

**Entre le *Libro de las consolaciones de la vida humana* attribué à l'antipape Pedro de Luna et le *Boecio de consolación* d'Agustín López
La réception de la *Consolatio Philosophiae* en Espagne, du XV^e au XVII^e siècle**

Alicia OÏFFER-BOMSEL
Université de Reims Champagne-Ardenne

En Espagne, la critique littéraire soutient invariablement que la *Consolation de la Philosophie*, cette somme de savoir antique, revisitée et interprétée à travers différentes époques, contribua de manière significative, par la diversité et la richesse de son contenu, à l'essor de la production littéraire et philosophique de la première modernité en Espagne. De fait, le succès et l'influence, depuis le Moyen Âge, de l'œuvre la plus célèbre du philosophe latin ne furent pas moindres en Espagne que dans d'autres pays de l'Europe, notamment l'Italie et la France¹. L'enseignement de Boèce demeure perceptible sous diverses formes aussi bien dans la littérature pré-humaniste du XV^e siècle que dans les lettres hispaniques des périodes ultérieures, surtout à partir du néostoïcisme. Il suscita même un regain d'intérêt chez certaines figures majeures de l'*Illustration* – l'époque des Lumières en Espagne –, dont Gaspar Melchor de Jovellanos².

Cela étant précisé, le constat d'un nombre relativement restreint d'études critiques consacrées à la réception de la *Consolatio Philosophiae* de Boèce dans la péninsule ibérique nous a incitée à nous engager dans ce champ d'investigation encore insuffisamment exploré tout au moins pour la période qui s'ouvre au XV^e et s'étend jusqu'au début du XVII^e siècle.

Dans le cadre de cette étude, nous porterons notre attention sur deux formes de diffusion en castillan de l'œuvre de Boèce en Espagne à l'âge classique : traités didactiques et traductions. Nous essaierons de montrer dans quelle mesure les variations observables d'une œuvre à l'autre en castillan sur différents plans (linguistique, philosophique, culturel) sont révélatrices des préoccupations et des aspirations des élites cultivées espagnoles de la pré-Renaissance au premier Baroque.

Quant aux traductions de la *Consolation*, parmi les différentes versions qui ont permis la diffusion de l'œuvre en Espagne à l'époque médiévale, nous nous

¹ T. G. Rolán, A. López Fonseca, *Traducción y elementos paratextuales: los prólogos a las versiones castellanas de textos latinos en el siglo XV. Introducción general, edición y estudio*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2014, p. 385.

² Melchor de Jovellanos, l'une des principales figures de la pensée éclairée en Espagne, écrit vers la fin de sa vie, isolé et matériellement démuné dans sa prison de Palma de Mallorca, ses *Memorias histórico-artísticas de arquitectura* (1805-1808), qui est pour certains critiques une de ses œuvres les plus significatives. Animé par un désir inassouvissable de connaissance, l'écrivain, estimant que le vrai bonheur réside dans la vertu que procure le savoir, parvient à se soustraire à un sentiment d'injustice et de désenchantement du monde qui menaçait de l'anéantir. En ce sens, l'ouvrage de Jovellanos s'enracine dans la tradition philosophique inaugurée par la *Consolation* de Boèce

intéresserons ici à la plus tardive, et aussi la plus délaissée de la critique : il s'agit de la traduction castillane commanditée par Ruy López Dávalos dans la première moitié du XV^e siècle, qui circula en manuscrit sous le titre *Libro de la consolación natural*³. C'est une version anonyme et non datée, mais certains éléments nous permettent de la situer dans les années 1427-1428. Dans un second temps, nous nous centrerons sur une traduction parue tout au début du XVII^e siècle : *Boecio de consolación* d'Agustín López, un moine cistercien.

