquels (si tant est que nous puissions former quelque notion à leur égard), nous ne pouvons avoir connaissance, ni compréhension parfaite. L'homme ne saurait être blâmé à cet égard, car il n'est pas l'auteur de cette défectuosité. Celui qui en est l'auteur c'est la nature universelle, à savoir Dieu, dont la volonté est que dans cette existence nous soyons privés de cette lumière; et il serait présomptueux de notre part de raisonner sur les motifs pour lesquels il a agi de la sorte.

C'est pourquoi si ma méditation me transportait jusqu'à des hauteurs où l'imagination ferait défaut à l'intelligence et si je ne pouvais pas comprendre, je ne serais pas à blâmer. En outre une limite est fixée à notre esprit ainsi qu'à tous ses efforts, non pas par nous-mêmes, mais par la nature universelle. Aussi bien, on sait que les limites de l'esprit sont plus reculées pour parler que pour penser, pour parler que pour préciser. Donc, si notre pensée, et non seulement celle qui ne parvient pas à être parfaitement claire, mais même celle qui est parfaitement saisie par l'intelligence, ne peut être exprimée en paroles, nous ne saurions en être blâmés, puisqu'il n'y a pas là de notre faute. Il est donc manifeste que mon excuse est valable lorsque je dis : « Que le blâme retombe sur mon intelligence débile et notre langage, impuissant à parler comme parle l'amour ».

Il faut donc y reconnaître très clairement la présence de la bonne volonté dont il faut toujours tenir compte lorsqu'on apprécie les mérites humains. Tel est donc le sens de la première partie principale de cette canzone, laquelle maintenant suit son cours.

CHAPITRE V

Après avoir exposé le sens et la portée de la première partie, il faut maintenant passer à la seconde partie, laquelle, pour plus de clarté, nous diviserons en trois

parties correspondant à trois strophes. Dans la première partie j'expose la louange de cette dame d'une manière générale, je loue tout ensemble l'âme et le corps. Dans la seconde partie je passe à la louange spéciale de l'âme et dans la troisième partie à la louange spéciale du corps.

La première partie commence ainsi: « Le Soleil qui vire autour du monde »; la seconde partie commence ainsi: « La vertu divine se communique à elle ». La troisième partie commence ainsi: « Les merveilles qui apparaissent à son aspect ». Ces trois parties forment dans leur ordre la matière que nous allons exposer.

Je dis donc: « Le Soleil, qui vire autour du monde, n'aperçoit nulle part... »; il faut observer, pour bien comprendre, de quelle manière le Soleil tourne autour du Monde. Je dis d'abord que par le Monde je n'entends pas ici le corps entier de l'univers, mais seulement cette partie de l'océan et de la terre, selon l'usage du vulgaire qui a l'habitude de s'exprimer ainsi. Ainsi on dira: celui-ci a vu tout le Monde; on entend parler de cette partie de la terre et de l'océan.

Pythagore et ses successeurs disaient que ce Monde était une étoile et qu'une autre étoile semblable lui était opposée; il appelait celle-ci Antictona, et disait que toutes deux se trouvaient dans une sphère qui évoluait d'Orient en Occident, que par le moyen de cette révolution le Soleil tournait autour de nous, tantôt visible et tantôt invisible. Le feu, selon lui, était au milieu, car il estimait ce corps plus noble que la terre et l'eau, et il

plaçait le milieu plus noble entre les quatre corps simples. C'est pourquoi il prétendait que le feu lorsqu'il semble monter en réalité descend vers le centre.

Puis Platon fut d'une autre opinion. Il écrivit dans un de ses livres, appelé le *Timée*, que la terre et l'eau étaient bien au milieu de tout, mais que cette sphère tournait autour de son centre suivant le premier mouvement du ciel, mais qu'il se ralentit beaucoup à cause de sa matière pesante et de la grande distance.

Toutes ces opinions sont rejetées comme étant fausses dans le deuxième chapitre du livre « du Ciel et du Monde » de ce glorieux philosophe auquel la nature a le plus révélé ses secrets, livre dans lequel il a démontré que la Terre est stable en elle-même et ferme à tout jamais. Mon intention ne saurait être de raconter ici les raisons qu'Aristote avance pour confondre ceux-là et pour affirmer la vérité; il suffit aux personnes auxquelles je m'adresse, vu la grande autorité dont jouit ce philosophe, de savoir que la Terre est fixe et ne se meut pas et que unie à l'eau, elle forme le centre du ciel. / Ce ciel se meut continuellement autour de ce centre, comme nous le voyons. Pour que ce mouvement circulaire puisse s'accomplir, deux pôles immuables sont indispensables, et un cercle également éloigné de ces pôles, mû par un maximum de mouvement. De ces deux pôles, l'un est visible à presque toute la surface de la Terre, à savoir le pôle septentrional, tandis que l'autre, le pôle austral, est caché à presque toute la surface de la Terre. Le cercle qui passe par le milieu de ceux-ci forme la partie du ciel

que parcourt le Soleil lorsqu'il tourne avec le Bélier et avec les Balances. / D'où il faut conclure que si une pierre pouvait tomber de notre pôle elle tomberait au delà, dans l'océan, précisément à l'endroit de la surface de la mer où, si un homme se plaçait là, le Soleil se trouverait perpendiculairement au-dessus de lui; et je crois que de Rome à ce lieu, en allant directement vers le couchant, il y a une distance d'environ deux mille sept cent milles, un peu plus ou moins. Donc, si on se représente, pour mieux comprendre, que dans ce lieu que j'ai indiqué, il y ait une ville appelée Marie, je dis que si, de l'autre pôle, je veux dire du pôle sud, une pierre tombait, elle tomberait sur la surface de l'océan qui est précisément opposée à Marie sur cette sphère. Et je crois que de Rome au lieu où tomberait cette deuxième pierre, il y a, en se dirigeant en droite ligne vers le midi, un espace de sept mille cinq cent milles, plus ou moins. En ce lieu nous imaginons être placée une autre ville que nous nommons Lucie. L'espace, de quelque lieu qu'on tire la corde, serait de dix mille deux cent milles entre l'une et l'autre, soit la moitié de la circonférence de cette sphère, de sorte que les habitants de Marie tiendraient leurs pieds contre ceux des habitants de Lucie.

Imaginons aussi, sur cette sphère, un cercle qui soit dans toutes ses parties à égale distance de Marie et de Lucie. Je crois que ce cercle (selon que je comprends la doctrine des astrologues et celle d'Albert le Grand dans le livre intitulé « De la nature des lieux et des propriétés des éléments » et aussi le témoignage de Lucain dans son

neuvième livre), ce cercle, dis-je, partagerait cette terre découverte par l'Océan au midi, quasiment à l'extrémité du premier climat, où vivent entre autres peuples les Garamantes qui sont presque toujours nus et chez lesquels se rendit Caton et le peuple romain qui fuyait la tyrannie de César. / Ces trois points étant marqués sur cette sphère, on peut facilement comprendre comment le Soleil tourne autour d'elle. Je dis donc que le ciel du Soleil se meut d'Occident en Orient, non pas en droite ligne contre le mouvement diurne, mais en travers de lui, de sorte que son demi-cercle, tiré à égale distance des deux pôles, et dans lequel se trouve le corps du Soleil, coupe en deux parties opposées le cercle des deux premiers pôles, à savoir au commencement du Bélier et au commencement des Balances; et il s'en sépare par deux arcs, l'un vers le septentrion et l'autre vers le midi. Les pointes de ces arcs s'écartent également du premier cercle de chaque côté par vingt-trois degrés et un point. Une de ces pointes forme le commencement du Cancer et l'autre forme le commencement du Capricorne. Alors il arrive que Marie voit, au commencement du Bélier, lorsque le Soleil passe sous le demi-cercle des premiers pôles, le Soleil lui-même tourner autour du Monde dans la direction de la Terre, ou plutôt de la mer, comme une meule du corps de laquelle on n'aperçoit que la moitié; elle (Marie) le voit venir dans son ascension, évoluant à la manière d'une vis à raison de nonante et une évolutions ou peu davantage. Lorsque ces évolutions sont accomplies, son ascension équivaut pour Marie à

son ascension vers nous dans le demi-tiers, à savoir à l'équinoxe. Et si un homme se trouvait placé à Marie et qu'il dirigeât constamment le regard vers le Soleil, il le verrait passer à droite. Ensuite il paraît descendre par le même chemin, faisant encore nonante-et-une évolutions ou peu davantage, de sorte qu'il tourne vers la Terre ou vers la mer, en ne se montrant pas tout entier. Puis il se cache et Lucie commence à le voir alors monter et descendre autour d'elle avec le même nombre d'évolutions que Marie a pu voir. Et si un homme était placé à Lucie et qu'il eût le regard constamment fixé vers le Soleil, il le verrait passer à gauche. D'où on peut conclure que ces deux lieux jouissent du jour pendant six mois de l'année, et ont l'obscurité pendant le même temps. Quand l'un a le jour, l'autre a la nuit. Alors il arrive que le cercle où sont les Garamantes, comme il a été dit, au-dessus de cette sphère, voit le Soleil tourner précisément au-dessus, non à la façon d'une meule, mais d'une roue, laquelle ne peut être vue de nulle part sinon à moitié quand le Soleil passe sous le Bélier.

Ensuite il le voit s'éloigner et se diriger vers Marie pendant nonante-et-un jours ou peu davantage, ensuite revenir à lui en autant de jours; puis, lorsqu'il est revenu, il se dirige sous les Balances; de là il se dirige vers Lucie en nonante-et-un jours ou peu davantage et revient de même. Et pour ce lieu, qui occupe toute la sphère, le jour est égal à la nuit, que le soleil lui vienne d'un côté ou de l'autre; et deux fois l'an il a une chaleur d'été intense et deux très courts hivers. Il arrive encore

que les deux espaces qui se trouvent entre les deux villes supposées et le cercle du milieu voient le soleil invariablement suivant que ces lieux sont éloignés et rapprochés. De sorte que maintenant, grâce à ce qui a été exposé, quiconque est doué d'une intelligence supérieure peut comprendre; et il est bon de laisser cette intelligence faire un peu d'effort. Car on peut voir maintenant que, grâce à la providence divine, le monde est tel que lorsque la sphère du soleil est allée et revenue à un point, cette sphère où nous sommes reçoit dans chacune de ses parties, pendant une durée égale, la lumière et l'obscurité. O, sagesse ineffable qui as ordonné ainsi; que notre esprit est pauvre pour te comprendre. Et vous, pour l'avantage et la jouissance de qui j'écris, dans quel aveuglement ne vivez-vous pas, vous qui n'élevez pas vos regards vers ces choses et les tenez fixés sur la boue de votre sottise!

CHAPITRE VI

On a montré dans le précédent chapitre quel est le mouvement du Soleil. Aussi bien il est maintenant loisible de procéder à l'exposition de la doctrine de la partie du poème dont il s'agit. Je dis donc que dans cette première partie je commence par l'éloge de cette dame en la comparant à toutes les autres choses. Et je dis que

le Soleil en parcourant le monde ne voit rien d'aussi noble qu'elle. D'où il résulte, selon le sens littéral, qu'elle est supérieure à toutes les créatures que le Soleil éclaire. Je dis: « à l'heure »; or il faut observer que le mot « heure » est employé de deux façons par les astrologues. L'une consiste à compter vingt-quatre heures du jour et de la nuit, à savoir douze du jour et douze de la nuit, que le jour soit long ou court. Ces heures sont petites ou grandes; le jour et la nuit, selon que le jour ou la nuit croît ou diminue. Ce sont ces heures que l'Eglise emploie lorsqu'elle parle de Prime, Tierce, Sixte et None, on les appelle alors les heures du temps. L'autre mode consiste à diviser le jour en vingt-quatre heures, alors parfois le jour aura quinze heures et la nuit neuf, et parfois la nuit aura seize heures et le jour huit, selon que le jour ou la nuit croît ou diminue; on les appelle heures égales. A l'équinoxe ces heures et celles qu'on appelle heures du temps sont une seule et même chose, parce que le jour et la nuit étant égaux il faut qu'il en soit ainsi.

Puis lorsque je dis: « Les intelligences célestes la contemplent », je la loue sans la comparer à autre chose. Je dis aussi que les personnes distinguées d'ici-bas pensent à elle lorsqu'elles jouissent le plus de la paix, objet de leur dilection. Il faut observer à ce propos que chaque intelligence supérieure selon qu'il est dit dans le livre des « Causes », a connaissance de ce qui est au-dessus d'elle, comme aussi de ce qui est au-dessous d'elle. Elle connaît donc Dieu comme sa cause première et ce qui est au-dessous comme son effet. Et parce que Dieu est par

excellence la cause universelle de toutes choses. Le connaissant lui-même, elle connaît toutes choses selon la nature de l'intelligence. De là vient que toutes les intelligences connaissent la forme humaine dans la mesure où celle-ci est soumise à la règle de l'esprit divin. Les intelligences motrices surtout la connaissent, parce qu'elles sont très spécialement la cause de la forme humaine, comme aussi de toute forme en général. Elles reconnaissent dans cette forme, la plus parfaite de toutes, toute la perfection qu'elles peuvent avoir d'après leur règle et leur exemple. Et si cette forme humaine, individuellement, n'est pas parfaite, ce n'est pas par la faute de l'idée qui en serait dans la pensée divine, mais plutôt de la matière dans laquelle elle s'est concrétisée.

Lorsque je dis que les intelligences célestes la contemplent je n'entends pas dire autre chose sinon qu'elle est ainsi faite qu'elle représente l'image parfaite de ce qu'est l'essence humaine dans la pensée divine, et elles la contemplent grâce à la vertu qui se trouve au plus haut degré dans les esprits angéliques qui unis au ciel opèrent dans les choses d'ici-bas.

Et, confirmant ceci, j'ajoute que « ici-bas ceux qui en deviennent amoureux, sont en paix avec eux-mêmes », car chaque chose désire par dessus tout sa propre perfection, dans laquelle s'apaise tout désir. Cette aspiration à la perfection est la raison pour laquelle il nous semble toujours que toute jouissance terrestre est incomplète, car nulle dilection, en cette vie, n'est si grande qu'elle

puisse éteindre la soif que crée dans notre pensée cette aspiration. Or, parce que cette dame est vraiment identique à cette perfection, je dis que les personnes qui, ici-bas, jouissent le plus de la paix que procure le rassasiement de leurs désirs, accueillent cette dame dans leurs pensées. J'affirme donc que c'est grâce à elle que l'essence humaine peut atteindre au plus haut degré de perfection. Ensuite, lorsque je dis que sa nature plaît tant à celui qui en est l'Auteur, j'affirme que cette dame est non seulement absolument parfaite quant à la génération humaine, mais que sa perfection dépasse toute mesure, parce qu'elle reçoit de la bonté divine au delà de ce qui est dû à la nature humaine. De ceci on peut conclure raisonnablement que, de même que tout artiste préfère la meilleure de ses œuvres à toutes les autres, Dieu aussi préfère la personne humaine parfaite à toutes les autres créatures. Et parce que sa générosité n'est astreinte par nécessité à aucune limite, son amour ne tient pas compte de ce qui reviendrait de droit à celui qui reçoit, mais il déborde en largesses, en communications de force et de grâce. C'est pourquoi je dis que Dieu, son Auteur, par amour pour sa perfection, lui fait part sans cesse de sa bonté au delà de la mesure propre à la nature humaine. // En disant: « et son âme bénigne qui reçoit de lui sa force salutaire » j'appuie ce qui a été énoncé par un témoignage sensible. Ici il faut observer que, ainsi que le dit Aristote dans le deuxième livre « de l'Âme », l'âme donne le mouvement au corps; si elle lui communique le mouvement,

elle est donc la cause première du corps. Or, comme il est écrit dans le livre, déjà mentionné, « des Causes », toute cause fait part à son effet de la bonté qu'elle reçoit de sa propre cause; ainsi l'âme communique à son corps la bonté qu'elle-même reçoit de sa propre cause, qui est Dieu. Or, vu que l'âme, pour autant qu'elle paraît dans le corps, se revêt d'une si grande beauté que chacun désire en rassasier sa vue; ainsi l'âme qui dirige le corps comme étant sa cause première, reçoit d'une façon miraculeuse la gracieuse bonté de Dieu. Et ainsi, par cette manifestation de beauté dans son corps, il est bien établi que cette dame reçoit de Dieu des bienfaits qui dépassent la mesure ordinaire de la nature humaine, nature qui, cependant, atteint chez elle à la perfection. Tel est le sens littéral de la première partie de la seconde partie principale.

CHAPITRE VII

Après avoir fait l'éloge de cette dame d'une manière générale tant quant à l'âme qu'au corps, je poursuis en faisant son éloge spécialement quant à l'âme. Je la loue de ce que sa bonté est grande en elle-même, puis de ce que sa bonté est grande par rapport à autrui et utile au monde. Cette seconde partie commence avec ces mots:

« En elle est répandue la vertu divine... ». Je dis donc en premier lieu : « La nature divine se communique à elle... » Il est vrai que la bonté divine se communique à toutes les choses, car sans cela elles ne pourraient exister. Toutefois, bien que cette bonté procède d'un principe très simple, elle est diversement reçue, par les choses, plus ou moins, suivant les cas. Aussi bien il est écrit dans le livre « des Causes » : « La bonté première répand ses bontés sur les choses par un cours unique. » Cependant chaque chose est susceptible d'en être affectée selon la mesure de sa capacité et de sa nature. Le Soleil en est un exemple sensible. Nous voyons que la lumière du Soleil, qui est une et dérive d'une source unique, est reçue inégalement par les corps, comme le dit Albert le Grand dans son livre sur « l'Intelligence », à savoir que certains corps, parce qu'ils contiennent beaucoup de clarté diaphane, sitôt qu'ils sont touchés par le soleil, deviennent si lumineux par la lumière multipliée en eux, que leur aspect peut à peine être discerné et ils répandent sur les autres corps une grande clarté, comme c'est le cas de l'or et de certaines pierres. Certains corps, entièrement diaphanes, non seulement reçoivent la lumière, mais ne lui font point obstacle et la transmettent teintée de leur propre couleur. D'autres sont si parfaitement transparents qu'ils rayonnent et dérangent l'équilibre de l'organe visuel et fatiguent la vue. Il en est ainsi des miroirs. D'autres corps, enfin, sont si peu translucides qu'ils reçoivent peu de lumière, ainsi la terre. De même la bonté de Dieu est différemment

reçue par les substances distinctes, à savoir par les anges qui sont sans matière grossière et presque diaphanes par la pureté de leur forme, et par la nature humaine, qui est en partie libre et en partie embarrassée; comme celui qui, plongé dans l'eau, émergerait de la tête et dont on ne pourrait dire ni qu'il est entièrement dans l'eau, ni qu'il est entièrement hors de l'eau; la bonté divine est encore autrement reçue par les animaux dont l'âme est comprise dans la matière, et selon le rang qu'ils occupent dans l'échelle animale. Enfin elle est reçue autrement par les minéraux, autrement par la terre, laquelle est tout à fait matérielle et infiniment distante de la vertu première et exaltée par dessus toute autre, qui est toute Intelligence, à savoir Dieu.

Et bien que, quant à cette faculté de participer à la bonté de Dieu, il soit question de degrés généraux, toutefois on peut établir des degrés particuliers: à savoir que parmi les âmes humaines l'une reçoit autrement que l'autre. Et comme dans l'ordre intellectuel de l'univers on s'élève et on descend par des degrés presque continus de la forme la plus infime à la plus haute, et de la plus haute à la plus infime, ainsi qu'on le voit dans l'ordre sensible; et comme entre la nature angélique, qui est d'essence intellectuelle, et l'âme humaine il n'y a pas de degré, mais que chacune suit l'ordre de ses degrés; et comme entre l'âme humaine et l'âme la plus parfaite des animaux il n'y a pas d'intermédiaire; et comme nous voyons beaucoup d'hommes être si vils et d'une nature si basse qu'ils ne paraissent pas

être autre chose que des bêtes, de même aussi il faut affirmer et croire fermement que telle âme est d'une nature si noble et si élevée qu'elle atteint au degré de l'ange; autrement l'humanité ne se mouvrait pas dans le sens ascendant comme dans l'autre, ce qui ne peut être. De tels êtres, Aristote les nomme divins dans le septième livre de l'Ethique; et telle, dis-je, est cette dame, au point que la vertu divine descend en elle de la même manière que dans l'ange. Et lorsque j'ajoute: « et si une libre intelligence se refuse à le croire... » je donne la preuve de ce que j'ai avancé par l'expérience qu'on peut avoir d'elle, par les opérations de l'âme rationnelle, où paraissent plus librement les rayons de la lumière divine, à savoir dans le langage et dans les actes, que l'on a coutume d'appeler la conduite et le maintien. Car il faut observer que, seul, l'homme, entre tous les animaux, parle, et que seul il possède une conduite et un maintien que l'on peut appeler rationnels, parce que seul il est doué de raison. Si quelqu'un voulait y contredire en objectant que tel oiseau parle, comme la pie, ou le perroquet, que tel animal, comme le singe, a des gestes et un maintien semblables à ceux de l'homme, je dis qu'il n'est pas vrai qu'ils parlent ou qu'ils aient la conduite de l'homme, parce qu'ils n'ont pas la raison, d'où procèdent ces choses; en eux le principe de ces opérations est absent et ils n'en ont pas conscience. Ils n'attachent pas de sens à ces actes, ils reproduisent seulement ce qu'ils voient et entendent. Il en est, comme de l'image des corps qui se reproduisent dans un miroir: l'image que le miroir pré-

sente n'est pas la vraie; ainsi l'image de la raison que l'animal reproduit par les gestes et le maintien n'est pas vraie.

Je dis que si une noble dame ne croit pas ce que je dis qu'elle aille en sa compagnie et considère son maintien. (Je trouve préférable de prendre la femme comme exemple.) Je dis ce qu'elle éprouvera dans cette compagnie en parlant de l'effet de ses paroles et de ses gestes. Car sa parole, par son élévation et par sa douceur, produit dans l'esprit de celui qui l'entend une pensée d'amour que j'appelle un esprit céleste, parce que là-haut en est le principe et de là-haut en vient la pensée comme il a été exposé plus haut. De cette pensée procède l'assurance que cette dame est d'une vertu miraculeuse, et son maintien, par sa douceur et par sa grâce, fait surgir l'amour et le fait éprouver partout où une nature propice dispose à l'accueillir. De cette nature propice il sera traité dans le livre suivant.

Puis lorsque je dis: « On peut dire d'elle ceci », je me propose d'exposer combien la bonté, la vertu de son âme est bienfaisante et utile aux autres et en premier lieu combien elle est utile aux autres femmes.

En disant donc: « Aimable est la dame qui s'inspire d'elle », je donne aux femmes un exemple manifeste; si elles le considèrent bien et le suivent, elles deviendront aussi aimables. J'expose ensuite combien elle est utile à tout le monde en disant que sa présence est utile à notre foi, laquelle, plus que toute autre chose, est utile à l'espèce humaine, puisque c'est par elle que

nous échappons à la mort éternelle et que nous acquérons la vie éternelle. Or, le fondement principal de notre foi consiste dans les miracles accomplis par Celui qui fut crucifié, lequel créa notre raison et la voulut inférieure à son pouvoir, et dans les miracles accomplis ensuite par ses saints. Mais plusieurs s'obstinant à ne pas croire aux miracles sans en faire eux-mêmes l'expérience sensible, et cette dame étant une chose visiblement miraculeuse de laquelle les yeux des hommes peuvent avoir une expérience quotidienne, ce qui permet de croire aux autres miracles, il est évident que cette dame, par son merveilleux aspect, vient en aide à notre foi. Finalement j'affirme que de toute éternité elle fut destinée, dans la pensée de Dieu, à rendre témoignage à la foi auprès de ceux qui vivent en ce temps. Ici se termine la seconde partie de la seconde partie principale, selon le sens littéral.

CHAPITRE VIII

De tous les êtres produits par la Sagesse divine, l'homme est le plus remarquable, lorsqu'on considère comment dans une seule forme le pouvoir divin a uni trois natures. Combien ne faut-il pas que son corps soit finement organisé pour correspondre à une nature aussi complexe ! Aussi bien, étant donné l'accord qui doit

exister entre tant d'organes pour que chacun exerce sa fonction, parmi les hommes il y en a peu qui soient dans cette harmonie parfaite. Si merveilleuse est cette créature que c'est avec crainte qu'il faut se permettre non seulement d'en parler, mais même d'y penser. Ici s'applique la parole de l'Ecclésiastique : « La sagesse a été créée avant toutes choses. » Et cet autre passage où il dit : « Ne cherche pas ce qui est trop difficile pour toi, et ne scrute pas ce qui dépasse tes forces. Ce qui est commandé voilà à quoi tu dois penser, car tu n'as que faire des choses cachées. »

Moi, donc, qui me propose de traiter dans cette troisième partie quelques qualités de cette créature, particulièrement comment, grâce à la bonté de son âme, une beauté sensible apparaît dans son corps, moi, dis-je, je commence en tremblant et non avec hardiesse, dans l'espoir de résoudre ce problème sinon complètement, du moins en quelque mesure. Je dis donc qu'après avoir expliqué le sens de la précédente partie, dans laquelle il était principalement question de l'âme de cette noble dame, il faut maintenant poursuivre et exposer que, lorsque je dis : « les merveilles qui apparaissent à son aspect », je la loue quant à son corps et je dis qu'à sa vue apparaissent des merveilles qui font goûter les joies du Paradis. La plus noble de ces joies, et celle qui comprend toutes les autres, consiste dans le contentement et cela, c'est être bienheureux. Or cette joie rayonne réellement sur la figure de cette dame; parce que, lorsqu'on la regarde on devient content, si douce est l'impres-

sion que sa beauté produit sur les personnes qui la considèrent.

↳ Toutefois, à la différence que, tandis que cette béatitude au sein du Paradis est perpétuelle, ici elle ne peut avoir ce caractère pour personne. / Et si quelqu'un demandait où cette merveilleuse beauté apparaît en cette dame, je distinguerais en sa personne deux parties, dans lesquelles la grâce et la laideur humaines apparaissent généralement. Il faut remarquer que dans quelque partie du corps que l'âme exerce le plus son influence, là aussi elle s'applique avec plus de précision à une belle parure, et y emploie le plus de finesse. Nous remarquons donc que c'est dans la figure humaine qu'elle trouve son expression, plus que dans aucune autre partie extérieure; et par l'art qu'elle y apporte, elle façonne la matière de telle sorte qu'aucun visage n'est semblable à un autre; parce que la faculté suprême de la matière, laquelle diffère presque chez tous, se syncretise dans la figure. Or, c'est dans deux des traits de la figure que l'âme principalement trouve son expression, savoir dans les yeux et dans la bouche; il en résulte que c'est là que se porte son effort pour les embellir le plus possible. Et c'est dans ces deux traits du visage que sa beauté éclate davantage: je l'exprime en parlant « de ses yeux et de son doux sourire ». Par une comparaison appropriée on peut appeler les yeux et la bouche les balcons de l'âme qui habite dans la maison du corps; car c'est là, bien que voilée en quelque sorte, qu'elle se fait voir souvent. / Elle se montre dans les yeux si claire-

ment qu'en y faisant attention on y peut discerner la passion qui l'anime. Or, Aristote, dans sa « Rhétorique », fait mention de six passions qui sont propres à l'âme humaine; à savoir: la grâce, l'ardeur, la compassion, l'envie, l'amour et la pudeur. L'âme ne peut être agitée par une de ces passions sans qu'aux fenêtres des yeux elle se révèle, à moins que, par un grand effort, on ne l'enferme au dedans. Aussi bien, il est arrivé que tel s'est arraché les yeux de peur que la honte de son âme ne parût au dehors. Le poète Stace, par exemple, dit que Oedipe de Thèbes plongea sa pudeur offensée dans une nuit éternelle. / La joie éclate dans la bouche comme la couleur sur le verre. Car qu'est le rire sinon l'éclat du plaisir que l'âme éprouve ? Ainsi se fait voir une lumière au dehors telle qu'elle brille au dedans. C'est pourquoi il convient à celui qui exprime au dehors une joie modérée, de rire modérément, avec dignité dans le maintien et avec des gestes mesurés. Ainsi l'âme paraîtra modeste et non pas provocatrice. Telle est la conduite qu'ordonne le livre des « Quatre vertus cardinales »: « Que ton ris, dit-il, soit modéré; évite de caqueter comme la poule. » Ah ! qu'il est gracieux le rire dont je parle, le rire de ma dame ! car on le perçoit seulement par les yeux. / Je dis que l'amour s'y trouve comme à sa place; l'amour, ici, peut être considéré à deux points de vue. Premièrement l'amour de l'âme, particulier aux traits du visage dont il est question ci-dessus. Deuxièmement l'amour universel qui incline les êtres à aimer et à être aimés et qui dispose l'âme à embellir ces traits.

Puis lorsque je dis : « Qui dépassent non point seulement l'entendement », je m'excuse de ce que devant une telle supériorité de beauté je ne parviens en m'y arrêtant qu'à en communiquer une faible partie et cela pour deux raisons : la première consiste en ce que les beautés qui apparaissent sur ses traits surpassent l'entendement humain ; et je dis qu'il en est comme du soleil qui éblouit une vue faible, ce qui n'a pas lieu lorsque la vue est saine et bonne. La seconde raison est que l'âme éprouve un tel enivrement qu'elle ne peut regarder fixement, car aussitôt le regard se trouble.

Puis lorsque je dis que sa beauté déverse des rayons de feu, je recommence à traiter de ses effets, parce qu'il n'est pas possible de parler d'elle jusqu'à exhaustion. Car il est évident que lorsqu'il s'agit de choses qui dépassent notre intelligence de telle sorte que leur essence nous échappe, il convient de les étudier dans leurs effets. C'est ainsi que nous pouvons acquérir quelque connaissance de Dieu. Je dis donc que ce déploiement d'ardeur, de charité et d'amour, animé par un esprit droit et sincère, est une source de pensées bonnes ; et non seulement cela, mais il détruit et anéantit ce qui lui est contraire, à savoir les vices innés qui sont ennemis des bonnes pensées. Car on sait que certains vices ou défauts auxquels l'homme est naturellement enclin résultent de sa constitution : ainsi tels sont portés à l'irritation par leur tempérament colérique ; de semblables vices sont innés, parce qu'ils tiennent à la nature de l'homme. D'autres vices ont leur origine

dans l'habitude; ainsi, par exemple, l'intempérance, particulièrement l'abus du vin qui s'acquiert par l'usage. Ces vices sont évités et vaincus par la bonne habitude, qui rend l'homme vertueux sans que l'homme ait à souffrir de sa modération, comme le dit Aristote dans le second livre de l'Ethique. Toutefois, voici quelle différence existe entre les passions qui tiennent à la nature de l'homme et celles qui proviennent de l'habitude: celles-ci, par l'influence d'une bonne habitude, disparaissent entièrement, parce que leur principe, à savoir la mauvaise habitude, se détruit par l'action de son contraire. Mais les passions tiennent à la nature même de l'homme; par l'usage de bonnes habitudes elles tendent à s'atténuer, toutefois sans disparaître, quant à leur principe; cependant la bonne habitude en empêche l'activité, parce que sa force équivaut à celle de la nature dans laquelle réside le principe de ces passions. Aussi bien celui qui se dresse contre sa mauvaise nature et combat contre elle est-il plus digne de louange que celui qui, doué d'une bonne nature, se maintient dans la bonne voie. Car il y a plus de mérite à manier un cheval vicieux qu'un cheval docile. Je dis donc que les rayons qui émanent de sa beauté, comme il a été dit, détruisent les vices innés, et cela pour faire comprendre que sa beauté renouvelle la nature chez ceux qui la contemplent, ce qui est un fait étonnant. Et ceci confirme ce qui a été dit ci-dessus, dans le chapitre précédent, où j'affirme qu'elle fortifie notre foi. / Finalement je conclus, sous prétexte d'une exhortation, en disant à quelle fin tant de beauté fut créée.

J'invite toute femme qui souffre de voir sa beauté critiquée pour quelque défaut, à considérer ce parfait modèle, où il faut entendre que cette dame peut non seulement améliorer ce qui déjà est bien, mais changer même le mal en bien. Par ces mots: « Elle fut dès le commencement dans la pensée du Maître du monde », je donne à entendre que c'est en vertu d'un dessein divin que la nature a donné naissance à un être si excellent. Ainsi se termine la seconde partie principale de cette canzone.

CHAPITRE IX

Maintenant que le contenu des deux premières parties de ce poème a été exposé selon l'intention que j'en avais formée, l'ordre suivi dans le présent traité réclame la troisième partie dans laquelle je me propose de justifier la canzone d'un reproche qui pourrait lui être contraire. Il consiste en ceci qu'auparavant, cette dame m'ayant semblé être fière et superbe à mon égard, je composai une ballade dans laquelle je la qualifiai de hautaine et de dédaigneuse, chose qui paraît être en contradiction avec ce qui a été exposé ci-dessus. C'est pourquoi je m'adresse directement à la canzone, et sous prétexte de lui montrer le moyen de se justifier elle-même, je la justifie. Cette figure, qui consiste à adresser la parole à des objets inanimés, est appelée

« prosopopée » par les rhétoriciens; les poètes en font fréquemment usage. « Canzone, voudrais-tu contredire ta sœur... » Pour faciliter l'intelligence de cette partie, je la subdivise en trois: dans la première il est question de la raison pour laquelle une justification fait besoin. Je passe ensuite à la justification elle-même, en disant: « Souviens-toi que le ciel... » Finalement je m'adresse à la canzone comme à une personne instruite de ce qu'il y a à faire, en disant: « Telle sera ton excuse. »

Je dis donc premièrement: O canzone, toi qui loues cette dame si fort, il semble que tu sois en contradiction avec une de tes sœurs. Je dis sœur par comparaison; parce que, comme on appelle sœur la femme qui est issue d'un même père, ainsi on peut appeler sœur l'œuvre qui a été produite par un même auteur; car en quelque manière le travail de l'auteur ressemble à une génération. Je dis donc pourquoi elle semble être en contradiction avec celle-là: Selon toi, lui dis-je, cette dame est humble, modeste, selon ta sœur elle serait orgueilleuse, je veux dire hautaine et dédaigneuse, ce qui revient au même. Ayant énoncé cette accusation, je passe à l'excuse et je le fais en me servant d'un exemple; parfois la réalité ne s'accorde pas avec l'apparence et en traitant un sujet on peut se placer tantôt à l'un, tantôt à l'autre point de vue.

