XI

L'ŒIL ET LE REGARD DANS LA *CONSOLATION DE PHILOSOPHIE*

par Jean-Yves GUILLAUMIN
Professeur à l'Université de Franche-Comté

SOMMAIRE. — *Dans la* **Consolation** *apparaît à maintes reprises le thème de* ***l'œil aveuglé*** *auquel il faut rendre sa vivacité, de la lumière qu'il faut contempler de nouveau.* ***Philosophie****, secourant le prisonnier Boèce, cherche à lui rendre la pureté du* ***regard*** *qui doit se détourner des apparences du monde et se fixer sur le* ***vrai bien****. Le prisonnier doit sortir de la* ***caverne platonicienne*** *et son âme doit, sur les ailes de Philosophie, entamer sa remontée vers sa patrie. Quoique la* ***poésie de Boèce*** *soit souvent grandiose dans la* Consolation*, la Poésie ne saurait permettre cette remontée, comme le montre l'exemple d'****Orphée****.* ***L'œil de l'âme*** *est nettoyé par la sagesse de Philosophie, symbolisée par son manteau, et non plus par les* ***mathématiques****, ce qui permet d'apprécier la distance et la différence entre l'œuvre de jeunesse, une* **Institution arithmétique** *encore scolaire, et le testament moral, cette* Consolation *qui tire sa grandeur des épreuves dont elle vient à bout.*

SUMMARY. — *In the* **Consolation** *the motive of the* ***blinded eye*** *that must be given again its vivacity, of the light which has to be contemplated again, often appears.* ***Philosophy****'s aim, while assisting the prisoner Boethius, is to give him again the clearness of the* ***sight*** *which must turn away from the world's appearances and focus on the* ***true Good****. The prisoner must escape from the* ***Platonic Cave*** *and his soul must start its coming back up to its homeland by means of Philosophy's wings. Though the* ***poetry of Boethius*** *is often imposing in the* Consolation*, Poetry cannot help this coming back, as* ***Orpheus****' exemple shows. The* ***soul's eye*** *is cleant by Philosophy's wisdom, symbolized by her cloth, no more by* ***mathematics****, and this leads to appreciate the distance and difference between the youth work, the* **Arithmetic** *which is still a school one, and the moral legacy, this Consolation the greatness of which comes from the trials it overcomes.*

La *Consolation de Philosophie* [1] est une consolation de l'œil et du regard. On peut le dire dans les deux sens du génitif, objectif et subjectif : il faut d'abord, pour Philosophie, consoler le regard du prisonnier, *magis-*

1. Outre les ouvrages cités dans la suite du présent article, on pourra consulter P. COURCELLE, « Le personnage de Philosophie dans la littérature latine », *Journal des Savants*, 1970, p. 209-252 ; M. GIBSON (éd.), *Boethius : His Life, Thought and Influence*, Oxford, 1981 ; G. O'DALY, *The Poetry of Boethius*, Londres, 1991 ; J.C. RELIHAN, *The Prisoner's Philosophy : Life and Death in Boethius' Consolation*, Notre Dame, 2007. L'édition que nous utilisons est C. MORESCHINI, *Boethius, De consolatione Philo-*

ter officiorum déchu, promis à une mort injuste, nettoyer et soigner les yeux gonflés et aveuglés par les larmes, chercher à ramener le regard à son acuité initiale par l'application d'une médecine appropriée ; mais aussi, consolation et encouragements sont prodigués au prisonnier par le regard que Philosophie porte sur lui, regard plein de vivacité et d'éclat, et d'amour maternel ; et le regard du prisonnier, progressivement rendu à sa netteté et redevenu capable d'embrasser la vérité du monde, pourra enfin consoler d'une douleur reconnue sans réel fondement celui qui accédera ainsi à la contemplation de la « source du vrai bien ».

Le thème, qui est appelé par le titre et par le genre même de cette *Consolation* en face de la mort, parcourt et organise l'ensemble de l'œuvre, spécialement les trois premiers livres. La topique des larmes, qui est celle des premiers chapitres, appelle la thématique de l'œil et du regard, laquelle est associée à celle de la recherche et de la vision du vrai.

La *Consolation* s'ouvre sur l'évocation des yeux gonflés de larmes du narrateur [2], dont le regard éteint et fixé sur le sol [3] contraste avec celui de Philosophie, flamboyant et perçant (1, *pr.* 1 et 2) ; de son vêtement elle sèche et nettoie les yeux du prisonnier (1, *pr.* 2) qui recouvre la vue (1, *m.* 3) et fixe son regard sur Philosophie (*ibid.*). Dès ce début de l'œuvre, est soulignée aussi la signification symbolique de l'œil : car 1, *m.* 4, déclare que l'homme serein regarde, bien droit, l'une et l'autre des deux Fortunes ; 1, *pr.* 6, 21, que la *caligo* des opinions fausses obscurcit la vision de la vérité, *uerum... confundit intuitum* ; et les derniers vers de 1, *m.* 7 — qui est un *finale* assez grandiose du premier livre, symétrique du poème d'ouverture auquel il apporte une première réponse — sont une exhortation à celui qui veut « d'un œil lumineux [4] contempler le vrai ».

Si le livre I était le livre des soins apportés au regard, le livre III est celui de l'exhortation à bien diriger son regard [5]. Celui-ci doit se détourner des faux biens et l'homme est appelé à transporter son regard du faux bonheur au véritable [6] ; on doit, avec les yeux de Lyncée [7], voir sous les apparences ce qu'est le faux bonheur [8] ; contempler (et ces vers sont parmi les

sophiae, Opuscula theologica, Munich/Leipzig, 2000 (2005[2]). On pourra consulter trois traductions françaises : C. Lazam, *Boèce, Consolation de la Philosophie*, Paris, éd. Rivages, 1989 (avec une préface de M. Fumaroli) ; J.-Y. Guillaumin, Boèce, *La Consolation de Philosophie*, introduction, traduction et notes, Paris, Les Belles Lettres, coll. La Roue à Livres, 2002 ; É. Vanpeteghem (avec une introduction de J.-Y. Tilliette), *Boèce, La Consolation de Philosophie*, Le Livre de Poche, 2008.

2. 1, *m.* 1.

3. 1, *m.* 2.

4. *Lumine claro*, expression qui est certes « au grand jour » chez Catulle 64, 408, mais que Planude traduit ici par ὄμματι λαμπρῷ.

5. Sans doute la thématique est-elle moins ouvertement présente au livre II. Ce livre note cependant, à plusieurs reprises, des aspects négatifs du regard. Il ne suffit pas à l'homme de contempler ce qu'il a sous les yeux, et par exemple d'avoir le regard attiré par l'éclat des pierres précieuses (2, *pr.* 5, 8), mais il faut contempler l'immensité du ciel, par contraste avec l'exiguïté de la terre. En 2, *pr.* 3, 10, le regard de jalousie de la Fortune (*liuenti oculo*) est le contraire du regard maternel de Philosophie.

6. 3, *pr.* 1, 7, fin : *cum in contrariam partem flexeris oculos* ; puis 3, *pr.* 9, 24 : *Deflecte nunc in aduersum mentis intuitum.*

7. 3, *pr.* 8, 10.

8. 3, *pr.* 9, 1.

plus célèbres de la *Consolation*) la « source du bien » et la divinité [9] ; « voir le bien imparfait et le bien parfait » [10]. La « splendeur qui régit le ciel » illumine l'œil de l'âme [11] et, s'exclame le prisonnier [12], « je vois maintenant clair », grâce à cet œil de l'âme [13], portant sur la vérité un regard plus éveillé [14] qui évite de se tourner vers les profondeurs de la caverne [15].

Quelques images, dans le livre IV, appellent à regarder de haut la terre et à jeter son regard sur la nuit terrestre [16], à éviter « l'aveuglement de l'ignorance » [17] et la faiblesse de l'œil de la chauve-souris, perçant pendant la nuit mais incapable de voir de jour [18], à avoir « le regard perspicace d'un esprit pur » [19].

Si le livre V introduit la thématique du regard du créateur, qui seul embrasse toutes choses [20], même le futur [21], « de plus haut » [22], « par la pure vision de l'esprit » [23], les thèmes des livres précédents n'y sont pas pour autant abandonnés [24] ; ne sont pas abandonnées non plus les exhortations : « Toi qui droit au ciel portes ton visage et élèves ton front, porte aussi vers le haut ton âme, pour que la pesanteur n'entraîne ton esprit, ne le ravale plus bas que ton corps ! » [25]. Le texte s'élève jusqu'à la vision du contemplatif [26], laquelle échappe au non contemplatif [27] ; et les tout derniers mots de la *Consolation* placent les actions humaines « sous les yeux du juge qui voit tout » [28].

Il y a donc dans la *Consolation* une abondance tout à fait remarquable et néoplatonicienne d'interrogations et de conseils sur l'œil et le regard, une véritable prééminence de la thématique de l'hébétude aveugle et de la lumière retrouvée, une exhortation à la remontée de l'œil hors de la caverne

9. 3, *m.* 9, v. 22-24 : « Donne, Père, à l'esprit... de voir la source du bien, de retrouver la lumière, et de te contempler en toute clarté avec les yeux de l'âme », ce qui sera repris au début de 3, *m.* 12, v. 1-2.

10. 3, *pr.* 10, 1.

11. 3, *m.* 10, v. 15.

12. 3, *pr.* 11, 35.

13. 3, *m.* 11, v. 3.

14. 3, *pr.* 12, 16.

15. 3, *m.* 12, v. 56-58.

16. 4, *m.* 1, v. 4.

17. 4, *pr.* 2, 31.

18. 4, *pr.* 4, 27.

19. 4, *m.* 6, v. 2.

20. 5, *m.* 2, v. 8 et v. 14-15 ; 5, *pr.* 6, 23.

21. 5, *pr.* 3, 28 ; 5, *pr.* 5, 8 ; 5, *pr.* 5, 12 ; 5, *pr.* 6, 21.

22. 5, *pr.* 4, 30 et 32.

23. *Ibid.* : *pura mentis acie contuetur.*

24. « Si (l'âme) détourne son regard de la lumière de la vérité suprême et le laisse tomber sur les ténèbres inférieures, elle a bientôt la vue voilée par le nuage de l'ignorance » (5, *pr.* 2, 10) ; « l'esprit, enseveli dans un corps aveugle, ne peut, car le feu de son œil a été étouffé, distinguer les subtiles liaisons des choses » (5, *m.* 3, v. 8-10).