Outre les traductions castillanes de la *Consolation* de Boèce, nombreuses sont les œuvres qui, à l'époque pré-humaniste espagnole, laissent transparaître l'influence du philosophe romain relativement à certains thèmes, qui sont traités selon les circonstances socioculturelles précises qui entourent l'œuvre et les intentions de l'auteur. Cependant, il n'existe de nos jours, à notre connaissance, aucun travail de synthèse sur la production littéraire en castillan depuis le XV^e siècle, où la présence de Boèce est tangible ; aussi traiterons-nous cette question dans notre première partie, avant d'entreprendre l'analyse des traductions castillanes mentionnées auparavant.

La *Consolation de la Philosophie* dans certains traités didactiques des pré-humanistes espagnols du XV^e siècle

De façon générale, les emprunts faits par les humanistes espagnols à la *Consolation* de Boèce sont adaptés et mis au service d'une pensée chrétienne, ce qui est conforme à la démarche entamée, à l'époque carolingienne, par Alcuin (735-804), dont « le souci constant était d'interpréter la *Consolation* – malgré son aspect purement philosophique et laïque – dans un sens foncièrement chrétien »⁴. On peut noter que l'idée du mépris des vanités terrestres liée au courant ascétique et stoïcien représenté notamment par Sénèque et par Boèce lui-même, sous-tend les différents ouvrages qui retiendront notre attention⁵. Concernant les auteurs des traités didactiques qui composent notre corpus, Pedro de Luna est suivi de trois autres auteurs pré-humanistes : Teresa de Cartagena⁶, Alfonso de la Torre⁷ et Alonso Ortiz. Ici, seuls le premier et le dernier seront commentés.

³ A. Doñas, « Versiones hispánicas de la *Consolatio Philosophiae* de Boecio : Testimonios », *Revista de Literatura Medieval*, 19, 2007, p. 295-312. A. Doñas, « La *Consolación natural*, versión castellana de la *Consolatio Philosophiae* encargada por Ruy López Dávalos : cartas preliminares », *Actas del XI Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, éd. A. López Castro, M. L. Cuesta Torre, León, Universidad de León, I, 2007, p. 491-500. Consulter aussi T. G. Rolán, A. López Fonseca, *op. cit.*, p. 385-389.

⁴ P. Courcelle, « Saint Augustin et Boèce, la survie de leurs deux chefs-d'œuvre », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 4, 1968, p. 526-534.

⁵ La tradition du *contemptus mundi* dans son versant chrétien fut très féconde en Espagne à la Renaissance et au Baroque, et donna lieu à de nombreux traités ascétiques dont l'antécédent le plus immédiat furent les quatre livres de l'*Imitation du Christ ou du Mépris du monde* du mystique allemand Thomas à Kempis (1379-1471), publié pour la première fois sous forme anonyme en 1418.

⁶ Auteure d'une autobiographie spirituelle, l'*Arboleda de enfermos* (c. 1469), qui relève du genre de la consolation. Il s'agirait du premier texte connu écrit en espagnol par une femme. Lire à ce propos : A. Riley, « La Autohagiografía En La Edad Media : Teresa De Cartagena, Santa. » Thesis, Georgia State University, 2011.

⁷ Il écrivit un traité à visée didactique et moralisatrice, la *Visión deleytable de la filosofía et de las otras ciencias* (c. 1430-1440).