Je dis donc: « Souviens-toi que le ciel est toujours lumineux et clair », c'est-à-dire toujours accompagné de lumière, mais pour quelque raison il est permis parfois de dire qu'il est obscur. Il faut en conclure, selon Aristote, dans le deuxième Livre de « l'Ame » et dans le livre des

« Sens et de la Sensation », qu'à proprement parler ce sont la lumière et la couleur qui sont visibles. D'autres choses encore, il est vrai, sont visibles, mais non proprement, parce qu'un autre sens est nécessaire pour percevoir, de sorte qu'on ne peut pas dire qu'elles soient proprement visibles, ni proprement tangibles, comme le seraient l'aspect, la grandeur, le nombre, le mouvement et l'immobilité, qui sont sensibles parce qu'on les perçoit par plusieurs sens; tandis que la couleur et la lumière sont proprement visibles, parce qu'on les perçoit par la vue seulement. Ces choses visibles, aussi bien celles qui le sont proprement que les autres, pénètrent dans l'œil (non les choses elles-mêmes, mais leur forme, non réellement mais selon l'intention du Créateur), comme dans du verre transparent. Et cette incursion que fait la forme visible dans le liquide qui se trouve dans la pupille de l'œil (elle le fait par le moyen de ce dit liquide) se termine comme dans un miroir, lequel n'est autre chose que du verre dont la transparence est arrêtée par du plomb, de sorte que la forme visible ne peut passer outre, mais s'arrête comme le ferait une balle devant un obstacle. De sorte que la forme de la chose qui n'est pas visible pendant son passage à travers le milieu transparent, arrivée au terme susdit devient visible, c'est-à-dire qu'elle apparaît. C'est pour cela que l'image apparaît dans un miroir et non dans un verre ordinaire.

La faculté visuelle, qui met la pupille en communication avec le cerveau, centre de la sensibilité, produit au même instant la représentation de l'objet visuel; c'est

ainsi que nous voyons. Car, pour que la vision de l'objet soit vraie, c'est-à-dire correspondante à la chose visible, il faut que le milieu à travers laquelle la forme extérieure parvient jusqu'à l'œil soit incolore ainsi que le liquide de la pupille, sinon la forme visible s'altérerait par la couleur de l'ambiance ou celle de la pupille. Au reste, lorsqu'on veut donner aux choses reflétées dans un miroir une certaine couleur, on introduit cette couleur entre le verre et le plomb de sorte que le verre y demeure compris. Toutefois Platon et d'autres philosophes ont prétendu que la vision n'est pas produite parce que l'objet visible vient à l'œil, mais parce que la faculté visuelle va au-devant de l'objet. Cette opinion est condamnée par Aristote dans son livre « du Sens et de la Sensation ».

Le mode par lequel la vue est produite en nous étant établi, on peut s'assurer facilement du fait que, bien que le soleil soit en lui-même toujours clair et rayonnant, et ne s'altère jamais, sinon par des circonstances locales, comme cela est établi dans le livre « du Ciel et du Monde », toutefois, pour plusieurs raisons, il peut sembler qu'il soit privé de clarté et de rayonnement; et cela peut paraître ainsi à cause de l'état de l'atmosphère qui se modifie constamment. L'atmosphère devient tantôt plus lumineuse, tantôt moins, selon que le soleil est présent ou absent; et lorsqu'il est présent l'atmosphère est si lumineuse qu'elle l'emporte sur le soleil et paraît plus claire. Elle est aussi tantôt plus ténue et tantôt plus opaque, plus sèche ou plus humide, à cause des vapeurs

de la terre qui s'élèvent constamment. L'atmosphère ainsi modifiée, change aussi l'apparence du soleil et le fait paraître plus obscur si elle est chargée, ou coloré si elle est humide. Il en est de même de l'organe visuel, c'est-à-dire de l'œil, lequel pour cause de maladie ou de fatigue affecte une certaine coloration ou une certaine débilité; ainsi il arrive fréquemment, lorsque par une infirmité quelconque l'enveloppe de la pupille est très engorgée, que les objets paraissent être rouges. Dans ce cas le soleil paraît coloré. Et par suite de fatigue il arrive que la faculté visuelle perd de sa netteté, de sorte que les objets semblent isolés et désagrégés, comme les lettres de l'écriture sur un papier humide. Pour cette raison beaucoup de personnes éloignent, en lisant, les écritures de leurs yeux, parce que, de la sorte, elles en reçoivent l'impression plus facilement et plus nettement. De cette façon l'écriture peut être bien discernée. Ceci aussi peut être la cause pour laquelle la vue des astres peut être troublée. J'en fis l'expérience l'année même où je composai cette canzone; du fait que je m'étais beaucoup fatigué la vue en m'appliquant à lire, ma faculté visuelle fut si affaiblie que les étoiles me paraissaient voilées d'une ombre. Par un long repos dans un lieu obscur et froid et en rafraîchissant l'œil avec de l'eau claire, je recouvrai la faculté dérangée et ma vue redevint bonne comme auparavant. Ainsi il appert, par les raisons énumérées, que bien des causes peuvent faire paraître le soleil autrement qu'il n'est.

CHAPITRE X

Je clos cette digression, qui était nécessaire à l'intelligence du sujet, et revenant à mon propos je conclus que nos yeux voient parfois le soleil, ou le jugent être, autrement qu'il n'est en réalité. De même, la petite ballade susdite jugeait cette dame selon l'apparence, contrairement à la réalité, parce que l'âme, émue d'une trop grande passion, se trouvait dans un état d'infériorité. C'est ce que j'exprime en disant : « Avant que de la voir mon âme la craignait », au point que son expression me semblait être arrogante. Or, il faut observer que plus l'élément actif s'unit à l'élément passif, plus est forte la passion, ainsi que cela résulte de ce qu'affirme Aristote dans son livre sur « la Génération ». Car, plus l'objet convoité s'approche de celui qui le désire, plus s'accroît aussi le désir; et plus l'âme passionnée s'unit à l'objet de sa passion, plus aussi elle se soustrait à la raison; de sorte qu'alors elle ne juge pas la personne comme étant une personne humaine mais en quelque sorte comme un autre animal, c'est-à-dire selon l'apparence, sans discernement. Telle est la raison pour laquelle le visage, lequel en réalité est digne, paraît méprisant et arrogant. C'est de cette façon irrationnelle que s'exprimait la ballade, ce qui fait bien voir que cette canzone s'exprime au sujet de cette dame selon la réalité, précisément

parce qu'elle diffère de celle-là. Ce n'est pas sans raison que je dis : « Elle craint encore devant la grandeur de son prestige » ; je veux faire saisir le grand pouvoir que ses yeux avaient sur moi ; car leur regard me pénétrait de part en part, comme si j'eusse été transparent. On pourrait assigner à cela des raisons naturelles et surnaturelles ; ce que j'en ai dit suffit ici, j'en parlerai plus à mon aise ailleurs.

Puis quand je dis : « Telle sera ton excuse », j'indique à la canzone comment, au moyen des raisons alléguées, elle peut au besoin se justifier, je veux dire dans le cas où l'on douterait de la contradiction en question, ce qui ne signifie autre chose sinon que si quelqu'un met en doute que cette canzone et cette ballade diffèrent entre elles, qu'il considère bien la raison qui a été donnée. Cette figure de rhétorique est fort louable et même nécessaire, lorsque le discours s'adresse à une personne, tandis que l'intention en est dirigée vers une autre ; parce que s'il est toujours louable et utile d'exhorter, l'exhortation n'est pas toujours bien-séante dans la bouche de chacun. Ainsi lorsque le fils a connaissance du vice de son père, quand le sujet a connaissance du vice de son seigneur, et que l'ami sait que l'exhortation aggraverait la honte qu'éprouve son ami ou nuirait à son honneur, ou que celui-ci reçoit l'exhortation avec humeur ou colère, cette figure de langage est très belle et fort utile ; elle peut être nommée dissimulation. Elle peut être comparée à l'action d'un soldat bien avisé qui dirige l'attaque d'une forteresse d'un côté pour faire

lever le siège d'un autre côté, afin que l'attaque et la bataille ne se portent pas du même côté.

Je recommande aussi à celle-ci de demander à cette dame l'autorisation de parler d'elle, d'où il faut tirer ceci: c'est qu'il est messéant de se montrer présomptueux à louer autrui, en ne s'assurant pas si tel est le bon plaisir de la personne qu'on veut louer; car il arrive souvent que, croyant louer on blâme, soit par la faute de celui qui parle, soit par celle de celui qui écoute. Il convient donc d'y apporter de la discrétion, et cela équivaut à peu près à demander l'autorisation, ainsi que je recommande à cette canzone de le faire.

Ici s'achève toute l'exposition littérale de ce traité; car l'ordonnance de l'œuvre invite maintenant à passer à l'exposition allégorique, en s'en tenant à la vérité.

CHAPITRE XI

L'ordre exige qu'on revienne au sujet même du poème, à la dame dont j'ai parlé, qui est la maîtresse de l'intelligence et qui se nomme la philosophie. Or il est naturel que les louanges données à une personne excitent le désir de la connaître; et cette connaissance consisterait à savoir ce qu'elle est en elle-même et dans tous ses rapports; comme le dit Aristote au commencement de la physique, ce qu'elle est, son nom le montre. Dans le

quatrième livre de la Métaphysique il est dit que la définition est l'explication rationnelle de l'objet nommé. Il convient, avant d'aller plus avant, de démontrer ce qu'il faut entendre par la philosophie, c'est-à-dire quelle est la signification de ce nom. Après avoir accompli cette démonstration, on sera mieux préparé pour exposer l'allégorie qui va suivre.

Je dis donc qu'en Italie, anciennement, presque à l'époque où Rome fut fondée, sept cent cinquante ans environ avant que vint le Sauveur; d'après ce que rapporte Paul Orose, à l'époque de Numa Pompilius, second roi de Rome, vivait un philosophe illustre, nommé Pythagore. Et Tite Live, dans le premier livre de son histoire, semble indiquer incidemment quelque chose de ce fait. Avant Pythagore, les partisans de la science étaient appelés non pas « philosophes », mais « sages », comme ces sept sages de l'antiquité dont la renommée est encore célèbre et qui furent: Solon, Chilon, Périandre, Thalès, Cléobale, Bias, Pittacus. Ce Pythagore, à qui l'on demandait s'il se jugeait savant, se refusa à lui-même ce vocable et dit être non pas savant, mais amateur de science. Il en est résulté que toute personne qui se vouait à la science fut appelée amateur de science, c'est-à-dire philosophe, parce que philos en grec veut dire la même chose que amateur en latin; et nous disons philos pour amour et sophia pour science, donc philos et sophia réunis signifient amour de la science. On en peut conclure que ces deux vocables forment le mot de philosophe qui signifie amateur de science; par où l'on

peut remarquer que ce terme est non d'arrogance mais d'humilité. Ce mot donne naissance à celui de philosophie, comme le mot ami donne naissance à celui d'amitié.

D'où on peut conclure, considérant la signification du premier et du second vocable, que la philosophie n'est pas autre chose que l'amour de la science. Par conséquent, on peut appeler chacun, en quelque mesure, un philosophe, à cause de l'amour naturel qui en chacun donne naissance au désir de savoir.

Mais comme les passions qui font partie de l'essence de chaque catégorie d'êtres sont communes à tous les individus qui composent cette catégorie, lorsqu'il s'agit d'un individu participant à cette essence, on ne se sert pas pour désigner celle-ci d'un terme particulier ou distinctif; ainsi lorsque nous disons que Jean est l'ami de Martin nous ne parlons pas de la bienveillance naturelle qui fait que nous sommes amis les uns des autres, tous tant que nous sommes, mais de l'affection particulière qui unit certains individus. Ainsi personne ne peut être appelé philosophe en prenant le mot aimer dans le sens de la bienveillance générale. C'est ce qu'enseigne Aristote dans le huitième livre de l'*Ethique* en disant: Celui-là peut se dire ami dont l'amitié n'est pas cachée à la personne aimée, et qui inversement est aimé de celle-ci, de sorte que la bienveillance est réciproque. Cette bienveillance réciproque peut avoir pour mobile ou l'utilité, ou le plaisir, ou la vertu. Tel doit être l'amour qui attire le philosophe vers la science. Il réclame de sa part

l'étude et l'application par lesquelles il gagne la bienveillance de l'autre partie, d'où naissent entre lui et elle des rapports familiers et affectueux. Car sans amour et sans zèle on n'est pas philosophe; il faut l'un et l'autre. L'amitié qui a sa source dans le plaisir et dans l'utilité n'est pas une amitié véritable, mais une amitié accidentelle, comme l'*Ethique* le prouve: il en est de même de la philosophie, si elle a le plaisir ou l'utilité pour mobile. Par conséquent personne n'a le droit de se dire un vrai philosophe s'il se complaît dans quelque branche de la science, comme il y en a beaucoup qui se plaisent à réciter des poèmes ou à les étudier, ou bien tels qui se plaisent à étudier la rhétorique ou la musique et qui délaissent d'autres études qui font partie de la science. N'a pas non plus le droit de s'appeler philosophe véritable celui qui aime la science dans un but d'utilité, tels les jurisconsultes et les médecins et presque tous les religieux qui n'étudient pas pour acquérir de la science, mais de l'argent et des dignités, et qui, ayant obtenu ce qu'ils ambitionnent, ne poursuivent pas l'étude. Et comme entre toutes les sortes d'amitié celle qui s'inspire de l'utilité peut être appelée la moindre, ainsi ces gens-là participent moins au titre de philosophe que tous les autres. Car, comme l'amitié qui est fondée sur la bien-séance est véritable, parfaite et perpétuelle, ainsi la philosophie est véritable et parfaite lorsqu'elle est issue de la vertu, sans autre considération, lorsqu'elle aime par bonté de l'âme, c'est-à-dire avec une intention et un jugement droits.

Or, la véritable amitié des hommes entre eux consistant en ceci que chacun aime son ami en toutes choses, semblablement le vrai philosophe aime toutes les parties de la sagesse, et la sagesse à son tour attire le philosophe tout entier, en se l'attachant entièrement et ne permettant pas à ses pensées de se poser sur d'autres objets. C'est pourquoi cette sagesse dit dans le livre des Proverbes de Salomon : « J'aime ceux qui m'aiment. » Or, la vraie amitié, abstraction faite de l'esprit, considérée en elle-même seulement, est la connaissance du bien et le désir de l'accomplir; ainsi la philosophie, considérée en elle-même seulement, a pour objet de comprendre et elle s'exprime par un amour presque divin pour tout ce qui est intelligible.

Encore: on sait que la vertu est la cause efficiente de l'affection véritable; de même aussi la vérité est la cause efficiente de la philosophie.

Encore: le fruit de l'affection sincère consiste dans de bons rapports, lesquels procèdent d'un accord en vue de se régler sur la raison, comme il semble qu'Aristote le donne à entendre dans le neuvième livre de l'Éthique; ainsi le fruit de la philosophie consiste dans cette excellentissime dilection qui ne souffre aucune interruption, ni aucune imperfection, à savoir la félicité véritable qui s'acquiert par la contemplation de la vérité. Ainsi on saura désormais qui est cette dame, que je nomme la sagesse, ses origines et sa raison d'être, la raison pour laquelle on l'appelle la philosophie et la distinction à établir entre le philosophe véritable et celui qui ne l'est

que par occasion. Or, comme il arrive que par une sorte de ferveur on désigne par un même terme le but d'un acte et l'acte lui-même, l'objet de la passion et la passion elle-même, comme le fait Virgile au deuxième livre de l'Enéide où il appelle Hector: « O lumière » (c'était l'action) « et espérance des Troyens » (l'objet de la passion), quoiqu'il n'y eût en lui-même ni lumière ni espérance, mais parce que de ses conseils leur venait la lumière, et qu'en lui reposait l'espérance de leur salut.

Ainsi fait Stace, dans le cinquième livre de la Thébaïde, où Isiphile dit à Achémone: « O toi, ma consolation pour la perte de mes biens et de ma patrie! O toi qui es l'honneur de mon esclavage! »

De même journellement nous disons en désignant notre ami: Voyez mon affection! Et le père dit à son fils: Mon amour! Suivant un long usage, les sciences que la philosophie prend pour objectif avec le plus de ferveur sont désignées par son nom, comme la science naturelle, la morale et surtout la métaphysique, parce qu'étant plus exclusivement l'objectif de la philosophie, elle est désignée comme la première philosophie. On peut donc conclure de ce qui précède comment il se fait que les sciences prennent le nom de philosophie. Ayant établi, pourquoi la première est dans son essence la vraie philosophie, laquelle est la dame que j'entends, et comment son nom illustre est attribué par l'usage aux sciences, je continuerai en prononçant son éloge.

CHAPITRE XII

Dans le premier chapitre de ce traité la raison qui m'a poussé à faire ce poème a été traitée si complètement qu'il n'est pas besoin d'y revenir, parce qu'elle peut fort aisément se ramener à l'exposé susdit. C'est pourquoi, suivant les divisions établies pour le sens littéral, je passerai rapidement sur la canzone, en développant le sens allégorique là où cela sera nécessaire.

Je dis donc : « Amour, dans ma pensée m'entretient... » Par amour j'entends le zèle que je mettais à acquérir l'amour de cette dame. Où il faut observer que le zèle pour l'étude peut être envisagé ici de deux façons. D'abord il y a l'étude qui conduit à la connaissance de l'art et de la science, et ensuite l'étude qui, se servant de ce qui a été acquis, le met en œuvre. C'est la première étude que j'appelle ici amour, et qui communiquait à mon esprit des pensées continuellement nouvelles et de très haute portée relativement à cette dame, laquelle a été présentée ci-dessus. Il en est de cette étude comme de l'application qu'on apporte à l'acquisition d'une amitié, parce qu'on la désire, attendant d'elle de grands avantages. C'est là l'application et l'affection qui ont coutume de précéder chez les hommes la création d'une amitié, lorsque déjà chez une des deux parties l'amour est né, et qu'elle éprouve le désir de faire en sorte qu'il

existe aussi chez l'autre. Car, ainsi qu'il est dit ci-dessus, la philosophie existe aussitôt que l'âme et la sagesse sont devenues amies, de sorte que celle-ci soit aimée par l'autre comme cela est dit ci-dessus. Or, il est superflu de développer dans la présente exposition la première strophe, laquelle a été expliquée dans le préambule de l'explication du sens littéral; parce que, en suivant la première explication, on saisira aisément la seconde. Il faut donc passer à la seconde strophe avec laquelle commence le traité proprement dit: « Le Soleil n'aperçoit... ». Comme dans l'exposition littérale on a commencé en parlant du soleil corporel et sensible, il convient maintenant de parler du soleil spirituel, inaccessible aux sens, qui est Dieu. Rien dans le monde sensible n'est plus digne que le Soleil d'être présenté comme une image de Dieu, vu qu'il rend lumineux de clarté sensible non seulement lui-même, mais tous les corps célestes et terrestres. Ainsi Dieu s'illumine lui-même des clartés de l'intelligence et illumine aussi les autres essences intelligentes. Le Soleil vivifie toute chose par sa chaleur, et si quelque chose se corrompt sous son action, cela ne provient pas directement de la cause, c'est un effet accidentel. Ainsi Dieu vivifie tous les êtres en bonté, et s'il y en a de méchants, cela ne provient pas de l'intention divine, mais cela doit provenir de quelque accident. Car si Dieu a créé les bons et les mauvais anges, son intention n'était pas de les créer tels, mais les bons seulement; survint ensuite, sans intention de sa part, la malice des mauvais; toutefois non tellement sans intention que Dieu ne pût

pas par devers lui-même prévoir leur malice; mais si grand fut son amour de créer la créature que le fait de quelques-uns qui devaient venir à mauvaise fin, ne devait ni ne pouvait détourner Dieu de cette création; puisque on ne saurait louer la nature, si, sachant d'avance que les fleurs d'un arbre devaient en partie se perdre, elle ne produisait pas la floraison de cet arbre, et renonçait à la fructification à cause des fleurs stériles. Je dis donc que Dieu qui donne à toutes choses le mouvement et la pensée, ne voit pas de chose plus gracieuse, que lorsqu'il voit et considère le lieu où se trouve cette philosophie. Car lors même que Dieu voit toutes choses ensemble, lorsqu'il se considère lui-même, toutefois, en tant que la distinction des choses est en lui (l'effet étant contenu dans la cause) il voit les choses distinctes les unes des autres.

Il voit donc cette dame, incomparablement la plus noble de toutes, dans sa perfection, en lui-même et dans son essence; car si on se remet en mémoire ce qui a été dit ci-dessus, la philosophie est un emploi plein d'amour de la sagesse, lequel se trouve principalement en Dieu, parce qu'en lui sont réunis la suprême sagesse, le suprême amour et la suprême activité, toutes choses qui ne peuvent se rencontrer ailleurs sinon à condition de procéder de lui. La divine Philosophie est donc d'essence divine, parce que rien ne peut être ajouté à son essence à elle; elle est très noble parce que cette divine essence existe en Dieu dans toute sa perfection et toute sa vérité comme en vertu d'une union matrimoniale conçue de

toute éternité. Dans les intelligences inférieures, créées, elle existe à un degré moindre. Ainsi une maîtresse dont aucun amant n'obtiendrait une joie complète parce qu'il se borne à contempler l'aménité de son aspect. C'est pour cela qu'on peut dire que Dieu ne voit pas, c'est-à-dire ne conçoit pas une chose plus gracieuse que celle-là — je dis « une chose », en tant qu'il voit et distingue les autres choses, comme cela a été dit, en se considérant comme étant la cause première de tout. Oh ! qu'il est très noble et très excellent le cœur de celle qui non seulement est l'épouse de l'Empereur des cieux ; mais encore sa sœur et sa fille bien-aimée.

CHAPITRE XIII

Nous avons vu comment le point de départ de la louange de cette dame consiste à dire qu'elle est d'essence divine, lorsqu'on la considère dans son origine première. Il faut poursuivre, et ajouter, comme je le dis en second lieu, qu'elle existe dans les intelligences créées. Je dis donc : « les intelligences célestes la contemplent. » Il faut observer qu'en disant intelligences « célestes » je marque leur rapport avec Dieu qui a été mentionné auparavant. Ainsi sont exclues les intelligences qui sont exilées de la patrie supérieure, lesquelles ne peuvent pas philosopher, parce que l'amour est tout à fait éteint

en elles. Or, pour philosopher, ainsi qu'il a été dit, l'amour est nécessaire, d'où il résulte que les intelligences infernales sont privées de la vue de cette très belle dame. Or, parce que cette béatitude réside dans l'intelligence, sa privation est très amère et toute remplie de tristesse.

Puis je traite de son action dans l'intelligence humaine, où elle varie également. Je dis donc que les personnes qui dans cette vie, sont susceptibles d'aimer, n'éprouvent pas toujours sa présence dans leurs pensées, mais lorsque l'amour leur fait éprouver sa paix. Trois choses sont à relever dans ce texte. La première consiste en ceci, c'est que, en ce qui concerne les hommes opposés aux intelligences célestes, il est nécessaire d'établir une distinction entre eux; car il est évident, et on y reviendra expressément dans la suite de ce traité, qu'un grand nombre d'hommes vivent davantage selon les sens que selon la raison. Ceux qui vivent selon les sens ne peuvent éprouver cet amour, parce qu'ils ne peuvent avoir aucune connaissance de la philosophie. La seconde consiste en ce qu'il faut faire une distinction relative au temps; car bien que les intelligences célestes contemplent cette dame continuellement, l'intelligence humaine ne le peut parce que ce qui fait l'objet de la spéculation de la raison et de l'intelligence réside en dehors de la nature humaine, mais celle-ci a besoin pour son entretien de beaucoup de choses qui exigent d'autres efforts; pour cette raison notre sagesse est souvent purement habituelle et non effective. Cet inconvénient ne se rencontre pas dans les autres intelligences qui, étant parfaites,

sont d'une nature purement intellectuelle. C'est pourquoi, lorsque notre âme n'est pas activement engagée dans la spéculation elle n'est pas vraiment philosophe; elle est apte à le devenir et pour autant qu'elle possède la faculté de philosopher. C'est pourquoi la philosophie est tantôt avec eux et tantôt elle est absente.

La troisième chose à considérer c'est ce qui est dit de l'heure où ceux qui sont les amants de la philosophie habitent avec elle; c'est-à-dire quand l'amour leur fait éprouver sa paix, à savoir lorsqu'on est engagé activement dans la spéculation; parce que l'étude seule ne procure pas la paix que dispense la philosophie, il faut pour cela la spéculation active. Ainsi il appert que la philosophie est en premier lieu le propre de Dieu, puis des intelligences célestes qui sont en contemplation constante, enfin de l'intelligence humaine dont la contemplation n'est pas continue. Malgré cela, celui qui a pris la philosophie pour sa dame doit être appelé philosophe, nonobstant qu'il ne soit pas constamment appliqué à la spéculation, parce que, mieux que d'autres, il mérite ce nom à cause de l'habitude. Ainsi nous disons qu'un tel est vertueux non pas seulement lorsqu'il agit selon la vertu, mais habituellement parce que cet homme a coutume d'être vertueux. Nous disons qu'un tel est éloquent, même lorsqu'il ne parle pas, parce qu'il a coutume de parler avec éloquence. Les développements qui suivent concernent donc cette philosophie pour autant que la nature humaine peut se mettre en rapport avec elle, puisqu'il est donné à cette nature d'en goûter une bonne

partie. Elle plaît tellement, dis-je ensuite, à celui à qui Dieu (Dieu, dont elle dérive comme de sa source) en fait part, que la nature humaine en est rendue belle et vertueuse, malgré l'insuffisance de sa capacité. Or, bien que l'habitude de la philosophie soit accordée à quelques-uns, aucun ne la reçoit dans une mesure telle qu'il puisse se dire habitué, parce que l'étude première, celle qui crée l'habitude, est insuffisante, étant donnée la grandeur de son objet.

Modeste est la louange ! Parfaite chez les uns, imparfaite chez les autres, elle ne démerite pas de la perfection. C'est à cause de cette disproportion que nous disons que l'âme de la philosophie fait voir ce qu'elle est dans ses actions, à savoir que Dieu lui fait constamment part de sa lumière. Qu'on se souvienne ici de ce qui a été dit ci-dessus, que l'amour est le principe formatif de la philosophie, c'est pour cela qu'on l'appelle ici l'âme de celle-ci. Or cet amour se fait voir dans l'usage de la sagesse, par où l'on parvient à des expériences aussi merveilleuses que belles, à savoir être heureux dans quelque condition du temps que ce soit, et à mépriser toutes les choses par lesquelles les hommes se laissent maîtriser. Ainsi il arrive que les autres gens méditent avec tristesse et pensant à leur propre incapacité, après avoir souhaité la perfection, tombent dans un état où ils se fatiguent d'angoisse à force de soupirer ; c'est pourquoi il est dit : « Or donc, les yeux de ceux qui la contemplent ont vu comme un feu d'amour leur pénétrer le cœur et l'emplir de désirs qui, aussitôt, s'exhalent en soupirs. »

CHAPITRE XIV

Selon l'ordre suivi dans la tractation du sens littéral, après avoir exalté la philosophie d'une manière générale, on passe au particulier. Parce que, ainsi qu'il a été dit ci-dessus, la philosophie a ici pour objet la sagesse; son principe actif est l'amour; ce qui les unit c'est l'exercice de la spéculation. Donc, dans la strophe qui commence ainsi: « En elle est répandue la vertu divine... », mon but est de faire l'éloge de l'amour qui fait partie de la philosophie. Il faut observer que lorsqu'on communique la nature d'une chose à une autre, on rend celle-ci semblable à la première. C'est ce qu'on peut observer dans les agents naturels: lorsque leur vertu se communique aux choses, ils donnent à celles-ci la faculté de leur ressembler, dans la mesure où il leur est possible de venir jusqu'à elles. Ainsi le soleil, lorsque ses rayons descendent sur la terre, communique aux objets son rayonnement pour autant qu'ils sont, de nature, aptes à recevoir sa lumière. Ainsi je dis que Dieu communique son amour à la créature dans la mesure où celle-ci peut se rendre semblable à lui. Disant: « en elle est répandue la vertu divine; il en est ainsi des anges, » sa nature est assimilée à celle des intelligences supérieures. Ici encore, il faut observer que le premier mobile, à savoir Dieu, communique sa vertu soit à la manière d'un rayon

direct, soit par l'action d'un éclat réfléchi; c'est pourquoi la lumière divine éclaire les intelligences sans intermédiaire, tandis que d'autres la reçoivent, réfléchie, de ces intelligences supérieures premièrement éclairées.

Mais parce que j'ai parlé de lumière et de clarté, je ferai voir, pour être bien compris, la différence qui existe entre ces deux termes selon qu'Avicenne l'entend. L'usage des philosophes est d'appeler le ciel lumière en tant qu'il en est la source première, d'appeler rayon la lumière qui, partant de sa source, parcourt le milieu qui la sépare de l'objet où se termine sa course, et d'appeler clarté la lumière réfléchie qui éclaire ailleurs. Je dis donc que Dieu communique cet amour sans intermédiaire à la créature qui lui est semblable. Et cela apparaît principalement en ceci que l'amour divin étant éternel, il convient nécessairement que son objet le soit aussi, afin que les choses qu'il aime soient éternelles. Il en est ainsi de cet amour, car la Sapience à laquelle il tend est éternelle. Il est écrit à son sujet: « Au commencement et avant les siècles j'ai été créée et dans le siècle à venir je ne diminuerai pas. » Et dans les Proverbes de Salomon cette Sapience dit ceci: « J'ai été fondée dès l'Eternité. » Et au commencement de l'Évangile de Jean son caractère éternel apparaît clairement. Il en résulte que là où cet amour (l'amour de la sapience) resplendit, tous les autres amours deviennent obscurs, comme éteints, vu que son objet éternel (la Sapience) surpasse et dépasse infiniment tous les autres objets; au reste, les philosophes les plus éminents ont

clairement témoigné dans leurs ouvrages que toutes choses étaient sans valeur en comparaison de la Sapience. Aussi bien Démocrite, n'ayant cure de sa propre personne, ne se taillait ni la barbe, ni les cheveux, ni les ongles; Platon, n'ayant cure des biens temporels, quoiqu'il fût fils de roi, ne fit aucun cas de la dignité royale. Aristote, sans égard pour le lien de l'amitié, rompit avec le meilleur de ses amis, soit avec le dit Platon, parce que celui-ci s'était placé en dehors de la Sapience. Or, puisque nous discouons de ces choses, disons: où rencontrerons-nous des personnes disposées à estimer leur vie de peu de valeur au prix de la Sapience, comme le firent Zénon, Socrate, Sénèque et beaucoup d'autres? Au reste, il est évident que la vertu divine descend, à la manière d'un ange, pour communiquer cet amour aux hommes. Pour donner l'expérience de la chose, le texte ajoute en suivant: « Si une noble dame se refuse à le croire, qu'elle l'accompagne et considère ses actes. » Par cette désignation il faut entendre l'intelligence créatrice, affranchie, en pleine possession de son pouvoir, qui réside dans la raison, car les autres âmes ne se peuvent appeler maîtresses mais servantes, parce qu'elles n'existent pas pour elles-mêmes, mais pour les autres. Or Aristote dit dans le deuxième livre de sa Métaphysique qu'être libre, c'est exister par soi-même et non par la grâce d'autrui. Je dis donc: « qu'elle l'accompagne et considère ses actes » et qu'elle fasse attention à ce qu'elle trouvera en elle; c'est ce que j'indique en disant que là où la philosophie est en action, une

pensée céleste se communique, d'où on peut conclure qu'il y a là une opération surhumaine. En disant: « Un céleste esprit », on fait comprendre que non seulement cette dame elle-même, mais ses pensées favorites sont soustraites aux choses basses et terrestres. Subséquemment sont décrits les encouragements qu'elle donne; l'amour qu'elle excite partout où elle se présente avec la douceur des gestes, dans l'expression de sa noblesse, de sa douceur, sans aucun orgueil. Subséquemment encore, pour encourager toujours mieux à rechercher sa société, le poète ajoute: Aimable est la dame qui s'inspire d'elle, de ses sentiments, car sa beauté est d'autant plus noble qu'elle lui ressemble davantage. Et on peut dire qu'à la voir on croit aisément au miracle. Il faut observer qu'il me fut donné de tellement considérer cette dame que j'en vins, non seulement à connaître les choses qu'elle montre à première vue, mais à désirer d'acquiescer celles qu'elle tient cachées. Comme grâce à elle beaucoup de celles-ci peuvent être saisies par la raison, raisonner sans son secours paraît folie. Ainsi, grâce à elle, on est assuré que tout miracle trouve son explication dans une intelligence supérieure, et sa réalisation, par conséquent. C'est de là que notre bonne foi tire son origine; c'est de celle-ci que provient l'espérance des choses prévues à l'avance, de laquelle naît la charité. Grâce à ces trois vertus on s'élève en philosophant jusqu'à l'Athènes céleste, où les stoïciens, les péripatéticiens, les épicuriens, par le moyen de la vérité éternelle, apportent dans la concorde leur concours.

CHAPITRE XV

Dans le chapitre précédent, l'éloge de cette glorieuse dame a été présenté en faisant valoir une de ses parties, à savoir l'amour; maintenant, dans ce chapitre-ci, je me propose d'étudier la strophe qui commence par ces mots: « Les merveilles qui apparaissent à son aspect », et de traiter l'autre partie de son éloge, à savoir la Sapience. Il est dit dans le texte que sur son visage apparaissent des choses qui font goûter les joies du paradis; le lieu est précisé: dans les yeux, dans le sourire. A ce propos il faut observer que les yeux de la Sapience ne sont autre chose que ses démonstrations, grâce auxquelles la vérité est perçue de la manière la plus sûre; ses sourires sont les persuasions par lesquelles l'éclat intérieur de la Sapience se fait jour à travers un certain voile. Dans ces démonstrations et persuasions réside la béatitude la plus haute, le bien le plus excellent du paradis. Aucune chose d'ici-bas ne peut offrir une jouissance aussi grande que celle qui consiste à plonger ses regards dans ces yeux et dans ce sourire. Il en est ainsi parce que chaque créature aspire par sa nature à la perfection qui n'est autre que sa béatitude, sans laquelle elle ne peut trouver de contentement. Car, possédât-elle toutes les autres choses, sans celle-ci le désir demeurerait en elle, ce qui est incompatible

avec la béatitude; celle-ci en effet consiste dans la perfection; et le désir prouve que l'on n'a pas ce qu'on désire, puisque personne ne désire ce qu'il possède, mais bien ce qu'il ne possède pas encore.