25. 5, *m.* 5, v. 13-15 : *qui recto caelum uultu petis exserisque frontem, / in sublime feras animum quoque, ne grauata pessum / inferior sidat mens corpore celsius leuato.*

26. « Celui qui est habitué à la contemplation du divin », 5, *pr.* 6, 25.

27. Cf. Plotin, *Enn.* 4, 4, 5, 9 : Ὁρᾷη ἃ μηδεὶς τῶν οὐ σὺν αὐτῷ ἀναβεβηκότων , « il verrait ce que ne verrait aucun de ceux qui n'ont pas fait l'ascension avec lui ».

28. 5, *pr.* 6, 48 : *ante oculos... iudicis cuncta cernentis.* Par ailleurs, on ne peut manquer d'être frappé, dans les livres IV et V, par l'abondance des « vois-tu ? » (5, *pr.* 4, 38), des « regarde » (4, *pr.* 7, 1-2) et des « je vois » (5, *pr.* 2, 1), tous issus de l'adhésion du prisonnier aux affirmations de Philosophie au terme des trois premiers livres.

qui ne devra plus jamais être l'objet de son regard. De cette richesse on ne saurait ici traiter de manière exhaustive, et l'on s'en tiendra à l'examen de quelques points.

Le regard du prisonnier, aveuglé par les larmes

La situation narrative initiale de la *Consolation* fait apparaître chez le prisonnier un regard [29] obscurci par les larmes de la douleur et de l'abattement, qui sera justifié par l'évocation de sa situation tragique en 1, *pr.* 4. Les pleurs encadrent déjà le premier poème (v. 2 : *flebilis* ; v. 4 : *et ueris elegi fletibus ora rigant* ; v. 16 : *et flentes oculos claudere saeua negat*).

Ce qui fait obstacle à la vue est la *caligo*, nuage épais, brouillard, terme qui correspond au grec ἀχλύς [30] et qui peut désigner cet obscurcissement de la vision qui est le symptôme de plusieurs affections oculaires mal identifiées ; les occurrences de ce terme (ainsi que celles du verbe *caligare*) sont assez fréquentes dans la *Consolation* (sauf dans le livre II) où elles passent rapidement de l'acception concrète au sens imagé [31].

Le regard du prisonnier est dirigé vers le bas, comme le constate Philosophie [32] qui reprend ce que le prisonnier lui-même avait dit de son propre état [33]. Ce regard vers le bas est aussi celui des Muses chassées par Philosophie [34] et c'est celui qui perdra Orphée [35]. C'est un regard qui n'est plus humain, car un lieu commun de la philosophie ancienne consiste à dire que l'homme porte son regard vers le haut, tandis que le regard vers le bas est caractéristique des animaux [36].

La déchéance est d'autant plus grande que Philosophie — c'est-à-dire l'écrivain Boèce — se rappelle et rappelle comment, avec intelligence et noblesse, celui qui est aujourd'hui prisonnier pitoyable dirigeait naguère son regard vers le ciel, vers les astres, c'est-à-dire vers le haut. C'est le sujet du deuxième poème de l'œuvre.

29. Les images de l'œil souffrant sont encore plus poignantes si l'on retient le détail rapporté par la tradition à propos des supplices endurés par Boèce, *ita ut oculi eius creparent* (*Anon. Vales.* 87 : *qui accepta chorda in fronte diutissime tortus, ita ut oculi eius creparent, sic sub tormenta ad ultimum cum fuste occiditur*).

30. Voir *infra*, n. 112.

31. 1 *pr.* 1, 13 : *ego, cuius acies lacrimis mersa caligaret* ; 1 *pr.* 2, 6 : *paulisper lumina eius mortalium rerum nube caligantia tergamus* ; 1 *pr.* 6, 21 : *orta perturbationum caligo* ; pas de *caligo* dans le livre II ; mais 3, *pr.* 2, 13 : *caligante memoria* ; 4, *pr.* 6, 1 : *uelatasque caligine explicare rationes* ; 5, *pr.* 2, 10 : (les yeux) *inscitiae nube caligant* ; 5, *pr.* 4, 2 : *cuius caliginis causa est quod…* ; 5, *pr.* 4, 23 : *opinionis id esse caliginem, non scientiae ueritatem*.

32. Fin de 1, *m.* 2, v. 26-27 : *decliuemque gerens pondere uultum / cogitur, heu, stolidam cernere terram*, « Le poids de la souffrance lui fait baisser les yeux / Et le force, hélas, à ne regarder que la terre inerte. »

33. 1, *pr.* 1, 13 : *uisuque in terram defixo*, « le regard fixé au sol ».

34. 1, *pr.* 1, 12 : *deiecit humi maestior uultum*.

35. 3, *m.* 12, v. 55-58.

36. Voir p. ex. Xénophon, *Mémorables* 1, 4, 11 ; Platon, *Timée* 91 E ; Cicéron, *De natura deorum* 2, 140. Ce thème sera développé par un groupe de plusieurs vers en 5, *m.* 5, v. 9-15.

De ces pleurs, on finit par comprendre qu'ils ne sont pas, au sens exact du terme, innocents. Ils ne sont pas, ou bien ils ne sont qu'au premier abord, l'expression normale de l'abattement et de la douleur du Juste. Ce sont eux qui brouillent le regard de l'âme, et, en ce sens, ils doivent être combattus. Ils sont l'aveuglement anti-philosophique, encouragé et favorisé par les Muses poétiques et par les autres puissances trompeuses [37]. Ce sont eux qui empêchent de revenir à la philosophie parce qu'ils empêchent d'abord de reconnaître Philosophie [38], ce qui peut être considéré comme une faute [39]. Ce sont eux qui provoquent les chassies de l'âme.

Le regard de Philosophie

Le contraste est fort entre le regard abattu du prisonnier et celui de Philosophie. Dès son apparition, et bien qu'elle ne soit pas encore reconnue, Philosophie s'impose par son port majestueux, par son vêtement [40], et surtout par son regard : « Son aspect était vénérable, ses yeux pleins de feu, plus perçants que ne sont jamais les yeux des hommes » [41]. Première caractéristique, donc, des yeux de Philosophie, le regard flamboyant est dès Homère celui de la déesse Athéna [42] ou de la déesse Aphrodite [43] ; il est, chez Virgile, celui de la nymphe Bégoé [44] ; donner à Philosophie des yeux *ardent*(*es*) revient donc à lui accorder un regard divin. Quant à la vue perçante, c'est aussi le propre des dieux d'après l'*Épinomis* [45] ; c'est pourquoi les yeux de Philosophie, dans ce début de la *Consolation*, sont dits *ultra communem hominum ualentiam perspicac*(*es*). Par ailleurs, Platon souligne dans le *Timée* [46] l'importance des yeux dans l'acquisition de la philosophie par les hommes.

La majesté divine de Philosophie n'empêche pas son regard, quand il se pose sur le prisonnier, d'être empreint d'une douceur véritablement mater-

37. Après les Muses, au début du livre I, et la Fortune, au début du livre II, avec le même vocabulaire (*fallacem... uultum* dès 1, *m.* 1, 19, portrait en opposition avec celui de Philosophie 1, *pr.* 1, 1 *reuerendi uultus* ; 2, *pr.* 1, 11 *caeci numinis ambiguos uultus* ; 2, *m.* 1, 4 et 2, *pr.* 8, 1 *fallax* ; 3, *pr.* 9, 1 *mendacis formam felicitatis*), le qualificatif *fallax* sera étendu aux autres puissances trompeuses : 1, *pr.* 6, 21 *dimotis fallacium affectionum tenebris* ; 3, *pr.* 6, 1 *gloria* ; 3, *m.* 10, 2 *libido* ; 3, *pr.* 4, 13 et 5, *pr.* 3, 18 *opinio*. Le rôle des Muses est donc bien de tromper — comme le font les esprits mauvais dans la littérature chrétienne (cf. Minucius Félix 27, 1 *sq.* : *impuri spiritus, daemones... et falluntur et fallunt,... terrent mentes*).

38. 1, *pr.* 1, 13 : *ego, cuius acies lacrimis mersa caligaret nec dinoscere possem quaenam haec esset mulier tam imperiosae auctoritatis...*, « mon regard était brouillé par les larmes et je ne pouvais distinguer qui était cette femme à l'autorité impérieuse. »

39. Chez Martianus Capella 6, 576, le narrateur est réprimandé par l'inspiratrice du récit, Satura, pour n'avoir pas reconnu Philosophie qui accompagne l'entrée de Géométrie.

40. Sur le vêtement de Philosophie, voir É. Wolff, « Le costume dans la *Consolation de Philosophie* de Boèce et les *Noces de Mercure et de Philologie* de Martianus Capella », dans *Costume et société dans l'Antiquité et le haut Moyen Age*, textes réunis par Fr. Chausson et H. Inglebert, Paris, Picard, 2003, p. 99-106.

41. 1, *pr.* 1, 1 : *mulier... reuerendi admodum uultus, oculis ardentibus et ultra communem hominum ualentiam perspicacibus*.

42. *Iliade* 1, 200.

43. *Iliade* 3, 397.

44. *Énéide* 5, 647 : *ardentisque... oculos*.

45. *Épinomis* 984 D : θεοὺς... ὀξύτατον ὁρῶντας πάντῃ, « les dieux, dont le regard est en tout si perçant », expression reprise par Eusèbe, *Préparation évangélique* 13, 18, 3.

46. *Timée* 47 AB : ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος, « c'est de la vue que nous tenons la philosophie ».

nelle, qui contraste avec le regard de jalousie (*oculo liuenti*) que jettera Fortune sur l'humanité [47].

Soigner la vue

C'est ce regard divin de Philosophie, avec sa flamme, son acuité et sa vigueur, que le prisonnier doit reconquérir [48] grâce à des soins appropriés.