À l'aube du xv^e siècle, l'Aragonais Pedro de Luna, à ses débuts professeur de droit canon à l'Université de Montpellier, participa en 1378 au Grand Schisme qui divisa l'Église de Rome jusqu'en 1471. Il fut élu pape d'Avignon en 1394 sous le nom de Benoît XIII – souvent accompagné de l'épithète d'antipape –, après s'être engagé à se démettre du pontificat si cette mesure se révélait nécessaire à la restauration de l'unité ecclésiale. Lorsque, en 1395, le roi de France Charles VI l'enjoignit d'honorer son serment estimant que c'était la meilleure solution pour en finir avec le schisme, l'antipape d'Avignon refusa d'obtempérer⁸. Déposé par les Conciles de Pise (1409) et de Constance (1417), il s'obstina jusqu'au bout dans son refus d'abdiquer, pendant son long exil sur le rocher de Peñíscola, dans la Couronne d'Aragon, où il mourut en 1423. Ce fut dans la solitude et abandonné de presque tous qu'il aurait écrit, gardant à l'esprit l'expérience de Boèce, le *Libro de las consolaciones de la vida humana*⁹. Cherchant à s'affranchir de sa détresse, l'auteur y relate un processus personnel d'intériorisation où l'âme se recueille en elle-même jusqu'à parvenir à la contemplation de la divinité, ce qui a amené certains critiques à considérer Pedro de Luna comme le précurseur de cette littérature ascétique et mystique qui atteindra en Espagne son apogée au xvi^e siècle¹⁰. Dans le prologue, l'auteur précise la méthode qu'il appliquera tout au long de son traité : afin d'étayer le bien-fondé des remèdes, dont le mépris des biens temporels, qui sont à la portée de l'homme affligé par les accidents et les vicissitudes de l'existence, il invoque l'exemple de Boèce ; le philosophe latin, dont le discours fondamentalement rationaliste peut sembler dépourvu de ferveur religieuse, sera accompagné, dans le texte en castillan, de nombreuses autorités chrétiennes (Augustin, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome...). Par-dessus tout, l'exemplarité du Christ est mise exergue¹¹, ce qui annonce d'une certaine manière la pensée christocentrique, qui est au cœur des écrits des humanistes du xvi^e siècle, dont Érasme de Rotterdam.

On perçoit chez l'auteur le souci de veiller à la conformité de son texte avec l'orthodoxie catholique, afin de lui assurer une légitimité irréprochable, ce qui peut être interprété comme la réaction naturelle de tout homme qui se sent injustement malmené par les puissants de ce monde. De même, il justifie dès le début du prologue le recours, en certains endroits de son œuvre, à des sources païennes – Sénèque pour l'essentiel –, en alléguant, fidèle à l'argument augustinien, qu'un tel procédé est non seulement valable mais encore nécessaire lorsque des théories profanes viennent éclairer et conforter les vérités du christianisme¹². Cela étant, s'il fut un temps où Pedro de Luna

⁸ Y. Renouard, *La Papauté à Avignon*, Paris, Gisserot, 2004, p. 63-66.

⁹ P. de Luna, *Libro de las consolaciones de la vida humana. Por el antipapa Luna, Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, éd. P. Gayangos y Arce, Madrid, M. Rivadeneira, BAE 51, 1860, p. 561-602. Rappelons que l'exil et la prison sont des lieux communs dans la littérature consolatoire qui remontent aux dialogues platoniciens *Apologie de Socrate* et *Criton*.

¹⁰ L. J. Hutton, « Don Pedro de Luna (1328-1423), habilitador del Renacimiento en España », *Asociación Internacional de Hispanistas. Actas VIII*, 1983, p. 13-19.

¹¹ « *Que nuestro señor Jesucristo menospreció todos los bienes temporales, aunque era hombre, porque los debía menospreciar, é mandó padecer todos los males terrenales, sufriendolos él, porque en los bienes deste mundo non fuese querida bienaventuranza, nin en los males fuese temida la adversidad* », P. de Luna, *Libro de las consolaciones...*, *op. cit.*, p. 564.

¹² C'est dans le néoplatonisme plotinien que saint Augustin puise des idées fondamentales pour la compréhension des mystères de la religion révélée. Lire à ce propos : É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1987, p. 308.

passait pour l'auteur incontesté, dans la plus pure tradition boécienne, du *Libro de las consolaciones de la vida humana*, ce texte ne serait pas original, d'après la conclusion à laquelle ont abouti les recherches menées par le religieux allemand Albert Auer, qui a prouvé que le traité de Pedro de Luna est en réalité la traduction d'une partie de la *Consolation Theologie* du dominicain alsacien Jean de Dambach¹³. Ainsi, comme Henry Lapeyre le fait remarquer, l'antipape Benoît XIII aurait emprunté aux clercs du Moyen Âge, peu soucieux de la propriété littéraire, la méthode consistant à copier ses prédécesseurs¹⁴.