Dans ce regard seulement s'acquiert la perfection de l'être humain, à savoir la raison parfaite, de laquelle, comme de sa source, dépend tout notre être. Et toutes les fonctions de notre être, comme sentir, se nourrir et autres, n'ont de raison d'être qu'en vue de celle-là, laquelle a sa raison d'être d'elle-même et non par d'autres. De sorte que dès que la raison est rendue parfaite, l'être l'est aussi, si bien que l'homme, en tant qu'il est homme, voit tout désir satisfait et ainsi il est dans la béatitude.

C'est pourquoi il est dit dans le livre de la Sagesse: « Malheureux est celui qui rejette la sagesse et l'enseignement », car celui qui agit ainsi se prive du bonheur.

L'habitude de la sagesse a pour effet de procurer le bonheur et le contentement, ainsi que le dit Aristote. Il est donc évident qu'à son aspect éclatent les grâces du Paradis. C'est pourquoi on lit dans le livre de la Sapience déjà cité: « Elle a l'éclat de la Lumière éternelle, elle est le miroir immaculé de la majesté de Dieu. » Puis lorsque j'ajoute que « notre intelligence en est éblouie », c'est pour me servir d'excuse, ne pouvant en discourir longuement. Il faut observer ici que ces choses éblouissent notre intelligence en ce qu'elles affirment l'existence de choses que notre intelligence ne peut saisir, à savoir Dieu, l'éternité, la matière première, qui assurément ne peuvent être vues mais dont on a l'assurance par la foi.

Car nous ne pouvons approfondir ce qu'elles sont, et ce n'est que par une voie négative que nous pouvons nous en approcher et non autrement. Assurément on peut à ce sujet mettre fortement en doute que la sagesse puisse rendre l'homme heureux, tandis qu'elle ne peut lui démontrer parfaitement certaines choses, alors qu'il est naturel à l'homme de désirer savoir et qu'il ne peut être heureux sans que ce désir soit satisfait.

A ceci on peut nettement répondre que le désir naturel pour un objet quelconque est mesuré conformément à la nature de celui qui désire. Sinon il irait à fin contraire de lui-même, ce qui n'est pas possible; ou bien la nature l'aurait fait en vain, ce qui aussi est impossible. Il irait à fin contraire parce que désirant sa perfection, l'être désirerait son imperfection; parce que tout en désirant toujours il n'atteindrait jamais à la satisfaction de ce désir. C'est dans cette erreur que tombe l'avare maudit, car il ne s'aperçoit pas qu'il se condamne à toujours désirer, vu qu'il cherche à atteindre un nombre auquel il ne peut jamais arriver. J'ai dit que la nature l'aurait fait en vain, parce qu'il ne serait approprié à aucun but. Pour ces raisons, le désir de l'homme est mesuré dans cette vie à la science qu'on peut posséder ici-bas. Passer outre serait une erreur; cette erreur est contraire à l'intention de la nature. Cette mesure règle aussi la nature angélique qui est limitée à la science que chacun selon sa nature particulière peut acquérir. C'est pourquoi aussi les anges ne sont pas envieux entre eux parce que chacun peut atteindre au but de ses désirs lesquels sont

limités à la mesure de la bonté. Or, comme la connaissance de Dieu et de certaines autres choses, telles que l'éternité et la matière première n'est pas à la portée de notre nature, la connaissance de ces choses ne peut faire l'objet de nos désirs. Telle est la solution du doute que nous avons émis.

Puis, lorsque je dis que « son visage jette des flammes », je passe à une autre grâce du paradis, à savoir à une félicité qui est à la suite de la première et qui provient de sa beauté. Ici il faut observer que la morale est la beauté de la philosophie. Car si la beauté du corps dépend de celle des membres, lorsque ceux-ci sont disposés harmonieusement, ainsi la beauté de la sagesse, qui forme le corps de la philosophie, comme il a été dit, résulte de la disposition des vertus morales et celles-ci rendent cette beauté sensible. C'est pourquoi je dis que sa beauté, à savoir sa morale, lance des rayons de feu, c'est-à-dire des désirs sincères dont la source réside dans la beauté de la morale. Or ces désirs sincères ont la faculté de détacher l'homme de ses vices naturels et, cela va sans dire, des autres également. De là résulte cette félicité qu'Aristote a définie dans le premier livre de son Ethique en disant qu'elle est la manifestation d'une vie parfaite par une conduite conforme à la vertu. Et quand je dis: « Or s'il advient qu'une dame puisse ouïr telle chose à reprendre dans son maintien », poursuivant la louange de cette dame j'exhorte les gens à la suivre, en leur annonçant le profit qu'ils y trouveront, qui consiste en ceci, c'est que quiconque la suit devient bon. Puis j'invite toute personne qui s'entend blâmer, parce que sa

conduite n'est pas ce qu'elle devrait être, à bien considérer l'exemple que donne « une dame ». Ici il faut observer que les mœurs constituent la beauté de l'âme, essentiellement par les vertus, lesquelles, soit par vanité soit par orgueil, perdent parfois de leur beauté et de leur grâce, ainsi qu'il sera montré dans le dernier traité.

Je dis donc que pour éviter cet écart il faut bien considérer le modèle d'humilité que donne la sagesse dans la partie d'elle-même qui se nomme philosophie morale. Et j'ajoute que par ce moyen le vicieux deviendra honnête et bon. Et en disant qu'elle redresse les pervers, j'entends qu'elle sait ramener avec douceur celui qui s'est détourné du devoir. Enfin je touche au point culminant de l'excellence de la sagesse en disant qu'elle est la mère de tout commencement, que Dieu l'avait auprès de lui à la création du monde lorsqu'il créa le mouvement des cieux, lequel est la cause première de toute chose et duquel tout mouvement procède. C'est ce que j'exprime en disant : « Elle fut dans la pensée du Maître du monde. » Cela veut dire que dans la pensée de Dieu, dans l'intelligence divine, elle se trouvait lorsqu'il créa le monde; il s'ensuit qu'elle-même le créa. C'est pourquoi Salomon a dit dans le livre des Proverbes en parlant de la Sagesse : « Lorsque'il disposa les cieux j'étais là; lorsqu'il traça un cercle à la surface de l'abîme, lorsqu'il affermit les nuages en haut et qu'il dompta les sources de l'abîme, lorsqu'il fixa une limite à la mer pour que les eaux n'en franchissent pas les bords, lorsqu'il posa les fondements de la terre, j'étais à l'œuvre auprès de lui, me réjouissant

chaque jour.» Vous qui fuyez la vue de cette sagesse, vous êtes plus que morts. Ouvrez donc vos yeux et considérez que même avant que vous fussiez, elle vous aimait déjà, préparant et disposant tout pour votre naissance; et après vous avoir mis au monde, elle vint sous une forme semblable à la vôtre pour vous relever. Et si tous vous ne pouvez pas parvenir jusqu'en sa présence, honorez-la dans la personne de ses amis en suivant leurs instructions, comme étant ceux qui vous annoncent la volonté de cette impératrice éternelle. Ne vous refusez pas à écouter Salomon lorsqu'il dit que la voie des justes est comme la lumière resplendissante qui va croissant jusqu'au jour de la béatitude. En suivant leur exemple, considérez leurs actions qui seront pour vous une lumière sur le chemin de cette très courte vie.

Ici peut se terminer l'explication de notre poème. La dernière strophe, qui en forme l'épilogue, n'a pas besoin de développements, vu que l'exposition littérale qui en a été faite suffit, sauf là où je dis que cette dame était hautaine et dédaigneuse. Il faut observer à ce propos que la philosophie, quant à ce que j'appelle son corps (la sagesse), me paraissait au commencement hautaine: elle ne me souriait pas parce que je ne comprenais pas ses persuasions, et dédaigneuse, parce qu'elle ne me regardait pas. En tout ceci la faute doit m'être imputée. On comprend maintenant l'allégorie contenue dans l'épilogue, soit par ce que je viens de dire, soit par l'exposition littérale, de sorte qu'il est temps de mettre fin à ce traité et de passer plus avant.

QUATRIÈME TRAITÉ

CANZONE

Les rimes si douces d'amour, que j'avais coutume de chercher en mes pensées, il convient désormais que je les quitte; non point que je n'espère leur revenir un jour; mais parce que l'expression dédaigneuse et sévère qui est apparue sur les traits de ma Dame, bannit mon langage habituel... Puisqu'il me faut attendre des temps plus propices, je délaisse aujourd'hui le style aimable dont j'ai usé pour parler d'amour; je célébrerai la valeur, seule qualité par laquelle un homme devient noble véritablement; en des strophes rudes et pénétrantes, je réproverai cette opinion fausse et vile, qui veut que le principe de la noblesse réside dans les biens de fortune. Or donc, en commençant j'invoque ce Seigneur qui a sa demeure dans les yeux de ma dame, afin qu'elle devienne amoureuse de ses propres mérites.

Jadis, il y eut un empereur qui estimait que la noblesse consiste dans la possession de richesses héréditaires et de bonnes mœurs. Un autre témoigna, de moindre savoir encore, il renversa les termes de la définition et en supprima les derniers mots, sans doute parce qu'il n'avait pas lui-même de bonnes mœurs. D'accord avec lui, plusieurs tiennent pour nobles les familles qui, dès les temps anciens, ont possédé de grandes richesses. Or, elle a trop duré parmi nous l'opinion fallacieuse qui consiste à appeler noble

l'homme qui peut se dire fils ou petit-fils d'un héros, bien que lui-même ne soit rien ; car il paraît infâme à qui sait voir la vérité celui qui a délaissé la voie de ses devanciers illustres et qui semble déjà mort dans son âme, lors même que son corps rampe toujours sur le sol.

Un tel définit l'homme : un végétal animé. Premièrement, ce qu'il dit là est inexact ; après quoi, je ne le crois pas sincère. Mais il se peut qu'il ne soit qu'ignorant. C'est ainsi que l'empereur dont j'ai parlé fit erreur en définissant la noblesse, car en commençant, il émit une opinion fausse, qu'il développa ensuite par un raisonnement incorrect. Les richesses, quoi qu'on en dise, ne peuvent conférer la noblesse, ni l'ôter, puisque leur nature même est vile. Nul peintre ne peut dessiner une figure si, intentionnellement, il se refuse à étudier à l'avance la figure qu'il doit représenter. Une tour dressée dans la campagne, ne peut détourner le cours d'une rivière qui coule à distance. Que les richesses soient viles et imparfaites apparaît en ceci : une fois amassées elles ne donnent pas le repos et augmentent, au contraire, les soucis. C'est pourquoi l'âme droite et sincère n'est pas émue de leur perte.

D'aucuns ne veulent pas qu'un vilain devienne noble, ni que d'un vilain soit issue une postérité qui puisse être anoblie. C'est ce qu'ils avouent. Or, il appert qu'un tel raisonnement se réfute par lui-même quand certains affirment que le temps est nécessaire

pour produire la noblesse, cette opinion faisant partie de leur définition. Alors, il résulte de ce qui précède que tous nous sommes ou nobles ou vilains, ou bien que l'homme n'a pas eu de commencement. Mais à ceci, ne puis-je consentir, ni aucun autre s'il est chrétien; car les intelligences saines conviendront que vains sont leurs dires. Aussi bien, je les réproûve comme faux et m'en détourne. Et maintenant, moi je dirai ce que je pense, ce qu'est la noblesse, d'où elle vient, et je ferai connaître les marques qui lui sont propres.

Je dis que toute vertu en son principe provient d'une racine. J'entends une vertu qui rende l'homme heureux dans sa vie active. Cette vertu, selon l'Ethique, consiste dans un habituel discernement, lequel réside dans le juste milieu et juge selon cette règle. Je dis que la noblesse s'exerce toujours pour le bien de son sujet, de même que la bassesse est cause de son mal. Or, une semblable vertu se fait toujours juger par autrui d'une manière favorable. Le sujet et l'objet dans une même sentence concourent à produire un seul effet; d'où il ressort que l'un provient de l'autre, ou tous deux d'un troisième. Mais si l'un vaut autant que l'autre et même davantage, c'est de lui que l'autre viendra, et il en résultera que ce que j'ai dit ici est supposé.

La noblesse existe où est la vertu, mais il n'y a pas toujours vertu où elle habite, de même le ciel est partout où le Soleil luit, mais non le contraire. Chez les femmes et parmi la jeunesse, nous observons cette

vertu salutaire : la modestie leur sied. Ailleurs, il en est autrement. Ainsi, comme du noir provient la couleur perse, toutes les vertus émanent de la noblesse, soit elles-mêmes, soit leurs effets comme je l'ai dit. Dès lors, que personne ne se vante en disant : c'est par ma race que je suis rendu noble ; car ceux-là, qui possèdent une telle grâce, à l'exclusion de toute faute, sont quasiment semblables à des dieux. Elle est un don divin à l'âme bien disposée ; rares sont les élus qui reçoivent ainsi le germe de la félicité que Dieu dépose dans l'âme qui en est digne.

L'âme que cette bonté orne ne la détient point en son privé ; dès le moment qu'elle est unie au corps, jusqu'à l'ultime dénouement, elle en fait part autour d'elle ; soumise, douce et pudique, du premier âge elle fleurit les traits harmonieux. Puis dans la jeunesse, trempée et forte, emplie d'amour et de courtoisie, elle trouve ses délices dans la loyauté. Dans la vieillesse, prudente et sage, elle est renommée pour ses largesses ; elle se réjouit du bonheur d'autrui et tous ses jugements sont pleins de droiture. Vient enfin la quatrième période de la vie, où elle se réunit à Dieu ; considérant le terme qui l'attend, elle bénit les temps révolus. Voyez donc combien sont nombreux ceux qui se trompent.

Contre les volages, élance-toi ma canzone ! Et lorsque tu auras atteint ce lieu où séjourne notre Dame, dis-lui quelle est ta quête, en vérité : Je vais m'entretenant d'une amie qui est la vôtre.

CHAPITRE PREMIER

D'après l'opinion concordante de tous les sages qui ont écrit sur l'amour, comme aussi selon les résultats de l'expérience journalière, l'amour est le lien qui unit l'amant à l'objet aimé; aussi bien Pythagore dit-il: L'amour ou l'amitié fait qu'il y a un homme de plus qu'auparavant. Or, les créatures conjointes se communiquent tout naturellement entre elles leurs qualités, de telle sorte qu'il arrive que l'une prend tout à fait la nature de l'autre; que les passions de la personne aimée pénètrent dans la personne aimante; que l'amour de l'une se communique à l'autre, ainsi que la haine, ou le désir, ou toute autre passion; enfin que les amis de l'un seront aimés de l'autre, et réciproquement les ennemis haïs, comme l'exprime un proverbe grec en disant: «Entre amis tout est commun.» Donc, étant devenu l'ami de la dame que j'ai décrite plus haut, je commençai à aimer et à haïr conformément à son amour et à sa haine. Je commençai donc à aimer comme elle-même les disciples de la vérité, et à haïr comme elle hait les disciples de l'erreur et de la fausseté. Mais comme chaque créature, prise en elle-même, est digne d'être aimée et qu'aucune n'est digne de haine, à moins que n'intervienne de

la méchanceté, il est raisonnable et convenable de haïr, non les créatures elles-mêmes, mais la malice qui y est jointe, et de s'efforcer de les en délivrer. Aussi personne, mieux que ma dame, ne saurait se proposer d'affranchir les choses de toute malice, laquelle seule mérite la haine. Car en cette dame réside la plénitude de la raison, comme aussi elle est la source de la moralité.

Quant à moi, me mettant à son école, autant que cela m'était possible, dans mes actions comme dans mes sentiments, je haïssais et je méprisais les erreurs des gens, blâmant non les personnes, mais leurs erreurs, que je pensais rendre odieuses, engageant par là même ceux que je haïssais à cause d'elles à s'en défaire. Parmi ces erreurs il en était une que je jugeais particulièrement répréhensible, parce qu'elle était funeste et dangereuse non seulement à ceux qui la partageaient, mais à ceux qui la blâmaient, erreur que je cherche à détruire maintenant par ma désapprobation. Cette erreur concerne la vertu qui nous est donnée par la nature et qu'on doit appeler noblesse; et cette erreur est si bien fortifiée par l'usage et le manque de raison que le jugement de la plupart en est faussé. De cette erreur naissent les jugements faux, et de ceux-ci les hommages immérités et les mépris injustes; de telle sorte que les bons sont l'objet d'un bas mépris, tandis que les méchants sont plus honorés. De là résulte une déplorable confusion dans le monde, ainsi que peut s'en rendre compte quiconque est attentif aux conséquences de ce désordre. Et bien

que ma dame eût un peu transféré de ses vertus à ma personne, alors que j'étais occupé à approfondir la question de savoir si la matière originelle était créée par Dieu, je m'abstins quelque temps de fréquenter la philosophie, et ce fut presque en son absence que je me mis à considérer par la pensée l'imperfection de l'homme d'où résulte cette erreur.

Et pour fuir l'oisiveté, à laquelle cette dame est particulièrement hostile, et pour démasquer l'erreur qui enlève à cette dame un si grand nombre d'amis, je me proposai d'avertir à haute voix tous ceux qui s'étaient engagés sur une mauvaise voie pour qu'ils se dirigent sur le bon chemin. Dans ce but je me mis à composer un poème, commençant par ce vers : « Les rimes si douces d'amour que j'avais coutume... » Dans ce poème je me propose comme but de donner une idée exacte de la véritable noblesse, idée plus juste que celle du commun. On s'en rendra compte lorsqu'on aura pris connaissance du texte à l'exposition duquel il sera procédé maintenant.

Or, vu que ce poème a pour but d'offrir un correctif nécessaire, je n'ai pas jugé bon de faire usage d'allégories, mais de le présenter par la voie la plus simple afin que son effet salutaire fût obtenu le plus promptement possible, faute de quoi l'humanité égarée courait à une mort déplorable. Il ne sera donc pas nécessaire, dans l'explication qui sera faite, de dévoiler le sens d'aucune allégorie; il suffira d'exposer le sens littéral du texte.

En parlant de ma dame j'entends toujours celle dont

il a été question dans le précédent poème, à savoir cette lumière pleine de vertu, la Philosophie, dont les rayons font pousser de nouvelles fleurs et produire de nouveaux fruits à la vraie noblesse humaine, ce dont il sera traité d'une manière approfondie.

CHAPITRE II

Pour commencer et pour mieux faire comprendre le sens de ce poème, il convient de le diviser d'abord en deux parties. La première partie constitue le préambule, la seconde présente le développement. La seconde partie commence avec ces mots : « Jadis, il y eut un empereur qui estimait... » / La première partie comprend trois divisions : dans la première j'expose pourquoi je me départis du langage usuel ; dans la seconde j'énonce la matière que j'ai l'intention de traiter ; dans la troisième j'invoque l'assistance de la chose qui m'est la plus indispensable, à savoir de la vérité. La seconde division commence par ces mots : « Puisqu'il me faut attendre. » La troisième commence ainsi : « Or donc en commençant, j'invoque ce seigneur. » Je dis donc que je suis obligé de quitter les vers amoureux dans lesquels mes pensées se complaisaient et j'en donne la raison en disant que ce

n'est pas à cause d'une résolution que j'aurais prise de ne plus traiter d'amour dans mes vers, mais parce que ma dame m'est apparue sous un nouveau visage, tel que la matière de l'amour m'a été enlevée. Or il faut observer que s'il est dit que les gestes de cette dame étaient dédaigneux et hautains, cela n'est vrai que selon l'apparence, ainsi qu'on peut s'en convaincre d'après le chapitre dixième du précédent traité, où il a été dit aussi que l'apparence était en désaccord avec la vérité; et comment il se peut faire qu'une même chose puisse être douce et paraître amère, ou bien qu'une chose soit claire et qu'elle paraisse obscure, tout cela peut se lire audit endroit. Après quoi, en disant : « Puisqu'il me faut attendre des temps plus propices », j'introduis le sujet de ce traité. Et ici il ne faut pas sauter à pieds joints par dessus les mots : « attendre des temps », car mon entreprise est de la plus haute importance, vu que la raison veut que nous tenions compte du temps opportun dans toutes nos actions, principalement lorsqu'il s'agit de parler. Le temps, selon Aristote au quatrième livre de la Physique, est la mesure du mouvement à son commencement et dans la suite; il est aussi la règle du mouvement céleste, lequel prédispose les choses d'ici-bas à recevoir leur destination particulière. La terre est autrement disposée, au printemps, à produire des herbages et des fleurs, qu'elle ne l'est en hiver; aussi bien une saison est plus propre aux semailles que ne l'est une autre. Ainsi notre esprit, en tant qu'il se fonde sur la complexion du corps, lequel est soumis au

mouvement circulaire du ciel, est autrement disposé dans un temps et autrement dans un autre. C'est pourquoi les paroles, qui sont comme les germes des actions, doivent être très soigneusement retenues ou émises, afin qu'elles puissent être accueillies et devenir salutaires, à condition toutefois de n'être pas vouées à la stérilité à cause d'un vice quelconque. Aussi bien il y a lieu de tenir compte du temps, soit pour celui qui parle, soit pour celui qui doit entendre. Car si celui qui parle est mal disposé, ses paroles seront le plus souvent nuisibles. Et si l'auditeur est mal disposé, de bonnes paroles seront mal reçues. C'est pourquoi Salomon dit dans l'Ecclésiaste : « Il est un temps pour se taire et un temps pour parler. » Or, me sentant troublé pour la raison exposée dans le chapitre précédent et mal disposé à parler d'amour, j'en conclus qu'il me fallait attendre le temps qui apporte avec lui la satisfaction de tout désir, et qui l'offre, comme un donateur, à celui qui n'est pas ennuyé d'attendre. Ainsi l'apôtre S. Jacques dit dans son Epître au chapitre cinquième : « Vous voyez que le laboureur attend le fruit précieux de la terre avec patience jusqu'à ce qu'il reçoive la pluie de la première et de la dernière saison. » Car tous nos dépits, si nous venons à en rechercher les origines, proviennent de ne pas faire un bon usage du temps.

Je dis donc que, puisqu'il faut attendre, je vais mettre de côté mon style habituel, je veux dire le mode de la poésie, que, traitant de l'amour, j'ai employé jusqu'ici et dire en quoi consiste la valeur, qui donne vraiment

de la dignité à l'homme. Or, comme on peut entendre la valeur de différentes manières, ce mot a ici en quelque sorte le sens de la capacité reçue de la nature, la bonté native conférée par elle, comme on le verra plus loin; et je m'engage à traiter cette matière en donnant à mes vers un caractère pénétrant et rude. Car il faut observer que la rime peut être envisagée largement ou étroitement. Quand nous disons étroitement nous entendons par là l'accord que l'on a coutume de faire entre la dernière et l'avant-dernière syllabe. Par la manière large il faut entendre tout mode de composition métrique qui se termine en consonnances rimées; c'est ainsi qu'il faut saisir et comprendre ce préambule. }

Le terme de rude se rapporte à l'harmonie de la composition laquelle, étant donné le genre de la matière, ne saurait être douce; et celui de pénétrant au mode du discours qui procède par une augmentation subtile et par des discussions. Puis j'ajoute: « Je réproverai l'opinion vile et fausse »; cela disant je m'engage de nouveau à condamner l'opinion de gens remplis de fausseté; elle est fausse, parce qu'elle est dénuée de vérité, et vile, parce que c'est de la couardise qu'elle tire ses affirmations.

Puis il faut remarquer que dans ce préambule on s'engage premièrement à présenter la vérité, puis à condamner la fausseté; dans le traité on fait le contraire, vu que en premier lieu on condamne la fausseté, ensuite on présente la vérité, ce qui semble être en désaccord avec les prémisses. Or, il faut observer que bien que dans l'un et dans l'autre cas on poursuive le même but,

c'est principalement de la présentation de la vérité qu'il s'agit; et l'on ne se propose de condamner la fausseté que pour faire mieux paraître la vérité. Dans le préambule on s'engage en premier lieu à traiter la vérité, comme étant le but essentiel, ce qui excite chez les auditeurs le désir d'entendre; tandis que dans le traité on condamne d'abord la fausseté, afin que, après avoir chassé les opinions mauvaises, la vérité puisse être plus facilement accueillie. C'est ce mode qu'a suivi Aristote, le maître du raisonnement humain, lequel, toujours, commençait par combattre les adversaires de la vérité, puis, les ayant convaincus d'erreur, leur démontrait la vérité.

Finalement j'invoque l'assistance de la vérité; elle est le seigneur qui réside dans les yeux (je veux dire dans les démonstrations) de la philosophie. Et certes, c'est le seigneur puisque l'âme lui est donnée comme son épouse, car autrement celle-ci n'est qu'une servante privée de toute liberté. Je dis « afin qu'elle devienne amoureuse de ses propres mérites », parce que la philosophie, qui n'est autre chose que l'amour de la sagesse (comme je l'ai dit dans le précédent traité), se considère elle-même, lorsque la beauté de ses yeux lui apparaît à elle-même. Et qu'est-ce à dire, sinon que l'esprit du philosophe ne contemple pas seulement la vérité elle-même, mais qu'il contemple sa propre contemplation et la beauté de celle-ci; faisant un retour sur lui-même, il est charmé par la beauté que lui révèle son premier regard.

Ainsi se termine le préambule en trois parties du présent traité.

CHAPITRE III

Ayant exposé le sens du préambule, il faut passer au traité et pour le mieux faire comprendre il convient de le diviser en trois parties principales: dans la première on traite de la noblesse selon les opinions des autres; dans la seconde selon le jugement vrai; dans la troisième le discours s'adresse au poème dans le but d'ajouter quelque ornement à ce qui a été dit. La seconde partie commence par ces mots: « Je dis que toute vertu principalement... » La troisième commence par ces mots: « Contre les volages élance-toi ma canzone. » Outre ces deux parties générales, il faut encore d'autres divisions qui sont nécessaires pour bien saisir le sens qu'il s'agit d'exposer. Au reste, il ne faut pas s'étonner si l'on procède par de nombreuses divisions, car l'œuvre qu'il s'agit maintenant de prendre en main est étendue et ardue; elle a été peu recherchée par les auteurs; le développement que je commence sera long et délicat, afin d'éclaircir le texte parfaitement selon le sens qu'il comporte.

Je dis donc que cette première partie se divise en deux: dans la première on expose les opinions d'autrui, dans la seconde on les réfute. Cette seconde partie commence avec ces mots: « Tel définit l'homme un végétal animé ». La première partie a deux membres: dans le

premier on expose le jugement de l'empereur; dans le second celui de l'opinion vulgaire; ce second membre commence par ces mots: « Un autre témoigna de moindre savoir encore. »

Je commence donc: « Jadis, il y eut un empereur », c'est-à-dire, un tel exerçait les fonctions d'empereur. Il faut rappeler ici que Frédéric de Souabe, dernier empereur des Romains (je dis dernier, par rapport au présent, nonobstant que Rodolphe, Adolphe et Albert aient été élus après sa mort et celle de ses descendants), lorsqu'on l'interrogea sur ce qu'était la noblesse, répondit qu'elle consistait en richesses anciennes et bonnes mœurs. Un autre, dis-je, fut de moindre savoir, lequel réfléchit sur cette proposition, et la retournant dans tous les sens, supprima la dernière clause, à savoir les bonnes mœurs, et s'en tint à la première, savoir aux richesses héréditaires. Or, on peut se demander si, n'ayant pas les bonnes mœurs, et ne voulant pas perdre la qualité de la noblesse, il définit celle-ci à sa convenance, la faisant consister dans la possession de la richesse héréditaire. Et je dis que cette opinion est celle de presque tout le monde, puisqu'elle est suivie par tous ceux qui attribuent la noblesse à quiconque descend d'une race possédant des richesses depuis plusieurs générations. C'est là ce que clament la plupart. Ces deux opinions (bien que l'une, comme il a été dit, soit tout à fait négligeable) sont appuyées par deux raisons, qui sont d'un poids très considérable. La première consiste à dire, comme Aristote, que ce qui

paraît vrai à la plupart ne peut être entièrement faux; la seconde raison consiste dans l'autorité que la personne même de l'empereur donne à sa définition. Et afin de faire bien comprendre la force de la vérité, qui l'emporte sur toute autorité il faut savoir quand il est question de vérité et quand il est question d'autorité. J'argumenterai sur ces deux opinions pour montrer leur valeur respective soit en elles-mêmes, soit comme capables d'appuyer ce qu'il s'agit de prouver. Et d'abord, on ne peut connaître l'autorité de l'empereur sans rechercher la source de cette autorité; mon intention est de faire de cet exposé le sujet d'un chapitre spécial.

CHAPITRE IV

La majesté impériale trouve son fondement radical dans un des besoins de la société civile dont le seul but consiste à rendre possible le bonheur. Nul ne peut y atteindre seul, sans le secours d'autrui, parce qu'il a beaucoup de besoins, lesquels ne peuvent être satisfaits par un seul. C'est pourquoi Aristote dit que l'homme est par nature un animal sociable; et de même que l'homme a besoin de la famille, le foyer a besoin d'un voisinage, autrement il manquerait de beaucoup de choses, ce qui rendrait le bonheur impossible. Et comme un voisinage ne peut se satisfaire en-

tièrement lui-même, il en résulte que la ville est nécessaire. En outre, la ville a besoin pour ses arts et pour sa protection de pratiquer des échanges et des alliances avec les villes voisines; c'est pour cela que le royaume fut établi. Toutefois, comme il arrive que le cœur humain ne se satisfait pas des biens acquis, mais qu'il désire en outre la gloire d'en acquérir d'autres, ainsi qu'on le sait par expérience, il est inévitable que des contestations et des guerres surgissent entre les royaumes. Ces guerres font le malheur des cités, et, par les cités, des voisinages, des foyers et des individus. De la sorte la réalisation du bonheur est empêchée. C'est pourquoi, en vue de supprimer les occasions qui suscitent les guerres, et les guerres elles-mêmes, il faut que toute la terre, avec tout ce qu'il est donné à une génération de posséder, soit régie par une monarchie et constituée en une principauté unique ayant à sa tête un seul chef. Celui-ci possédant tout et ne pouvant par conséquent acquérir davantage, il en résulte qu'il oblige les rois à se tenir dans les limites de leurs frontières, de telle sorte que la paix règne entre eux, que les cités sont en paix, que les voisins s'aiment dans la concorde, ce qui permet à tous de satisfaire leurs besoins et à chacun de vivre heureux; or c'est pour le bonheur que l'homme est né. A cet ordre d'idées on peut rapporter ce que dit Aristote dans la « Politique », à savoir que, lorsque plusieurs choses sont coordonnées en vue d'une seule fin, une d'entre elles doit être régulatrice ou ordonnatrice de l'ensemble, et toutes les autres doivent lui être subordonnées. Ainsi, dans un navire,

diverses pièces et diverses utilités concourent à un seul but, à savoir atteindre le port par une direction sûre. Là chacun règle son travail en vue d'un résultat déterminé. Il en est un qui tient compte de ces diverses fonctions pour les coordonner en vue du résultat de ces divers efforts: c'est le capitaine, à la voix duquel il faut que tous obéissent. Il en est de même dans les ordres religieux et dans les armées, dans toutes les organisations créées en vue d'un certain but. D'où on peut conclure avec évidence que pour relier en un même faisceau tout le genre humain il faut qu'il y ait en quelque sorte un capitaine, lequel, vu les diverses conditions du monde et la diversité des fonctions indispensables qui doivent être coordonnées, ait comme fonction celle du commandement universel et absolu. Cette fonction est appelée empire sans aucune qualification, ce dernier étant le commandement suprême, supérieur à tout autre. C'est pourquoi celui qui est désigné pour occuper cette fonction est appelé empereur; car il commande à tous ceux qui commandent; ce qu'il ordonne fait loi pour tous et doit être obéi par tous; c'est de lui que tout autre commandement tire sa force et son autorité. Il est donc évident que la majesté et l'autorité impériales constituent ce qui est le plus élevé dans la société humaine. A la vérité quelqu'un pourrait chicaner en disant que lors même que la société humaine exige la fonction impériale, il n'en résulte pas nécessairement que l'autorité du prince romain soit la plus haute, ce qu'il s'agit de démontrer, puisque le pouvoir romain

n'a pas été établi raisonnablement, ni en vertu d'un décret rendu par une assemblée universelle, mais par la force, qui paraît opposée à la raison. A ceci on peut répondre que l'élection à cet office suprême devait procéder en tout premier lieu du conseil de celui qui détient la providence universelle, à savoir de Dieu, autrement l'élection n'aurait pas été profitable à tous également, puisque avant, personne n'avait cure qu'il y eut un empereur. Et parce que nulle nation ne s'est montrée plus humaine dans le gouvernement, ni plus énergique dans la lutte, ni plus habile dans les conquêtes que la nation latine, ainsi que l'expérience le prouve, particulièrement celle dans laquelle est mêlé l'auguste sang des Troyens, ce fut cette nation que Dieu choisit pour remplir cet office. Car, puisqu'il n'était pas possible d'y parvenir sans être qualifié par une très grande vertu et que l'exercice de cet office exigeait une très grande et très humaine bénignité, nulle nation n'était, plus que celle-là, apte à en être revêtue. D'où il résulte que l'empire ne fut pas acquis par la nation romaine principalement par la force, mais en vertu de la Providence divine, laquelle est au-dessus de toute raison. Virgile s'accorde avec ceci dans le premier livre de l'Enéide lorsqu'il met dans la bouche de Dieu ces paroles: A ces gens (c'est-à-dire aux Romains), je ne pose aucune limite de lieu ni de temps, à eux l'empire est donné à toujours. La force, donc, ne fut pas la cause initiale, comme le pensait celui qui chicanait, mais seulement l'instrument, comme les coups de marteau sont la cause du couteau, tandis que l'esprit

du forgeron en est la cause efficiente et initiale: ainsi, ce n'est pas la force, mais une raison vraiment divine qui présida à l'origine de l'empire romain. Deux raisons très claires démontrent à l'évidence que cette cité (à savoir Rome) est l'impératrice du monde, qu'elle a reçu de Dieu une origine spéciale et un développement spécial. Mais vu qu'on ne saurait traiter ce sujet dans ce chapitre sans trop de longueur, et les longs chapitres étant les ennemis de la mémoire, je consacrerai donc le chapitre suivant à une digression, destinée à exposer ces raisons; il y aura à la fois utilité et grande jouissance à le faire.