Philosophie va donc se faire médecin [49] pour procurer au patient une amélioration progressive de son état et, à la fin, la guérison définitive ; le topos de l'intervention médicale sur le patient, fréquent dans le genre de la consolation, est un thème récurrent de l'ouvrage de Boèce où il scande la progression de la thérapeutique appliquée au prisonnier. Cette intervention interdit, comme le dit Sénèque s'adressant à Helvia, tout excès de hâte [50] et toute brutalité, car on peut, en toute bonne volonté, faire empirer les choses en attaquant la maladie trop brusquement ; elle impose au contraire adaptation soigneuse et doigté méticuleux. Aussi Philosophie annonce-t-elle, pour commencer, l'usage de calmants [51], avec la volonté de passer ensuite à des remèdes plus forts [52], que le prisonnier réclamera lui-même en 3, *pr.* 1, 2, parce qu'il se sentira désormais capable de les supporter. Dans le cas de l'œil en particulier, qui est un organe sensible et fragile, l'ophtalmologie ne s'exerce pas sans la plus grande prudence. Le traitement doit être approprié et proportionné à l'affection. Le médecin Aétius, Byzantin contemporain de Boèce, stigmatisait l'erreur de ceux qui, procédant sans réflexion, « font enfler la paupière et redoublent ainsi la douloureuse sensation de piqûre » [53].

L'instrument dont se sert le médecin pour nettoyer l'œil souffrant est l'éponge, comme le disent les textes médicaux [54]. On s'attendrait à

47. 2, *pr.* 3, 10 : *oculo liuenti*.

48. 3, *pr.* 9, 1 : *si perspicaciter intueris*.

49. Dès 1 *pr.* 1, 11 : *curandum sanandumque* ; sur Philosophie médecin de l'âme, voir J. Gruber, *Kommentar zu Boethius*, De Consolatione Philosophiae, 2. Auflage, Berlin-New York, 2006.2e éd., Introd. p. 34 *sq.*

50. Sénèque, *Consolation à Helvia* 1, 2 : *Dolori tuo, dum recens saeuiret, sciebam occurrendum non esse ne illum ipsa solacia inritarent et accenderent ; nam in morbis quoque nihil est perniciosius quam inmatura medicina*, « Ta douleur, dans la vivacité de son premier accès, ne devait pas, je le savais, être heurtée de plein front, de peur que les consolations, précisément, ne l'irritent et ne l'enflamment ; car, dans les maladies du corps aussi, rien n'est plus dangereux qu'une médecine précipitée. »

51. *Fomenta* : 1, *pr.* 5, 11-12 puis 1, *pr.* 6, 21 ; et encore 2, *pr.* 1, 7 ; 2, *pr.* 3, 3.

52. Ces remèdes sont promis en 2, *pr.* 5, 1.

53. Aétius, 7, 11 (éd. A. Olivieri, (Berlin, Akademie-Verlag, 1950 ; *Corpus medicorum Graecorum*, vol. 8.2) : Καί τινες τῶν ἰατρῶν πιστεύσαντες τοῖς ὑπὸ τοῦ κάμνοντος λεγομένοις, ὡς εἶναί τι ὑπὸ τὸ βλέφαρον ψαμμίον, εἶτα στρέψαντες σπόγγῳ ὑποξέουσι τὸ βλέφαρον καὶ δοκοῦσι μὲν πρὸς τὸ παρὸν τῆς ὑπονοίας ἀπαλλάττειν τὸν πάσχοντα, ὕστερον δὲ μεγίστης βλάβης αὐτῷ πρόξενοι γίγνονται· τραχύνοντες γὰρ τὸ βλέφαρον, διπλασιάζουσι τὸ νυγματῶδες ἄλγημα, « Certains médecins se fient aux dires du malade, qui prétend qu'il a sous la paupière une sorte de grain de sable ; les voilà à retourner la paupière pour frotter le dessous avec une éponge, et sur le moment il semble qu'ils délivrent le patient de son idée, mais par la suite il se révèle qu'il lui ont garanti le plus grand dommage : ils font enfler la paupière et redoublent ainsi la douloureuse sensation de piqûre. »

54. Caelius Aurelianus, *Acutae passiones* 2, 6, 30 : *Tunc oculos lemis obsitos uel lacrimantes spongia uaporabimus*, « Nous humecterons alors avec une éponge les yeux remplis de chassies ou larmoyants ».

voir Philosophie utiliser l'éponge, d'autant plus que c'est aussi l'éponge que citent métaphoriquement, pour la thérapeutique de l'œil de l'âme, les textes néoplatoniciens pour lesquels l'éponge de l'œil de l'âme, c'est la mathématique. Mais justement, il n'y a pas d'éponge dans la *Consolation*.

Le geste médical est adouci et rendu maternel par l'attitude de Philosophie, qui essuie [55] les yeux du prisonnier non pas avec l'éponge mais avec un tampon qu'elle confectionne des plis de son propre vêtement [56]. De fait, l'ensemble du dialogue se présente comme celui de la *nutrix*, mot que Boèce adresse immédiatement après [57] à Philosophie, et de son *alumnus*.

Marc-Aurèle [58] notait : « Ne pas retourner à la philosophie comme l'enfant retourne à son pédagogue, mais comme ceux qui souffrent d'ophtalmie reviennent à l'éponge et au blanc d'œuf. » Il y a dans la *Consolation* une véritable inversion de cette phrase. Ce n'est plus le secours parfois rugueux de l'éponge que recherche Boèce ou que promet Philosophie ; cela aurait convenu dans l'*Institution arithmétique*, comme le montrent bien les textes parallèles d'Asclépius sur la purification de l'œil de l'âme, l'exposé étant alors purement rationnel ou même scolaire. Le prisonnier attend le secours de la pédagogue [59] et de la *nutrix* [60] qui s'occupe de son élève.

Mais il y a, dans ce tampon réalisé par Philosophie, une valeur symbolique très forte. Car le vêtement de Philosophie, d'après Proclus que Boèce connaît bien, représente sa sagesse même [61]. C'est donc la sagesse même de Philosophie qui va prodiguer à l'œil du prisonnier les soins rendus nécessaires par la léthargie dont il est affecté.

Dès lors, il apparaît que ces soins sont dispensés non pas tant à un œil physique qu'à l'œil de l'âme platonicien et néoplatonicien, auquel il faut rendre son efficacité première. De fait, comme la médecine s'occupe du corps, la philosophie soigne les âmes [62] — étant posé du reste, un peu plus loin dans la *Consolation*, que le véritable médecin des âmes est Dieu [63]. Et c'est bien de la « maladie de l'âme », à traiter par une psychothérapie au sens exact du terme, qu'il s'agit dans la *Consolation*.

55. 1, *pr.* 2, 6 : *tergamus*. Il faut noter que le verbe *tergere* signifie aussi « nettoyer », « fourbir » des armes.

56. 1, *pr.* 2, 7 (derniers mots) : *oculosque meos fletibus undantes contracta in rugam ueste siccauit*, « elle froissa un pan de son vêtement et en fit un tampon dont elle sécha mes yeux inondés de larmes. »

57. 1, *pr.* 3, 2.

58. Marc-Aurèle, 5, 9, 1 : Καὶ μὴ ὡς πρὸς παιδαγωγὸν τὴν φιλοσοφίαν ἐπανιέναι, ἀλλ' ὡς οἱ ὀφθαλμιῶντες πρὸς τὸ σπογγάριον καὶ τὸ ᾠόν.

59. Au sens grec ; voir le *alumne* qui suit, 1, pr. 3, 4.

60. 1, *pr.* 3, 2, *nutricem meam*, ce qui convient mieux que « pédagogue » pour le féminin ; cf. aussi *innutritum* en 1, *pr.* 1, 10 puis *omnium uirtutum nutrix* en 2, *pr.* 4, 1.

61. Proclus, *in Tim.* I, p. 167 l. 22 : τὸν μὲν γὰρ πέπλον ὃν αὐτὴ ποιεῖ καὶ ὑφίστησι ταῖς ἑαυτῆς νοήσεσι τὴν νοερὰν αὐτῆς σοφίαν ἀκουστέον, « le vêtement qu'elle fabrique et tisse elle-même avec ses propres pensées doit être entendu comme sa propre sagesse intelligible. » Boèce indique, comme Proclus, que Philosophie a tissé elle-même son propre vêtement (1, *pr.* 1, 3 : *suis manibus ipsa texuerat*).

62. Philon, *De decalogo* 150 : λόγος ὁ κατὰ φιλοσοφίαν ἰατροῦ δίκην ἀγαθοῦ, « Le raisonnement philosophique, comme un bon médecin... ». Augustin aussi fait le rapprochement entre la *Sapientia* et le *medicus* dans le *De ordine* 1, 24.

63. 4, *pr.* 6, 29.

L'œil de l'âme

Sur l'œil de l'âme, les textes fondateurs sont platoniciens. La *République*, au début du livre VII, proclame la nécessité de « purifier et raviver en chacun de nous un organe de l'âme (ὄργανόν τι ψυχῆς), gâté et aveuglé (ἀπολλύμενον καὶ τυφλούμενον) par les autres occupations, organe dont la conservation est mille fois plus précieuse que celle des yeux du corps, puisque c'est par lui seul qu'on aperçoit la vérité » [64]. Elle présente la méthode dialectique comme la seule qui « tire peu à peu l'œil de l'âme de cette sorte de grossier bourbier où il est enfoui et l'élève vers le haut » [65]. Ce bourbier orphique [66] est déjà celui des *Grenouilles* d'Aristophane [67]. Comme est enterré l'esprit dans le corps [68], l'œil de l'âme est enfoui dans le bourbier, et la seule façon, pour lui, d'échapper à l'engloutissement [69], est d'avoir recours à la dialectique, c'est-à-dire au degré supérieur de la philosophie.