Pour sa part, Alonso Ortiz (Albacete 1455- c. 1503), docteur en droit civil et canonique de l'Université de Salamanque, côtoya à Rome, dans les années 1473-1478, les plus grands humanistes italiens contemporains, ce qui marqua de façon décisive son parcours intellectuel. De retour en Espagne, il entretint à la cour une relation privilégiée avec les Rois Catholiques. Ce facteur détermine dans une large mesure la nature des cinq traités écrits par l'auteur et publiés sous la forme d'un recueil à Séville, en 1493, parmi lesquels figure le *Tratado consolatorio a la princesa de Portugal*¹⁵. Ce dernier est une longue dissertation consolative adressée à la fille aînée des Rois Catholiques, Isabelle, à la suite du décès, en 1491, de son jeune époux, Alphonse de Portugal.

Si l'on essaie de définir la spécificité du traité d'Alonso Ortiz en tenant compte de sa filiation avec Boèce, on remarque chez l'humaniste la volonté de mettre la philosophie au service de la doctrine chrétienne dans une démarche si rigoureusement orthodoxe que l'on peut sans trop d'arbitraire affirmer que cet auteur, dans la seconde moitié du XV^e siècle, entame une ligne de pensée et une forme d'expression qui préfigurent le modèle canonique dominant à l'époque post-tridentine.

Ortiz commence par blâmer la représentation païenne de la fortune en tant que figure mythique et comme personnification divinisée du sort qui dirige l'existence humaine et dispense aux hommes de façon inconsidérée heurs et malheurs, richesses et indigence, pour s'attaquer ensuite à la résolution de ce double et apparent paradoxe : la coexistence, d'une part, de la fortune¹⁶ et de la providence, d'autre part de l'injustice dans le monde d'ici-bas et de l'ordre divin.

Mais avant de traiter cette question qui est au cœur de la réflexion boécienne, l'auteur préconise, pour l'homme plongé dans l'affliction, deux sortes de remèdes :

¹³ A. Auer, O.S.B., *Johannes von Dambach und die Tröst bücher von 11 bis zum 16 Jahrhundert*, Münster, W. Aschendorff, 1928, p. 21-214. Cité par H. Lapeyre, « Pedro de Luna et Jean de Dambach », *Bulletin Hispanique*, 59, 1, 1957, p. 72-74 (p. 72). Au sujet de Jean de Dambach, voir l'article de T. Grandjean, dans ce volume.

¹⁴ H. Lapeyre, « Pedro de Luna et Jean de Dambach », art. cit., p. 74.

¹⁵ A. Ortiz, *Tratado consolatorio a la Princesa de Portugal*, in *Cinco tratados*, Sevilla, Imprimido por Juan Pognitzer, Magno Herbst, Tomás Glockner, 1493, p. 22-84. Les données biographiques relatives à cet auteur proviennent de : P. García Castillo, « Los nuevos tratados de educación : el *Liber de educatione* de Alonso de Ortiz. El humanismo salmantino de los siglos XV-XVI », *La Primera escuela de Salamanca (1406-1516)*, éd. C. Flórez Miguel, M. Hernández Marcos, R. Albares Albares, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2012, p. 35-51 (p. 37-39).