CHAPITRE V

Il ne faut pas s'étonner si la Providence divine, dont la pénétration dépasse entièrement la pénétration des hommes et des anges, procède d'une manière à nous cachée; puisque souvent nos actions nous déguisent leur but. Mais il faut s'étonner beaucoup, lorsque l'accomplissement du Conseil éternel se produit d'une manière si manifeste que notre intelligence est capable de s'en rendre compte. C'est pourquoi au début de ce chapitre je puis dire avec Salomon qui, dans ses Proverbes, fit prononcer ces paroles à la Sagesse: « Ecoutez, car j'ai à dire des choses magnifiques. »

La divine et incommensurable bonté voulant ramener à soi la créature humaine, laquelle par le péché et la transgression du premier homme était séparée de Dieu et déchue, il fut décidé dans la très haute, très unie et divine assemblée de la Trinité que le Fils de Dieu descendrait sur la terre pour opérer cette réconciliation. Et, parce que, à sa venue, le monde entier, à savoir non seulement le ciel, mais la terre, devait être parfaitement préparé, et que la meilleure disposition de la terre existe lorsqu'elle forme une monarchie, c'est-à-dire lorsqu'elle est tout entière soumise à un prince, ainsi que cela a été dit ci-dessus, il fut déterminé par la Providence divine quelles devaient être la nation et la ville aptes à remplir ce dessein : ce fut Rome, la glorieuse. En outre, vu que le logis, où devait entrer le roi céleste, devait être parfaitement pur et net, il fut préparé une sainte race, de laquelle naîtrait, après de nombreux mérites, une femme parfaite entre toutes, qui fût digne de recevoir le Fils de Dieu. Cette race fut celle de David, de laquelle devait naître la vigueur et l'honneur de la génération humaine : Marie. Aussi bien est-il écrit dans Isaïe : « Une vierge naîtra de la racine de Jessé et la fleur de sa racine s'élèvera. » Or, Jessé fut le père dudit David. Et ce fut à une même époque que naquit David et que naquit Rome, alors qu'Enée vint de Troie en Italie, ce qui fut l'origine de la noble cité romaine, ainsi que les écrits l'attestent. Il en résulte avec évidence, par la concordance entre l'origine de la sainte cité et celle de la race de Marie, que l'empire romain fut l'objet d'une élection divine. Il faut

remarquer incidemment que depuis que le ciel a commencé à évoluer, il n'a pas offert une ordonnance plus favorable qu'au moment où en est descendu Celui qui l'a créé et qui le gouverne; c'est ce que, grâce à leur science, les mathématiciens peuvent reconstituer. Le monde aussi ne fut jamais ni ne sera si parfaitement ordonné qu'aux jours où il était soumis à la voix du seul prince et chef du peuple romain, ce dont témoigne l'évangéliste S. Luc. Une paix universelle régnait alors par le monde, ce qui ne fut jamais depuis et n'arrivera jamais; car alors la société humaine courait à un but assuré par un chemin uni. O sagesse de Dieu ineffable et incompréhensible! toi qui pour ta venue as dans le même temps fait de si grands préparatifs tant en Syrie, là-bas, qu'ici en Italie! Ha! sottises et viles bestioles, vous qui vous nourrissez à la manière des hommes, et qui présumez de discourir contre notre foi, vous imaginez-vous pouvoir connaître, tout en filant et en bêchant, ce que Dieu a déterminé avec tant de sagesse? Soyez maudits! que votre arrogance soit maudite, et maudits soient tous ceux qui se fient à vous!

Ainsi qu'il a été dit ci-dessus, à la fin du chapitre précédent, Rome n'eut pas seulement une origine spécialement déterminée par Dieu, mais son développement le fut aussi. Car, considérant les sept rois qui la gouvernèrent au commencement: Romulus, Numa, Tullius, Ancus Martius et les rois Tarquins qui furent comme les nourriciers et les tuteurs de son enfance, nous pourrions constater, au moyen des écrits des historiens romains

et principalement par ceux de Tite-Live, qu'ils ont eu des caractères différents s'accordant avec leur temps. Si nous considérons ensuite son adolescence, après son affranchissement de la tutelle royale par le premier consul Brutus, jusqu'à César, son premier prince souverain, nous la verrons exaltée par des citoyens plus qu'humains, divins, inspirés d'un amour de la patrie non pas humain, mais divin, ce qui ne pouvait et ne devait être, sinon par une grâce céleste, en vue d'un but déterminé, voulu par Dieu.

Qui dira que ce ne fut pas ensuite d'une inspiration divine que Fabricius refusa une masse d'or presque infinie pour ne pas abandonner sa patrie ? Que Curius, tenté d'être corrompu par les Samnites, refusa lui aussi une quantité d'or par amour pour sa patrie, disant que les citoyens Romains ne voulaient pas posséder l'or, mais les détenteurs de l'or ? que Mucius fit brûler sa propre main pour avoir manqué le coup qu'il avait prémédité pour affranchir Rome ? Et qui dira que Torquatus ayant condamné à mort son propre fils par amour du bien public ait pu souffrir cela sans le secours divin ? Et Brutus, susnommé, pour un fait semblable ? Les Decius et les Drusus qui donnèrent leur vie pour la patrie ? Qui dira que ce fut la seule nature humaine qui poussa Régulus, prisonnier des Carthaginois, envoyé par eux à Rome pour échanger des captifs, à donner, après qu'il eût exposé le but de sa mission un conseil contraire à lui-même, cela par amour pour Rome ? Et Quintus Cincinnatus, appelé de sa charrue à la charge de

dictateur, qui, ayant achevé son temps, refusa une prolongation de sa charge pour retourner à son labour ? Et qui dira de Camille, banni et exilé, que ce fut sans instigation divine qu'il retourna en exil après avoir délivré Rome de ses ennemis, ne voulant pas offenser l'autorité du Sénat. O cœur sacré de Caton, qui osera parler de toi ? Certes, le plus beau discours qu'on puisse faire à ton sujet ne vaut pas le silence et il convient de suivre l'exemple de S. Jérôme lequel, dans son préambule à la Traduction de la Bible, dit au sujet de S. Paul, qu'il vaut mieux se taire que de rester au-dessous de la vérité en parlant de lui. Certes, il faut bien reconnaître, en faisant revivre le souvenir de la vie de ces hommes illustres et d'autres divins citoyens, que ce fut grâce à la faveur divine s'ajoutant à leur propre excellente nature qu'ils accomplirent leurs merveilleuses actions. Il est évident que ces citoyens très excellents furent les instruments de la Providence pour former l'Empire romain, où l'action divine se fit si souvent sentir. N'est-ce pas Dieu qui dirigea l'issue de la bataille que se livrèrent au commencement les Romains et les Albains et dont l'enjeu était la suprématie dans l'Etat, alors qu'un seul Romain avait entre ses mains le sort de la ville de Rome ? Dieu n'intervint-il pas, lorsque les Français, après la conquête de Rome, s'emparèrent de nuit du Capitole, alors que seul le cri d'une oie donna l'éveil ? Lors de la guerre d'Annibal, après la perte de tant de citoyens, alors qu'on emportait en Afrique trois boisseaux pleins d'anneaux pris sur les vaincus, et que les Romains se

disposaient à quitter le pays, Dieu n'intervint-il pas, quand le jeune Scipion d'heureuse mémoire menait à bien la campagne d'Afrique ? Dieu n'intervint-il pas lorsque Tullius, de modeste condition, osa défendre la liberté de Rome contre un citoyen aussi influent que l'était Catilina ?

Assurément, il ne faut pas davantage pour affirmer l'intervention divine dans l'origine et l'histoire de la sainte cité de Rome. Aussi bien je suis fermement d'avis que les pierres de ses murs sont dignes de respect, et que le sol sur lequel elle repose est plus vénérable que ne le pensent et ne le disent les hommes.

CHAPITRE VI

Au commencement du chapitre troisième de ce traité on a pris l'engagement d'exposer l'éminence de l'autorité dont sont revêtues soit la majesté impériale, soit la philosophie. Ayant exposé la première, il me faut poursuivre ma digression en exposant la seconde, selon l'engagement que j'ai pris. En premier lieu il faut examiner ce que signifie ce vocable, parce qu'il y a plus d'importance à le savoir que ci-devant en traitant de l'autorité impériale, laquelle, en vertu même de sa majesté, ne peut être mise en doute. Il faut savoir qu'autorité ne signifie pas autre chose qu'acte d'auteur. Ce mot auteur peut provenir de deux sources. L'une est un verbe, tombé fort en désuétude en grammaire, a u i e o, qui signifie relier

des mots entre eux. Si l'on fait attention à sa forme à la 1^{re} personne du présent de l'indicatif, on remarque qu'il est formé par l'assemblage de cinq voyelles qui ne sont autre chose que l'âme et le lien de tout mot; il présente une façon de nœud ou de lien, et, commençant par a, tournant avec l'u, il se dirige en droite ligne de i en e, puis se retourne en formant l'o. Ainsi les lettres a e i o u présentent véritablement la figure d'un nœud ou d'un lien. Or, en tant que le mot « auteur » dérive de ce verbe, il ne s'emploie que pour les poètes, dont les compositions sont réglées par l'art poétique; ce sens ne convient pas au présent cas. L'autre source de laquelle dérive le mot « auteur » est, selon que l'atteste Ugucione dans ses « Dérivés », un mot grec, dont le sens équivaut au latin « autentim », lequel signifie « digne de confiance et de soumission ». Le mot « auteur » dérivé ainsi s'applique à toute personne digne d'être crue sur parole et d'être suivie. De là dérive le mot « d'autorité » dont il est ici question. De ceci, il appert que l'autorité consiste à être digne de confiance, ce qui est évident lorsqu'il s'agit d'Aristote; donc ses paroles sont au plus haut degré dignes d'être crues et suivies. Lorsque plusieurs ouvriers et artisans de divers métiers doivent tous faire concourir leur travail à un résultat final, il faut que tous obéissent au maître de l'œuvre comme à celui qui connaît le but ultime. Par exemple l'artisan qui forge l'épée, celui qui fabrique le mors, celui qui assemble les parties de la selle, celui qui martèle l'écu, sont tenus de s'en remettre aux

directions du chevalier. Or, puisque tous les travaux de l'homme sont faits en vue d'un résultat, la vie de l'homme, pour laquelle il est créé et qui le rend vraiment homme, doit aussi avoir un but, et le maître qui le montre et l'éclaire est au plus haut point digne de notre confiance et de notre soumission; tel est Aristote. Et si l'on veut se rendre compte à quel point Aristote fut un maître et un directeur de la raison humaine, laquelle agit en vue d'un but final, il faut observer que ce but, objet du désir naturel de tout homme, fut de toute antiquité recherché par les sages.

Or, vu le grand nombre de ceux-ci, et vu l'extraordinaire diversité des passions, quelque universelles qu'elles soient, il leur fut bien malaisé de discerner la voie où toute recherche humaine pouvait trouver sa satisfaction. Parmi ces anciens philosophes, le premier et le plus notoire fut Zénon, dont l'école enseigna que le but de la vie humaine consiste seulement dans une rigide vertu, rigide parce qu'elle exige qu'on suive la vérité et la justice sans faiblesse aucune, qu'on ne manifeste ni douleur, ni joie, et qu'on ne connaisse aucune passion. Il définit le bien: ce qui apparaît par lui-même digne de louange, même s'il ne procure ni utilité, ni avantage. Les sages qui formèrent cette secte furent appelés Stoïciens. De leur nombre fut ce glorieux Caton, dont je n'ai pas osé parler ci-dessus. Il y eut d'autres philosophes, qui professèrent une autre doctrine que ceux-ci. Leur chef fut nommé Epicure, lequel observant que chaque être vivant, sitôt qu'il est né, est porté par

nature à fuir la souffrance et à rechercher le bonheur, enseigna que notre fin doit être la volupté, je dis volupté et non volonté, c'est-à-dire la jouissance sans la douleur. Aussi bien n'admettait-il aucun état intermédiaire entre la jouissance et la douleur, affirmant que la volupté consiste à être sans douleur, ainsi que Tullius le rapporte dans son traité « Des Biens et des Maux ». Parmi ceux-ci qui, d'après Epicure, furent appelés Epicuriens, fut Torquatus, noble Romain, descendant du glorieux Torquatus, dont j'ai fait mention ci-dessus.

Il y eut d'autres philosophes, dont la doctrine remonte à Socrate et à Platon, son successeur; ceux-ci, allant plus au fond des choses, et observant que par les actions on peut pécher et que l'on pêche soit dans le trop, soit dans le trop peu, enseignèrent que notre activité, réglée par la vertu grâce au choix de notre libre arbitre, est le but véritable, celui dont il s'agit ici; ils le nommèrent l'action vertueuse. Ces philosophes, au nombre desquels furent Platon et Spensilippe, son neveu, furent appelés Académiciens d'après le lieu où Platon enseignait, dit Académie; ils ne tirèrent pas leur nom de Socrate, parce qu'il n'y avait aucune affirmation dans sa philosophie. Toutefois ce fut Aristote, surnommé Stagire, d'après sa ville natale, et Xénocrate de Calcédoine, son compagnon, qui, grâce à l'intelligence quasi divine dont la nature avait doué Aristote, perfectionnèrent la doctrine socratique et académique en achevant la philosophie morale, ce qui fut surtout l'œuvre d'Aristote. Celui-ci ayant coutume de discuter en marchant en long

et en large, lui et ses disciples furent appelés Péripatéticiens, ce qui signifie « Promeneurs ».

Or, Aristote ayant amené la philosophie morale à sa perfection, le nom d'Académicien disparut de l'usage et tous ceux qui s'attachèrent à cette école sont appelés Péripatéticiens; ce sont eux qui tiennent aujourd'hui le gouvernail du monde quant à la doctrine; on peut presque donner à cette philosophie le nom de catholique. Il est permis d'en conclure qu'Aristote est, quant à la philosophie, le directeur et le conducteur de l'humanité.

En résumé, le but que nous nous sommes proposé, qui est de montrer que l'autorité du premier des philosophes est pleine de vigueur et qu'elle ne répugne pas à l'autorité impériale, semble entièrement atteint. Toutefois, celle-ci, sans celle-là est pleine de danger quant au monde, et celle-là sans celle-ci est faible non par sa faute mais par celle des hommes. Jointes l'une à l'autre, elles sont très utiles et très efficaces. C'est pourquoi il est dit au livre de la « Sagesse »: « Aimez la lumière de la sagesse, vous qui êtes à la tête des peuples. » Ce qui signifie que l'autorité philosophique doit s'unir à l'autorité impériale pour constituer un gouvernement parfait et bienfaisant. Oh ! malheureux, vous qui réglez maintenant, et misérables, vous qui êtes gouvernés ! parce que nulle autorité philosophique n'éclaire vos gouvernements ni par l'étude personnelle, ni par les conseils; de telle sorte qu'on peut adresser à tous cette parole de l'Ecclésiaste: « Malheur à toi, pays, dont le roi est un enfant, et dont les princes mangent dès le matin. »

Et à aucun royaume on ne peut adresser les paroles qui suivent : « Heureux es-tu, pays, dont le roi est de noble race, et dont les princes mangent au temps convenable pour soutenir leurs forces et non pour se livrer à la débauche. » Mettez-vous sur vos gardes, vous les ennemis de Dieu, vous qui avez pris en mains les gouvernements d'Italie, vous Charles et Frédéric, et vous les autres princes et tyrans, faites attention qui vous faites asseoir à côté de vous comme conseillers. Comptez combien de fois par jour vos conseillers vous rappellent quel doit être le but de la vie. Il serait préférable pour vous de voler bas comme l'hirondelle, plutôt que de tournoyer dans les hauteurs, comme le milan, sur les choses viles.

CHAPITRE VII

Après avoir exposé combien sont respectables l'autorité impériale et l'autorité civile, et les raisons exposées ci-dessus paraissent le prouver, il nous faut reprendre le fil de notre ouvrage. Je dis donc que la manière de voir du vulgaire quant à la noblesse s'est tellement affermie, que maintenant, au mépris des égards dus et de l'examen des objections avancées, on appelle noble quiconque est fils ou petit-fils d'un homme illustre, lors même qu'il n'aurait personnellement aucune valeur. C'est cette affirmation qui est contenue dans les lignes suivantes :

« Elle a trop duré parmi nous l'opinion fallacieuse qui consiste à appeler noble l'homme qui peut se dire fils ou petit-fils d'un héros, quoique lui-même ne soit rien. » Car il y a lieu de remarquer que c'est une chose fort dangereuse que de permettre à un raisonnement faux de prendre pied. Il en est comme de la mauvaise herbe qui foisonne dans un champ mal cultivé, et, en s'élevant, cache le froment, au point que, regardant de loin, on ne le distingue plus et finalement la récolte se perd, ainsi le jugement vicieux de l'intelligence, lorsque celle-ci n'est ni châtiée ni reprise, foisonne au point que le fruit légitime de la raison, à savoir le jugement sain, se cache et se perd comme enfoui. Oh! combien est grande l'entreprise que je me suis proposée en faisant cette canzone, car elle consiste à sarcler un champ envahi par l'ivraie comme l'est celui de l'opinion courante, destitué de toute culture pendant si longtemps. Certes, je n'entreprends pas un nettoyage complet, je porterai mon effort là où les épis de la raison ne sont pas entièrement étouffés. J'entends redresser ces épis, là où subsiste encore quelque lumignon de raison, grâce à une nature heureuse. Car des autres on ne saurait avoir cure plus que des animaux; aussi bien le miracle qui consisterait à rendre la raison à celui qui l'a perdue ne me paraîtrait pas inférieur à celui de rendre la vie à un homme qui aurait été quatre jours dans le sépulcre. Après avoir exposé le caractère vicieux de l'opinion vulgaire, je la rejette aussitôt comme un crime horrible: celui-ci « paraît infâme à qui sait voir la vérité »; et je donne à entendre com-

bien est intolérable sa malice qui n'est autre qu'un grossier mensonge, puisque le fils dégénéré de parents vertueux est non seulement bas mais très bas. Pour faire saisir ce que j'avance, je me servirai de la comparaison que voici: Je suppose une plaine avec un champ, coupée de haies, de fossés, de rochers, de broussailles, en un mot parsemée de toutes sortes d'obstacles sauf dans d'étroits chemins. Puis vient la neige qui recouvre tout et donne un même aspect à toute chose, de sorte qu'on ne voit nulle trace de sentier. Quelqu'un s'avance à l'extrémité de la campagne et se dirige vers une habitation située à l'autre extrémité; grâce à ses capacités, sans autre guide que lui-même, il marche par le droit chemin vers le but qu'il se propose, laissant derrière soi les marques de ses pas. Survient un autre individu après celui-ci; lui aussi se dirige vers la même maison; il n'a pas autre chose à faire sinon suivre les traces imprimées sur le terrain. Toutefois celui-ci, grâce à sa sottise, manque le chemin que celui-là a su trouver sans secours d'autrui et malgré les indications reçues s'en va tout de travers par les broussailles et par les éboulis, et n'arrive pas au lieu qu'il se proposait d'atteindre. Lequel des deux peut-il être appelé vaillant c'est-à-dire capable? Réponse: celui qui a marché droit. Et l'autre, comment l'appellera-t-on? Réponse: on l'appellera un homme très vil. Pourquoi ne pas l'appeler incapable ou vil? Parce qu'on pourrait appeler ainsi celui qui, privé d'assistance, aurait mal marché. Mais parce que celui-ci eut l'assistance, sa faute et sa sottise ne sauraient être pires,

c'est pourquoi il n'est pas vil seulement, mais très vil. Ainsi celui qui tire sa noblesse de son père ou d'un de ses ancêtres et a été placé sur le bon chemin et qui ne persévère pas dans leurs vertus non seulement est avili, mais très vil et plus digne qu'aucun autre coquin de mépris dans son infamie. C'est dans le but de mettre les gens en garde de peur qu'ils ne tombent dans une pareille bassesse que dans le vingt-deuxième chapitre des Proverbes Salomon dit à celui qui descend d'un ancêtre vaillant : « Ne déplace pas la borne ancienne que tes pères ont posée », et auparavant déjà, dans le quatrième chapitre dudit livre : « Le sentier des justes est comme la brillante lumière du matin dont l'éclat va croissant jusqu'à ce que paraisse le jour. »

Et lorsque je dis : « Il semble déjà mort dans son âme lors même que son corps rampe toujours sur le sol », j'ajoute au dam de ce misérable que tout en paraissant vivant, il est mort en réalité. Car il faut observer que l'homme mauvais peut véritablement être appelé mort, surtout celui qui abandonne la voie de son ancêtre vertueux. La démonstration peut en être faite comme suit : Aristote dit dans le second livre « de l'Âme » que la vie est la façon d'être des êtres vivants ; c'est pourquoi il y a plusieurs manières de vivre : ainsi les plantes végètent, les animaux végètent, sentent et se meuvent ; les humains végètent, sentent, se meuvent et sont doués de raison, d'intelligence même. Or, les choses tirent leur nom de leur partie la plus noble. Il est évident que, en ce qui concerne les brutes, vivre c'est sentir ; en ce qui

concerne les hommes, vivre c'est exercer la raison. En conclusion, si vivre est l'être de l'homme et si perdre l'usage de la raison, c'est perdre l'être même il est donc mort. Or celui qui n'a pas l'intelligence du but de la vie, ne s'est-il pas privé de l'usage de sa raison ? N'en est-il pas privé aussi celui qui ne se rend pas compte du chemin qu'il doit suivre en cette vie ? Certes ! et c'est surtout le cas de celui qui néglige les traces qu'il a devant lui. C'est pourquoi Salomon dit au chapitre cinquième des Proverbes : « Le méchant est pris dans ses propres iniquités, ... il sera trompé par l'excès de sa folie. » Ce qui revient à ceci : Celui-là est mort qui n'a pas été soumis à son maître et qui ne le suit pas ; c'est un être très vil. Si quelqu'un objecte au sujet de cet individu : « Comment est-il mort, puisqu'il marche ? » Je réponds que l'homme est mort en lui, et qu'il ne demeure que la bête. Car, ainsi que le dit Aristote dans le second livre « de l'Âme », les puissances de l'âme se dépassent les unes les autres comme la figure quadrangulaire dépasse le triangle et le pentagone le carré ; ainsi la vie sensitive est supérieure à la vie végétative et la vie rationnelle est supérieure à la vie sensitive.

En conclusion : ôtez un angle du pentagone, reste le carré ; de même, si vous retranchez la faculté supérieure de l'âme, qui est la raison, ce qui reste n'est plus un homme, mais un être doué seulement de la faculté sensitive, une brute.

Tel est le sens de la seconde strophe de la canzone, où sont exposées les opinions d'autrui.

CHAPITRE VIII

Le plus beau rameau qui s'élève sur la racine de la raison, c'est le discernement et c'est le propre de l'homme. Car comme le dit S. Thomas en commentant le prologue de l'Ethique, connaître le rapport d'une chose à une autre est la faculté proprement dite de la raison. Un des fruits les plus précieux de ce rameau consiste dans le respect que l'inférieur doit à son supérieur. Aussi Cicéron, dans le premier chapitre de son livre « des Devoirs », parlant de la beauté qui rayonne de la dignité, dit que le respect en fait partie. De même que le respect fait partie de la beauté de la dignité, ainsi la turpitude est un discrédit jeté à la face de celui qui est revêtu de dignité. Ce contraire du respect peut se nommer dans la langue vulgaire irrévérence ou présomption. En outre, Cicéron affirme au même endroit que ne faire aucun cas de l'opinion des autres sur nous est le fait d'une personne non seulement arrogante, mais dissolue. Ce qui revient à ceci: c'est que l'arrogance ou la dissolution consiste à ne pas se connaître soi-même, tandis que la connaissance de soi est le principe du respect.

C'est pourquoi, plein de respect pour le Prince et pour le Philosophe, me proposant de confondre la malice de plusieurs pour mettre à sa place la clarté de la vérité, avant de procéder à la réfutation de leurs opinions, je

prouverai qu'en les réfutant je ne manque de respect ni à la majesté impériale ni au philosophe. Car si en quelque partie de ce livre je me montrais irrévérencieux, ce serait moins répréhensible que dans le présent traité, où il est question de la noblesse, et où je dois faire preuve de noblesse et non de vilénie. Je prouverai d'abord que je ne présume rien contre l'autorité du Philosophe; je prouverai ensuite que je ne présume rien contre la majesté impériale./Je dis donc que lorsque le Philosophe affirme « que ce qui paraît juste au plus grand nombre ne peut être entièrement faux », il n'entend pas ce qui paraît au dehors, ce qui est des sens, mais ce qui paraît au dedans, ce qui est rationnel; parce que les impressions sensibles, principalement celles qui sont communes à tout le monde, là où les sens souvent se trompent, sont fausses. On sait que pour la plupart des gens le diamètre du Soleil paraît avoir la largeur d'un pied, ce qui est tout à fait faux. Selon les études et les investigations que la raison humaine a faites par ses procédés, le diamètre du Soleil équivaut à cinq fois et demi celui de la Terre; de sorte que la Terre ayant un diamètre de six mille cinq cents milles, le diamètre du Soleil qui, à l'apparence, a la dimension d'un pied, a en réalité trente-cinq mille sept cent cinquante milles. C'est pourquoi il est évident qu'Aristote n'entendait pas l'apparence sensible. Par conséquent si je ne réproûve que l'apparence sensible, je ne m'oppose en rien à Aristote, et je ne manque pas au respect qui lui est dû; ceux dont je blâme le jugement ne jugent que par le sentiment

qu'ils ont des choses que la fortune peut donner ou ôter; qui, voyant faire les apparentements et de hautes alliances matrimoniales, estiment non seulement que les édifices magnifiques, les larges patrimoines, les grandes seigneuries sont les sources de la noblesse, mais que ces choses constituent à elles seules la noblesse elle-même. S'ils jugeaient selon le jugement de la raison, ils diraient le contraire, à savoir que c'est la noblesse qui procure ces biens, comme on le verra plus loin dans ce traité. Et de même, comme on peut s'en rendre compte, que mon blâme ne porte pas atteinte au respect dû à Aristote, de même aussi il ne porte pas atteinte au respect dû à l'Empire; c'est ce que j'ai l'intention de démontrer.

Le rhétoricien est tenu de faire usage d'une grande prudence en discutant en présence d'un adversaire, de peur que celui-ci ne trouve dans son discours un prétexte à dénaturer la vérité. Moi qui, en écrivant ce traité, ai affaire à tant d'adversaires, je ne puis m'expliquer brièvement; c'est pourquoi, si mes digressions sont longues, que l'on ne s'en étonne pas.

Je dis donc que, me proposant de prouver que je ne manque pas de respect à la majesté de l'Empire, il me faut définir ce qu'est le respect. Je dis que le respect n'est pas autre chose que reconnaître par un signe extérieur la sujétion que l'on doit à un supérieur. Je distingue et je dis: irrévérent s'applique à celui qui manque de respect, mais non respectueux s'applique à celui qui refuse le respect. C'est pourquoi

être irrévérencieux consiste à ne pas montrer son respect par un signe extérieur; tandis que, lorsqu'on refuse le respect dû, on se refuse à reconnaître une soumission due à une personne. On peut refuser la chose de deux façons: ou bien en manquant à la vérité, en s'abstenant de reconnaître la soumission due, ce qui équivaut à désavouer. Ou bien on peut désavouer sans manquer à la vérité lorsqu'on n'avoue pas une chose qui n'existe pas, ce qui est, proprement parlant, nier; ainsi ne pas convenir que l'homme soit en entier mortel, c'est nier, proprement parlant. C'est pourquoi si je nie la révérence due à l'Empire, je ne suis pas irrévérencieux, mais je suis sans révérence, ce qui n'est pas contraire à la révérence puisque je n'offense pas l'Empire: comme, par exemple le non-vivre n'offense pas la vie, tandis que la mort l'offense, vu qu'elle prive de la vie. Donc, autre chose est la mort, autre chose le non-vivre, puisque le non-vivre est le fait des pierres. Mort signifiant privation, il ne peut en être question que si le sujet est doué de vie. Or les pierres ne sont pas douées de vie, c'est pourquoi il ne faut pas dire qu'elles sont mortes, mais qu'elles ne vivent pas. Pareillement, moi qui, dans le présent cas, ne suis pas redevable de révérence, si je la désavoue je ne suis pas irrévérencieux mais simplement non révérent, ce qui n'est pas de l'insolence, et qui n'est pas blâmable.

L'insolence consisterait dans une révérence qui ne serait pas dans la nature des choses, et qui tomberait dans la pire et la plus réelle irrévérence à l'égard de la nature et de la vérité, ainsi qu'on le verra plus

loin. Aristote, le maître de la philosophie, s'est bien gardé de tomber dans cette faute lorsqu'il dit au commencement de «l'Éthique»: «Entre deux amis, dont l'un est la vérité, il faut consentir à la vérité.» C'est pourquoi, ayant affirmé que je suis non-révérant, ce qui signifie que je nie devoir la révérence, ce qui revient à dire que je me refuse à donner un signe extérieur de soumission, il faut prouver que ce fait c'est la négation et non pas le désaveu. Il faut donc établir que dans ce cas-ci je ne suis pas soumis de droit à la majesté impériale; or, vu que des développements étendus seront nécessaires, j'en ferai le sujet d'un chapitre à part.

CHAPITRE IX

Pour établir comment, dans le présent cas, je ne suis pas soumis au jugement de l'empereur, soit en l'approuvant ou le réprouvant, il faut rappeler l'exposé qui a été fait, au quatrième chapitre de ce traité, de l'office impérial, à savoir que l'autorité impériale fut instituée pour le perfectionnement de l'existence humaine; cette autorité règle et régit toutes nos actions avec justice; car dans tout le champ où s'étendent nos actions la majesté impériale exerce sa juridiction, mais elle ne s'étend pas au delà de ces limites.)

Toutefois, de même qu'à toute activité et à tout office,

des limites déterminées sont assignées par l'autorité impériale de même celle-ci, à son tour, a ses limites déterminées, établies par Dieu. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, car il est évident que la nature a partout ses limites. Si nous prenons la nature universelle dans son ensemble, sa juridiction s'étend sur l'univers, je veux dire sur toute l'étendue du ciel et de la terre, comme il est prouvé dans le troisième livre de la « Physique » et dans le premier livre « du Ciel et du Monde ». Donc la juridiction de la nature universelle a une limite déterminée, et, par conséquent, il en est de même de la nature particulière, à laquelle aussi Dieu fixe ses limites. Celui qui n'est limité par rien, c'est Dieu, source de Bonté, qui seul, par sa capacité infinie, comprend l'infini. Pour connaître les limites de nos actions il faut observer que sont nôtres seulement les actions qui sont soumises à notre raison et à notre volonté. La digestion, par exemple, n'est pas une activité humaine, mais naturelle. Or il faut remarquer que notre raison est capable de quatre sortes d'activités, selon que nous la considérons. Telles sont les activités que notre raison peut seulement comprendre mais qu'elle ne crée pas, qu'elle ne peut même pas créer; ainsi les choses naturelles, ou surnaturelles, ou mathématiques. Puis les activités que la raison conçoit et exécute de son chef, qu'on appelle rationnelles, comme le sont les arts du langage; puis les activités qu'elle conçoit et qu'elle exécute en une matière extérieure à elle-même, tels les arts mécaniques. Toutes ces activités, bien que le fait de les concevoir soit soumis à

notre volonté, ne sont pas, par elles-mêmes, soumises à notre volonté; car si nous nous exercions à vouloir que les objets pesants s'élèvent naturellement, ils ne le pourraient. Si nous voulions que la conclusion d'un syllogisme contenant de fausses prémisses démontrât une vérité, cette démonstration ne se ferait pas. Et si nous voulions qu'une maison fortement penchée fût en équilibre, comme si elle était droite, cela ne serait pas. Nous ne faisons pas ces choses, nous les trouvons toutes faites. Elles sont l'œuvre d'un plus grand auteur. D'autres actions que celles-là sont celles que notre raison conçoit avec un acte de volonté, comme offenser ou assister, tenir bon ou fuir dans une bataille, être chaste ou se livrer à la luxure; ces choses dépendent entièrement de notre volonté; c'est pourquoi, selon ces actions, nous sommes appelés justes, ou coupables; parce qu'elles sont proprement notre fait; car notre activité s'étend jusqu'à la limite que notre volonté peut atteindre. Comme dans toutes ces activités il y a un bien à suivre et un mal à fuir, et que cette règle peut être violée soit par ignorance, soit par mauvaise volonté, la loi écrite a été établie pour la faire connaître et pour l'inculquer. Aussi bien S. Augustin a-t-il dit ceci: « Si les hommes connaissaient la règle du bien et l'observaient, la loi écrite ne serait pas nécessaire ». Dans le même sens il est écrit au commencement de l'ancien Digeste: « La loi écrite a pour but le bien et l'équité. » C'est pour rédiger, enseigner et inculquer cette loi qu'est établi le dignitaire dont je parle, à savoir l'Empereur,

auquel nous sommes soumis pour tout ce qui concerne notre propre activité, comme nous l'avons montré, mais pas au delà. Pour cette raison, dans chaque art et chaque métier, les artisans et les élèves sont et doivent être soumis au seigneur et maître de leur art et de leur métier respectif pour tout ce qui concerne cet art et ce métier; en dehors de ceux-ci leur soumission cesse, parce que la maîtrise perd ses droits. C'est pourquoi, si l'on veut représenter l'office de l'Empereur par une image, on peut dire qu'il est le cavalier de la volonté humaine. Certes, on voit bien ce qui arrive lorsque le cheval court à travers champs sans son cavalier; il en est ainsi de la misérable Italie qui se trouve privée de tout gouvernement.