Telles sont bien les thématiques qui parcourent la *Consolation*. Le livre V en fournit deux expressions très claires. Si l'âme, dit Philosophie [70], « détourne son regard de la lumière de la vérité suprême et le laisse tomber sur les ténèbres inférieures, elle a bientôt la vue voilée par le nuage de l'ignorance » ; et « l'esprit, enseveli dans un corps aveugle, ne peut, car le feu de son œil a été étouffé, distinguer les subtiles liaisons des choses » [71]. Mais, comme on l'a vu, les livres précédents ont déjà largement évoqué

64. Le passage de la *République* 527 D-E développe la nécessité des sciences mathématiques dans la formation intellectuelle : Ἡδὺς εἶ, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι ἔοικας δεδιότι τοὺς πολλούς, μὴ δοκῇς ἄχρηστα μαθήματα προστάττειν. Τὸ δ' ἔστιν οὐ πάνυ φαῦλον ἀλλὰ χαλεπὸν πιστεῦσαι ὅτι ἐν τούτοις τοῖς μαθήμασιν ἑκάστου ὄργανόν τι ψυχῆς ἐκκαθαίρεταί τε καὶ ἀναζωπυρεῖται ἀπολλύμενον καὶ τυφλούμενον ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων, κρεῖττον ὂν σωθῆναι μυρίων ὀμμάτων· μόνῳ γὰρ αὐτῷ ἀλήθεια ὁρᾶται, « Tu m'amuses, dis-je ; on dirait que tu as peur que le vulgaire ne te reproche de prescrire des études inutiles. Or les sciences que nous choisissons ont une utilité qui n'est pas négligeable, bien qu'elle soit difficile à concevoir, c'est qu'elles purifient et ravivent en chacun de nous un organe de l'âme, gâté et aveuglé par les autres occupations, organe dont la conservation est mille fois plus précieuse que celle des yeux du corps, puisque c'est par lui seul qu'on aperçoit la vérité. »

65. *République* 533 C-D : Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσηται, καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἠρέμα ἕλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, « La méthode dialectique est donc, repris-je, la seule qui, rejetant successivement les hypothèses, s'élève jusqu'au principe même pour assurer solidement ses conclusions, la seule dont il est vrai de dire qu'elle tire peu à peu l'œil de l'âme de cette sorte de grossier bourbier où il est enfoui et l'élève vers le haut. »

66. Voir W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, édition revue, New York, 1966 (1935[1]).

67. *Grenouilles*, v. 146 : σκῶρ ἀείνων.

68. Cf. *Cratyle* 400 C, où Platon présente expressément comme orphique le jeu de mots σῶμα σῆμα (« le corps est une prison ») que l'on trouve dans la *Consolation* 5, *m.* 3, v. 9 (voir *infra*, note 71).

69. Cet œil « englouti » est l'*oculus demersus* du début de l'*Institution arithmétique* (1, 1, 7) ; pour ce thème de l'engloutissement avec *mergere*, cf. aussi 1, *metr.* 1, 18 ; 1, *pr.* 1, 13 ; 1, *m.* 2, v. 1 ; 3, *m.* 9, v. 12 ; 3, *m.* 11, 14. C'est aussi une caractéristique de l'état léthargique d'après Lucrèce 3, 829 : *Adde quod (animus) in nigras lethargi mergitur undas*. Les médecins (Galien, *method. med.* 13, 21) voient dans cette hébétude une caractéristique de l'état léthargique ; elle est aussi un trait de l'animal, lequel a (5, *m.* 5, v. 9) *hebetes sensus*.

70. 5, *pr.* 2, 10 : *Nam ubi oculos a summae luce ueritatis ad inferiora et tenebrosa deiecerint, mox inscitiae nube caligant*, « Car si l'âme [*animas*, au pluriel, § 8] détourne son regard de la lumière de la vérité suprême et le laisse tomber sur les ténèbres inférieures, elle a bientôt la vue voilée par le nuage de l'ignorance. »

71. 5, *m.* 3, v. 8-10 : *Sed mens caecis obruta membris / nequit oppressi luminis igne / rerum tenues noscere nexus ?* « Est-ce l'esprit, enseveli dans un corps aveugle, Qui ne peut, car le feu de son œil a été étouffé, Distinguer les subtiles liaisons des choses ? »

l'œil de l'âme, en de nombreuses occurrences qui ont été énumérées dans le début de la présente étude. Appelé à « reconnaître la splendeur de la vraie lumière » [72], l'œil de l'âme doit cesser de ne voir que les choses terrestres [73] et de les appréhender seulement comme le fait un organe matériel. Il doit cesser d'être aveugle à l'Être ou aveuglé par l'Être, comme le dit une autre comparaison, d'origine aristotélicienne.

Il s'agit de la chauve-souris (d'autres textes diront la chouette), dont le regard est perçant dans la nuit mais ébloui par le jour. La comparaison remonte à la *Métaphysique* d'Aristote, qui veut illustrer l'idée que la vision du divin est insoutenable, non pas à cause du caractère propre des choses surnaturelles, mais à cause de notre faiblesse [74]. L'image est souvent reprise par les néoplatoniciens [75] — et figure aussi chez Ambroise [76]. Boèce l'utilise dans la *Consolation*, mais en la gauchissant quelque peu. Chez lui en effet, elle vient seulement à l'appui d'une idée légèrement différente : les hommes voient le bien là où il n'est pas et « prennent pour du bonheur la possibilité de commettre impunément le crime », parce qu'« ils ne peuvent lever vers la vérité leur regard accoutumé aux ténèbres, et ils sont comme les oiseaux dont la vue est perçante la nuit mais aveuglée par le jour » [77]. Savoir découvrir la

72. 1, *pr.* 6, 21 : *splendorem uerae lucis... agnoscere.*

73. 3, *metr.* 10, v. 11-12, à propos de l'or et des perles : *non... inlustrent aciem magisque caecos / in suas condunt animos tenebras*, « tout cela ne saurait illuminer notre œil ; / ils aveuglent l'esprit, l'enténèbrent, l'enferment. »

74. *Métaph.* 993 b 7-11 : Ἴσως δὲ καὶ τῆς χαλεπότητος οὔσης κατὰ δύο τρόπους, οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν ἀλλ' ἐν ἡμῖν τὸ αἴτιον αὐτῆς· ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων, « La difficulté étant double, elle a peut-être sa cause non pas dans les choses, mais en nous-mêmes. En effet, de même que les yeux des chauves-souris sont éblouis par la lumière du jour, de même l'intelligence de notre âme est éblouie par les choses qui portent en elles la plus éclatante évidence. »

75. Donnons-en l'exemple d'Asclépius de Tralles, *in Nicomachi Geraseni Pythagorei introductionem arithmeticam* 1, 3 (éd. L. Tarán, *Transactions of the American Philosophical Society*, n.s. 59.4, 1969) : Ἐκεῖθεν οὖν ἐκ τῶν ἀτρέπτων τὰ ἐνταῦθα παράγονται· ἐκεῖνα δὲ ἄτρεπτά εἰσι, τὰ ἄχρονα· ὅθεν οὐδ' ἔστι χρόνος ἐκεῖ· οὐδὲ γὰρ μὴ ὂν ἐκεῖ, ἀλλὰ πάντα ἀεὶ ὄντα· οὐκ ἔστιν οὖν παρεληλυθὸς καὶ μέλλον· οὐ ῥᾴδιον οὖν ἐκεῖνα νοῆσαι, ὅθεν καὶ ὁ Ἀριστοτέλης εἶπε περὶ αὐτῶν ἐν τῷ Μετὰ τὰ Φυσικὰ ἐλάττονι ἄλφα στοιχείῳ ὅτι τῇ μὲν καθαρὰ καὶ φωτιστικά, τῇ δὲ χαλεπά εἰσι· φωτιστικὰ μὲν καὶ καθαρὰ πρὸς τὴν οἰκείαν φύσιν, ἐπειδὴ ἀεὶ ἐλλάμπουσι τὰ ἐνταῦθα· χαλεπὰ δὲ ὅτι ἀσκαρδαμυκτὶ οὐ δυνάμεθα γνῶναι διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν, ὥσπερ οὐδὲ ἀκτῖνας ἡλίου δυνάμεθα ἰδεῖν διὰ τὸ τῶν ὀμμάτων ἀσθενές· ὃ γὰρ πάσχει ἡ νυκτερὶς διὰ τὸ τῶν ὀμμάτων ἀσθενὲς ἐν τῇ ἡμέρᾳ, τοῦτο ἡμεῖς ἐπὶ τούτων, « Par suite, c'est donc des choses immuables que procèdent les choses d'ici-bas ; et les premières sont immuables, les choses éternelles ; d'où il suit que dans leur domaine il n'y a pas de temps ; car il n'y a pas non plus de non-être, mais tout y existe toujours ; il n'y a donc pas de passé ni de futur. Il n'est donc pas facile de concevoir ces choses : aussi Aristote dit-il à leur sujet, au livre I mineur de la *Métaphysique*, qu'elles sont d'un côté limpides et lumineuses, de l'autre difficiles ; limpides et lumineuses d'après leur nature propre, puisque toujours elles illuminent les choses d'ici-bas ; difficiles, parce que nous ne pouvons les connaître sans cligner des yeux à cause de notre faiblesse, de même que nous ne pouvons pas non plus regarder les rayons du soleil à cause de la faiblesse de nos yeux : car ce qu'éprouve la chauve-souris à cause de la faiblesse de ses yeux pendant le jour, c'est ce que nous éprouvons, nous, en face de ces choses. » Suit un renvoi au *Phédon*.

76. *Exameron* 5, 24, 86 (à propos de la chouette) : *Noctua ipsa quemadmodum magnis et glaucis oculorum pupillis nocturnarum tenebrarum caligantem non sentit horrorem et quo fuerit nox obscurior eo contra usum auium ceterarum inoffensos exercet uolatus, exorto autem die et circumfuso splendore solis uisus eius hebetatur, quasi quibusdam erret in tenebris.*

77. 4, *pr.* 4, 27 : *Nequeunt enim oculos tenebris assuetos ad lucem perspicuae ueritatis attollere similesque auibus sunt quarum intuitum nox inluminat, dies caecat ; dum enim non rerum ordinem sed suos intuentur affectus, uel licentiam uel impunitatem scelerum putant esse felicem*, « Ils ne peuvent lever vers la lumière éclatante de la vérité leur regard accoutumé aux ténèbres, et ils sont comme les oiseaux dont la vue est perçante la nuit mais aveuglée par le jour. Fixant en effet leur regard non pas sur l'ordre du

vanité d'un bien apparent, et sous cette apparence la réalité de la laideur, c'est encore ce que l'on attend de l'œil perçant de Lyncée [78],

monde, mais sur leurs propres sentiments, ils prennent pour du bonheur la possibilité de commettre impunément le crime. »