¹⁶ Concernant le thème de la fortune dans la littérature espagnole de l'époque médiévale au XV^e siècle, notamment à partir de la diffusion dans la péninsule ibérique de la *Consolation* de Boèce, lire Fray Martín de Córdoba, *Compendio de la fortuna*, éd. F. Rubio Álvarez, Madrid, El Escorial, 1958, p. VII-LIII. Miguel, M. Hernández Marcos, R. Albares Albares, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2012, p. 35-51 (p. 3739).

naturels et spirituels. Les premiers sont ceux que le patient se procure par la raison en empruntant la voie de la philosophie ; les seconds se rattachent au domaine du sacré. C'est dans l'explication des ressources à la portée de l'entendement humain que l'humaniste se réfère non seulement à Boèce mais aussi à Sénèque, afin de souligner au premier chef la nécessité pour l'homme de s'affranchir de l'état léthargique, de la mélancolie de l'âme causée par les infortunes, c'est-à-dire l'*akédia* ou l'acédie paralysante du corps et de l'esprit, cette « tristesse accablante » assimilée dans la *Consolation* de Boèce, puis par Thomas d'Aquin à une passion¹⁷. À l'inverse, suivant l'exemple de la *Philosophie* qui exhorte le malade languissant à revenir en son bon sens afin de recouvrer sa lucidité¹⁸, Ortiz, dans la ligne stoïcienne, affirme combien il est important pour l'homme de s'efforcer de juguler en lui toute source d'agitation et de trouble jusqu'à atteindre « la tranquillité de l'esprit et de l'âme », autrement dit l'ataraxie¹⁹.

D'autre part, la réflexion sur l'injustice apparente qui préside à la répartition des maux et des bienfaits parmi les hommes amène le problème de l'incompatibilité du mal avec Dieu, que Boèce pose en ces termes : « Mais, ce qui est peut-être la raison principale de notre découragement, c'est que malgré l'existence d'un être bon aux commandes de l'univers, le mal puisse tout simplement exister et même demeurer impuni²⁰. » Après avoir démontré par des paradoxes provenant du *Gorgias* platonicien²¹ la punition réservée aux méchants, la *Philosophie* relève l'incapacité de l'homme à émettre des jugements sur le bien et le mal sans risque d'erreur, étant donné que tout s'inscrit dans un plan divin insaisissable par la raison humaine sans l'aide de la grâce²². Quand Alonso Ortiz traite à son tour ces questions, il se réfère aux idées de Boèce pour

¹⁷ Au sujet de l'acédie dans la *Somme théologique* : J.-P. Schaller, *La Mélancolie : du bon usage et du mauvais usage de la dépression dans la vie spirituelle*, Paris, Beauchesne, 1988, p. 38. A. Ortiz traite cette question dans le chap. XVII « *De la segunda consolación que la razón humana inventó para sanar los afligidos* » (*Tratado consolatorio...*, *op. cit.*, f. XXVI).

¹⁸ Boèce, *Consolation de la Philosophie*, trad. C. Lazam, Paris, Payot et Rivages, 2006, I, 4, p. 49 [*Consolatio*, 1 pr 2, éd. C. Moreschini]. Comme A. Ortiz le fait remarquer lui-même, pour ce qui est de la procédure de guérison de l'âme anéantie, le philosophe romain suit le modèle des consolations stoïciennes dont la *Consolation à Marcia* de Sénèque constitue un prototype magistral : A. Ortiz, *Tratado consolatorio...*, *op. cit.*, f. XXVI v.

¹⁹ « État psychologique caractérisé par l'absence de souffrances et de troubles, recherché comme le bien suprême par certaines philosophies dont, par exemple, celle d'Épicure. », A. Baudart, *La morale et sa philosophie*, Paris, Vrin, 2004, p. 113. L'humaniste castillan écrit sur ce point : « [...] *cuánta virtud sea la paciencia para menospreciar las caídas naturales y continuas de esta vida. Porque por ella y su tolerancia arrivamos al vado de la tranquilidad y a puerto seguro que da paz y reposo a nuestras alas, que con turbaciones y amenazas de la fortuna tiene poco reposo y menos seguridad en este lago de congojas y miserias, y así no tiene aquella libertad que quiere la razón para domar sus carnales deseos, que tienen continuaje ira con el espíritu.* » (A. Ortiz, *Tratado consolatorio...*, *ibid.*).