Or il faut remarquer que dans les cas où l'art et la maîtrise exercent une action prépondérante, la dépendance est plus grande, car plus la cause va grandissant, plus aussi grandissent les effets. Il y a tel cas où l'art est si prépondérant que la nature devient l'instrument de l'art; ainsi lorsqu'on rame, l'art s'approprie l'instrument de la propulsion, qui est un mouvement naturel. Ainsi aussi lorsqu'on bat le froment, l'art se sert de la chaleur, qui est un élément naturel. Dans ces cas-ci particulièrement il faut que tout soit soumis au chef et maître de l'art. Il y a des cas où l'art devient l'instrument de la nature, où le rôle de l'art est moins prépondérant, où les artisans sont moins soumis à leur chef, comme lorsqu'on sème, et qu'il faut attendre la bonne volonté de la nature; comme pour sortir du port, et qu'on est

dépendant de la disposition naturelle du temps. De sorte que, dans ces cas-là, nous voyons souvent les artisans différer d'avis entre eux et parfois le supérieur demander conseil à l'inférieur.)

Il y a d'autres cas qui ne rentrent pas dans l'art, mais qui lui semblent apparentés, et c'est là que les gens se trompent fréquemment. Dans ces cas les élèves ne sont pas soumis à l'artisan, ou au maître, et ne sont pas tenus de se fier à lui quant à leur art; ainsi la pêche peut offrir quelque rapport avec la navigation; connaître la vertu des herbes peut présenter quelque rapport avec l'agriculture. Cependant ces arts n'ont entre eux aucune règle commune, vu que la pêche est réglée par l'art de la vénerie, et que la connaissance de la vertu des herbes dépend de la médecine, et même d'une plus noble discipline. / Des cas semblables peuvent être observés dans l'exercice du pouvoir impérial, car on y rencontre des règles qui sont purement artificielles, comme les lois concernant les mariages, les serviteurs, les milices, la succession dans les dignités; en ce qui concerne ces lois nous sommes tous soumis à l'empereur sans aucun doute ni hésitation. D'autres lois existent, qui suivent en quelque sorte la nature, comme celle qui fixe l'âge auquel l'homme est jugé apte à administrer; en ceci nous ne sommes pas soumis entièrement. Il y a donc beaucoup de lois qui semblent être apparentées à l'exercice du pouvoir impérial. Et sur ce point on s'est trompé et on se trompe en croyant que dans un tel cas le jugement de l'Empereur fait autorité. Par exemple, s'il s'agit de

la jeunesse, le jugement de l'Empereur ne fait pas loi, en tant qu'il émane de l'Empereur; car il faut rendre à Dieu ce qui est à Dieu. Aussi bien faut-il se garder d'être de l'avis de l'Empereur Néron lorsqu'il affirme que la jeunesse consiste dans la beauté et la force du corps, mais donner raison à celui qui dirait que la jeunesse est le point culminant de la vie naturelle, ce qui serait d'un philosophe. C'est pourquoi il est évident que définir ce qu'est la noblesse ne rentre pas dans les attributions impériales, et s'il en est ainsi, lorsque nous traitons cette question, nous ne sommes pas soumis à l'Empereur; et si nous ne lui sommes pas soumis, nous ne lui devons pas le respect, précisément ce que nous cherchions à établir. C'est pourquoi désormais, en toute liberté et franchise, il s'agit de frapper en pleine poitrine les opinions visées par ce traité et de les terrasser, afin que la vérité, grâce à ma victoire, gagne les esprits de ceux qui sauront profiter de la lumière que je veux répandre.

CHAPITRE X

Ayant posé quelles sont les opinions d'autrui relativement à la noblesse, et ayant établi que je suis autorisé à les réfuter, j'en viens à commenter cette partie de la canzone où se trouve cette réfutation, laquelle commence, comme je l'ai dit ci-dessus, par ces mots: « Un tel

définit l'homme: un végétal animé... » Or il faut observer que l'opinion de l'Empereur (bien qu'à mon avis elle soit entachée d'erreur), dans la clause où il fait mention de bonnes mœurs, a trait aux mœurs de la noblesse, et je n'entends aucunement réfuter sur ce point. La clause relative à la nature de la noblesse, par contre, est autre et doit être réfutée. Cette clause contient deux éléments: en parlant de richesses anciennes il est question de temps et de biens de fortune, choses tout autres que la noblesse, comme il a été dit et comme il sera prouvé plus loin; la réfutation aura donc deux parties: dans la première on traitera des biens, dans la seconde du temps, comme ne donnant pas droit à la noblesse. La deuxième partie commence par ces mots: « D'aucuns ne veulent pas qu'un vilain devienne noble. » Il faut observer que là où il est question de biens de fortune on réfute non seulement l'opinion de l'Empereur là où il en fait mention, mais que la réfutation anéantit entièrement l'opinion du vulgaire qui se fonde exclusivement sur les biens de fortune.

La première partie se divise en deux: dans la première il est dit d'une manière générale que l'Empereur s'est trompé dans sa définition de la noblesse, et secondement on démontre pourquoi il s'est trompé. Cette seconde partie commence par ces mots: « Les richesses, quoi qu'on en dise... »

Je dis donc: celui qui fit cette définition: « l'homme est un végétal animé », premièrement ne dit pas vrai, ce qu'il dit est faux, en parlant de « végétal », et incorrect

en disant « animé », au lieu de rationnel, ce qui distingue l'homme de la bête. J'affirme ensuite que celui qui avait la dignité s'est trompé, je ne dis pas l'Empereur, pour bien marquer, comme il a été développé ci-dessus, que la chose ne rentre pas dans les fonctions impériales; puis j'ajoute qu'il s'est trompé en attribuant à la noblesse une base fautive, à savoir l'ancienne richesse; puis qu'il s'exprime d'une manière défectueuse en ajoutant « les bonnes mœurs », parce que ces mots ne désignent pas tout ce qui constitue l'essence de la noblesse, mais une faible partie seulement, comme il sera démontré ci-après. Et il ne faut pas négliger de dire, bien que l'histoire se taise à ce sujet, que messire l'Empereur en ceci ne s'est pas trompé seulement dans les termes de sa définition, mais aussi dans la manière de définir (bien que, selon la renommée dont il a joui, il fût grand logicien et clerc), car la définition de la noblesse se fait d'une manière plus juste d'après ses effets que d'après ses origines; et bien qu'elle paraisse procéder de ses origines, on ne peut en déterminer la nature que par ses effets.

Ensuite j'ajoute: « La possession de richesses héréditaires... » pour affirmer que ces biens ne peuvent être la cause de la noblesse, étant vils; ils ne peuvent en causer la perte, puisqu'ils en sont totalement distincts. Puis j'en donne la preuve en m'appuyant sur leur principal défaut en disant: « Que les richesses soient viles et imparfaites apparaît en ceci » et par les paroles suivantes. Finalement je conclus, en accord avec ce qui a été dit ci-dessus, qu'un homme intègre ne subit aucune transformation par le

gain ou par la perte de ces biens. La preuve en a été fournie ci-dessus, ces biens ne font pas partie intégrante de la noblesse.

Il faut remarquer que lorsqu'une chose est la cause d'une autre chose celle-ci doit être contenue dans celle-là, ainsi que l'entend Aristote au septième livre de la Métaphysique: « Lorsqu'une chose est engendrée par une autre, celle-là était déjà contenue dans celle-ci. » Il faut observer encore que toutes les fois qu'une chose se corrompt, une altération a précédé cette corruption et, quant à toute chose altérée, il faut qu'elle ait été unie à la chose qui a causé l'altération. Ainsi l'énonce Aristote dans le septième livre de la « Physique » et dans le premier livre de la « Génération ». Après ces prémisses je continue en disant que les biens de fortune, quoiqu'en pensent les gens, ne peuvent donner la noblesse. J'indique aussi la raison pour laquelle la fortune est étrangère à la noblesse, en affirmant que la perte des biens ne prive pas de sa noblesse celui qui est noble. Les biens ne peuvent pas davantage donner la noblesse, car étant vils par leur origine, leur nature est contraire à la noblesse. J'entends ici par le mot vil le fait de dégénérescence qui est en contradiction avec la noblesse, étant donné que, de deux choses contraires, l'une ne peut être l'auteur de l'autre pour la raison déjà énoncée. J'en fais mention en disant « nul peintre ne peut dessiner une figure si, intentionnellement, il se refuse à étudier à l'avance ce que la figure doit représenter. » J'ajoute que la perte des biens n'entraîne pas la perte de la noblesse

parce qu'ils sont distants entre eux; pour agir l'un sur l'autre, il faudrait qu'ils fussent unis, ce qu'ils ne sont pas; je dis donc: « Une tour dressée ne peut détourner le cours d'une rivière qui coule à distance. » Ce qui ne veut pas dire autre chose que ceci; la perte des richesses n'entraîne pas la perte de la noblesse. Sous l'image de la tour j'entends la noblesse, et sous celle d'un fleuve coulant à distance, j'entends les richesses.

CHAPITRE XI

Il reste seulement à prouver que les richesses sont viles, disjointes et séparées de la noblesse, ce qui ressort de deux petites phrases du texte sur lesquelles il faut présentement diriger l'attention. Ceci une fois établi, ce qui a été dit, à savoir que les richesses sont viles et sans rapport avec la noblesse, paraîtra évident, et de la sorte les raisonnements présentés ci-dessus au sujet des richesses seront bien établis. Je dis donc: « qu'elles sont viles et imparfaites. »

Or pour comprendre ce que cela veut dire, il faut observer que la bassesse d'une chose provient de son imperfection, tandis que la noblesse d'une chose provient de sa perfection; donc, plus une chose est parfaite, plus sa nature est noble, plus elle est imparfaite plus aussi elle est vile. Par conséquent, si les richesses sont imparfaites, il est évident qu'elles sont viles. Et l'imperfection

des richesses est énoncée dans le texte par ces mots : « Une fois amassées, elles ne donnent pas le repos et augmentent au contraire les soucis » ; d'où il résulte non seulement que leur imperfection est évidente, mais que leur nature est très imparfaite, et par conséquent très vile. C'est ce que Lucain affirme lorsqu'il dit, s'adressant aux richesses : Les lois tombent sans combat ; mais vous, la partie la plus vile des choses, vous poussez à la bataille. Leur imperfection se manifeste à trois points de vue : premièrement leur venue est aveugle, deuxièmement leur accroissement est plein de périls, troisièmement leur possession est nuisible. Avant d'en faire la démonstration, il me faut éclaircir un doute qui paraît surgir. On dira : les richesses consistent en de l'or, des perles, des terres, choses qui sont parfaites quant à leur forme et leur nature ; il semble faux de dire qu'elles sont imparfaites. Or, il faut observer que considérées en elles-mêmes, quant à leur nature propre, elles ne sont pas des richesses, mais de l'or et des perles ; mais en tant que soumises à la possession de l'homme, elles sont des richesses et sont de ce fait pleines d'imperfection. Car il n'est pas inconcevable qu'une chose puisse, selon les circonstances, être à la fois parfaite et imparfaite. Je dis que leur imperfection peut être relevée dans le fait que leur attribution est mal répartie, parce que la justice distributive n'y préside pas mais au contraire, presque toujours, une parfaite injustice ; et cette injustice ne provient de rien d'autre sinon de l'imperfection de l'homme.

Si l'on considère les différents modes par lesquels les richesses arrivent on peut les réunir sous trois chefs : Elles peuvent arriver par pur hasard, comme lorsque la fortune arrive sans prévisions préalables, par une rencontre quelconque, indépendante de la pensée de l'homme. Les richesses viennent aussi par les moyens légaux, comme les testaments ou les donations. Elles viennent encore du succès obtenu par l'exercice de l'intelligence, ainsi d'un gain licite ou illicite ; gain licite, dis-je, lorsqu'il est le fruit légitime du travail ou du négoce ; gain illicite, par contre, lorsqu'il est obtenu par la tromperie ou par la rapine. On discerne l'injustice dont je parle dans chacun de ces trois cas. Car le plus souvent c'est entre les mains des coquins plutôt qu'entre celles des hommes de bien que tombent les richesses des trésors cachés. Cela est tellement vrai que je n'ai pas besoin de le prouver. J'ai vu l'endroit situé sur la montagne de Toscane appelée Falterona, où le plus vil coquin de la contrée trouva, en bêchant, plus d'un boisseau de pièces d'argent très fin qui peut-être étaient restées là plus de mille ans. Pour faire bien sentir combien sont injustes les richesses, Aristote dit que plus l'homme est dirigé par son intelligence, moins il est dominé par la fortune. Je dis aussi que le plus souvent ce sont les méchants plutôt que les bons qui reçoivent des biens par legs ou successions. Je m'abstiendrai de présenter des témoignages à ce sujet. Mais que chacun jette les regards sur son entourage et il se rendra compte que si je me tais c'est pour ne

noircir personne. Plût à Dieu d'exaucer ce Provençal qui demandait qu'on prive de richesses ceux qui sont sans vertus !

Je dis que les gains enrichissent plutôt les méchants que les bons; car les gains illicites ne profitent pas aux bons puisqu'ils les refusent. Et quel homme de bien cherchera jamais son avantage par la force ou par la ruse. Déjà par le choix d'une telle entreprise il ne serait plus un homme de bien. Les gains licites eux-mêmes ne sont guère obtenus par les honnêtes gens; parce que les gains licites exigent beaucoup de préoccupations, et l'attention de l'honnête homme se portant sur des intérêts supérieurs, il ne peut pas s'adonner à ces préoccupations-là. De sorte que, dans l'un et dans l'autre cas, il est clair que l'origine des richesses est injuste; c'est pourquoi notre Seigneur parle de richesses injustes lorsqu'il dit : « Faites-vous des amis avec les richesses injustes », en invitant et en encourageant les gens à la libéralité et la générosité par lesquelles on se crée des amis. Quel bel échange ne fait-il pas, celui qui abandonne des choses si imparfaites pour acquérir et posséder des choses parfaites telles que sont les cœurs des hommes de bien. L'échange peut en être fait tous les jours. Certes, cette marchandise est bien différente des autres, dont il existe un nombre infini et que les gens achètent par goût du lucre. Qui ne chérit Alexandre pour sa munificence royale ! Qui ne chérit le bon roi de Castille, ou le sultan Saladin, ou le bon marquis de Montferrat, ou le bon comte de Toulouse, ou Bertrand de

Born, ou Galeas de Montefeltre toutes les fois qu'il est fait mention de leurs libéralités ! Certes, non seulement ceux qui en auraient volontiers fait autant, mais encore ceux qui préféreraient mourir plutôt que d'en faire autant, chérissent la mémoire de ces hommes-là.

CHAPITRE XII

Ainsi que je l'ai dit, l'imperfection des richesses provient non seulement de leur venue aveugle, mais de leur périlleux accroissement. Or, comme leur imperfection apparaît plus particulièrement dans leur accroissement, c'est à cela que fait allusion le texte de la canzone en disant que lorsque les richesses sont amassées, non seulement elles ne peuvent satisfaire, mais elles excitent le désir de posséder davantage et rendent les gens plus dénués et méprisables qu'ils n'étaient. Or, il faut observer que les choses défectueuses peuvent se présenter de deux manières : ou bien leurs défauts n'apparaissent pas à première vue, dissimulés qu'ils sont sous une perfection apparente ; ou bien ils sont si découverts que l'imperfection de la chose est manifeste à première vue. Or, les choses dont les défauts ne se trahissent pas à première vue sont plus dangereuses, parce que fréquemment il n'est pas possible de se pré-

munir contre elles. Ainsi le traître prend l'apparence d'un ami pour gagner la confiance d'autrui; et sous l'apparence d'une amitié réelle il cache les sentiments d'un ennemi. C'est pourquoi les richesses, déjà dangereuses par nature, sont trompeuses en s'accroissant, parce que ce qu'elles offrent ne sert qu'à dissimuler le malheur qu'elles procurent en réalité. Fausses et traîtresses toujours lorsqu'elles sont réunies en une certaine quantité, elles promettent toute satisfaction à celui qui les a amassées, et grâce à ces promesses elles livrent la volonté humaine à l'avarice. Pour cette raison Boèce les appelle dangereuses dans le livre des « Consolations », en s'écriant: « Hélas ! qui fut l'homme qui, le premier, s'avisa de tirer du sol les dangers de prix que les masses d'or recélaient enfouis dans les pierres ! » Les richesses trompeuses promettent en effet, si l'on n'y prend garde, d'enlever toute privation et tout désir et de fournir le rassasiement et l'abondance. A la vérité elles procurent cela tout d'abord à quiconque les acquiert, en réalisant en une certaine mesure ce qu'elles avaient promis; mais le but étant atteint, loin de produire la satisfaction et le bien-être, elles nous oppressent de désirs. Au lieu de rassasier elles excitent le désir de poursuivre et d'acquérir davantage; à cela s'ajoute l'inquiétude et un souci plus fort que celui éprouvé jusque là. C'est bien ce que Cicéron affirme dans son livre des « Paradoxes » en jetant le blâme sur les richesses: « Jamais, certes, parmi les choses bonnes et désirables, je n'ai compté l'argent, les palais, les richesses, les possessions et les jouissances

des hommes, choses auxquelles ils tiennent par dessus tout; car, certes j'ai vu les hommes, les possédant en abondance, désirer toujours plus les biens qu'ils avaient déjà, car jamais la soif de la cupidité n'est satisfaite; et ils ne sont pas seulement tourmentés du désir d'augmenter leurs biens mais encore par la crainte de les perdre ». Toutes ces paroles sont bien de Cicéron et se trouvent dans le livre susdit. Et pour confirmer ce blâme porté sur les richesses, voici ce que dit Boèce dans les « Consolations »: « Si la Fortune accordait autant de richesses qu'il y a de sable dans la mer, soulevée au gré du vent, et d'étoiles qui brillent au firmament, la race humaine ne cesserait de pleurer. » Et s'il faut plus de témoignages encore pour en faire la preuve, laissons de côté ce que Salomon et son père proclament contre les richesses et ce qu'en disent Sénèque, surtout dans sa lettre à Lucillus, Horace, Juvénal, bref, tous les écrivains, tous les poètes la divine Sainte-Ecriture qui dénoncent les vices de ces courtisanes trompeuses. Mais, qu'on observe attentivement, pour se faire une conviction personnelle, l'existence de ceux qui s'adonnent à la poursuite des richesses; une fois leur but atteint, sont-ils en paix, jouissent-ils du bonheur, de la tranquillité? Y a-t-il pour la cité, le pays et les individus une cause journalière de péril et de mort plus grave que la nouvelle appropriation de biens, que quelqu'un s'est permis de faire? L'accaparement dévoile l'existence d'une cupidité qui ne peut arriver à ses fins sans faire de tort à autrui. A quoi prétendent remé-

dier le droit canonique et le droit civil si ce n'est au mal croissant que cause la cupidité par l'accaparement des richesses ? L'un et l'autre code s'expriment clairement à ce sujet, particulièrement dans les parties initiales du texte. Oh ! combien n'est-il pas évident, même très évident, que les richesses en s'accroissant sont tout à fait insuffisantes, puisque de leur poursuite il ne peut résulter autre chose que de l'injustice ? C'est bien cela que notre texte affirme.

Toutefois, ici se pose une question à côté de laquelle nous ne pouvons passer sans répondre. Quelqu'un dira peut-être, au contraire de toute vérité : Si les richesses sont injustes et par conséquent méprisables, parce que en s'augmentant elles excitent le désir d'en posséder davantage, alors la science aussi est injuste et méprisable, parce que plus on l'acquiert plus aussi augmente ce désir. Car Sénèque disait : « Même lorsque j'aurais un pied dans la tombe, je voudrais encore apprendre. » Mais cela n'est pas vrai que la science soit méprisable pour cause d'imperfection. Donc, la conséquence étant annulée, le désir d'en acquérir davantage n'attire pas le mépris sur la science. Or, que celle-ci soit parfaite, cela est mis en évidence par Aristote dans le sixième livre de l'Éthique où il dit que la science est la connaissance parfaite de choses certaines. Il faudra répondre à la question qui a été posée, mais auparavant il faut examiner si dans l'acquisition de la science le désir va en s'élargissant comme cela est énoncé dans la question, et si cela peut se soutenir. Or je dis que non seulement

dans l'acquisition de la science et des richesses, mais dans toute acquisition le désir humain va se dilatant, bien que différemment suivant les cas. La raison en est celle-ci : c'est que le désir suprême de son être, désir communiqué à l'origine par la nature, est de retourner à son origine. Dieu étant le principe de nos âmes et les ayant créées à sa ressemblance, comme il est écrit : « Faisons l'homme à notre image », cette âme désire par dessus tout retourner à Dieu. Et comme un voyageur qui s'avance sur un chemin qu'il n'a pas encore parcouru, chaque fois qu'il voit à distance une maison, se figure que c'est l'auberge, voyant que cela n'est pas, porte sur une autre maison son espoir, et ainsi de maison en maison jusqu'à ce qu'enfin il arrive à l'auberge, ainsi notre âme, aussitôt qu'elle entre dans le chemin nouveau, et qu'elle n'a jamais encore parcouru, dirige ses regards vers le but de son bien suprême ; et toute chose qu'elle aperçoit, qui lui paraisse recéler en soi quelque bien, lui semble être le but. Parce que son discernement est imparfait au commencement, à cause de son inexpérience et de son ignorance, des biens petits lui paraissent grands ; ce sont ces biens de moindre valeur qu'elle recherche premièrement. Ainsi nous voyons les enfants désirer par dessus tout une pomme ; plus tard c'est un petit oiseau ; plus tard un beau vêtement, puis un cheval, puis une femme, puis des richesses plus grandes, ensuite plus grandes encore et toujours davantage. Et cela arrive ainsi, parce que, ne rencontrant en aucune de ces choses celle qu'elle

va cherchant, elle espère la trouver plus avant. C'est pourquoi on peut faire la remarque qu'aux yeux de notre âme un objet désirable en cache un autre, de manière à présenter une forme quasi pyramidale. D'abord c'est le plus petit qui les recouvre tous, c'est comme qui dirait la pointe du suprême objet du désir, Dieu, en quelque sorte fondement de tous. De sorte que lorsqu'on procède de la pointe vers la base, les choses désirables paraissent plus grandes, c'est pourquoi, chemin faisant, les désirs de l'homme grandissent les uns après les autres.

Néanmoins c'est par erreur que cette direction se perd, comme il advient sur les chemins de la terre. Car, comme entre deux villes, il existe nécessairement une route excellente et directe, et une autre plus longue qui prend une autre direction, d'autres enfin qui plus ou moins s'allongent ou s'approchent, de même, dans la vie humaine, il y a des chemins divers : l'un le meilleur, l'autre le pire, et aussi des chemins dont les uns sont moins mauvais, d'autres par contre moins bons. Or comme il arrive que la route la meilleure satisfait le désir du voyageur et lui procure le repos après la fatigue, ce qui n'est pas le cas de la mauvaise route, il en est de même dans la vie humaine. Le voyageur qui a choisi la bonne route parvient au but du voyage et au repos. Celui qui s'est trompé n'atteint jamais le but si ce n'est avec grande fatigue et le regard toujours béant devant lui. Mais quoique ce raisonnement ne réponde pas entièrement à la question posée ci-dessus, il ouvre toutefois

la voie à la réponse en montrant que tout désir de notre part n'augmente pas de la même façon. Mais ce chapitre étant déjà long, on répondra à la question dans le chapitre suivant, où se terminera toute la discussion que l'on a l'intention de faire pour le moment à propos des richesses.

CHAPITRE XIII

Répondant maintenant à la question, j'affirme qu'on ne peut proprement prétendre que le désir d'acquérir la science va croissant, bien que, en un certain sens, il s'étende. Parce que ce qui croît proprement est unique, tandis que la recherche de la science n'a pas toujours pour but un seul objet, mais plusieurs. Un objet étant atteint, un autre surgit, de sorte que, à proprement parler, son extension n'est pas une croissance, mais consiste dans le passage d'un petit à un grand objet. Car lorsque je désire connaître les principes des choses naturelles, aussitôt que je suis parvenu à les connaître, l'objet que je me suis proposé est atteint; ensuite je désire savoir la nature et le fonctionnement de ces principes, ceci est un nouveau désir. Or, l'accomplissement de ce désir ne m'enlève pas la perfection à laquelle m'a conduit l'autre désir; aussi bien cette extension n'est point une cause d'imperfection, mais de perfection accomplie. Le désir de la richesse, par contre, est

proprement un accroissement, vu que son objet reste toujours le même; on n'y perçoit pas de succession, aucun terme, nul accomplissement. Or, si l'adversaire prétend qu'il en est du désir de connaître les principes naturels, puis d'en connaître la nature et le fonctionnement, comme du désir d'acquérir cent terres puis d'en acquérir mille, je répons que cela n'est pas exact, parce que cent fait partie intégrante de mille, de même que la fraction d'une ligne fait partie de toute cette ligne le long de laquelle on avancerait par un seul mouvement. Il n'y a là aucune succession, ni mouvement arrivé à la perfection sur un point quelconque; mais connaître les principes des choses naturelles, et connaître la nature de ces principes: deux sciences qui ne sont pas les parties d'un tout; elles se rapportent l'une à l'autre comme des lignes distinctes le long desquelles on n'avance pas par un seul mouvement; mais le mouvement sur une des lignes une fois accompli, le mouvement sur l'autre lui succède. De ceci il appert que le fait de désirer la science n'a pas pour conséquence de rendre la science imparfaite; tandis que les richesses doivent être qualifiées d'imparfaites ainsi que cela était posé dans la question. Car le désir d'acquérir la science se satisfait successivement et atteint à la perfection; il n'en est pas de même quant au désir d'acquérir les richesses. Ainsi la question se trouve avoir sa solution.

L'adversaire pourrait trouver encore à redire en prétendant que bien que divers désirs s'accomplissent en acquérant la science, toutefois on n'arrive jamais à la

fin, ce qui est analogue à l'imperfection d'une chose qui ne finit pas; ce qui, à vrai dire, n'est qu'une seule et même chose. Encore dans ce cas on répond que l'objection n'est pas valable, laquelle consiste à dire qu'on n'arrive jamais à la fin; car nos désirs naturels, comme cela a été démontré dans le troisième traité, ont pour objet un but déterminé. Or, le désir d'acquérir la science est un désir naturel, lequel est satisfait en temps voulu, bien qu'un petit nombre seulement atteigne le but du voyage, faute d'avoir bien marché. Quiconque comprend le commentateur du troisième livre « de l'Âme » comprend par son moyen ce que nous venons de dire. Au reste, Aristote, dans le dixième livre « de l'Éthique », où il contredit l'opinion du poète Simonide, dit que l'homme doit s'élever aux choses divines autant qu'il le peut; par où il entend que notre capacité vise à atteindre un but déterminé. Et dans le premier livre de l'Éthique il affirme que le savant aspire à connaître la vérité sur les choses, une vérité qui soit conforme à leur nature pour autant qu'elle comporte de certitude. Et par cela il démontre que ce n'est pas seulement de la part de l'homme qu'il faut attendre un but dans la recherche du savoir, mais de la part aussi de l'objet de ce savoir. Comme dit S. Paul: « Ne pas savoir plus qu'il n'est utile, mais savoir par gradation. »

Ainsi, comme que l'on envisage la recherche de la science, que ce soit en général ou en particulier, on constate qu'elle obtient une parfaite satisfaction. Aussi bien la science accomplie est une noble perfection et par sa

recherche sa perfection ne se perd pas, comme c'est le cas des richesses maudites.]

Il nous reste à montrer brièvement combien la possession de celles-ci est nuisible, ce qui constitue la troisième marque de leur imperfection. La nocivité de la possession des biens apparaît par deux raisons : l'une c'est qu'elle est une cause de mal, l'autre c'est qu'elle est une privation de bien. Elle est une cause de mal, parce que, obligé de veiller constamment sur ses biens, leur possesseur devient timide et haïssable. Combien est constante la peur de celui qui sent sur soi le poids des richesses, soit qu'il voyage ou qu'il séjourne, soit qu'il veille ou qu'il dorme, et qui craint non seulement de perdre ce qu'il a, mais de perdre la vie à cause de ce qu'il a ! C'est bien ce que savent les misérables négociants, obligés de voyager par le monde, qui tremblent au bruissement des feuilles agitées par le vent lorsqu'ils portent avec eux des richesses ; et qui, lorsqu'ils n'en ont pas, dans la sécurité qu'ils éprouvent, chantent et discutent librement, ce qui leur fait paraître le chemin plus court. Comme dit le Sage : « Si le voyageur se mettait en route à vide, même en présence des voleurs il pourrait chanter. » C'est ce que veut dire Lucain dans son cinquième livre lorsqu'il vante la sécurité que donne la pauvreté, en disant : « Oh ! bien-être assuré de la vie pauvre ! pauvres chaumières, grossiers ustensiles ! richesses des dieux non reconnues jusqu'ici ! Quels temples et quels remparts faudrait-il pour que la main de César frappant à leur porte ne produisit ni effroi

ni agitation ? » Lucain dit ceci lorsqu'il raconte comment César vint de nuit à la chaumière du pêcheur Amiclas pour se faire transporter sur l'autre rive de la mer Adrienne. Combien grande est la haine que chacun porte à celui qui possède les richesses, soit par envie, soit par désir de s'en emparer ? Il est certain que bien des fois, contrairement au devoir filial, le fils souhaite la mort de son père; ce dont les Italiens ne manquent pas d'avoir sous les yeux des cas nombreux et très connus aussi bien sur les rives du Pô que sur celles du Tibre. Aussi bien, Boèce, dans le deuxième livre des « Consolations », dit qu'assurément l'avarice rend les hommes odieux.

En second lieu la possession des richesses est une privation de biens; je veux dire que, en les retenant pour soi, on ne fait pas de largesses; or, la générosité est une vertu qui consiste en un bien parfait; car elle donne aux hommes la gloire et la faculté d'être aimés, ce qui n'arrive pas en gardant la possession des biens, mais, au contraire, en en faisant l'abandon. C'est ce qu'affirme Boèce dans le même livre: « L'argent, dit-il, est bon, lorsque, l'ayant donné aux autres par l'effet de la générosité, on cesse de le posséder. »

La nature basse des richesses est démontrée clairement dans tous les écrits; c'est pourquoi l'homme sincère et conscient de la vérité n'aime pas les richesses; ne les aimant pas, il ne s'attache pas à elles, mais il les tient toujours à distance, si ce n'est dans la mesure où elles sont destinées à un usage déterminé. Or, cela est conforme

à la raison, parce que ce qui est parfait ne peut se confondre avec ce qui est imparfait. Car il est évident que la ligne courbe ne se confond jamais avec la ligne droite; et s'il y a contact quelque part ce n'est pas de ligne à ligne, mais d'un point à un autre. Par conséquent, l'homme sincère et conscient de la vérité n'est pas anéanti par leur perte, ainsi que dit notre texte à la fin de cette partie. Or, par ce moyen le texte se propose de prouver que les richesses sont semblables à un fleuve qui coule à distance du lieu où se dresse la tour de la raison, c'est-à-dire de la noblesse; et il en conclut que les richesses ne peuvent dépouiller de la noblesse celui qui la possède. C'est ainsi que la canzone procède contre les richesses et les condamne.

CHAPITRE XIV

Ayant réfuté l'opinion erronée d'autrui pour autant qu'elle s'appuyait sur les richesses, il faut la réfuter en ce qu'elle affirmait que le temps était une cause de noblesse en disant: «une ancienne richesse». Cette réfutation est faite dans la partie de la canzone qui commence par ces mots: «D'aucuns ne veulent pas qu'un vilain devienne noble.» En premier lieu la réfutation est tirée de l'argumentation même des adversaires; puis par surcroît de confusion pour ces adversaires leur

propre argumentation est détruite en disant: « Alors, il résulte de ce qui précède... » Enfin je conclus en disant que leur erreur est évidente et qu'il est temps de faire attention à la vérité; je m'adresse donc « aux intelligences saines ».