78. 3, *pr.* 8, 10 : *Quodsi, ut Aristoteles ait, Lyncei oculis homines uterentur, ut eorum uisus obstantia penetraret, nonne introspectis uisceribus illud Alcibiadis superficie pulcherrimum corpus turpissimum uideretur ?* « Pour reprendre les mots d'Aristote, si les hommes avaient les yeux de Lyncée, si le regard pouvait pénétrer l'obstacle des apparences, est-ce que le spectacle des entrailles d'Alcibiade ne rendrait pas répugnant son corps si beau de l'extérieur ? » Lyncée est l'un des Argonautes, célèbre pour sa vue perçante : voir Pindare, *Néméennes* 10, 131 ; Aristophane, *Ploutos* 210 ; Platon, *Lettres* 344 A (Κακῶς δὲ ἂν φυῇ, ὡς ἡ τῶν πολλῶν ἕξις τῆς ψυχῆς εἴς τε τὸ μαθεῖν εἴς τε τὰ λεγόμενα ἤθη πέφυκεν, τὰ δὲ διέφθαρται, οὐδ' ἂν ὁ Λυγκεὺς ἱδεῖν ποιήσειεν τοὺς τοιούτους, « Mais ceux qui ont naturellement de mauvaises dispositions pour les sciences et la vertu, et l'âme de bien des hommes est dans ce triste état, ceux-là ne sauraient voir même avec les yeux de Lyncée ») ; Lucien, *Timon* 25. La source de cette allusion à Lyncée est sans doute à chercher dans le *Protreptique* perdu d'Aristote, fragment B 105 d, éd. I. Düring, Stockholm, 1961 (Εἰ γάρ τις ἐδύνατο βλέπειν ὀξὺ καθάπερ τὸν Λυγκέα φασίν, ὃς διὰ τῶν τοίχων ἑώρα καὶ τῶν δένδρων, πότ' ἂν ἔδοξεν εἶναί τινα τὴν ὄψιν ἀνεκτόν, ὁρῶν [ὁρᾶν dans l'édition V. Rose, Teubner 1886, repr. 1967] ἐξ οἵων συνέστηκε κακῶν ; Voir I. Bywater, « On a Lost Dialogue of Aristotle », *Journal of Philology* 2, 1869, p. 55-69 — ici, p. 59 — et P. Hartlich, « De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole », *Leipziger Studien zu classischen Philologie* 11, 1889, p. 209-300 — ici, p. 250). Même référence aux yeux de Lyncée chez le contemporain de Boèce Asclépius de Tralles, dans son *Commentaire sur l'Introduction arithmétique de Nicomaque*, 1,11 : Δεῖ οὖν τὸ κάλλος, τὸ ὄντως κάλλος, διώκειν καὶ μὴ τὸ φαινόμενον τοῦτο· εἰ γὰρ ἀκριβῶς τις προσέχῃ, εὑρήσει τὸ ἐν ἡμῖν κάλλος πάσης αἰσχρότητος γέμον. Ὅ γὰρ ἔφη Πρόκλος· Εἰ οὖν δυνατὸν τοὺς Λυγκέως ὀφθαλμοὺς ἔχοντά τινα βλέψαι διὰ βάθους τοῦ σώματος καὶ ἰδεῖν κόπρον καὶ πᾶσαν ἀκαθαρσίαν, ἐπείσθη ἂν πόσον ἐν ἡμῖν τὸ ἀκαλλὲς καὶ αἰσχρόν, « Il faut donc s'efforcer d'atteindre la beauté, la vraie beauté, non pas un semblant de beauté ; car, à un regard perçant, la beauté qui est en nous apparaîtra pleine de toute sorte de laideur. C'est ce que disait Proclus : 'S'il était possible à quelqu'un qui aurait les yeux de Lyncée de regarder à travers les profondeurs du corps et d'y voir les excréments et les saletés de toute sorte, il saurait de façon sûre combien de laideur répugnante il y a en nous' ». L'auteur (Asclepius of Tralles, *Commentary to Nicomachus' Introduction to Arithmetic*, edited with an Introduction and Notes by Leonardo Tarán, Philadelphia, *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, vol. 59, Part 4, 1969) commente ici Nicomaque 1, 2, 3, p. 4 l. 5-6 Hoche (sur la matière τρεπτὴ καὶ ἀλλοιωτή, dont se distingue « ce qui n'a pas de naissance et toujours existe » ; mais plus précisément, sur l'idée qu'« il s'agit de bien distinguer les accidents de l'être », cette démarche étant εὔλογον καὶ ἀναγκαιότατον). Or, son commentaire n'est que la mise en forme de notes ἀπὸ φωνῆς, c'est-à-dire prises pendant le cours d'Ammonius sur Nicomaque, à l'école d'Alexandrie. C'est donc Ammonius qui, dans son cours, citait son maître Proclus. Il est impossible de localiser « les yeux de Lyncée » dans les œuvres du Diadoque qui ont survécu : il pourrait y avoir chez Asclépius le simple souvenir d'une phrase prononcée en cours (Ὅ γὰρ ἔφη Πρόκλος), mais non écrite par le maître dans un traité. Avant Proclus, l'allusion aux yeux de Lyncée se trouve chez Jamblique, *Protreptique* p. 47 l. 12 *sq*. Pistelli, dont V. Rose et I. Dühring ont tiré le texte du fragment qu'ils publient. Quant à l'intermédiaire entre Aristote et Boèce, de même qu'entre Aristote et Jamblique, il faudrait le chercher, d'après une hypothèse de P. Courcelle (*La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, 1967 : p. 125-126), dans un traité perdu (sans doute un protreptique) de Plutarque ou du Pseudo-Plutarque (traité qui devrait être aussi la source où se trouvait l'*exemplum* de Julius Canius cité en 1, pr. 3, 9 et pr. 4, 27). Sur la légende de Lyncée, voir aussi Pline, *HN* 2, 78, et le commentaire de J. Beaujeu, éd. CUF, p. 166 ; Valerius Flaccus 1, 462 *sq*. Par ailleurs, on ne s'étonnera pas de voir que le « lyncée » est un collyre chez Paul d'Égine 7, 6, 42 (éd. J. L. Heiberg). Dans le passage de la *Consolation* dont nous nous occupons ici, il y a un rappel de la diatribe de 2, *pr.* 5, 31 (*si quid ex appositis luceat, ipsa quidem quae sunt apposita laudantur, illud uero his tectum atque uelatum in sua nihilo minus foeditate perdurat*, « s'il y a quelque éclat dans l'accessoire, c'est justement cet accessoire qui fait l'objet d'éloges, tandis que tout ce qu'il voile et recouvre n'en demeure pas moins dans sa laideur »). Le même thème est sous-jacent, quoique les yeux de Lyncée ne soient pas expressément nommés, en 4, *m.* 2, v. 4-5 (sous la pourpre qui couvre les rois, on peut voir les chaînes qui les garrottent), mais, sous l'image, il s'agit bien de distinguer la laideur morale qu'expriment ces chaînes (« Ces rois dominateurs que tu vois assis sur leur trône élevé, resplendissants de l'éclat de la pourpre, entourés d'une haie de gardes patibulaires, le visage plein de menace, le cœur bouillonnant de rage, qu'ils perdent, ces orgueilleux, la couverture de leur vaine splendeur, et l'on verra en-dessous les chaînes qui garrottent ces maîtres »). Par ailleurs, les yeux de Lyncée se trouvent aussi chez les Pères de l'Église : Arnobe, *aduersus nationes* 4, 23 : *cutes uiscera pituita atque omnis illa proluuies intestinorum sub inuolucris constituta, quam non modo Lynceus ille penetrabili acie possit horrescere, uerum etiam quiuis alter sola uel cogitatione uitare* ; Jérôme, *Contra Iohannem Hierosolymitanum* 35 : *Lynceus, ut fabulae ferunt, uidebat trans parietem ; Dominus clausis ostiis, nisi phantasma fuerit, intrare non poterit ?* Enfin, les yeux de

autre métaphore aristotélicienne caractéristique du protreptique [79].

Le regard, donc, une fois purifié et devenu « le regard perspicace d'un esprit pur » [80], doit, tout en évitant l'éblouissement, se porter vers les hauteurs d'où l'âme, remontant vers sa patrie, « regarde de haut la terre qu'elle abhorre » [81] ; il doit percevoir et admirer les rapports numériques internes qui assurent la cohérence du monde [82], et son rôle suprême est de « contempler la source du bien ».

Contempler la source du bien

Le but de la remontée porphyrienne de l'âme, celui aussi que propose Philosophie au prisonnier, est plusieurs fois exprimé dans la *Consolation* dont il constitue un fil directeur, mais il l'est peut-être de manière plus frappante, plus concise et en même temps plus poétique, dans trois passages. Les beaux vers de la fin du livre I (1, *m.* 7) :

> *Tu quoque si uis*
> *lumine claro*
> *cernere uerum...*
> « Toi aussi, veux-tu / d'un œil lumineux [83] / contempler le vrai... »

annoncent ceux du grandiose poème 3, *m.* 9, sommet de la *Consolation* (v. 22-24) :

> *Da, pater, augustam menti conscendere sedem,*
> *da fontem lustrare boni, da luce reperta*
> *in te conspicuos animi defigere uisus,*

Lyncée avouent leur échec dans une certaine tradition : ainsi chez Hygin, *Fab.* 14, 12-13 : *Lynceus sub terra quaeque latentia uidisse dicitur, neque ulla caligine inhibebatur. Alii aiunt Lynceum noctu nullum uidisse*. C'est l'inverse de la chauve-souris ou de la chouette : Lyncée a l'œil perçant le jour mais ne voit rien la nuit. Ce sont les deux sortes d'aveuglement de la *République* 517-518.

79. L'image de l'œil de Lyncée rejoint celle de l'œil de l'âme chez Plotin, *Ennéades* 5, 8, 4 : οἷον εἴ τις γένοιτο τὴν ὄψιν τοιοῦτος οἷος ὁ Λυγκεὺς ἐλέγετο καὶ τὰ εἴσω τῆς γῆς ὁρᾶν τοῦ μύθου τοὺς ἐκεῖ αἰνιττομένου ὀφθαλμούς, « comme s'il y avait quelqu'un qui fût, pour la vue, comme était, dit-on, Lyncée, qui voyait même ce qu'il y a à l'intérieur de la terre, la légende faisant allusion aux yeux du monde d'en haut ».

80. 4, *m.* 6, v. 2 : *pura sollers cernere mente*.

81. 4, *m.* 1, 4 : *terras perosa despicit*. Voir aussi, dans le même poème, v. 27-28 : « Mais s'il te plaît de jeter ton regard / Sur la nuit terrestre que tu auras laissée... » (*Quod si terrarum placeat tibi / noctem relictam uisere...*).