²⁰ Boèce, *Consolation*, *op. cit.*, IV, 1, p. 149 [*Consolatio*, 4 pr 1, 3].

²¹ P. Courcelle, *La Consolation de philosophie dans la tradition littéraire : antécédents et postérité de Boèce*, Paris, Études augustiniennes, 1967, p. 174.

²² Boèce, *Consolation*, *op. cit.*, IV, 11, p. 174 [*Consolatio*, 4 pr 6]. Voici le commentaire d'Ortiz à ce propos : « [...] *que esta admiración de la diversidad de los juicios de Dios nace de la ignorancia humana que no puede nuestro entendimiento sin la ayuda de Dios penetrar estos juicios, que siendo muy justos nos parecen sin discreción, porque ni somos ciertos de todas las particularidades de la vida humana ni sabemos el orden y regimiento de todo el universo mundo [...]*. » (A. Ortiz, *Tratado consolatorio...*, *op. cit.*, f. XVII v).

les développer en s'appuyant sur d'autres autorités philosophiques, bibliques et patristiques. Ainsi souligne-t-il que, si l'homme s'en tient au principe de la confiance nécessaire en la justice divine qui se manifeste en plusieurs endroits de la Bible (par exemple, dans les psaumes de David²³ et dans les propos que Jérémie soumet à l'Éternel : « Pourquoi la voie des méchants est-elle prospère ? Pourquoi tous les perfides vivent-ils en paix²⁴ ? »), il ne doit pas se laisser étonner par le manque apparent de corrélation entre d'un côté la fortune et l'infortune qui échoit à chacun, et de l'autre sa conduite censurable ou moralement louable. De même, en faisant écho à l'interrogation de Boèce « Si vraiment Dieu existe, d'où vient le mal²⁵ ? », Ortiz s'efforce de retracer les principales solutions philosophiques apportées à ce problème ontologique, dont celle de Pythagore que l'humaniste réfute à cause de son dualisme, devenu ensuite fondamental dans l'hérésie manichéenne²⁶, pour s'arrêter longuement sur la doctrine augustinienne de base platonicienne²⁷. Conformément à celle-ci, le mal puisqu'il n'est pas une substance doit être conçu en tant que négation du bien, ou comme la résultante de la corruption du bien, qui est un processus inscrit dans l'ordre naturel²⁸. Après Augustin, Boèce ne dit pas autre chose lorsqu'il fait déclarer à la *Philosophie* : « En effet, tout ce qui est dit imparfait est tenu pour imparfait du fait d'une dégradation de la perfection²⁹. »

L'argumentation, ou la *consolation*, rationnelle menée par Ortiz dans son traité se termine par la considération du problème du libre arbitre et de sa compatibilité avec la prescience divine. Dans un premier temps, l'auteur commence par réfuter le déterminisme total que suppose l'interprétation stoïcienne de la loi de causalité, selon laquelle « tout événement est déterminé par une cause qui se trouve parmi les événements qui le précèdent³⁰ » ; et à l'origine de cette chaîne de causes, il y a le logos divin dont la Nature est toute entière pénétrée³¹. Après avoir soutenu que c'est bien l'indistinction, dans la doctrine stoïcienne, entre causes nécessaires et causes

²³ Dans les premiers versets du psaume 94 : « Dieu des vengeances, Éternel ! / Dieu des vengeances, paradis ! / Lève-toi, juge de la terre ! Rends aux superbes selon leurs œuvres ! Jusques à quand les méchants, ô Éternel ! / Jusques à quand les méchants triompheront-ils ? [...] ».

²⁴ *Jérémie*, XII, 1-2.

²⁵ Boèce, *Consolation*, *op. cit.*, I, 8, p. 57 [*Consolatio*, 1 pr 4, 30].