En disant « D'aucuns ne veulent pas qu'un vilain devienne noble », il faut faire observer que l'opinion de ces égarés est qu'un homme né vil ne peut jamais être appelé noble; et qu'un homme, né d'un père vil, ne peut jamais être noble. Cela même infirme leur opinion qu'il faut du temps pour obtenir la noblesse, ce qu'ils expriment en se servant du mot « ancien », car il est impossible de devenir noble par le fait du temps et cela pour la raison même avancée par nos adversaires, dite ci-dessus, à savoir que ni par mérite ni par hasard l'homme vil puisse être noble. Il ne saurait être question qu'un père vil puisse avoir un fils noble, car si le père vil engendre un fils vil et ainsi de suite, on ne saura déterminer le point où, grâce au temps, la noblesse commencerait. Et si l'adversaire, pour sa défense, avançait que la noblesse commence là où l'on oublie l'état de bassesse des ancêtres, je réponds que cela serait contraire à eux-mêmes vu que nécessairement il y aurait là une transmutation de bassesse en noblesse et d'un homme à l'autre où de père en fils ce qui est opposé au principe posé par eux. Et si l'adversaire se défendait obstinément, disant qu'il admet bien que cette transmutation est possible lorsque le bas état des ancêtres tombe dans l'oubli (bien que le texte n'en ait cure), il est juste que

l'interprétation y réponde. C'est pourquoi je répons que de ce qu'ils prétendent résultent quatre grands inconvénients, de sorte qu'ils ne peuvent avoir raison. Le premier consiste en ceci, c'est que plus la nature humaine serait vertueuse, plus aussi la génération de la noblesse serait malaisée et lente, ce qui est un grave inconvénient, vu que plus une chose a de prix plus elle est estimée et plus aussi elle est une cause productive de bien. Au nombre des biens il faut compter la noblesse. En voici la preuve: Si la noblesse était produite par l'oubli, il y aurait d'autant plus de noblesse que les hommes seraient plus oubliés par la postérité, ainsi l'oubli surviendrait d'autant plus promptement. Donc plus les hommes seraient oubliés plus ils seraient nobles, et inversement plus leur mémoire serait conservée et plus tardivement ils seraient reconnus nobles. En second lieu, la distinction entre noble et vil ne pourrait trouver d'application sauf parmi les hommes, ce qui serait fâcheux. Dans toute sorte de choses on discerne le caractère de la noblesse ou de la bassesse, c'est pourquoi souvent nous disons d'un cheval qu'il est noble et d'un autre qu'il est commun; de même d'un faucon ou d'une perle. Voici comment l'on peut prouver que cette distinction serait impossible à faire: Si l'oubli des ancêtres communs est une cause de noblesse, dans tous les cas où la bassesse des ancêtres n'a jamais existé, il ne peut y avoir oubli de ceux-ci, étant donné que l'oubli est la dissolution du souvenir; or, dans les autres animaux, dans les plantes et les minéraux, on ne peut relever ni bassesse ni élévation,

parce que leur nature ne comporte qu'un état unique et uniforme où il ne peut être question de noblesse, ni de bassesse non plus. C'est pourquoi il faut considérer qu'un seul sujet ne peut être doué que de l'une ou de l'autre et qu'il ne peut être établi de distinction entre eux. Et si l'adversaire prétendait que dans les autres choses on entend par noblesse la bonté de la chose, mais que, en ce qui concerne les hommes, la noblesse consiste en ce que le souvenir de leur basse condition s'est perdu, il faudrait répondre non par des paroles, mais avec le couteau, à une bestialité telle que d'expliquer la noblesse d'une chose par sa bonté, tandis que la noblesse des hommes n'aurait d'autre principe que l'oubli. / Le troisième point est que celui qui est engendré viendrait avant celui qui engendre; ce qui peut se prouver ainsi: Supposons que Gérard de Cammino eût été le petit-fils du plus vil vilain qui ait jamais bu l'eau du Sile et du Cagnano et que l'oubli de son grand-père ne fût pas encore consommé, qui oserait prétendre que Gérard de Cammino fût un homme vil; et qui refuserait de me donner raison lorsque je prétends qu'il est noble. Personne, quelque présomptueux qu'on le suppose, ne saurait nier qu'il fût noble et que telle sera toujours sa mémoire. Et si l'oubli de son vil ancêtre n'existait pas encore, comme on le suppose, et que lui-même fût d'une grande noblesse, d'une noblesse si évidente qu'elle frappe la vue, l'oubli n'existerait pas encore, que serait déjà née la noblesse, chose manifestement impossible. / Un quatrième cas serait celui-ci:

que l'ancêtre en question aurait été considéré comme noble après sa mort, n'étant pas noble de son vivant. Cette supposition est aussi inconvenante que possible comme on le montrera. Mettons qu'à l'époque de Dardanus on eût souvenir de ses ancêtres non nobles et mettons qu'à l'époque de Laomédonte ce souvenir fût détruit et que l'oubli fût survenu. Selon l'opinion adverse, Laomédonte fut noble et Dardanus vilain de leur vivant. Nous, auxquels la mémoire de leurs ancêtres (antérieurs à Dardanus) n'est pas parvenue, dirons-nous que Dardanus de son vivant était vilain et qu'il fut noble après sa mort ? Ceci n'est pas infirmé par ce qui se dit : c'est que Dardanus fut le fils de Jupiter (fable, dont discourant philosophiquement il ne faut pas tenir compte); et si même l'adversaire voulait s'arrêter à la fable, le sens même que la fable recouvre détruirait tous ses arguments. }

Ainsi est rendue manifeste l'argumentation qui a pour but de prouver que l'oubli ne saurait être une cause de noblesse.

CHAPITRE XV

Après que la canzone a réfuté avec leurs propres arguments l'opinion des adversaires et qu'elle a établi que le temps n'est pas une cause de noblesse, il faut sans délai confondre leurs prémisses afin que rien de ce qu'a d'odieux leur argumentation ne demeure dans l'esprit de celui qui

est disposé à recevoir la vérité. C'est le but de ces mots : « Aussi, il résulte de ce qui précède. »/ Il faut observer que si on ne peut se changer de vilain en noble, et si d'un père de basse extraction ne peut naître un fils noble, comme les adversaires prétendent, il en résulte deux conséquences fâcheuses : la première est qu'il n'y aurait pas de noblesse, la seconde que le monde aurait toujours été habité par beaucoup d'hommes de sorte que la race humaine ne descendrait pas d'un seul homme. Ceci peut être prouvé. Si la noblesse ne peut être conférée spontanément, ce qui est l'opinion adverse ainsi qu'il a été dit plusieurs fois ; le vilain ne pouvant se rendre noble par lui-même ; le père vilain ne pouvant engendrer un fils noble, il en résulte que l'homme reste toujours tel qu'il fut à sa naissance ; et le fils est semblable à son père. Ainsi l'avancement d'une seule condition descend du premier père. C'est pourquoi tel que fut le premier père, à savoir Adam, telle doit être toute sa descendance ; de sorte que pour cette raison il ne peut y avoir eu de changement de condition dans toute cette descendance de lui à nous. Par conséquent, si Adam fut noble, nous sommes tous nobles, et s'il fut de basse condition, nous sommes tous de même. La conclusion c'est que la distinction de conditions est supprimée. La canzone dit d'après ce qui précède « que tous nous sommes ou nobles ou vilains ». Et si cela n'est pas le cas il faut admettre que tels doivent être considérés comme nobles, tels autres comme vilains par nécessité.

Après que la transformation de bassesse en noblesse

est supprimée, il faut que l'espèce humaine soit issue de principes divers, soit d'un principe noble et d'un principe vil, c'est ce qu'affirme la canzone en disant: « ou bien que l'homme n'a pas eu de commencement », ce qui est faux selon Aristote, selon notre Foi, laquelle ne peut mentir, selon la loi et la croyance antique des Gentils, car, bien qu'Aristote ne fasse pas descendre l'humanité d'un seul homme, cependant il veut que tous les hommes aient une même essence, laquelle ne peut procéder de divers principes. Et Platon veut que tous les hommes dépendent d'une même idée et non de plusieurs, ce qui revient à leur donner un même principe. Aristote, sans doute, rirait s'il entendait attribuer à l'humanité deux sortes de générations, comme lorsqu'il s'agit des chevaux et des ânes; car (qu'Aristote me pardonne!) on peut qualifier d'ânes ceux qui pensent de la sorte. Que cela soit faux selon notre Foi est évident (et cette foi doit être intangible) d'après Salomon lorsqu'il distingue les hommes, qu'il appelle tous fils d'Adam, et les animaux privés de raison, en disant: « Qui sait si les esprits des fils d'Adam vont en haut et si ceux des animaux vont en bas? »

Que cela soit faux selon la croyance des Gentils, voici le témoignage d'Ovide dans le premier livre des Métamorphoses, où il traite de la constitution du monde selon la croyance des payens, soit des Gentils, en disant: « L'homme est né »; il ne dit pas les hommes, car l'artisan de toutes choses créa l'homme de semence divine. A savoir, la terre récemment formée, séparée du noble

éther, retenait les germes de son parent le ciel; la terre, laquelle mélangée avec l'eau du fleuve servit à Japet à former les dieux qui gouvernent. D'où il ressort avec évidence qu'il n'y eut qu'un premier homme; c'est pourquoi la canzone dit: «Mais à ceci ne puis-je consentir.» A savoir que l'homme n'ait pas eu de commencement, et elle ajoute: «ni aucun autre s'il est chrétien», et non philosophe, c'est-à-dire Gentil, dont les doctrines sont contraires; parce que la doctrine chrétienne est de plus grande vigueur, victorieuse de toute fausseté, grâce à la sublime lumière céleste qui l'éclaire.

Puis lorsque j'ajoute: «Les intelligences saines conviendront que vains sont leurs dire», je conclus que les adversaires sont convaincus d'erreur, et j'affirme qu'il est temps d'ouvrir les yeux à la vérité, c'est pourquoi j'ajoute: «Et, maintenant je dirai ce que je pense.»

Je dis donc que grâce à ce qui a été affirmé précédemment il doit paraître évident aux intelligences saines que ce que prétendent ces gens-là est vain, privé de la moelle de la vérité; et ce n'est pas sans raison que je le dis. Car il faut observer que notre intelligence est saine ou infirme. Or, j'appelle intelligence la partie noble de notre être qui peut être désignée par le vocable d'usage commun d'esprit. Elle est saine lorsque son fonctionnement n'est pas altéré par quelque méchante qualité de l'esprit ou du corps, elle a pour but, comme le dit Aristote dans le troisième livre «de l'Âme», d'apprendre à connaître la nature des choses. Or, j'ai observé de l'esprit chez les hommes trois

vices horribles, causés par la malice de l'âme. Le premier a son origine dans une sorte de jactance naturelle; car il y a des gens si présomptueux qu'ils se figurent tout savoir, ce qui fait qu'ils affirment comme certaines des choses qui ne le sont pas. Ce vice est fortement condamné par Cicéron dans le premier livre des « Offices » et par S. Thomas dans son livre contre les Gentils: « Plusieurs, dit-il, sont d'une présomption telle qu'ils s'imaginent pouvoir mesurer toutes choses au moyen de leur intelligence. Tout est vrai ce qui leur paraît être vrai et faux ce qui leur paraît être faux.» Il en résulte qu'ils ne parviennent jamais à la vérité, se tenant eux-mêmes comme suffisamment informés; ils ne questionnent jamais, n'écoutent jamais; ils veulent être questionnés et lorsqu'on leur fait une question ils répondent mal, avant qu'on ait fini de les interroger. C'est de ces gens-là que parle Salomon dans les Proverbes: « As-tu vu l'homme trop prompt à répondre, il faut s'attendre de sa part à la folie plus qu'à la correction.» L'autre vice est causé par une paresse naturelle, car il y a beaucoup de gens si bassement obstinés qu'ils pensent ne jamais pouvoir connaître les choses, ni par eux-mêmes ni par autrui; et ces gens-là ne font point d'efforts; ne raisonnent jamais, et ce que d'autres disent ne les touche point. C'est contre eux que parle Aristote au premier livre de l'Ethique, disant qu'ils sont de mauvais auditeurs de la morale philosophique. Ces gens, comme les animaux, vivent toujours dans la grossièreté, sans espoir de progrès. Le troisième vice provient

d'une légèreté naturelle. Ils sont nombreux ceux qui, doués d'une imagination facile à émouvoir, s'égarerent dans leurs raisonnements; avant même d'être arrivés à une conclusion ils passent de l'une à l'autre; ils s'imaginent user d'une grande finesse, tandis qu'ils ne suivent aucun principe, ils ne voient aucune chose selon la vérité, emportés par leur imagination. Aristote ne veut pas que l'on fasse attention à eux ni qu'on ait rien à faire avec eux, disant dans le premier livre de la « Physique » qu'il faut éviter de discuter avec ceux qui nient les principes. De ce nombre sont beaucoup de sots, qui ne sachant pas l'a b c prétendent discuter de la géométrie, de l'astronomie et de la physique. / L'intelligence peut aussi n'être pas saine par suite d'un vice ou d'une défectuosité du corps; ainsi par suite d'une mauvaise conformation de naissance, comme les aliénés; ou par suite d'une maladie cérébrale comme c'est le cas des déments. C'est cette infirmité de l'intelligence que la Loi a en vue lorsque l'Inforciat prescrit ceci: « On exige de celui qui fait un testament qu'à l'époque où il le fait il soit sain d'esprit sinon de corps. » C'est pourquoi il appartient aux esprits, qui ne sont pas rendus infirmes par un vice du corps ou de l'intelligence, mais qui sont libres et capables de percevoir la lumière de la vérité, de juger les opinions de ces gens au sujet desquelles nous avons déclaré qu'elles sont vaines et sans valeur. / J'ajoute donc que les jugeant fausses et vaines, je les réproûve en disant: « De sorte que je les réproûve comme faux et je m'en détourne. » Après quoi je conclus en disant qu'il faut en venir à

démontrer la vérité sur ce sujet, c'est-à-dire ce qu'est la vraie noblesse et à quel signe on peut reconnaître l'homme qui la possède. Je dis donc: « Et je dirai maintenant ce que je pense. »

CHAPITRE XVI

« Le roi se réjouira en Dieu et quiconque jure par lui s'en glorifiera; car la bouche des menteurs sera fermée.» C'est avec raison que je puis avancer cela, parce que le roi, quel qu'il soit, doit aimer la vérité par dessus tout. Car il est écrit dans le livre de la Sapience: « Aimez la lumière de la sagesse, vous qui êtes à la tête des peuples.» Or, la lumière de la sagesse est la vérité même. Je dis donc que les rois auront sujet de se réjouir de ce qu'est réfutée l'opinion nuisible des hommes méchants et trompeurs qui jusqu'ici ont faussement parlé de la noblesse. Il faut donc procéder dans le développement de ce sujet conformément à la division qui a été faite au chapitre troisième du présent traité.

Donc, dans cette seconde partie qui commence par ces mots: « Je dis que toute vertu en son principe... » on se propose de donner une définition vraie de la noblesse. Cette partie se subdivise en deux sous divisions. Dans la première on se propose de définir ce qu'est cette noblesse, et dans la seconde d'indiquer comment on peut reconnaître celui qui la possède. Cette seconde partie commence

par ces mots: « L'âme que cette bonté orne. » La première partie se subdivise encore en deux: dans la première on relève certains points indispensables pour la définition de la noblesse; dans la seconde on cherche à la définir. Cette seconde partie commence par ces mots: « La noblesse existe où est la vertu. »

Pour bien comprendre le traité il faut considérer deux choses. D'abord comment il faut entendre le mot noblesse envisagé dans son sens le plus simple. Ensuite comment il faut procéder pour atteindre la susdite définition. Je dis donc que si nous voulons avoir égard à la manière de parler habituelle, on entend par le mot de noblesse la perfection de chaque chose dans sa nature propre. C'est pourquoi il ne s'applique pas à l'homme seulement, mais à toute chose. Ainsi on dit une noble pierre, une noble plante, un noble cheval, un noble faucon, chacun étant reconnu parfait selon sa nature. Ainsi Salomon dit dans l'Ecclésiaste: « Heureux le pays dont le roi est noble », ce qui ne signifie pas autre chose sinon dont le roi est parfait, c'est-à-dire la perfection de l'âme et du corps. C'est ce qui ressort de la suite, lorsqu'il dit: « Malheur à toi, pays, dont le roi est un enfant », ce qui signifie un homme imparfait. Mais il peut être enfant, non par l'âge seulement, mais par le désordre des mœurs et d'une conduite vicieuse, ainsi que l'enseigne Aristote dans le premier livre de l'Ethique. Il est vrai que certains égarés s'imaginent que par le mot de noble il faut entendre tout ce qui est réputé et généralement connu, et ils le font dériver du verbe

« nosco » qui signifie connaître; ce qui est faux. Car si cela était vrai, les choses qui sont les plus connues dans leur genre seraient les plus nobles de leur espèce. Alors l'aiguille de S. Pierre serait la plus noble du monde, et Asdente le savetier de Parme serait plus noble qu'aucun de ses concitoyens. Alboin de la Scala serait plus noble que Guido da Castello de Reggio. Tout cela est faux. Au reste il est faux que noble dérive de « nosco », mais il dérive de non vil et noble signifie non vil. C'est cette perfection qu'entend Aristote dans le septième livre de la « Physique »: Chaque chose est parfaite lorsqu'elle répond à sa vertu propre; elle est alors parfaite selon sa nature. Une circonférence est parfaite lorsqu'elle forme un cercle parfait et qu'elle répond à la qualité qui lui est particulière; elle est tout ce qu'elle doit être et on peut en parler comme d'une noble circonférence. Ceci a lieu lorsqu'elle contient un point également distant de la périphérie. Une circonférence qui affecterait la forme d'un œuf serait imparfaite, comme le serait aussi celle qui formerait la figure d'une lune à peu près pleine. On peut en conclure que généralement le terme de noblesse désigne l'état de perfection des choses selon leur nature. C'est ce qu'il faut établir en premier lieu pour mieux pénétrer dans la partie du traité qu'il s'agit d'exposer. Secondement il faut examiner quelle marche il faut suivre pour définir la noblesse humaine qui est l'objet de la présente tractation. Je dis donc que lorsqu'il s'agit de plusieurs objets qui forment entre eux une espèce, ce qui est le cas des hommes, on ne peut définir leur perfection

selon des principes essentiels; il faut donc apprendre à les connaître et à les définir d'après leurs effets. C'est pourquoi on lit dans l'Évangile de Saint-Matthieu, lorsque Christ parle: « Gardez-vous des faux prophètes; c'est à leurs fruits que vous les connaîtrez. » Il faut donc chercher cette définition directement par les fruits, qui sont les vertus morales et intellectuelles dont cette noblesse dont nous parlons est le germe, ainsi qu'il apparaîtra clairement par sa définition. Ce sont les deux points qu'il fallait établir avant de passer à d'autres, comme il a été dit ci-dessus dans ce chapitre.

CHAPITRE XVII

Je commence donc comme il est dit dans la canzone: « Je dis que toute vertu en principe provient d'une racine; j'entends une vertu qui rend l'homme heureux dans sa vie active », et j'ajoute: « Cette vertu, selon l'Éthique, consiste dans un habituel discernement. » Ainsi je pose le fondement de la définition des vertus morales, ainsi qu'Aristote la définit dans le second livre de l'Éthique. Où deux choses principalement sont à remarquer: la première c'est que toute vertu procède d'un principe; la seconde c'est que les vertus dont il est question sont les vertus morales. C'est ce que signifient ces mots: « Cette vertu selon l'Éthique consiste dans un habituel discernement. » Or, il faut observer que les

vertus morales sont par excellence nos fruits, car à tous les points de vue elles procèdent de notre pouvoir; aussi bien les philosophes les ont-ils diversement énumérées et classées. Mais, parce que, la doctrine divine d'Aristote s'étant fait connaître, il me paraît que toute autre doctrine peut être négligée, me proposant d'exposer quelles sont ces vertus morales selon sa doctrine, je ne m'arrêterai pas à discourir sur celles des autres philosophes. Il énumère onze vertus. La première a pour nom fortitude, elle sert d'aiguillon et de frein pour modérer notre audace ou notre timidité dans les circonstances qui corrompent notre vie. La seconde vertu est la tempérance, laquelle règle et modère notre glotonnerie et notre abstinence exagérée en ce qui concerne l'entretien de notre vie. La troisième est la libéralité, modératrice des actes de donner ou de recevoir des biens temporels. La quatrième est la munificence, qui limite les grandes dépenses; et qui, en faisant des largesses, les maintient dans de justes limites. La cinquième est la magnanimité, sous la discipline de laquelle on acquiert de grands honneurs et la renommée. La sixième recherche l'honneur; elle nous rend capables de recevoir et de porter dignement les honneurs de ce monde. La septième est la douceur, laquelle modère notre colère, comme aussi notre patience poussée à l'excès à l'égard des maux du dehors. La huitième est l'amabilité qui nous aide à vivre dans de bons rapports avec les autres. La neuvième qui est appelée la vérité, nous empêche de nous vanter au-delà de ce que nous

sommes; comme aussi de nous déprécier nous-mêmes au-dessous de ce que nous sommes. La dixième est la modération qui règle l'usage des délassements et nous enseigne à en user avec mesure. La onzième est la justice qui nous fait aimer et pratiquer la droiture en toutes choses.

Or chacune de ces vertus a deux contraires ou défauts, qui consistent l'un dans l'excès, l'autre dans l'insuffisance. Les vertus se placent dans le milieu et procèdent toutes d'un même principe, à savoir de l'exercice habituel d'un choix judicieux. D'où il résulte qu'on peut dire généralement de toutes ces vertus qu'elles consistent dans un juste milieu. Ce sont elles qui rendent l'homme heureux, ainsi que le dit Aristote dans le premier livre de l'*Ethique*, en définissant la félicité, laquelle consiste selon lui dans une vie parfaite dirigée par la vertu. Il est vrai que plusieurs prétendent que la prudence, ou le bon sens, est une vertu morale; mais Aristote la compte parmi les vertus intellectuelles, bien qu'elle conduise aux vertus morales et montre comment elles s'accordent entre elles et ne peuvent subsister sans elle.

Toutefois il faut observer que nous pouvons jouir dans cette vie de deux sortes de félicités, auxquelles conduisent deux voies également excellentes. L'une est la vie active et l'autre la vie contemplative, laquelle (bien que par la vie active on parvienne à une bonne félicité) nous conduit à la plus haute béatitude, ainsi qu'Aristote le prouve dans le dixième livre de l'*Ethique*. Christ aussi l'affirme de sa bouche, parlant à Marthe dans l'évangile de Luc en lui répondant: « Marthe, Marthe, tu te mets

en peine et tu t'embarrasses de plusieurs choses; certes, une seule chose est nécessaire », c'est-à-dire celle que tu fais et il ajoute: « Marie a choisi la bonne part qui ne lui sera pas ôtée. » Or, Marie, d'après ce qui est écrit dans l'évangile, avant ces paroles, assise aux pieds de Christ, ne montrait nul souci du service de la maison, mais se contentait d'écouter les discours du Sauveur. Or, si nous voulons en tirer le sens moral, nous dirons qu'en ceci notre Seigneur s'est proposé de montrer que la vie contemplative était excellente, bien que la vie active fût bonne aussi. C'est évident pour quiconque veut prêter attention aux paroles évangéliques. Quelqu'un pourrait dire peut-être, en argumentant contre moi: Puisque la félicité que procure la vie contemplative est supérieure à celle que procure la vie active, et que l'une et l'autre sont le produit et le but de la noblesse, pourquoi ne pas procéder d'abord par la voie des vertus intellectuelles plutôt que par celle des vertus morales? A quoi on peut répondre en peu de mots que, quel que soit l'enseignement dont il s'agit, il convient d'avoir égard à la capacité de l'élève, afin de lui faire prendre la voie la plus facile. C'est pourquoi, parce que les vertus morales sont plus communes et plus recherchées que les autres, et qu'elles sont vues du dehors, il a été plus utile et convenable de procéder par cette voie plutôt que par l'autre. Car lorsqu'il s'agirait d'apprendre à connaître les abeilles, on y parviendrait aussi bien en raisonnant sur le produit de la cire que si on raisonnait sur celui du miel, l'un et l'autre ayant la même provenance.

CHAPITRE XVIII

Dans le chapitre précédent il a été établi que toutes les vertus morales procèdent d'un même principe, savoir d'un choix judicieux et constant; c'est le sens du texte de la canzone jusqu'à l'endroit qui commence par ces mots: « Je dis que la noblesse s'exerce toujours... » Dans cette partie donc on veut faire connaître d'une manière vraisemblable que toute vertu susdite, prise isolément ou en général, procède de la noblesse comme l'effet de la cause, et se fonde sur une proposition philosophique qui veut que, lorsque deux choses se rencontrent dans une autre, ces deux choses se réduisent à une troisième comme l'effet se rapporte à sa cause.

.

Je dis donc que la noblesse ainsi que la vertu morale méritent la louange de celui dont on parle. C'est ce que dit le texte de la canzone: « Le sujet et l'objet dans une même sentence concourent à produire un seul effet. » Cet effet c'est la louange et l'appréciation dont est l'objet celui qui est noble ou vertueux. Enfin il conclut en s'autorisant de la proposition sus-mentionnée en disant: il faut que l'une procède de l'autre ou toutes deux d'un troisième principe; le texte ajoute qu'il est plus probable que l'une procède de l'autre plutôt que toutes deux

procèdent d'une troisième cause; du moins si, comme il semble, l'une vaut autant que l'autre et plus encore. C'est ce qu'exprime le texte: « Si l'une vaut autant que l'autre. » Or, il faut observer qu'ici on ne procède pas par voie de démonstration logique (comme si on disait que le froid transforme les nuages en eau lorsque le ciel est couvert), mais bien par voie d'une induction juste et appropriée, car s'il se trouve en nous plusieurs choses dignes de louange, et si l'une fait l'objet de notre louange, la raison veut que nous ramenions les autres à celle-ci qui en comprend plusieurs, laquelle raisonnablement peut être appelée le principe des autres plutôt que l'inverse. Ainsi le tronc d'un arbre qui comprend toutes les branches doit être appelé la source et la cause de celle-ci et non l'inverse. De même la noblesse qui comprend toutes les vertus (comme la cause comprend son effet) comme aussi beaucoup d'autres de nos capacités louables, doit être considérée comme la source de celles-ci, préférablement à une autre vertu qui se trouverait en nous.

Enfin le texte affirme que tout ce qui a été dit — à savoir que toutes les vertus morales proviennent d'une racine, que ces vertus et la noblesse reviennent à une seule chose, qu'il faut les ramener l'une à l'autre ou à une tierce, que si l'une vaut autant et plus que l'autre, c'est celle-ci qui doit être considérée comme la source plutôt qu'une tierce — tout ceci doit être présupposé et subordonné à ce qui s'entend auparavant. Ainsi se terminent cette strophe et cette partie.

CHAPITRE XIX

Après que, dans la partie précédente, trois questions déterminées aient été traitées, qui étaient nécessaires pour définir cette chose excellente dont on s'occupe, il faut passer à la partie suivante qui commence par ces mots: « La noblesse existe où est la vertu. » Cette partie doit être divisée en deux. Dans la première on prouve une certaine chose, touchée précédemment et laissée sans preuve. Dans la seconde, comme conclusion, se trouve la définition que l'on cherche. Cette seconde partie commence par ces mots: « De même que la couleur perse provient du noir... » Pour comprendre la première partie il faut se remettre en mémoire ce qui a été dit ci-dessus, à savoir que si la noblesse a une valeur plus étendue que la vertu, celle-ci procédera de celle-là, chose que cette partie veut prouver, à savoir que la noblesse a une valeur supérieure; et prenant l'exemple du ciel, elle dit que partout où il y a vertu il y a noblesse. Ici il faut observer que (ainsi que cela est établi par la jurisprudence) les choses qui sont évidentes par elles-mêmes n'ont pas besoin de preuve, et aucune n'est plus évidente que celle-ci, c'est que la noblesse est là où il y a vertu; toute chose parfaite en son genre est communément appelée noble. Le texte donc dit: « De même que le ciel est partout où le soleil

luit. » La proposition inverse n'est pas vraie; ainsi partout où il y a noblesse il y a vertu; mais là où il y a vertu il n'y a pas nécessairement noblesse. Exemple satisfaisant et approprié. Car, en vérité, le ciel existe dans lequel plusieurs et diverses étoiles brillent. Dans la noblesse reluisent les vertus intellectuelles et morales. Y reluisent aussi les bonnes dispositions fournies par la nature, à savoir la piété et la religion; les sentiments louables comme la pudeur, la miséricorde et beaucoup d'autres; les qualités corporelles comme la beauté, la vigueur, la constante santé; il y a tant d'étoiles qui reluisent dans son ciel qu'il n'y a pas lieu d'être surpris si elles fructifient abondamment dans la nature humaine. Si variées qu'elles soient par leur nature et leur puissance, elles sont cependant comprises et concentrées en une seule substance; semblables aux branches d'un arbre elles fructifient diversement.

Certes, j'ose réellement dire que la noblesse humaine, considérée quant à la multitude de ses fruits, surpasse celle de l'ange, bien que celle-ci, par son unité, soit plus divine. C'est cette noblesse qu'avait en vue le psalmiste lorsqu'il composa le psaume qui commence par ces mots: « Seigneur notre Dieu que ton nom est magnifique par toute la terre. » Il prononce l'éloge de l'homme et s'étonne presque de l'amour que Dieu témoigne à sa créature humaine, en disant: « Qu'est-ce que l'homme que tu le visites? Tu l'as fait, un peu moins que les anges, et tu l'as couronné de gloire et d'honneur. Tu l'as établi dominateur sur les ouvrages de tes mains. »

Donc, en vérité, c'était chose juste et convenable de comparer le ciel à la noblesse humaine ! Le texte reprend en ces termes : « Chez les femmes et parmi la jeunesse, nous observons cette vertu salutaire » (du corps et de l'âme); en disant ceci je démontre que la noblesse s'étend même là où la vertu fait défaut, comme, par exemple, chez les femmes et les jeunes gens qui ont de la pudeur, laquelle consiste dans la crainte du déshonneur, car chez eux la pudeur est honorable et digne de louange. Or la pudeur n'est pas une vertu mais un bon sentiment; il est question de jeunes gens, parce que, ainsi que l'enseigne Aristote au livre quatrième de l'Ethique, la timidité ne sied pas aux vieillards et aux hommes adonnés à l'étude, parce que leur devoir est de se tenir à l'écart des choses qui font vergogne. Cela ne peut être exigé des jeunes gens et des femmes, de sorte que chez eux la crainte du déshonneur, suite de la faute, est chose digne de louange. On peut tenir cette crainte pour une marque de noblesse et appeler l'effronterie une chose vile et ignoble. Ainsi c'est un excellent signe de noblesse chez les enfants, lorsqu'après une faute leur visage rougit de honte, car cette rougeur témoigne de leur bon naturel.

CHAPITRE XX

Par les mots suivants: « de même que la couleur perse provient du noir... », le texte arrive à la définition que l'on cherche et grâce à laquelle on saura ce qu'est cette noblesse de laquelle tant de gens parlent d'une manière erronée. Je dis donc, en conclusion de ce qui a été dit auparavant, que toutes les vertus, à savoir leur principe, qui consiste dans le choix constant du terme moyen, ont leur source dans la noblesse. Je prends un exemple parmi les couleurs, en disant: de même que la couleur perse vient du noir, ainsi la vertu vient de la noblesse. Cette couleur est un mélange de pourpre et de noir, mais le noir domine; c'est de lui qu'elle tire son nom; la vertu aussi est un mélange, un mélange de noblesse et de sentiment, mais parce que la noblesse domine, la vertu qui tire d'elle son nom est appelée bonté. Après quoi je conclus, d'après ce qui a été dit, qu'une personne qui se vante d'appartenir à une certaine lignée, ne peut prétendre à la noblesse si ses fruits ne sont pas en elle. Puis je justifie aussitôt ce que je viens de dire, en ajoutant que ceux qui possèdent cette grâce, à savoir cette chose divine, sont presque semblables à des dieux, nets de tout vice. Cela, Dieu seul peut le donner, auprès duquel il n'y a pas d'acceptation de personnes, ainsi que les divines Ecritures l'enseignent. Il ne

faut pas que ceci paraisse exagéré à personne, car, ainsi que cela a été exposé au chapitre sept du troisième traité, de même qu'il y a des hommes très vils et pleins de bestialité, ainsi y a-t-il des hommes nobles et divins. C'est ce qu'Aristote prouve dans le septième livre de l'*Ethique* en citant le texte du poète Homère; c'est pourquoi il ne faut pas que les Uberti de Florence, ni les Visconti de Milan disent: « Parce que je suis de telle famille, je suis noble. » Car la semence divine ne tombe pas dans la race, mais dans les individus. Comme on le prouvera plus loin, la race ne rend pas les individus nobles, mais les individus rendent noble la race.

Puis lorsque je dis: « Elle est un don divin à l'âme bien disposée », il est question de la réceptivité, c'est à-dire de l'objet de ce don divin; car il s'agit bien d'un don, selon la parole de l'apôtre: « Toute grâce excellente et tout don parfait viennent d'En-Haut et descendent du Père des Lumières. » Donc, c'est Dieu seul qui présente cette grâce à l'âme de ceux qu'il voit être préparés et disposés quant à leurs personnes à recevoir cette largesse divine. Comme le dit Aristote dans le second livre de l'*« Ame »*, les choses doivent être préparées à recevoir l'empreinte des agents qui agissent sur elles; donc, si l'âme est préparée d'une manière imparfaite, elle n'est pas dans la condition voulue pour recevoir cette divine influence. Ainsi, si une pierre précieuse est mal taillée, ou imparfaite, elle ne peut refléter le rayon céleste, comme l'a dit le noble Guido Guinizelle dans un de ses poèmes, qui commence ainsi: « L'amour se réfugie toujours

dans un noble cœur.» Donc, l'âme d'une personne peut être mal préparée, soit à cause d'une défectuosité constitutionnelle de celle-ci, soit à cause de la condition défavorable du temps où elle vit. Dans ce cas le rayon divin ne resplendit pas. Ceux dont l'âme est ainsi privée de cette lumière peuvent se comparer à des vallées orientées au nord, ou à des cavernes souterraines, dans lesquelles la lumière du soleil ne parvient jamais, à moins qu'elle ne soit réfléchiée par un objet éclairé par lui. Je dis en conclusion de ce qui précède, à savoir que les vertus sont les fruits de la noblesse et que Dieu l'accorde à l'âme bien disposée, qu'à ceux qui sont intelligents, et ils sont en petit nombre, il paraîtra évident que la noblesse humaine n'est autre chose qu'un germe de félicité « que Dieu dépose dans l'âme qui en est digne », dans un corps à tous égards parfaitement préparé.

Car si les vertus sont le fruit de la noblesse et si la félicité est un bien acquis grâce à ces vertus, il est évident que la noblesse est la cause de la félicité comme il a été dit. Or, si l'on y prend garde, cette définition comprend quatre raisons: matérielle, formelle, efficiente et finale. Matérielle, parce qu'il a été dit: « dans une âme bien disposée », l'âme formant la matière et la base de la noblesse. Formelle, lorsqu'il est dit qu'elle est la « cause de la félicité ». Efficiente lorsqu'il est dit « que Dieu la dépose dans l'âme ». Finale, car elle est la source « de la félicité ». Cette bonté descend en nous venant de Dieu, la vertu spirituelle suprême, comme le rayon lumineux qui brille dans la pierre précieuse.