82. 3, *m.* 9, v. 10 : *Tu numeris elementa ligas*, « C'est toi qui établis entre les éléments des liaisons numériques » (similitude frappante avec Martianus Capella 1, 1, v. 5 : *namque elementa ligas*). Voir aussi 4, *m.* 6, v. 19-20 : *Haec concordia temperat aequis / elementa modis*, « Telle est la concorde qui donne l'harmonie / D'une musique régulière aux éléments. »

83. *Lumina* signifie « les yeux » ou « le regard » : voir J. Gruber, *op. cit.*, p. 315 (à propos de 3, *m.* 12) : pour le v. 46 *lumina flectere*, il met en parallèle Ovide, *Mét.* 10, 51 *nec flectat retro sua lumina* ; Virgile, *Én.* 4, 369 *num lumina flexit*, en précisant « Über *lumen* für *oculus* (wie 56) vgl. zu 1, 1, 7 », renvoi réitéré quelques lignes plus bas à propos du v. 56 *lumina*. De fait, en 1, *pr.* 1, 7, à propos des Muses, on lit : *toruis luminibus*. Planude traduit ici par ὄμματι λαμπρῷ l'expression *lumine claro* qui est d'ailleurs, selon toute apparence, une reprise de Martianus Capella 2, 125, v. 10-13 (lequel utilise le même mètre, à savoir l'adonique, employé une autre fois par Boèce, *supra*, 1, *m.* 2) : *lumine claro / numina fati / et geniorum / cernere uultus*. Dans la suite de la *Consolation*, voir aussi 4, *m.* 6, v. 2 : « le regard perspicace d'un esprit pur » (*pura sollers cernere mente*).

« Donne, Père, à l'esprit de s'élever jusqu'à l'auguste séjour, / de voir la source du bien, de retrouver la lumière / et de te contempler en toute clarté avec les yeux de l'âme. »

Mais la chaîne se poursuit avec le point d'orgue à la fin du livre III, le poème sur Orphée (*m.* 12), en ses premiers vers magnifiques (v. 1 *sq.*) :

Felix qui potuit boni
fontem uisere lucidum...
« Heureux qui a pu contempler / la source diaphane du bien... »

Deux expressions qui s'appellent et se complètent, *fontem lustrare boni* (3, *m.* 9, 23) et *boni fontem uisere lucidum* (3, *m.* 12, v. 1-2) suggèrent donc l'intensité de l'époptie [84] terminale. L'étude de cette expression *fons boni*, que l'on aurait volontiers posée comme courante et néoplatonicienne, banale et sans véritable intérêt au fond (au point que le commentaire de J. Gruber n'en dit rien, ni pour 3, *m.* 9, 23, ni pour 3, *m.* 12, 1-2), réserve des surprises. Ce n'est pas chez les néoplatoniciens, mais chez les chrétiens que l'on trouve des parallèles, et en grand nombre, dans les textes patristiques grecs. Jean Chrysostome a des dizaines d'occurrences d'une expression dont on ne donnera ici qu'un exemple : λατρεύειν τῷ ἐπὶ πάντων Θεῷ, τῷ τῶν ὅλων δημιουργῷ, τῇ πηγῇ τῶν ἀγαθῶν, « rendre un culte au Dieu qui domine tout, créateur de toutes choses, source des biens » [85]. Avec un complément au singulier, la « source de tout bien » (παντὸς ἀγαθοῦ πηγή) est chez Cyrille d'Alexandrie, qui la voit de façon précise dans le Christ [86]. Dieu est πηγὴ τῆς ἀγαθότητος dans de nombreux textes patristiques (Cyrille [87], Didyme l'Aveugle [88], Athanase [89]). En latin, l'appellation de *fons bonitatis* appliquée à Dieu ou au Christ est extrêmement fréquente chez les Pères, notamment chez Augustin ; on trouvera plus tard *fons boni* chez Thomas d'Aquin [90].

La « source translucide » de la *Consolation* 3, *m.* 12, v. 1, se trouve bien sûr dans les descriptions de la nature chez les poètes latins [91], dans la

84. Le néoplatonisme fait correspondre l'étude philosophique de l'intelligible pur à ce que l'on appelle, dans les mystères, l'époptie : celle-ci signifie en grec (ἐποπτεία, sur le radical *op-* de l'« optique ») la « contemplation » ; elle met donc en jeu, plus que l'œil physique, l'œil de l'âme puisqu'il s'agit de mystères.

85. Jean Chrysostome, *in Genesim*, *PG* 53, p. 336 l. 25. Ailleurs, le même auteur applique aussi l'expression à l'*agapé* : Ἡ ἀγάπη ῥίζα καὶ πηγὴ καὶ μήτηρ ἐστὶ πάντων τῶν ἀγαθῶν (*de proditione Iudae*, *PG* 49 p. 390 l. 37 ; même texte dans le *de sancta Pentecoste*, *PG* 50, p. 468 l. 21 ; textes voisins dans d'autres œuvres.

86. *Fragmenta in sancti Pauli epistulam I ad Corinthios*, dans *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Ioannis evangelium*, vol. 3, éd. P.E. Pusey, Oxford, Clarendon Press, 1872 (repr. 1965), p. 318 l. 12 : Τίς οὖν ὁ πάντων τούτων ἡμῖν χορηγὸς, τῆς δικαιοσύνης ὁ πρύτανις, τῆς ἐλευθερίας ὁ δοτήρ, καὶ παντὸς ἀγαθοῦ πηγὴ καὶ πρόφασις, εἰσόμεθα λέγοντος τοῦ μακαρίου Παύλου Τῷ δὲ Θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Cf. aussi *in psalmos*, *PG* 69, p. 840 l. 50 : Δίδωσι γὰρ ἐξ οἰκείου πληρώματος, καὶ χορηγεῖ τὰς παρὰ Πατρὸς εὐλογίας, καὶ ἔστιν αὐτὸς ἀγαθοῦ παντὸς καὶ πηγὴ καὶ πρύτανις ; *in Isaiam* vol. 70, p. 1217 l. 39 : ὁ Υἱὸς ἡ παντὸς ἀγαθοῦ πηγή.

87. Cyrille, *in Ioannem* vol. 1, p. 356 l. 17 : πηγὴ γὰρ ἀγαθότητος ἡ θεία φύσις ἐστί.

88. Didyme l'Aveugle, *in Zacchariam* 2, 187 (*Didyme l'Aveugle sur Zacharie* éd. L. Doutreleau, Paris, *Sources chrétiennes* vol. 83-84-85) : τοῦ Θεοῦ ὄντος πηγῆς ἀγαθότητος, « Dieu qui est la source de la bonté » (même expression en 2, 304 ; 5, 37 ; dans ses commentaires sur les Psaumes, *passim* ; et dans son commentaire sur la Genèse).

89. Athanase, *Sur l'incarnation du Verbe* 3, 3 : Ὁ Θεὸς γὰρ ἀγαθός ἐστι, μᾶλλον δὲ πηγὴ τῆς ἀγαθότητος ὑπάρχει.

90. *Tractatus de Deo uno et trino*, th. 70, p. 173 de l'édition Oeniponte, 1895 : *supremus fons boni est*.

91. Ovide, *Héroïdes* 15, v. 157-158 : *Est nitidus uitroque magis perlucidus omni / fons sacer...* ; *Mét.* 3, v. 161 : *Fons sonat a dextra tenui perlucidus unda*.

littérature latine d'une manière générale [92], chez les « physiciens » [93] et même chez les architectes [94], tant il est vrai qu'en soi elle peut être triviale. On la voit sans surprise prendre une signification métaphorique dans de nombreux textes chrétiens [95].

C'est véritablement la réunion de la « source » et du « bien » en une même expression qui est la plus intéressante et peut dénoter une origine chrétienne. À côté des attestations patristiques, on ne trouve apparemment en grec qu'une seule occurrence « païenne » de πηγὴ τοῦ ἀγαθοῦ (avec ce génitif au singulier). Il est vrai qu'elle est chez Marc-Aurèle (7, 59) et qu'il serait naturel de penser que ce passage pourrait bien être l'origine de Boèce.

Justement non. Voici en effet l'exhortation que s'adresse Marc-Aurèle : Ἔνδον σκάπτε, ἔνδον ἡ πηγὴ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἀεὶ ἀναβλύειν δυναμένη, ἐὰν ἀεὶ σκάπτῃς, « Creuse au dedans de toi ; c'est au dedans qu'est la source du bien, et elle peut jaillir sans interruption, si tu sais creuser sans interruption ». Mais, outre que cette introspection [96] n'est pas le bondissement porphyrien de l'âme vers sa patrie, il n'est pas dit expressément que cette source du bien soit Dieu, idée fondamentale dans les textes patristiques et qui ressort nettement des v. 23-24 de la *Consolation* 3, *m.* 9, puisque, s'adressant à Dieu, les *eukhaï* lui demandent de permettre à l'esprit « de voir *la source du bien*, de *te* contempler... ». Il faut ajouter que la *Consolation* montre un Boèce qui — c'est le moins que l'on puisse dire — n'est guère porté à emboîter aveuglément le pas aux stoïciens [97].

Si l'on admet le caractère chrétien de la « source du bien », ce point particulier rend possible d'imaginer, sur un exemple précis [98], comment on doit situer le christianisme de Boèce dans la *Consolation*, sujet fort débattu et sur lequel ont été proclamées des conclusions tout à fait contradictoires. Si Boèce reprend une expression de saveur patristique et d'arrière-plan chrétien — Dieu est la source du bien —, il s'appuie sur Marc-Aurèle, et d'ailleurs chez Philon d'Alexandrie la source du bien n'était « que » la philosophie [99]. L'auditoire auquel s'adresse Boèce n'est

92. L'expression *fontes perlucidi* se trouve chez Sénèque, *ad Luc.* 90, 43. Apulée, *Mét.* 5, 1, écrit : *Videt lucum proceris et uastis arboribus consitum, uidet fontem uitreo latice perlucidum...*

93. Les mots *fons perlucidus* se trouvent chez Sénèque, *NQ* 1, 17, 5.

94. Cetius Faventinus, au § 5 de son traité d'architecture : *Si perlucidi fontes fuerint...*

95. Césaire d'Arles, *in apocalypsim* 12, commentant le lemme *Et uidi sicut mare uitreum* : *Fontem baptismi dicit perlucidum* ; Ps.-Maxime de Turin, *serm.* 7 : *Ex hoc autem quasi quodam uirtutum fonte lucidissimo riuulorum haec puritas emanauit* ; Jérôme, *Vie de saint Paul* 5 : *animaduertit intus grande uestibulum, quod aperto desuper caelo, patulis diffusa ramis uetus palma contexerat, fontem lucidissimum ostendens* ; Eusèbe le Gallican, *hom.* 51 : *Quidquid igitur in hac sancta plebe potest esse uirtutis et gratiae : de hoc, quasi quodam fonte lucidissimo, omnium riuulorum puritas emanauit.*

96. Que l'on trouve, du reste, dans la *Consolation* elle-même, car Philosophie déclare en 2, *pr.* 4, 22, que le bonheur se trouve à l'intérieur de nous : *Quid igitur, o mortales, extra petitis intra uos positam felicitatem ?*

97. Les stoïciens, comme les épicuriens, ont arraché des pans du manteau de Philosophie (1, *pr.* 1, 5 ; 1, *pr.* 3, 7), image qui est une condamnation de leur prétention à détenir toute la vérité ; la théorie stoïcienne de la sensation est absolument rejetée (5, *m.* 4).