CHAPITRE XXI

Afin que l'on acquière une intelligence plus complète de la bonté humaine, source de tout bien en nous, laquelle s'appelle la noblesse, il faut, dans ce chapitre spécial, mettre au clair comment cette bonté descend en nous; et premièrement d'une manière naturelle, secondement de manière théologique, c'est-à-dire divine et spirituelle. En premier lieu il faut observer que l'homme est composé d'une âme et d'un corps; mais cette bonté est celle de l'âme, comme il a été dit; car elle est l'effet de la vertu divine. Toutefois les philosophes ont émis diverses opinions au sujet de la nature différente des âmes, Avicenne et Algazel enseignaient qu'en soi et selon leur origine elles étaient nobles et viles. Platon et d'autres prétendaient que les âmes provenaient des étoiles et qu'elles étaient plus ou moins nobles selon les étoiles desquelles elles provenaient. Pythagore enseignait que toutes les âmes étaient de même noblesse, non seulement celles des hommes, mais aussi celles des animaux, des plantes et des minéraux; il disait que toute leur différence réside dans la forme. Si chacun d'eux était appelé à défendre son opinion il se pourrait que toutes ces opinions contiennent la vérité. Mais parce qu'à première vue elles paraissent un peu éloignées de la vérité, il ne convient pas de s'appuyer sur elles, mais plutôt sur

l'opinion d'Aristote et des Péripatéticiens. Je dis donc que lorsque la semence humaine tombe dans son réceptacle, c'est-à-dire dans la matrice, elle porte en soi la vertu de l'âme génératrice, et la vertu venant du ciel et la vertu nutritive des aliments, c'est-à-dire la constitution de la semence. Elle prépare et dispose la matière à recevoir la vertu qui donne la forme, laquelle provient de l'âme génératrice. Puis la vertu qui donne la forme prépare les organes à recevoir la vertu céleste qui tire de la puissance de la semence l'âme vivante, laquelle, dès qu'elle existe, reçoit du moteur céleste l'intelligence possible; laquelle comprend en soi l'universalité des formes, selon qu'elles existent dans l'Intelligence suprême, qui en est l'auteur, et cela plus ou moins suivant la distance plus ou moins grande où elle se trouve de cette Intelligence suprême. Qu'on ne s'étonne donc pas si je m'exprime d'une manière qui paraît malaisée à comprendre; car il ne s'agit pas d'un sujet que l'on puisse exposer en paroles, je veux dire dans le langage ordinaire. Je dirai donc avec l'apôtre: Oh! profondeur des richesses, et de la sagesse, et de la connaissance de Dieu! Que ses jugements sont impénétrables et que ses voies sont incompréhensibles!

Or, puisque la constitution de la vertu séminale peut être plus ou moins bonne, et la disposition de l'organisme réceptif plus ou moins bonne, et puisque la disposition du ciel à cet effet peut être bonne, ou meilleure, ou excellente, car elle varie suivant les constellations qui continuellement se déplacent, il arrive que le sperme humain combiné avec ces vertus produit une âme plus ou moins

pure; selon sa pureté elle reçoit la capacité intellectuelle dont il a été question et de la manière qu'il a été dit. Or, s'il arrive, en raison de la pureté de l'âme, que l'intelligence soit nettement séparée de toute ombre corporelle, la bonté divine foisonne en elle comme dans un élément apte à la recevoir; et cette intelligence elle-même foisonne dans l'âme selon sa réceptivité. Elle est la source de la félicité dont il est présentement question. Et ceci s'accorde avec la sentence que Cicéron dans son livre « de Senectute » met dans la bouche de Caton: « Pour cette raison, dit-il, une âme céleste est descendue en nous, venue de l'habitable le plus élevé jusqu'à un lieu contraire à la nature divine et à l'éternité. » Cette âme contient à la fois sa vertu propre, la vertu intellectuelle et la vertu divine; car il est dit au livre « des Causes »: « Toute âme noble a trois activités: activité animale, rationnelle et divine. » Et il y en a qui disent que si les trois vertus dont il a été parlé ci-dessus s'accordaient à produire une âme conforme à leur perfection, cette âme contiendrait une si grande mesure du divin qu'elle serait comme une nouvelle incarnation de Dieu; ce qui est à peu près tout ce qu'on peut dire par la voie naturelle.

Par la voie théologique on peut dire que lorsque Dieu voit sa créature bien disposée à recevoir son bienfait, il lui en communique autant qu'elle est capable de recevoir. Et puisque ces dons proviennent de la charité ineffable et que la charité divine est attribuée au Saint-Esprit, il en résulte qu'ils sont appelés les dons du Saint-Esprit, lesquels selon le prophète Isaïe sont au nombre de sept,

à savoir: la sagesse, l'intelligence, le conseil, la force, la science, la piété et la crainte de l'Eternel. Oh! le bon grain! la bonne et merveilleuse semence! Oh! le merveilleux et bénin semeur! tu n'attends autre chose sinon que la nature humaine te prépare le terrain pour l'ensemencer! Heureux ceux qui cultivent une telle semence comme il le faut. Observez que la première et la noble pousse qui germe de cette semence pour fructifier est le désir de l'âme qui est appelé hormê en grec, lequel, s'il n'est pas bien cultivé et entretenu par une bonne habitude, rend vaine la semence, mieux aurait valu ne l'avoir pas semée. C'est pourquoi S. Augustin et Aristote aussi dans le second livre de l'Ethique veulent que l'homme s'habitue à bien agir, à modérer ses passions, afin que le germe dont il a été parlé se fortifie par une bonne habitude, s'affermisse dans sa droiture, afin qu'il puisse fructifier et que son fruit puisse donner toute la douceur de la félicité de l'homme.

CHAPITRE XXII

Les moralistes qui ont discoursu sur les bienfaits veulent qu'on mette de l'ingéniosité et de l'empressement à rendre les bienfaits aussi utiles que possible à celui qui en est l'objet. C'est pourquoi, désireux que je suis de me soumettre à cette injonction, je me propose de rendre

mon Banquet aussi utile que possible dans chacune de ses parties. Comme il me faut, dans cette partie, présenter quelques développements au sujet de la félicité de l'homme, je crois qu'il n'y a nul discours plus utile à faire à ceux qui ne la connaissent pas. Car comme le dit Aristote dans le premier livre de l'*Ethique*, et Cicéron dans le «*But des Biens*», «*celui qui est privé de la vue ne saurait tirer bien à la cible*»; de même aussi celui qui tout d'abord ne voit pas cette félicité ne saurait la rechercher. Or, puisqu'elle est le but en vue duquel nous vivons et travaillons, il est fort utile et même nécessaire de fixer ce but, afin de régler d'après lui le tir de notre activité rationnelle. Or, l'indication que nous donnons est appréciée surtout par ceux qui désirent atteindre à cette félicité plutôt qu'à ceux qui sont aveugles à son égard.

Laissant de côté les opinions d'Epicure et de Zénon, je passe sommairement à celle d'Aristote, la plus digne de confiance, et des autres Péripatéticiens. Comme il a été dit ci-dessus, la bonté divine, déposée en nous au commencement de notre engendrement, donne naissance à un germe que les Grecs appellent *hormè*, qui est un mouvement naturel du cœur. Et comme les grains, lorsqu'ils germent, ont d'abord une même apparence, tant qu'ils sont en herbe, puis se différencient avec le temps, ainsi ce mouvement naturel, qui surgit par l'effet de la grâce divine, ne se présente pas au commencement différemment de celui qui procède tout simplement de la nature; mais il lui ressemble, tout

comme les herbes qui proviennent de différentes graines se ressemblent. Cette ressemblance existe chez les hommes et les animaux. Et voici, tout animal, aussitôt né, tant ceux qui sont doués de raison que les autres, s'aime soi-même; il craint et fuit les choses qui lui sont contraires. Puis commence une dissemblance entre eux dans la manière de se développer; de ce mouvement l'un prend une direction et l'autre une autre, comme dit l'apôtre: « Plusieurs courent dans la lice, mais un seul remporte le prix. » Ainsi ces mouvements humains s'en vont par divers chemins et il n'y a qu'un seul chemin qui nous conduit à la paix. C'est pourquoi, laissant de côté tous les autres, il faut suivre celui qui a pris la bonne direction. Je dis donc que ce mouvement, créé en nous par la bonté divine, tout d'abord s'aime soi-même, bien que vaguement, puis il arrive à distinguer les choses qui lui paraissent plus ou moins aimables ou haïssables. Non seulement il poursuit ou rejette, plus ou moins, selon qu'il apprend à les distinguer, les choses extérieures, qu'il aime objectivement, mais il distingue en lui-même ce qu'il aime le plus. Les parties qu'il reconnaît être plus nobles en lui-même sont celles qu'il aime le plus. Or, l'âme étant dans l'homme une partie plus noble que le corps, c'est elle qu'il aime le plus. Donc puisqu'il s'aime en premier lieu, et par cet amour les autres choses, et aimant le plus la meilleure partie de lui-même, il est évident qu'il aime plus l'âme ou l'esprit que le corps ou tout autre objet. Donc, si l'esprit se délecte toujours dans le commerce de l'objet aimé, ce com-

merce sera plus délectable si l'objet aimé est le plus digne d'amour. C'est donc dans le commerce avec notre propre âme que réside notre félicité et notre suprême béatitude.

Et qu'on n'objecte pas que toute passion est âme, car l'âme ici n'est prise que dans le sens où elle se rapporte à la partie rationnelle de l'être, à savoir à la volonté et à l'intelligence. De sorte que si on voulait appeler âme le désir sensitif, ce ne serait ni le lieu, ni l'occasion de le faire. Car personne ne doute que le mouvement rationnel ne soit plus noble que le mouvement sensuel, partant plus aimable. En vérité l'usage de notre esprit est double, à savoir pratique et spéculatif (le mot pratique a le sens d'actif); l'une et l'autre de ces activités est une source de plaisir, bien que la contemplation en procure davantage, comme il a été dit plus haut. Le rôle de la pratique consiste à travailler vertueusement dans notre intérêt, c'est-à-dire honnêtement, avec prudence, tempérance, force et justice. Le rôle de la spéculation ne consiste pas à travailler pour nous-mêmes, mais à contempler les œuvres de Dieu et de la nature. Dans ces deux activités consiste notre béatitude, notre suprême félicité, comme cela se voit. Il apparaît maintenant avec évidence que cette félicité est le fruit de la semence dont il a été parlé plus haut, félicité qui souvent n'est pas obtenue faute de soins et d'une bonne direction.

Ce bon résultat peut aussi être obtenu par beaucoup de discipline et de soins, de telle sorte que là même

où le germe divin n'est pas tombé à l'origine, on peut se procurer un germe de nature à produire le fruit dont il a été parlé. C'est un procédé semblable à celui de la greffe qui consiste à transporter un germe d'une nature particulière sur une autre plante. C'est pourquoi personne ne peut s'excuser. Car celui qui n'a pas de nature reçu la bonne semence, peut fort bien la recevoir par le moyen d'une greffe; de fait il y en a autant qui profitèrent de cette sorte de greffe qu'il y en a qui laissèrent perdre le bon germe déposé en eux. Toutefois l'un de ces modes est plus riche en béatitude que l'autre, semblable à la contemplation, laquelle procède sans partage de l'exercice de la partie la plus noble de notre être. Cet exercice, en vertu de l'amour qui en est la source, comme il a été dit, est infiniment aimable: il en est de même de l'intelligence. Or, cette partie la plus noble de notre être ne peut, dans cette vie, s'exercer parfaitement dans la contemplation de Dieu, Intelligence suprême que notre intelligence ne peut contempler sinon dans ses œuvres. Que nous demandions cette béatitude par dessus tout, préférablement à l'autre, celle de la vie active, c'est à quoi nous engage l'évangile de Marc, si nous y faisons bien attention. Marc dit que Marie Magdeleine, et Marie mère de Jacques, et Marie Salomé, sortirent pour trouver le Sauveur au Sépulcre; elles ne le trouvèrent pas, mais un jeune homme vêtu de vêtements blancs leur apparut, et leur dit: « Vous cherchez le Sauveur, et moi je vous dis qu'il n'est pas ici; au reste n'ayez

pas de crainte, mais allez et dites à ses disciples et à Pierre qu'il vous précédera en Galilée. Vous le verrez là, comme il vous l'a annoncé.» Sous l'image de ces trois femmes nous pouvons entendre les trois écoles de la vie active, à savoir les Epicuriens, les Stoïciens et les Péripatéticiens qui vont au Sépulcre, c'est-à-dire au monde présent qui ne contient que des choses corripibles; ils cherchent le Sauveur, qui est la béatitude, et ne le trouvent pas; mais ils trouvent un jeune homme en vêtements blancs, lequel, selon le témoignage de Matthieu et des autres, était un ange de Dieu. Matthieu rapporte ceci: « L'ange de Dieu descendit du ciel, et s'approchant, il roula la pierre et s'assit dessus, son visage était comme l'éclair et ses vêtements étaient blancs comme la neige. » Cet ange, c'est notre noblesse qui vient de Dieu, comme il a été dit, qui parle à notre esprit, et dit à chacune de ces écoles, c'est-à-dire à quiconque cherche la béatitude dans la vie active, il n'est pas ici, mais allez et dites aux disciples et à Pierre, c'est-à-dire à ceux qui le cherchent et à ceux qui sont égarés, comme Pierre qui l'avait renié, qu'il les précédera en Galilée; c'est-à-dire que la béatitude nous précédera en Galilée, c'est-à-dire dans la contemplation. Galilée veut dire blancheur. La blancheur est une couleur pleine de lumière plus qu'aucune autre. Ainsi la contemplation est plus riche en lumière spirituelle qu'aucune autre chose ici-bas. Il dit: «il vous précédera», il ne dit pas: «il sera avec vous», donnant à entendre que Dieu précède toujours notre contemplation. Nous ne pouvons jamais

l'atteindre ici-bas, lui qui est notre suprême béatitude.

Il dit: Vous le verrez là, comme il vous l'a annoncé. C'est-à-dire là vous goûterez sa douceur, sa félicité, comme il vous a été promis, c'est-à-dire selon qu'il est déterminé que vous pouvez en jouir. Il en résulte que nous trouvons notre béatitude, cette félicité dont nous parlons d'abord, dans la vie active, c'est-à-dire dans l'exercice des vertus morales, mais d'une manière imparfaite; puis d'une manière presque parfaite dans l'exercice des vertus intellectuelles. Ces deux voies nous mènent promptement et directement à la béatitude suprême, dont on ne peut jouir ici-bas.

CHAPITRE XXIII

Notre démonstration étant faite, il semble que la définition de la noblesse a été donnée, autant que possible à tous les points de vue, de sorte que maintenant on peut passer à l'examen de ce qu'est l'homme noble. Nous continuons donc à l'endroit du texte qui commence par ces mots: « L'âme que cette bonté orne », destiné à faire connaître les signes auxquels le dit homme noble peut être reconnu. Cette partie se divise en deux: dans la première partie on affirme que cette noblesse éclaire et rend lumineuse toute la vie du noble d'une façon manifeste. Dans la seconde

on spécifie la nature de ces splendeurs; cette seconde partie commence par ces mots: « Soumise, douce et pudique. »

Relativement à la première partie, il faut observer que la semence divine, dont il a été parlé ci-dessus, germe aussitôt dans notre âme; elle pousse et se diversifie selon chacune des jouissances de l'âme, et suivant les impulsions de celles-ci. Elle germe donc dans les parties végétatives, sensibles et rationnelles de l'âme; puis elle se sépare en branches sous l'impulsion de chacune de ces facultés, les conduisant jusqu'à la perfection et se conservant partout jusqu'au point où, unie à cette partie de notre âme qui ne meurt jamais, elle retourne à Dieu, au ciel. Tel est le sens de cette première subdivision. La seconde subdivision fait connaître par ces mots: « soumise, douce et pudique », ce à quoi nous pouvons distinguer l'homme noble, savoir aux signes apparents que cette bonté divine opère en lui. Cette partie se subdivise en quatre, selon les quatre âges de l'homme: l'adolescence, la jeunesse, la vieillesse et la sénilité. La seconde partie commence par ces mots: « Puis dans la jeunesse, trempée et forte. » La troisième par ceux-ci: « Dans la vieillesse. » La quatrième enfin par ces mots: « Vient enfin la quatrième période de la vie. » Dans cette période on découvre le sens général de la seconde subdivision tout entière, au sujet de laquelle il faut observer que tout effet, en tant qu'effet, ressemble à sa cause dans la mesure possible; il en résulte que notre vie, ainsi qu'il a été dit, comme

celle de tout être vivant, tire sa cause première du ciel; et cette cause céleste se dévoile dans les phases dont nous avons parlé, non comme dans un cercle parfait mais partiellement. Il faut donc que son mouvement soit dans une sphère supérieure; il règle le cours de toutes les vies (tant des hommes que des autres être vivants) de façon à leur faire prendre en quelque sorte la forme d'un arc, car en montant d'abord et descendant ensuite, le cours de la vie arrive à ressembler à un arc. Je reviens à la vie humaine de laquelle il s'agit ici, et je dis que son cours suit la figure de cet arc, en montant et descendant. Il faut remarquer que, vu d'en-haut, cet arc serait égal des deux côtés si la constitution de la matière séminale n'entravait pas l'ordre de la nature humaine; mais vu que cette matière est d'une qualité à faire durer la vie plus ou moins chez l'un que chez l'autre, matière dont la condition est l'entretien de la chaleur qui est la vie, il arrive parfois que l'arc de la vie présente une moindre ou plus forte tension chez un homme que chez un autre homme. Je ne parle pas de qui meurt de mort violente, ou d'une mort prématurée causée par accident, mais seulement de la mort appelée naturelle, dans le langage ordinaire qui est le terme dont parle le Psalmiste en disant: « Tu as fixé un terme qu'on ne peut dépasser. » Or notre maître Aristote, ayant reconnu l'existence de cet arc, paraît avoir enseigné que notre vie ne consistait pas en autre chose sinon à monter et à descendre: car il dit, là où il traite de la jeunesse et de la vieillesse, que la jeunesse

n'est pas autre chose qu'un accroissement de vie. Il est difficile de savoir où se trouve le sommet de cet arc, à cause de l'inégalité dont il a été fait mention ci-dessus, mais j'estime que chez la plupart il se trouve entre la trentième et la quarantième année; et je crois que chez ceux qui sont nés dans les meilleures conditions il est dans la trente-cinquième année. Et la raison qui me le fait croire c'est que celui qui vint au monde de la manière la plus parfaite, Christ, notre Sauveur, voulut mourir à l'âge de trente-quatre ans, parce qu'il n'était pas convenable que la Divinité se trouvât dans l'état de la décroissance, et il n'est pas croyable qu'il ne voulût pas demeurer dans notre vie à son point culminant après y avoir été dans le bas état de l'enfance. Et c'est ce que démontre l'heure de sa mort, car Luc dit que c'était environ la sixième heure lorsqu'il mourut, ce qui équivaut au point culminant du jour, d'où on peut à peu près conclure que le point culminant de la vie du Christ était à sa trente-cinquième année. Néanmoins cet arc peut être connu non seulement par le moyen des Ecritures, mais aussi suivant les quatre combinaisons des particularités contraires qui font partie de notre constitution, à chacune desquelles semble s'adapter une phase de notre existence, et qui sont au nombre de quatre; on les nomme les quatre âges. Le premier âge est l'adolescence qui s'adapte au chaud et à l'humide, le second est la jeunesse qui s'adapte au chaud et au sec, le troisième est la vieillesse qui s'adapte au froid et au sec, le quatrième est la sénilité qui s'adapte

au froid et à l'humide, selon que l'écrit Albert dans le quatrième livre de la Métaure. Ces divisions se font d'une manière semblable dans l'année: le printemps, l'été, l'automne, l'hiver. De même quant à la journée, dont la première partie va jusqu'à tierce, la seconde jusqu'à none, en laissant la sixième heure au milieu de cette partie pour la raison qu'on comprend, la troisième partie jusqu'à vêpres, et la quatrième de vêpres à la fin. En outre les Gentils disaient que le chariot du Soleil était attelé de quatre chevaux; ils appelaient le premier Eoo, le second Piroi, le troisième Eton, le quatrième Phlégon, comme Ovide l'écrit dans le second livre des Métamorphoses, où il est question des divisions du jour. Il faut rappeler brièvement que, comme il a été dit précédemment au chapitre sixième du troisième traité, l'Eglise distingue les heures du jour d'après la saison; il y en a douze, grandes ou petites selon la durée du soleil. Et parce que la sixième heure, celle de midi, est la plus noble de tout le jour, et la plus vertueuse, elle règle ses offices d'après elle, de prime en suivant. Ainsi l'office de la première partie de la journée, la tierce, se dit à la fin de cette partie; celui de la troisième et de la quatrième partie se dit au commencement de chacune, c'est pourquoi on dit: mi-tierce avant de sonner pour cette partie; mi-none, après qu'on a sonné pour cette partie; de même mi-vêpres. Du reste, qu'on sache que la none juste doit toujours sonner au commencement de la septième heure du jour. En voilà assez de cette digression.

CHAPITRE XXIV

Je reviens à mon sujet en disant que la vie humaine se divise en quatre âges. Le premier est l'adolescence, c'est-à-dire l'accroissement de vie ; le second la jeunesse, c'est-à-dire l'âge où l'on plaît, où l'on atteint à la plénitude de sa force ; le troisième est la vieillesse, le quatrième est la sénilité, ainsi qu'il a été dit ci-dessus. On est d'accord quant au premier âge, qu'il dure jusqu'à la vingt-cinquième année. L'activité de notre âme étant portée sur l'accroissement et l'embellissement du corps, d'où il résulte de nombreuses et d'importantes transformations de la personne, la partie rationnelle de celle-ci ne jouit pas complètement de la faculté de discernement. C'est pourquoi la loi civile veut que jusqu'à cet âge le jeune homme ne puisse accomplir certains actes sans le concours d'un curateur d'âge mûr. Le second âge, qui est certainement le faite de la vie, est diversement délimité par la plupart des auteurs. Mais si nous laissons de côté les écrits des philosophes et des médecins, et ne prenons conseil que de la raison, celle-ci nous déclare dans la plupart des cas, à savoir des cas qui peuvent et doivent servir à établir une règle, que cet âge a une durée de vingt ans. Et la raison pour laquelle je l'admets est que le faite de notre arc est à

trente-cinq ans; or, cet âge doit monter autant qu'il doit descendre; cette montée et cette descente constituent le milieu de l'arc, la partie qui présente peu de flexion. Nous concluons que la jeunesse se termine à quarante-cinq ans. Or, de même que l'adolescence précède la jeunesse de vingt-cinq ans en montant, de même la vieillesse en descendant met le même temps à succéder à la jeunesse que l'adolescence en montant, de sorte que la vieillesse se termine à soixante-dix ans. Mais parce que l'adolescence ne commence pas avec la vie, comme il a été dit, mais huit ans après, et parce que notre vie se hâte à la montée et se retient à la descente, parce que la chaleur naturelle est diminuée et affaiblie, et que l'humidité est augmentée sinon en quantité du moins en densité, si bien qu'elle se vaporise moins facilement, et s'évapore plus lentement, il arrive qu'après l'âge de soixante-dix ans il y a un reste de vie plus ou moins long d'une dizaine d'années; on l'appelle la sénilité. Or nous savons de Platon, dont la constitution était excellente, tant par son caractère que par ses traits, qui lui gagnèrent le cœur de Socrate lorsque celui-ci le vit pour la première fois, qu'il vécut quatre-vingt-un ans, ainsi que Cicéron l'affirme dans son livre sur la vieillesse. Et je crois que si le Christ n'eût pas été crucifié, et qu'il eût vécu tout le temps que sa vie pouvait durer selon la nature, il aurait été transmué de corps mortel en corps éternel à quatre-vingt-un an. Toutefois, comme il est dit ci-dessus, ces phases peuvent être plus longues ou plus brèves selon notre

nature et notre constitution; mais quoi qu'il en soit, il doit être tenu compte de cette proportion, ainsi qu'il a été dit, dans tous les cas, en allongeant ou raccourcissant ces âges pour les uns ou pour les autres d'après l'intégrité de toute la durée de la vie naturelle. A travers tous ces âges, la noblesse dont on s'occupe ici manifeste diversement ses effets dans l'âme ennoblie; et c'est précisément ce que cette partie que nous traitons présentement tend à démontrer. Il faut observer ici que notre nature, bonne et sincère, opère en nous logiquement, comme nous voyons la nature des plantes opérer en celles-ci. C'est pourquoi telles habitudes et telles manières de se conduire sont plus conformes à la raison à tel âge plutôt qu'à tel autre. L'âme noble opère dans ces différents âges d'une manière réglée et avec simplicité, accommodant ses actes aux temps et aux âges selon qu'ils ont été établis en vue du résultat final. Cicéron, dans son livre de la vieillesse, dit également ceci. Puis, laissant de côté les figures sous lesquelles Virgile dépeint la suite des âges dans l'Enéide, laissant de côté ce qu'Egidius ermite en dit dans la première partie du « Régime des principes », laissant de côté ce que Cicéron en dit dans le livre « des Offices », et suivant seulement ce que la raison peut comprendre par elle-même, je dis que le premier âge est la porte et le chemin par lequel on entre dans notre bonne vie. Cette entrée doit recevoir nécessairement certaines choses que nous donne la bonne nature, laquelle ne nous prive pas des choses nécessaires. Ainsi elle donne

à la vigne des feuilles pour la protection de ses fruits et les vrilles pour suppléer à la faiblesse de sa tige, afin qu'elle puisse soutenir le poids de son fruit./ La bonne nature, donc, confère à cet âge quatre dons indispensables à l'entrée de la cité du bien vivre. La première est l'obéissance; la seconde est la douceur; la troisième est la pudeur; la quatrième est l'élégance corporelle, comme le dit le texte de la canzone. Or il faut remarquer que, comme celui qui n'aurait jamais habité une ville, ne saurait s'y conduire sans être instruit par quelqu'un qui en aurait l'usage, de même aussi l'adolescent, qui entre dans la forêt trompeuse de cette vie ne saurait suivre le bon chemin, s'il ne lui était enseigné par ses aînés. Et cet enseignement ne servirait à rien s'il n'était pas soumis à leurs ordres; c'est pourquoi à cet âge l'obéissance est nécessaire. On pourrait bien faire l'objection que voici: on pourra donc qualifier d'obéissant celui qui ajoutera foi aux mauvais ordres, tout comme celui qui ajoutera foi aux ordres justes. A quoi je réponds que ce n'est pas de l'obéissance mais au contraire de la désobéissance, car si le roi ordonne de prendre une direction, et que le serviteur en ordonne une autre, il ne faut pas obéir au serviteur, ce qui serait désobéir au roi; il en résulterait donc une désobéissance; aussi bien lorsque Salomon instruit son fils, il lui donne en premier lieu ce commandement-ci: « Ecoute, mon fils, l'instruction de ton père. » Puis il le détourne aussitôt du mauvais conseil et de l'instruction fâcheuse d'autrui en disant: « Mon fils, si les pécheurs

te veulent attirer, n'y consens pas. » Car, sitôt qu'il est né, l'enfant s'attache à la mamelle de sa mère; de même, dès qu'une lueur d'intelligence apparaît en lui, il lui faut se plier à l'éducation de son père, et le père doit lui donner l'instruction. Et que celui-ci se garde de lui donner par ses actes un exemple qui soit contraire à son instruction, parce que naturellement on voit les fils regarder aux traces des pieds paternels plus qu'à d'autres. C'est pourquoi la loi qui y avise ordonne que la personne de leur père apparaisse aux fils comme étant sacrée et digne de respect. Il en résulte que l'obéissance est indispensable à cet âge. Or, Salomon dit dans les Proverbes: « que celui qui se soumet avec humilité et docilité aux répréhensions de celui qui l'instruit, sera glorieux. » Il dit qu'il le « sera » pour faire entendre qu'il s'adresse à l'adolescent, lequel ne peut être glorieux à cet âge. Et si quelqu'un trouvait à redire à mes paroles, parce que j'ai parlé de l'obéissance due au père seulement et non à d'autres, je réponds que toute autre obéissance doit être ramenée à celle qui est due au père; car l'Apôtre dit aux Colossiens: « Enfants, obéissez à vos pères en toutes choses, car c'est la volonté de Dieu. » Et si le père n'est pas en vie, l'obéissance est due à celui qui a été institué comme père par le père dans ses dernières volontés; et si le père meurt intestat, l'obéissance est due à celui à qui la loi transmet son autorité. Ensuite les maîtres et les anciens doivent être obéis, dans ce qui paraît raisonnablement être conforme à la volonté du père ou de celui qui rem-

place le père. Toutefois, vu la longueur de ce chapitre, causée par les digressions nécessaires qu'il contient, nous traiterons ce qui reste à dire sur ce sujet dans le chapitre suivant.

CHAPITRE XXV

L'âme bien née est, dans l'adolescence, non seulement obéissante, mais douce; la douceur est la seconde qualité indispensable à cet âge pour faire une bonne entrée dans la jeunesse. Indispensable, parce que nous ne pouvons bien jouir de la vie sans former des amitiés, ainsi qu'Aristote l'enseigne dans le huitième livre de l'Ethique; la plupart des amitiés paraissent germer dans le premier âge, car c'est alors que l'homme commence à se montrer gracieux ou le contraire. Cette grâce s'acquiert par une conduite aimable, laquelle consiste dans des propos gracieux, dans une disposition courtoise à obliger et à bien faire. Salomon dit à l'adolescent: « Dieu se rit des moqueurs, mais il donnera la grâce aux débonnaires. » Et ailleurs: « Ecarte de toi la bouche qui profère le mal et que les actions mauvaises soient loin de toi », ce qui montre que cette douceur est nécessaire, ainsi que cela a été dit. Il faut ensuite à cet âge le sentiment de la pudeur, car une nature bonne et noble la fait voir à cet âge, comme le dit notre

texte; en effet, elle est indispensable pour assurer le bon fondement de notre vie; c'est là ce que veut la bonne nature; il convient d'en parler avec quelques développements.

Par la pudeur, j'entends trois sentiments indispensables au fondement d'une vie bonne, ce sont: premièrement le sentiment qui porte à l'admiration, secondement la retenue, troisièmement le respect, bien que le vulgaire ne fasse pas cette distinction. Ces trois sentiments sont nécessaires à l'adolescence pour la raison que voici: Il faut à cet âge se montrer déférent et avide d'être instruit; puis il faut un frein, de peur qu'on ne dépasse les bornes fixées, enfin, après une faute, il faut savoir témoigner de son repentir afin qu'on ne s'accoutume pas à être fautif. Tels sont les sentiments qui vulgairement sont compris dans le mot de pudeur. Qu'est en effet l'admiration dont nous avons parlé sinon un étourdissement de l'esprit désireux de voir, ou d'entendre, ou de sentir en quelque mesure des choses grandes et merveilleuses, lesquelles par leur grandeur inspirent le respect et qui, par l'admiration qu'elles excitent, rendent celui qui éprouve ces sentiments désireux d'en savoir davantage. Pour cette raison les rois de l'antiquité faisaient exécuter dans leurs demeures des travaux d'art merveilleux d'or et de pierres, pour que ceux qui les vissent devinssent stupéfaits et par conséquent respectueux et disposés à se soumettre à des conditions avantageuses pour le roi. Ainsi Stace, l'aimable poète,

raconte dans le premier Livre de l'histoire des Thébains, que lorsque Adraste, roi d'Argos, vit Polynice couvert de la peau d'un lion et Tidée de la peau d'un sanglier, et se souvenant de l'oracle qu'Apollon avait donné par l'intermédiaire de ses filles, il fut stupéfait et par conséquent plus disposé au respect et plus désireux d'être enseigné.

La pudeur consiste dans un éloignement que l'esprit éprouve pour les choses honteuses accompagné de la crainte d'y tomber, ainsi que cela se voit chez les vierges, chez les femmes vertueuses et les adolescents, qui sont si pudiques qu'on les voit pâlir ou rougir non seulement lorsqu'on les excite et qu'on les tente à commettre une faute, mais déjà lorsque l'imagination leur représente une jouissance amoureuse. Et le poète susnommé raconte que, lorsque Aceste, la nourrice d'Argie et de Deiphile, filles du roi Adraste, les conduisit sous les yeux de leur père en la présence des deux étrangers Polynice et Tidée, les jeunes filles pâlirent et rougirent; leurs yeux se mirent à fuir tous les regards et se tournèrent, dirigés exclusivement vers la figure de leur père, où ils se trouvèrent en sécurité. Que de fautes la pudeur n'évite-t-elle pas? Que de suggestions et de désirs déshonnêtes ne réduit-elle pas au silence? que de mauvaises passions ne refrène-t-elle pas? Que de fâcheuses tentations ne détourne-t-elle pas d'une personne pudique et de toute personne qui en est témoin? Que de propos grossiers ne retient-elle pas? Car, comme le dit Cicéron dans le premier livre des « Offices »: « Lorsqu'il s'agit

d'une vilaine action, c'est une bassesse de la raconter »; car un homme pudique et noble ne s'exprime jamais de telle sorte que ses propos soient déplacés chez une femme. Ah, qu'il sied mal à tout homme honorable de prononcer des paroles qui seraient malséantes dans la bouche d'une femme! La honte consiste dans la crainte d'être déshonoré par une faute qu'on a commise. De cette crainte vient le repentir, dont l'amertume constitue un châtiment qui préserve de nouvelles fautes. Aussi le susdit poète rapporte au même endroit que lorsque Polynice fut invité par le roi Adraste à raconter son existence passée, il hésita au premier abord, par pudeur, de faire mention de la faute qu'il avait commise contre son père et des fautes de son père Œdipe, qui pouvaient être imputées au fils; il ne nomma pas son père, mais ses ancêtres, son pays et sa mère; ce qui montre bien que la pudeur convient à cet âge. Or, une nature noble ne se montre pas seulement, à cet âge par l'obéissance, la douceur, la pudeur; mais par l'agilité du corps comme le dit notre texte par ces mots: « L'âme que cette bonté orne. » Ici, il convient de remarquer que la beauté aussi est un don indispensable de la bonne nature, car notre âme a besoin pour agir d'un organe corporel; son activité est bonne lorsque le corps est bien ordonné et disposé dans ses parties. Et lorsqu'il est ainsi bien disposé, il est beau dans son ensemble et dans ses parties. Car l'ordonnance convenable de nos membres procure l'agrément d'une merveilleuse harmonie. Cette bonne disposition, qui n'est

autre que la santé, donne au corps une apparence agréable à voir. Ainsi donc, dire que la bonne nature embellit son corps, en l'ornant et en le proportionnant, revient à dire qu'elle le façonne en vue de sa perfection. Telles sont les choses dont l'adolescence a besoin et que la bonne nature procure en premier lieu; toutes choses qui ont leur origine, ainsi que cela a été dit, dans la Divine Providence.