98. On laisse ici de côté le célèbre parallèle entre 3, *pr.* 12, 22 et *Sagesse* 8, 1, et toutes les réminiscences possibles (tel est l'adjectif qu'il emploie prudemment) que rappelle H. Chadwick, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford, 1981, p. 238.

99. Philon d'Alexandrie, *De specialibus legibus* 3, 186 : ἀγαθῶν δέ, ὅσα πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθά, πηγὴ φιλοσοφία.

donc pas un auditoire obligatoirement chrétien. N'importe quel païen mystique peut lire la *Consolation*. C'est aussi pourquoi les éléments chrétiens de la *Consolation*, s'il y en a, restent discrets au point que certains ont même voulu voir dans l'auteur un apostat. Si Boèce ne s'était adressé sa *Consolation* qu'à lui-même, rien ne l'aurait empêché de la fonder plus explicitement, citations à l'appui, sur les thèmes et les textes d'une religion dont après tout il était un « docteur ». Mais il prend le parti de destiner le texte à un lectorat beaucoup plus ouvert : en témoigne la valeur généralisante de nombreuses ouvertures et fins de poèmes en *quisquis*, *quicumque*, *si quis*, etc. [100] D'ailleurs, Dieu lui-même est caractérisé en 1, *m.* 5, par un *quisquis* particulièrement éloquent puisqu'il semble renvoyer dos à dos les conceptions néoplatoniciennes et la révélation chrétienne [101]. Boèce écrit de manière à ne rebuter personne [102] et ménage la clé de voûte de la *Consolation*, dans laquelle converge la double série des claveaux de la philosophie néoplatonicienne et du christianisme.

Orphée ou l'échec du regard poétique

Felix qui potuit rerum / fontem uisere lucidum, « Heureux qui a pu contempler / la source diaphane du bien »... (3, *m.* 12, v. 1-2). C'est un des plus beaux poèmes [103] de la *Consolation*, au moins par son début et par sa fin. Le rythme choisi (glyconique : trochée, choriambe, iambe — ou deux

100. Dès la fin du premier poème (1, *m.* 1, v. 22 : *Qui cecidit, stabili non erat ille gradu*) est perceptible cette volonté de rendre la plus générale possible l'expérience du prisonnier. Le début de 1, *m.* 4, félicite l'homme serein (*quisquis*, premier mot du poème) capable de regarder avec tranquillité l'une et l'autre des deux Fortunes (v. 1-4), ensuite opposé à l'homme (*quisquis*, de nouveau, v. 15) qui « jette son bouclier » et s'enfuit de son poste. L'exhortation adressée par Philosophie au prisonnier, à la fin du livre I, avec utilisation de la deuxième personne du singulier (I, *m.* 7, v. 20 *sq.* : *Tu quoque si uis / lumine claro / cernere uerum*, « Toi aussi, si tu veux / d'un œil lumineux / contempler le vrai », et les impératifs qui suivent), touche au delà de lui le lecteur de bonne volonté (même chose *infra*, à la fin de 2, *m.* 3, v. 15-16). Le *si quis* de l'avant-dernier vers de 2, *m.* 1 montre l'universalité de la dépendance humaine par rapport à la Fortune, que l'on soit païen ou chrétien (comme l'avait signifié l'apostrophe *o homo* dans la prose précédente, 2, *pr.* 1, 9) ; la même généralité s'exprime dans l'emploi du relatif à la fin du poème suivant (2, *m.* 2, v. 19-20 : *Numquam diues agit qui trepidus gemens / sese credit egentem* ; même structure, signalée ci-dessus, à la fin du premier poème de l'œuvre). L'indéfini *quisquis* apparaît encore comme premier mot du poème 4 du livre II (*quisquis uolet*, « celui qui voudra » se construire une maison solide) ; et l'indéfini *quicumque* pour ouvrir le poème 7. Le premier mot du premier poème du livre III est encore un *qui uolet* à valeur générale (« celui qui veut ensemencer une terre »), et la même attaque est de nouveau celle du poème 5 du même livre (*qui se uolet esse potentem*, « celui qui veut être puissant »). Le début de 3, *m.* 6, proclame l'égalité de tous les hommes (*omne hominum genus*) devant Dieu, quelles que soient leurs différences ; tous sont appelés de semblable façon à s'élever, au début de 3, *m.* 10 (*Huc omnes pariter uenite capti*, « Venez ici, vous tous, venez, les prisonniers ») qui s'achève (v. 17) sur l'évocation de la félicité de *quisquis poterit notare lucem*. C'est encore un *quisquis* qui ouvre 3, *m.* 11 (*quisquis profunda mente uestigat uerum*, « celui dont l'intelligence profonde suit la trace du vrai ») ; et le double *felix qui potuit* du début de 3, *m.* 12 n'est nullement restrictif, pas plus que le *uos quicumque* des v. 52-53. On a la même valeur généralisante dans le *si quis... nescit* du début de 4, *m.* 5. Le poème suivant (4, *m.* 6) commence par un *si uis* qui rappelle les *qui uolet* que nous avons signalés précédemment. Il y a encore, en 5, *m.* 3, v. 25, *quisquis uera requirit*. Aux occurrences ainsi relevées dans les passages poétiques de la *Consolation*, il conviendrait de joindre l'examen de celles qui figurent dans les passages de prose.

101. Au v. 43 : *quisquis rerum foedera nectis*, « ô toi, qui que tu sois, qui noues les lois de l'univers ».

102. Cf. 3, *m.* 10, v. 1 : *Huc omnes pariter uenite capti*, « Venez à moi, venez, vous tous, les prisonniers... »

103. Sur ce poème, voir V. Zarini, « Un *Orphée aux Enfers* néoplatonicien : à propos d'un poème de Boèce », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1999/2, p. 230-248.

brèves) lui donne une tension et une intensité dramatique rares, malgré la relative banalité de la description des effets de la musique d'Orphée sur la nature, de l'évocation des enfers et des supplices infernaux. Pour signer l'échec de la poésie, Boèce emprunte les chemins de la grande poésie.

Car, de fait, cette contemplation a été refusée — par sa faute — à Orphée, contrairement à ce que laissait attendre, avec une volontaire ambiguïté, l'asyndète du v. 5. L'exemple du *uates Threicius*, étant donné la structuration de ce début de poème, est spontanément imaginé par le lecteur, favorablement influencé par la révérence dont paraît témoigner l'expression envers Orphée, comme celui du *felix* célébré par le double macarisme des quatre vers initiaux. Ce sera tout le contraire.

Son chant avait paru garant de succès et de fait, il a d'abord obtenu le succès en pétrifiant d'admiration sacrée forêts et fleuves, puis les habitants des Enfers, et en suscitant la pitié de l'inflexible Hadès. Mais ce n'était que l'apparent succès, en réalité délétère, des Muses du premier poème de la *Consolation*. Le thème de ce premier poème est rappelé dans 3, *m.* 12 auquel il est sous-jacent. La correspondance est soulignée par l'auteur, avec la reprise de thèmes et de mots identiques : l'adjectif *felix*, le thème des chants tristes. Aucune félicité à attendre pour qui se repose sur les Muses. Revu par Boèce, le mythe d'Orphée annonce et dénonce l'impuissance de la poésie. Cela n'exclut pas de la part de l'auteur envers Orphée (*Heu...*, v. 49) une pitié comparable à celle que lui manifestait Virgile. Mais le ton reste celui de la condamnation, au début et à la fin du poème (la fin indiquant de quelle manière doivent être compris les quatre vers du début).

L'échec d'Orphée, échec du regard et même échec par le regard, est l'échec du Poète, c'est-à-dire de la poésie : il y a un retour au thème de 1, *pr.* 1, celui de la disqualification de la poésie. Aussi bien le regard des Muses et celui du prisonnier sous leur influence, abattu par le chagrin, au début de l'ouvrage, que celui d'Orphée [104], en cette fin du livre III, est dirigé « vers le bas » — et c'est, redisons-le, la caractéristique du regard des bêtes, tandis que l'homme regarde vers le haut.

Philosophie seul vecteur vers la contemplation du Bien

Orphée a failli ; mais contempler la source du bien reste le but de l'âme réconciliée avec elle-même, et ce but peut être atteint à condition d'emprunter le véhicule [105] non pas de la poésie, mais de la philosophie. Écoutons Philosophie : « Car je possède des ailes rapides / Qui peuvent s'élever jusqu'au plus haut du ciel... » [106].

Après le poème de l'échec qui clôt le livre III, le premier poème du livre IV (d'après *Phèdre* 246 A - 248 E) est un allègre poème de la réussite.

104. 3, *m.* 12, v. 55 : *Tartareum in specus*.

105. Ceci n'est pas une image déplacée : chez Martianus Capella, il y a une longue description du char qui élève Philologie aux cieux.

106. 4, *m.* 1, v. 1-2 : *Sunt etenim pennae uolucres mihi / quae celsa conscendant poli...*

L'âme, élevée au ciel, *compos uerendi luminis* (v. 18), contemple toutes les réalités car elle a retrouvé sa patrie : « Si le chemin t'y ramène, si tu reviens à cet endroit / Que tu cherches maintenant pour l'avoir oublié, / 'La voici', diras-tu, 'je m'en souviens, la voici, ma patrie, / C'est là que je suis né, là que j'arrêterai mes pas' » [107]. Cela se fait grâce à Philosophie, qui a remplacé les Muses de 3, 12 et de 1, 1. Sur les ailes de Philosophie, l'âme, échappant aux pesanteurs terrestres (3, *m.* 12, 3-4 : *felix qui potuit grauis terrae soluere uincula*) prend son essor « vers le haut ». Ainsi le prisonnier pourra-t-il retrouver ses dispositions d'autrefois, quand il portait ses regards vers le ciel (1, *m.* 2, 5-9). Ainsi pourra-t-il se débarrasser de la symbolique lourdeur des chaînes qui l'entravent (1, *m.* 2, 25).