CHAPITRE XXVI

Après avoir traité la première subdivision de cette partie qui a pour objet de montrer les signes apparents auxquels il nous est possible de reconnaître l'homme noble; nous passons à la seconde partie, qui commence par ces mots: « Dans la jeunesse trempée et forte. »

La canzone, donc, dit que de même que la noble nature se montre dans l'adolescence: obéissante, douce, pudique, soigneuse de sa personne, ainsi dans la jeunesse elle est trempée, forte, amoureuse, courtoise et loyale. Ces cinq qualités sont nécessaires à notre perfection en tant que nous avons égard à nous-mêmes. Or, à ce sujet, il faut observer que tout ce que la bonne nature prépare au premier âge est agencé et organisé en vue de la nature universelle laquelle fait servir la nature

particulière à ses fins. Cet achèvement peut être envisagé à deux points de vue : d'abord par rapport à nous-mêmes ; alors elle doit trouver son accomplissement dans la jeunesse, puisque celle-ci est le point culminant de notre vie. Secondement par rapport à autrui. Or comme pour se communiquer à autrui il faut qu'elle ait auparavant atteint son plein développement, c'est dans la vieillesse, soit après la jeunesse, que cette communication aura lieu, ainsi qu'il sera montré plus loin. Ici donc, il faut se rappeler ce qui a été dit au chapitre vingt-deuxième de ce traité du mouvement intérieur qui provient de notre origine divine. Ce mouvement intérieur consiste tantôt à courir après une chose, tantôt à en fuir une autre. Maintenant, s'il recherche ce qu'il doit rechercher, et dans la mesure où il le doit, et s'il fuit ce qu'il doit fuir, et dans la mesure où il le doit, alors l'homme se trouve avoir atteint sa perfection. Toutefois ce mouvement intérieur doit être maîtrisé par la raison. Semblable à un cheval détaché, lequel quoique de bonne race, ne peut se conduire sans cavalier, ainsi ce mouvement intérieur, irascible et plein d'ardeur, quelque noble qu'il soit, doit obéir à la raison, qui le maîtrise du frein et des éperons, comme le fait à la chasse un bon cavalier ; ce frein, c'est la tempérance, qui marque la limite de la poursuite ; il se sert par contre des éperons pour ramener sa monture, lorsqu'elle cherche à se dérober ; cet éperon, c'est la fortitude ou grandeur d'âme, vertu qui marque le point où il faut tenir pied

à l'attaque et combattre. C'est ainsi que Virgile, notre plus grand poète, nous dépeint Enée, dans la portion de l'Enéide qui représente la jeunesse, à savoir dans les livres quatrième, cinquième et sixième de l'Enéide. Quelle ne fut pas la force de ce frein, puisque, après avoir reçu de Didon un accueil si gracieux, comme il est dit plus loin au chapitre septième, éprouvant auprès d'elle tant de jouissances, il s'en sépara néanmoins pour suivre une carrière honorable, digne de louange et profitable, comme cela est raconté au quatrième chant de l'Enéide. Et combien fut efficace l'éperon, lorsque ledit Enée soutint la lutte seul contre la Sibylle, afin d'entrer dans l'Enfer pour y chercher l'âme de son père Anchise au travers de tant de dangers, comme cela est dépeint au sixième chant dudit poème. D'où il appert que notre jeunesse doit être trempée et forte pour être parfaite. C'est là que la bonne nature opère, comme notre texte le dit expressément. Puis cet âge est caractérisé par l'amour, parce qu'il appartient à cet âge de regarder en arrière et en avant; placé comme il est au point culminant de l'existence. Il faut aimer ses ancêtres desquels on a reçu l'être, la nourriture et l'enseignement, afin de ne pas se montrer ingrat. Il faut aimer les plus jeunes que soi, car c'est en les aimant qu'on est porté à leur faire du bien; grâce aux bienfaits qu'ils auront reçus, ils seront disposés à nous soutenir et à nous honorer dans notre vieillesse. Le poète déjà nommé montre dans le cinquième livre dudit poème qu'Enée possédait cet amour lorsqu'il laissa les Troyens

âgés en arrière en Sicile, les recommandant à Aceste, afin de leur épargner les fatigues. Il montra aussi son amour pour Ascagne et pour les autres adolescents en s'exerçant avec eux. Ceci prouve que l'amour est nécessaire à cet âge, comme le texte l'affirme.

En outre, à cet âge, il est nécessaire d'avoir de la courtoisie; bien qu'à tout âge il soit bon d'avoir des habitudes courtoises, elle est indispensable à cet âge; tandis que la vieillesse peut en être dispensée à cause du poids des années et de la rigidité qui la caractérise; il en est de même, à plus forte raison, de la sénilité. C'est cette courtoisie que possédait le roi Enée, ainsi que le montre le grand poète au sixième chant de l'Enéide, lequel, pour honorer le corps de Misène, mort, qui avait été trompette d'Hector, puis s'était joint à lui, se mit à l'œuvre, et saisissant une hache, aida ses gens à couper le bois pour le bûcher sur lequel devait être consumé le cadavre, selon leur usage. Ce fait prouve combien la générosité sied à la jeunesse; c'est pourquoi l'âme noble se montre généreuse dans la jeunesse, ainsi que cela a été dit.

La loyauté aussi est nécessaire à la jeunesse. Elle consiste à observer et à pratiquer tout ce que prescrivent les lois, et ceci regarde la jeunesse principalement; parce que l'adolescent, à cause de sa minorité, obtient facilement le pardon; quant au vieillard, grâce à plus d'expérience, il doit être juste, parce que la rectitude de son jugement et la lettre de la loi sont tout un; de sorte que presque sans avoir besoin de la loi, sa raison obéit

à celle-ci. Le jeune homme ne peut en faire autant, il suffit qu'il suive les prescriptions légales et qu'il y prenne plaisir, ainsi que le fit Enée, comme Virgile le raconte au cinquième livre de l'Énéide, lorsqu'il organisa des jeux en Sicile pour l'anniversaire de son père, et qu'il accorda loyalement les prix promis à chacun de ceux qui avaient remporté la victoire, comme le voulait un ancien usage, qui était la loi de ce temps-là.

Ainsi est faite la démonstration que la jeunesse a besoin de loyauté, de générosité, d'amour, de fortitude et de tempérance, comme le dit notre texte. Toute âme noble montre qu'elle possède ces vertus.

CHAPITRE XXVII

Après nous être suffisamment arrêtés sur le texte de cette subdivision, pour donner à entendre de quelles qualités l'âme noble s'honore dans la jeunesse, nous passons à la troisième subdivision qui commence par ces mots: « Dans sa vieillesse »; ici, on se propose de faire connaître les vertus dont une noble nature doit être parée dans le troisième âge de la vie, c'est-à-dire dans la vieillesse. L'âme noble doit être dans la vieillesse, prudente, juste, libérale, joyeuse de dire du bien d'autrui

et d'en ouïr, ce qui revient à dire qu'elle est affable. Assurément ces quatre vertus conviennent merveilleusement à cet âge. / Pour s'en convaincre, il faut observer que, comme Cicéron l'affirme dans le « de Senectute », notre âge a un cours déterminé et une direction simple, celle de notre bonne nature. Ainsi à chaque époque de notre vie correspondent certaines qualités. De même qu'à l'adolescence il est donné, comme il est dit ci-dessus, ce qui est nécessaire pour l'amener à une pleine maturité, à la jeunesse il est donné une maturité arrivée à la perfection, afin que l'excellence de ses fruits soit profitable à soi et à autrui. Comme le dit Aristote, l'homme est un animal sociable, c'est pourquoi il faut qu'il soit utile non seulement à soi, mais aux autres. C'est ainsi qu'il est rapporté que Caton se jugeait lui-même être né pour être utile non à lui-même, mais à la patrie et à tout le monde. Donc, à la perfection personnelle, laquelle s'acquiert dans la jeunesse, doit succéder un état supérieur qui illumine aussi les autres; et l'homme doit s'ouvrir en quelque sorte comme s'ouvre la rose, qui ne peut demeurer close et qui ne peut faire autrement que répandre au dehors le parfum qu'elle contient. C'est ce qui doit arriver dans cette troisième période de la vie dont nous nous occupons. Le vieillard donc doit être prudent, c'est-à-dire sage; pour cela il faut une bonne mémoire des choses que l'on a connues dans le passé, une saine intelligence du présent et une sage prévision de l'avenir. Et comme le dit Aristote au sixième livre de l'Éthique, il n'est pas possible

d'être sage sans être bon. On n'appellera pas sage l'homme qui use de subterfuges et de cajoleries, mais on le dira rusé. De même on ne dirait pas qu'il est sage celui qui saurait bien se viser lui-même de la pointe d'un couteau dans la pupille de l'œil, car on ne peut appeler sage celui qui s'adonne à faire le mal, et qui faisant le mal commence par nuire à lui-même avant de nuire à autrui. Si l'on y fait attention, c'est de la prudence que proviennent les bons avis par lesquels on conduit soi-même à bonne fin les entreprises humaines. Tel est le don que Salomon, lorsqu'il se vit placé au gouvernement du peuple, demanda à Dieu, comme cela est écrit au troisième livre des Rois. Aussi bien l'homme prudent et sage n'attend pas qu'on lui dise : Conseille-moi ; mais spontanément et sans être requis, il donne ses conseils à celui qui en a besoin. Telle la rose, qui ne livre pas son parfum seulement à la personne qui s'approche pour le respirer, mais à quiconque passe dans son voisinage.

Quelque médecin ou jurisconsulte pourrait objecter ceci et dire : Alors, porterai-je mes conseils même à celui qui ne me les demande pas et ne retirerai-je aucun fruit de mon art ? Je réponds comme le dit notre Seigneur : Offrez gratuitement ce qui vous a été donné gratuitement. Or je dis, maître légiste, que les avis qui ne concernent pas ton art, mais qui procèdent seulement du jugement que Dieu t'accorde, lequel est cette prudence dont je parle, tu ne dois pas les vendre aux enfants de Celui qui t'a doté de ce jugement ; quant aux avis qui ont rapport à l'art que tu t'es

procuré à prix d'argent, tu peux les vendre; non toutefois sans négliger d'en donner la dîme à Dieu, c'est-à-dire à ces pauvres auxquels il ne reste d'autre bien que la grâce de Dieu.

Le vieillard doit aussi être juste, afin que l'autorité qui doit consacrer ses jugements fasse règle pour les autres. Or, les anciens philosophes ayant reconnu que cette vertu particulière, à savoir la justice, se manifestait dans sa perfection chez les hommes de cet âge, ils confièrent le gouvernement de la cité aux vieillards; c'est pourquoi l'assemblée des gouverneurs fut appelée Sénat. Ah, ma pauvre, ma pauvre patrie! Mon cœur se serre de pitié pour toi chaque fois que je lis ou que j'écris quelque chose qui se rapporte au gouvernement civil! Toutefois, puisque l'avant-dernier traité de cet ouvrage sera consacré à la justice, le peu qui en a été dit ici suffira pour le moment.

Puis il faut qu'à l'âge de la vieillesse l'homme soit généreux parce qu'une chose est d'autant plus appropriée qu'elle répond mieux à ce que sa nature exige. Or à aucune autre période de la vie il n'est possible de satisfaire à ce que la libéralité exige comme à cet âge, car si nous faisons bien attention au raisonnement d'Aristote dans le quatrième livre de l'*Ethique* et à celui de Cicéron dans le livre des « Devoirs », nous reconnaitrons que la libéralité doit être réglée d'après le temps et le lieu, de telle sorte qu'en étant généreux on ne nuise ni à soi ni à autrui, ce qui n'est pas possible sans la prudence et sans la justice, vertus que l'on ne

peut posséder parfaitement et selon la nature des choses avant d'être parvenu à l'âge de la vieillesse. 2

Ah, misérables ! vous qui ruinez les veuves et les pupilles, qui dépouillez ceux qui possèdent moins que vous, qui volez et pillez autrui ; et avec le bien mal acquis vous dressez des banquets, vous donnez des chevaux et des armes, des vêtements et de l'argent, vous portez des habits splendides, et bâtissez des palais magnifiques et vous vous imaginez être généreux : tout cela ne revient-il pas à enlever le tapis de dessus l'autel pour en couvrir le voleur et sa table ! On rira, tyrans, de vos largesses comme on rirait d'un voleur, qui ayant conduit des invités dans sa maison aurait mis sur sa table une nappe volée sur l'autel et marquée d'emblèmes ecclésiastiques et se persuaderait que les autres ne s'en apercevraient pas. Ecoutez, endurcis, ce que Cicéron dit contre vous dans le livre des « Devoirs » : « Certes, beaucoup de gens veulent être magnifiques et glorieux en dérobant aux uns pour donner aux autres, se persuadant qu'on les estimera parce qu'ils enrichissent leurs amis par tous les moyens. Rien n'est plus contraire au devoir. » Il convient aussi qu'à cet âge on soit affable, disposé à tenir des propos honnêtes et à écouter, car il fait bon discourir lorsqu'on est écouté. La vieillesse a pour soi le prétexte d'autorité, qui fait qu'on écoute plus volontiers les vieillards que les personnes moins avancées en âge ; car il semble que grâce à l'expérience de la vie qu'ils ont acquise, ils sont en état de tenir de meilleurs et de plus beaux discours que

d'autres. Ainsi, Cicéron dans son livre sur la vieillesse fait dire ceci à Caton l'Ancien : « J'éprouve une disposition plus forte et un plaisir plus grand à converser qu'autrefois. »

Enfin, Ovide, dans le septième livre des *Métamorphoses*, nous enseigne que les quatre vertus susdites conviennent à la vieillesse, il le montre par l'exemple de Céphale, au sujet duquel la fable raconte qu'il vint à Eacus pour lui demander du secours dans la guerre qu'Athènes soutenait contre les Crétois. Il raconte que Eacus se montra prudent, lorsqu'ayant perdu presque tout son peuple par la mortalité causée par la corruption de l'air, il eut sagement recours à Dieu, lui demandant le rétablissement des morts. Grâce à son jugement, qui se maintint dans la patience et le fit avoir recours à Dieu, son peuple lui fut rendu plus nombreux qu'auparavant. Ovide montre aussi qu'il fut juste en faisant les parts de ce peuple nouveau, lorsqu'il distribua les terres de son pays devenu désert. Ovide montre encore qu'il était généreux, car voici la réponse qu'il fit à la demande de secours que lui adressa Céphale : « Ne te contente pas, ô Athènes, de réclamer mon assistance, mais prends-là. Ne juge pas incertaines les forces de cette île et de cet Etat. Les forces ne nous font pas défaut, nous en avons de reste pour nous défendre contre l'adversaire et pour le vaincre. »

Que de choses à relever dans cette réponse ! Toutefois, ce qu'Ovide en dit suffira à un bon auditeur. Il montre aussi que Eacus était affable en rapportant que

celui-ci raconta en détail à Céphale l'histoire de la peste qui abattit son peuple et sa restauration. 2

Il est donc évident que quatre vertus sont propres à la vieillesse, vertus dont la noble nature la pare, ainsi que le dit notre texte, et il ajoute, afin de rendre l'exemple du roi Eacus plus mémorable, que ce roi fut le père de Télamon, de Pelée et de Focus. Télamon fut le père d'Ajax et Pelée celui d'Achille.

CHAPITRE XXVIII

Ayant achevé l'exposé de cette subdivision, nous passons à la dernière qui commence par ces mots: « Vient enfin la quatrième période de la vie... » Dans cette partie, il sera exposé de quelle manière l'âme noble se comporte dans l'âge de la sénilité; premièrement elle tourne ses regards vers Dieu, comme au port qu'elle a quitté lorsqu'elle s'est embarquée dans l'océan de cette vie. Secondement, elle rend grâces pour le chemin qu'elle a parcouru, parce qu'il a été droit et bon, sans avoir été troublé par la tempête. Car il faut observer, comme Cicéron l'affirme dans son livre sur la vieillesse, que la mort naturelle est en quelque sorte le port, au bout de notre longue navigation, et le repos. L'homme vertueux est semblable à un

brave marinier, lequel, à l'approche du port, baisse la voile et fait doucement son entrée. Il nous faut de la sorte baisser les voiles des occupations de ce monde et nous tourner vers Dieu de toutes nos pensées et de tout notre cœur, afin d'atteindre ce port aussi doucement et paisiblement que possible. Notre propre nature nous enseigne cette douceur, puisque dans une telle mort il n'y a ni douleurs ni aucune amertume; mais comme une pomme mûre se détache tout doucement et sans effort de la branche, ainsi notre âme quitte sans regret le corps dans lequel elle a séjourné. Ainsi Aristote dans son livre sur « la Jeunesse et la Vieillesse » remarque que la mort du vieillard est sans tristesse. Et comme celui qui, de retour d'un long voyage, avant même de franchir la porte de sa ville, voit venir ses concitoyens à sa rencontre, ainsi les concitoyens de la vie éternelle viennent à la rencontre de l'âme noble; elle le doit à ses bonnes œuvres et à ses bonnes pensées; car, s'étant déjà rendue à Dieu, et déjà détachée des intérêts et des pensées de ce monde, il lui semble voir ceux qu'elle croit être auprès de Dieu.

Ecoutez ce que Cicéron met dans la bouche de Caton l'ancien: « Il me semble voir déjà; et je me lève, poussé par un très grand désir de rencontrer vos pères que j'ai aimés, et non seulement ceux que moi-même j'ai connus, mais aussi ceux dont j'ai entendu parler. »

L'âme noble se rend donc à Dieu, lorsqu'elle est parvenue à cette période de la vie dont elle attend la fin avec ardeur; le délogement final est pour elle comme de

quitter l'auberge pour entrer dans sa propre maison, comme la fin du voyage lorsqu'on entre dans la cité, comme de tourner le dos à la mer pour entrer dans le port. L

Vous êtes pauvres et dignes de pitié, vous qui courez à ce port les ailes déployées; car là où vous devriez trouver le repos, vous faites naufrage sous l'impétuosité du vent, et vous vous perdez vous-mêmes à la fin d'un si long voyage. Certes, le chevalier Lancelot ne voulut pas entrer dans ce port les voiles déployées, ni notre très noble compatriote Guy de Montefeltre. Ces nobles personnages firent bien de baisser les voiles des occupations de ce monde, car dans leur vieillesse ils se firent religieux en abandonnant les plaisirs et les intérêts du monde. Et personne ne peut s'excuser en prétextant le lien matrimonial par lequel il est engagé dans son âge avancé et qui l'empêche de faire comme ceux qui adoptent l'habit et la règle de S. Benoit, de S. Augustin, de S. François, de S. Dominique, pour devenir religieux, car même dans l'état du mariage on peut se convertir à une bonne et sincère religion, car Dieu ne nous demande pas d'autre religion sinon celle du cœur. Aussi bien, S. Paul écrit aux Romains : « Le vrai Juif, ce n'est pas celui qui l'est au dehors, et la vraie circoncision, n'est pas celle qui paraît dans la chair. Mais le vrai Juif, c'est celui qui l'est intérieurement, et la circoncision, c'est celle du cœur, dans l'esprit, et non dans la lettre: ce Juif aura sa louange, non des hommes, mais de Dieu. » En outre, l'âme noble loue dans la

vieillesse le temps passé, et elle a de bonnes raisons pour le faire, car, faisant retour sur le passé par la mémoire, elle se souvient de la droiture de ses actions, sans lesquelles il ne serait pas possible d'atteindre le port, chargé de biens et de gains. Semblable à l'habile négociant, lequel à l'approche du port, examine son gain et dit: Si je n'eusse pas pris telle et telle direction, je ne posséderais pas ce trésor, et je n'aurais pas de quoi jouir dans ma patrie dont j'approche. C'est pourquoi il loue le chemin qu'il a parcouru./Ces deux actions dont nous venons de parler et qui sont propres à la vieillesse, sont représentées par le grand poète Lucain dans le second chant de la Pharsale, dans le passage où il raconte que Marcia retourna auprès de Caton, insistant pour qu'il la reprît comme sa femme, alors qu'elle avait atteint l'âge sénile. Sous l'image de Marcia, il faut entendre l'âme noble; voici le sens véridique de cette allégorie: Marcia, étant vierge, représente dans cet état l'âge de l'adolescence; puis elle épousa Caton et dans l'état du mariage elle représente la jeunesse: elle eut des enfants, qui représentent les vertus dont nous avons dit ci-dessus qu'elles conviennent aux jeunes gens. Ensuite, elle se sépara de Caton pour épouser Hortensius; ceci signifie la fin de la jeunesse et le commencement de la vieillesse. Elle eut des enfants de celui-ci aussi, et ceux-ci représentent les vertus dont il est dit ci-dessus qu'elles sont convenables à la vieillesse. Puis Hortensius mourut, ce qui représente la fin de la vieillesse. Or, Marcia devenue veuve, ce qui signifie la sénilité, retourna au commence-

ment de son veuvage auprès de Caton, et ceci signifie que l'âme noble se tourne vers Dieu au commencement de la sénilité. Y eut-il un homme terrestre plus digne que Caton de représenter la divinité ? Non, certes. Or, que dit Marcia à Caton : Alors que le sang était abondant en moi (c'est-à-dire dans la jeunesse), alors que la vertu d'enfanter était en moi (c'est-à-dire la vieillesse, mère des autres vertus, comme cela a été exposé ci-dessus) je t'ai obéi et j'ai exécuté tous tes commandements ; ce qui revient à dire que l'âme noble à ce moment de la vie cesse les travaux de la vie civile. Elle ajoute : j'ai épousé deux maris, c'est-à-dire, pendant deux âges j'ai porté du fruit. Maintenant, dit Marcia, que mon ventre est fatigué et que je ne puis plus enfanter je reviens à toi, car je ne puis plus être donnée à un autre époux ; ceci veut dire que l'âme noble, sachant qu'elle n'a plus la faculté d'enfanter, c'est-à-dire que ses membres sont devenus faibles, se tourne vers Dieu, c'est-à-dire vers celui qui n'a pas besoin de membres corporels. Or, Marcia ajoute : Accorde-moi les anciennes conditions ; donne-moi seulement d'être appelée ta femme, ce qui veut dire que l'âme noble dit à Dieu : Donne-moi, Seigneur, le repos, accorde-moi qu'en cette vie au moins je sois appelée tienne. Deux raisons m'engagent à parler ainsi. L'une, c'est qu'après moi on puisse dire que j'étais la femme de Caton ; l'autre, c'est qu'après ma mort, on dise que tu ne m'as pas chassée mais que tu m'as épousée de bon cœur. De même aussi l'âme noble veut quitter cette vie comme épouse de Dieu et qu'il soit prouvé que ce fut par un effet de la

bienveillance de Dieu qu'elle fut mise au monde. Oh ! vous, malheureux et malvenus, qui préférez quitter la vie sous le nom d'Hortensius, plutôt que sous celui de Caton avec le nom duquel il fait bon clore ce qui a été dit des marques de la noblesse, parce que, en sa personne, la noblesse de l'âme fait paraître ces marques à tous les âges successifs.

CHAPITRE XXIX

Après avoir fait, d'après notre texte, la démonstration des marques par lesquelles l'homme noble peut se reconnaître à chaque période de la vie, marques sans lesquelles il ne peut exister, comme le soleil ne peut être sans lumière, ni le feu sans chaleur, notre texte s'adresse aux lecteurs à la fin de tout ce qui a été dit sur la noblesse, en disant : Oh ! vous qui m'avez suivi, considérez combien sont nombreux ceux qui sont trompés ; à savoir ceux qui appartiennent à d'anciennes et illustres races, qui sont issus d'ancêtres célèbres et qui s'imaginent à cause de cela être nobles, bien que n'ayant aucune noblesse en eux-mêmes ? Or ici se présentent deux questions, auxquelles il sera bon de répondre à la fin de ce traité. Le seigneur Manfredi da Vico, qui se dit maintenant préteur et préfet, pourrait dire ceci : Tel que je suis, je rappelle et je représente mes ancêtres, qui par leur

noblesse méritèrent d'occuper la charge de la préfecture et méritèrent de prendre part au couronnement impérial, qui méritèrent de recevoir la rose de la part du Pasteur de Rome: je dois donc être honoré et traité avec déférence par le monde. Telle est l'une des questions. / L'autre consiste en ceci, c'est que les San Nazzaro de Pavie et les Piscitelli de Naples pourraient dire: Si la noblesse consiste, comme il a été dit, en une semence divine déposée par la grâce de Dieu dans l'âme humaine, et si la lignée ou la race n'a pas d'âme, ce qui est évident, aucune lignée ou race ne peut être appelée noble. Or ceci est contraire à l'opinion de ceux qui dans leurs villes tiennent nos familles pour très nobles. / A la première question, Juvénal répond dans la huitième Satire en commençant ainsi par une exclamation: « A quoi servent les honneurs qui proviennent des ancêtres, si celui qui s'en couvre comme d'un manteau mène une mauvaise vie! Si celui qui se vante de ses ancêtres et rappelle leurs belles et glorieuses actions s'abaisse par une conduite indigne et basse. Appellera-t-on noble, dit le même poète satirique, celui qui, issu d'une excellente famille, se montre indigne de lui appartenir? Ce ne serait pas autre chose qu'appeler géant un nain. » }

Ensuite, s'adressant à lui directement: « Entre toi et la statue érigée en mémoire de ton ancêtre, il n'y a pas d'autre différence si ce n'est que sa tête est de marbre et que la tienne est en vie.» Cependant, en ceci (je le dis avec respect), je diffère du poète, car la statue de marbre, de bois ou de métal, qui rappelle la mémoire

d'un homme de bien, produit un effet fort dissemblable de celui que produit le descendant scélérat de l'homme de bien, car la statue ne cesse de fortifier l'estime que ceux qui ont ouï parler de l'homme en l'honneur de qui la statue a été érigée éprouvent pour lui, et elle l'engendre chez les autres; tandis que le fils ou le petit-fils scélérat fait précisément le contraire; car il ébranle la bonne opinion de ceux qui ont entendu louer ses ancêtres et qui disent en eux-mêmes: Il ne se peut pas que les ancêtres d'un tel aient été aussi vertueux qu'on le prétend, puisque de leur semence est issue la mauvaise plante que nous voyons. Par conséquent, celui qui, à la mémoire de ses ancêtres vertueux, porte préjudice par sa conduite mérite le mépris et non pas l'honneur. C'est pourquoi Cicéron dit que le fils de l'homme de bien doit s'efforcer de rendre à son père un bon témoignage. }

De même à mon avis, celui qui décrie un homme de bien mérite d'être fui et repoussé de tous; le scélérat issu d'ancêtres probes mérite d'être honni de tous. Aussi bien, il faut fermer les yeux pour n'être pas témoin de l'infamie qui consiste à mettre en opprobre la vertu de ceux dont seule la mémoire demeure. Ceci suffit comme réponse à la première question qui a été posée.

A la seconde question, on peut répondre qu'une lignée en elle-même n'a pas une âme, qu'on la dit noble et qu'elle l'est d'une certaine manière. Aussi bien, il faut remarquer qu'un ensemble est composé de ses parties, et il y a tel ensemble dont l'essence simple est commune avec ses parties; ainsi dans un homme, une

même essence est commune à l'ensemble et à chacune de ses parties; ce qui se dit d'une partie, se dit de même de l'ensemble. Mais il y a tel autre ensemble qui n'a pas une essence commune avec les parties, comme un tas de grain, par exemple. Son essence est une essence secondaire qui résulte de la multitude des grains, lesquels ont en eux une véritable et principale essence. Dans cet ensemble, on reconnaît que se trouvent les qualités des parties, d'une manière secondaire comme l'essence, c'est pourquoi on appellera cette masse blanche, parce que les grains dont elle se compose sont blancs. Toutefois cette blancheur existe premièrement dans les grains et, conséquemment, dans la masse, de sorte que celle-ci est appelée blanche. C'est d'une manière semblable qu'une lignée ou famille peut être appelée noble. Toutefois il faut observer que de même que pour faire une masse blanche, il faut que les grains de couleur blanche dominent, de même il faut, pour constituer une famille noble, que chez elle les individus nobles dominant, de telle sorte que la vertu, et la réputation qu'elle engendre, couvre et cache le vice qui se trouve dans la masse. Or, comme d'une masse blanche on pourrait enlever grain par grain le froment et lui substituer du sarrazin rouge, de sorte que finalement le tas changerait de couleur, de même les individus vertueux d'une noble race pourraient mourir un à un, et faire place à des scélérats, tellement qu'elle changerait de nom et qu'il faudrait l'appeler non plus noble, mais ignoble.

Ceci suffit pour répondre à la seconde question.

CHAPITRE XXX

Ainsi qu'il a été dit au chapitre troisième de ce traité, cette canzone contient trois parties principales, dont deux ont été expliquées : la première partie commençant avec le susdit chapitre et la seconde au chapitre seizième (de sorte que la première partie occupe treize chapitres et la seconde quatorze, sans compter le préambule qui dans ce trentième et dernier chapitre, la troisième partie qui fut ajoutée à la canzone à titre d'envoi et comme ornement. Cette partie commence ainsi : « Contre les volages, élance-toi, ma canzone ! »

Ici il faut avant tout faire cette remarque, c'est que tout bon ouvrier, parvenu à la fin de son ouvrage, est tenu de le relever et de l'embellir du mieux qu'il peut, afin qu'il le rende excellent et précieux avant de s'en séparer. C'est le but que je me propose dans cette partie, non que je me considère moi-même comme un bon ouvrier, mais

comme suivant son exemple. Les mots: « Contre les volages » sont comme une seule parole, c'est le titre de cette canzone, titre dont l'exemple est tiré du bon frère Thomas d'Aquin, lequel donna à un livre, qu'il écrivit pour confondre ceux qui se détournent de la Foi, le titre de « Contre les Gentils ». En disant « Elance-toi », c'est comme si je disais: Tu es achevée, il ne faut pas s'arrêter, il est temps de se mettre en route, car grande est ton entreprise.)

Et lorsque tu te trouveras en présence de notre dame, fais-lui part de ton art. Remarquez, ainsi que le dit Notre Seigneur, qu'il ne faut pas jeter les perles devant les pourceaux, parce que ceux-ci n'en ont que faire et ce serait la perte des perles. Ou, comme le dit le poète Esope dans sa fable, un grain de blé est plus utile à un coq, que ne l'est une perle; aussi laisse-t-il de côté celle-ci et ramasse-t-il l'autre. En considération de cela, je mets en garde ma canzone et je lui ordonne de ne montrer son art que là où se trouvera une dame, à savoir la philosophie. Cette dame se trouvera lorsqu'on aura découvert sa chambre, c'est-à-dire l'âme dans laquelle elle habite. Or, cette philosophie ne loge pas seulement chez les savants, mais encore, comme cela a été prouvé ci-dessus dans un autre traité, elle est partout où il se rencontre de l'amour pour elle. C'est à ceux-là qu'il lui faut faire connaître son art, parce que sa doctrine leur sera utile, lorsqu'ils l'auront recueillie.

A cette dame, je dis ceci: « Je vais m'entretenant d'une amie. » Certes, son amie n'est autre que la

noblesse; car elles s'aiment tant l'une l'autre, que la noblesse réclame toujours la philosophie, et celle-ci ne dirige pas ailleurs son très suave regard. Qu'il est beau l'ornement que confère à la noblesse la fin de cette canzone, en l'appelant l'amie de celle dont le propre domaine se trouve dans le lieu le plus secret de l'Esprit divin !

TABLE

PREMIER TRAITÉ

Chapitres		Pages
I	Invitation au Banquet	3
II	Qu'il ne faut pas parler de soi-même	7
III	De la renommée	11
IV	Nul n'est prophète en son pays	13
V	Le commentaire, « sujet » des canzones, doit être écrit en langue vulgaire et non en latin .	17
VI	Connaître bien, c'est connaître complètement .	20
VII	Savoir servir	22
VIII	Savoir donner	25
IX	Suite	29
X	Amour de l'italien : introduction	32
XI	Aveuglement et « bassesse » des Italiens . . .	35
XII	Suite du chapitre X	39
XIII	Amour de Dante pour sa langue	42

SECOND TRAITÉ

I	Sens littéral et sens allégorique	49
	Canzone	53
II	Vision de Béatrice et lutte intérieure	55
III	Le ciel selon Aristote	57
IV	Les dix cieux	59
V	Des Anges, ou Intelligences, selon les Anciens .	62
VI	Des Anges selon les Ecritures et l'Eglise ; les neuf ordres angéliques	66
VII	Interprétation littérale (strophe 1)	71
VIII	Id. (strophe 2)	74
IX	De l'immortalité de l'âme	77

Chapitres		Pages
X	Interprétation littérale (strophe 3)	81
XI	Id. (strophe 4)	83
XII	Dante loue sa canzone	86
XIII	Interprétation allégorique générale	88
XIV	Aux dix cieux correspondent dix sciences	90
XV	Suite : Galaxie, Ciel cristallin, Empyrée	98
XVI	Fin de l'interprétation allégorique	103

TROISIÈME TRAITÉ

	Canzone	109
I	Préambule	113
II	De l'âme : hiérarchie de ses 5 degrés	116
III	Amour propre à chacun de ces 5 degrés	121
IV	Fin de la strophe 1	125
V	Astronomie médiévale	128
VI	Eloge général de « cette Dame »	134
VII	Eloge de son âme : degrés de participation des êtres à la bonté de Dieu (strophe 3)	138
VIII	« La joie rayonne sur le visage de cette Dame ».	143
IX	Considération sur la vue	149
X	Suite	154
XI	De la philosophie	156
XII	Dieu et cette Dame	162
XIII	Présence de la philosophie dans les âmes	165
XIV	Eloge de l'amour.	169
XV	Eloge de la Sapience	173

QUATRIÈME TRAITÉ

	Canzone	181
I	Préambule	185
II	Pourquoi Dante écrit-il le Convivio	188
III	De la strophe 2	193
IV	De la monarchie et de Rome	195

Chapitres	Pages
V La mission de l'empire romain	199
VI L'autorité d'Aristote.	204
VII De la stupidité du vulgaire	209
VIII Dante justifie son attitude révolutionnaire	214
IX Limites de l'autorité.	218
X Richesses et noblesse (strophe 3)	223
XI Les richesses injustes	227
XII Leur accroissement est dangereux	231
XIII Leur possession n'est pas moins dangereuse	237
XIV Le temps n'engendre pas la noblesse	242
XV Unité du genre humain	
Trois vices de l'intelligence	246
XVI Recherche d'une définition.	252
XVII Des onze vertus morales et de la vie contem- plative	255
XVIII Fin de la strophe 5	259
XIX « Noblesse est toujours vertu »	261
XX Vérités à deux familles italiennes	264
XXI De la génération de l'homme	267
XXII Accès à la félicité	270
XXIII Préambule à la strophe 7	276
XXIV Les quatre âges de la vie ; l'adolescence	281
XXV Douceur, pudeur, élégance.	286
XXVI La jeunesse	290
XXVII L'âge mûr	294
XXVIII La vieillesse	300
XXIX Il n'y a pas de familles nobles	305
XXX Envoi	309