De l'*Institution arithmétique* à la *Consolation de Philosophie*

C'était un parcours de progression intellectuelle qui était proposé par l'*Institution arithmétique*, d'une triple façon : par les développements initiaux des premiers chapitres de l'ouvrage ; par les développements philosophiques qui parsèment l'exposé arithmétique ; par la volonté générale, plusieurs fois affirmée [108], d'offrir une voie d'explication aux difficultés du *Timée*. Dès le début, l'ouvrage proclamait que son but était de contribuer à la purification de l'œil de l'âme.

La démarche était cependant de pure connaissance. Certes, la connaissance est inséparable de la sagesse, et inversement ; l'arithmétique, comme les trois autres sciences mathématiques, est une préparation à la philosophie. Le lecteur est exhorté à prendre les moyens de parvenir à la connaissance de l'Être véritable. Ces moyens sont les quatre sciences mathématiques, seules capables de purifier l'œil de l'âme [109].

Mais on sent ce que tout cela a de théorique. Il s'agit de mettre par écrit, d'après le grec de Nicomaque — pour les faire entrer à la bibliothèque familiale, où chacun pourra consulter le livre — les enseignements néoplatoniciens sur la solidarité entre l'acquisition de la science et la purification de l'âme. Au fond, il n'y a là qu'une traduction, exercice qui, en soi, ne suppose même pas l'adhésion aux idées de l'auteur (même si dans le cas présent cette adhésion est certaine).

Ce travail est celui d'un Boèce à peine sorti de l'adolescence, sans doute encore beau-fils de Symmaque en un seul des deux sens du terme (il n'y a aucune allusion à des liens de mariage dans la lettre de dédicace). Même si les contemporains, comme Ennode [110], ont loué la précocité de l'auteur, il est tout de même encore à l'âge où l'on répète plus qu'on ne crée.

107. 4, *m.* 1, v. 23-26 : *Huc te si reducem referat uia, / quam nunc requiris immemor, / 'haec', dices, 'memini, patria est mihi, / hinc ortus, hic sistam gradum'.*

108. 2, 2, 1 ; 2, 32, 3 ; 2, 46, 1.

109. 1, 1, 7.

110. Ennode, *opusc.* 6, 21 : *Boetius patricius, in quo uix discendi annos respicis et intellegis peritiam sufficere iam docendi*, « le patrice Boèce, chez lequel on voit à peine l'âge où l'on s'instruit, et cependant on saisit déjà une science extraordinaire propre à l'enseignement. »

H. Chadwick [111] a dit que certains passages de l'*Institution arithmétique* pourraient se trouver tout aussi bien dans la *Consolation*. Certes ; mais le fait est qu'ils n'y sont pas. La priorité de l'Un sur la Dyade, du Même sur l'Autre, de la Vertu sur le Vice, sont des thèmes que développe l'*Institution arithmétique* et dont certains sont perceptibles aussi dans la *Consolation*. Mais il s'agit, dans le contexte de l'*Institution arithmétique*, d'un enseignement scolaire. Les mêmes thèmes réapparaissent vingt-cinq ans plus tard dans la *Consolation*. Mais ce n'est plus sur le même ton et les passages, donc, ne sont pas identiques et interchangeables entre les deux œuvres.

Il en est ainsi de l'image de l'œil de l'âme qui doit être nettoyé : dans l'*Institution arithmétique*, c'était bien (la) philosophie qui devait s'acquitter de cette tâche, mais grâce aux sciences mathématiques [112], même si Boèce n'avait pas retenu (car il fait une paraphrase, non pas un commentaire) le traitement traditionnel de l'image tel qu'on le voit dans le texte parallèle d'Asclépius inspiré par le cours d'Ammonius sur Nicomaque (le médecin, l'éponge, l'œil) [113] ; dans la *Consolation*, Boèce sans doute se souvient aussi du commentaire d'Ammonius, mais si Philosophie nettoie l'œil du prisonnier [114], on a vu que, davantage qu'en médecin (bien qu'elle joue également ce rôle, qu'elle revendique), c'est en mère qui essuie avec douceur et tendresse les pleurs de son *alumnus*.

Dans l'*Institution arithmétique*, l'adversaire à vaincre était l'ignorance au sens épistémologique du terme, et il fallait rendre à l'esprit son œil perçant. Dans la *Consolation*, on n'est plus du tout dans le même registre puisque les deux adversaires sont l'espoir et la peur [115], qui empêchent l'âme d'accéder à la sérénité.

111. H. Chadwick, *op. cit.*, p. 75-76, à propos du dernier chapitre du premier livre de l'*Institution arithmétique*.

112. *Institution arithmétique* 1, 1, 7 : *Sunt enim quidam gradus certaeque progressionum dimensiones, quibus ascendi progredique possit, ut animi illum oculum, qui, ut ait Plato, multis oculis corporalibus saluari constituique sit dignior, quod eo solo lumine uestigari uel inspici ueritas queat, hunc inquam oculum demersum orbatumque corporeis sensibus hae disciplinae rursus illuminent*, (les quatre sciences mathématiques) « sont des sortes de degrés pour une progression déterminée et mesurée, par lesquels on peut s'élever et progresser de sorte que l'œil de l'âme, qui, comme dit Platon, est plus digne d'être sauvegardé et fortifié que des milliers d'yeux corporels, parce qu'il est la seule lumière qui permette d'aller à la poursuite de la vérité et de la contempler —, que cet œil, dis-je, enseveli et aveuglé par les sens corporels, reçoive à nouveau, de ces sciences, la lumière. »

113. Asclépius de Tralles, *in Nicomachi Geraseni Pythagorei introductionem arithmeticam* (cité *supra*, n. 74) 1, 31 : Τότε γὰρ τὸ ὄμμα — οὐ τὸ σωματικὸν λέγω ἀλλὰ τὸ ψυχικόν — καθαίρεται καὶ ἀποβάλλει τὰς λήμας τὰς τῆς ἀγνοίας. Ὥσπερ γὰρ τῶν τοῦ σώματος ὀμμάτων τῷ σπόγγῳ τὰς λήμας ὁ ἰατρὸς λαμβάνει, οὕτω τοῦ ψυχικοῦ ὄμματος ἀποκαθαίρουσι δίκην σπόγγου τὰς λήμας αἱ δ ἐπιστῆμαι καὶ ποιοῦσι καθαρῶς ὁρᾶν. Ἐνταῦθα οὖν δεῖ λέγειν τὸ τῆς Ἀθηνᾶς τὸ λέγον· ἀχλὺν αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἕλον ἡ πρὶν ἐπῆεν, / ὄφρ' εὖ γινώσκοις ἠμὲν θεὸν ἠδὲ καὶ ἄνδρα. Δεῖ οὖν τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς, τὸ μυρίων σωματικῶν κρεῖττον, ἔχειν καθαρόν, « Alors l'œil — je ne parle pas de l'œil du corps mais de l'œil de l'âme — est purifié et rejette les chassies de l'ignorance. De même que le médecin enlève avec l'éponge les chassies des yeux du corps, ainsi les quatre sciences nettoient-elles comme avec une éponge les chassies de l'œil de l'âme et le font-elles voir clairement. Aussi est-ce bien le lieu de citer la parole d'Athéna : 'Je t'ai enlevé des yeux le brouillard qui y était venu auparavant, pour que tu reconnaisses bien le dieu et l'homme.' Il faut donc avoir pur l'œil de l'âme, qui a plus de valeur que dix mille yeux du corps. » (les deux vers cités sont *Iliade* 5, 127-128).

114. 1, *pr.* 2, 7.

115. Ces deux adversaires sont antagonistes mais, avec des effets identiques, en étroite liaison, comme cela est expliqué dans un passage de Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 5, 7 *sq.*, sur le thème « Tu cesseras de craindre si tu cesses d'espérer » du stoïcien Hécaton, disciple de Panétius. Le caractère néfaste de l'espoir sera encore souligné par Boèce en 4, *m.* 2, v. 8. Le capétan Michel de Kazantzakis, dans *La Liberté ou la*

Dans le traité d'arithmétique, il s'agissait de « trouver » et de « découvrir », avec l'image platonicienne de la chasse [116], il s'agissait de « connaître ». Dans le protreptique il s'agit de *re*trouver et de *re*découvrir, il s'agit de *re*connaître, que l'on écrive ce verbe en un mot ou en deux. Dans l'*Institution arithmétique* c'était la raison qui était à l'œuvre et qui était en jeu ; dans la *Consolation* c'est l'âme.

Conclusion

On passe progressivement, au fil de la *Consolation*, de la vision de l'œil physique (depuis l'apparition de Philosophie, difficilement reconnue) à la vision béatifique de l'œil de l'âme. Ainsi se concluent à la fin des trois premiers livres, avant les argumentations logiques des livres IV et V en faveur de l'existence d'un Bien suprême, régulateur universel, désormais admise par le prisonnier qui y adhère avec force, ces Noces de Philosophie et de Boèce qui font plus que de célébrer de manière néoplatonicienne, comme chez Martianus Capella et comme dans l'*Institution arithmétique*, la force purificatrice de la connaissance. Le *rerum cognoscere causas* de Virgile aurait pu définir le propos, scolaire, de l'*Institution arithmétique* ; mais ce second hémistiche virgilien est remplacé, en 3, *m.* 12, par *boni fontem uisere lucidum* ; et tel est bien le projet de la *Consolation*. Il ne s'agit plus ici de connaître (*cognoscere*), mais de contempler (*uisere*). Si noble qu'on la proclame à la suite des « pythagoriciens », l'arithmétique n'est qu'une propédeutique à la philosophie. La *uirgo Arithmetica* des années 500 a donc tout à fait normalement cédé la place à la *Philosophia nutrix* de la sombre année 524.

---

mort, se définissait ainsi : Δεν ελπίζω τίποτα, δεν φοβάμαι τίποτα, είμαι λεύτερος (« Je n'espère rien, je ne redoute rien, je suis libre »). Chez Boèce, « N'espère rien, n'aie peur de rien » (*Nec speres aliquid nec extimescas*...), est le conseil de 1, *m.* 4, v. 13.

116. *Institution arithmétique* 1, 1, 5 ; cf. *Phédon* 66 C ; *Théétète* 198 D ; *Euthydème* 290 C.