²⁶ Pour Pythagore, l'origine du mal n'est pas en Dieu et le mal, en tant que « mauvaise substance », est l'un des principes constitutifs de l'univers. Quant aux points de rencontre entre pythagorisme et manichéisme, lire par exemple T. Mignard, *Monographie du coffret de M. le Duc de Blacas*, Paris, Dumoulin, 1852, p. 61-62.

²⁷ A. Ortiz, *Tratado consolatorio...*, *op. cit.*, f. XVIII r.

²⁸ On peut souligner, d'autre part, la base platonicienne de la théorie augustinienne ; en effet, relativement au problème du Mal, Augustin se réfère à l'affirmation de Platon contenue dans le Livre II de *La République* : « à nos maux, il faut chercher une autre cause, mais non pas Dieu. » (Platon, *La République*, II, 379c, trad. R. Baccou, Paris, Garnier Flammarion, 1966, p. 129).

²⁹ Boèce, *Consolation*, *op. cit.*, III, 19, p. 129 [*Consolatio*, 3 pr 10, 3].

³⁰ J. Barnes, « La doctrine du retour éternel », *Les Stoïciens et leur logique*, dir. J. Brunschwig, Paris, Vrin, 2006, p. 421-437 (p. 427).

³¹ Selon Plutarque : « [...] aucune des choses particulières, même des plus petites, ne se passe en aucune manière sauf en accord avec la nature commune et la raison de cette nature [...] puisque la nature commune s'étend à toutes les choses, il faudra qu'une chose quelconque [...] se passe en accord avec elle et avec sa raison, successivement et inévitablement. » (J. Barnes, *ibid.*).

contingentes qui entraîne la négation de la libre volonté humaine³², Ortiz recourt à l'explication boécienne de deux problèmes majeurs : la subordination du destin à la providence³³ et la compatibilité entre la prescience divine et le libre arbitre dérivant du mode de connaissance caractéristique de Dieu : « Dieu a la capacité de connaître les événements qui sont futurs comme s'ils étaient présents : en les connaissant ainsi, *il ne les connaît pas comme ils sont en eux-mêmes*. [...] La *Philosophie* peut donc affirmer son relativisme en disant que les choses sont en même temps nécessaires (par rapport au regard divin), et contingentes en elles-mêmes³⁴. » Enfin, dans le développement d'Ortiz, l'argumentation de Boèce s'accompagne d'une référence à l'affirmation augustinienne de l'existence du libre arbitre, ce qui dénote chez l'humaniste la volonté de s'en remettre, pour étayer son discours, à l'une des plus grandes autorités de l'Église latine³⁵.

Si la plénitude humaine peut s'accomplir par l'intellectualisme, par la contemplation rationnelle, comme le fait remarquer Ortiz, la consolation philosophique ne se suffit pas à elle-même pour procurer à l'homme une résistance infaillible à l'emprise des affects, qui est une étape nécessaire dans la voie d'accès au souverain bien. De même, la philosophie à elle toute seule ne peut pas apporter des réponses pleinement satisfaisantes aux problèmes cruciaux relatifs au devenir de l'homme. En définitive, pour Ortiz, dans le lignage de Boèce, « un bonheur purement philosophique et limité à l'immanence intellectuelle ne peut être qu'un bonheur imparfait, une félicité tronquée³⁶ ». Aussi c'est la consolation spirituelle qui, en appelant à la Révélation, amène à la plénitude transcendante. C'est pourquoi l'humaniste consacre la dernière partie de son traité consolatoire à l'exposition et au commentaire des « remèdes spirituels », à savoir les enseignements contenus dans les Saintes Écritures, et c'est justement à cet endroit-là que, sur le plan de l'expression, on voit apparaître de façon nette et se succéder profusément deux procédés rhétoriques complémentaires qui

³² Ortiz soutient : « [...] *y así aquellos filósofos estoicos no hacían diferencia entre estas causas, pensando que todas fuesen necesarias donde quitaban el poderío de nuestra libre voluntad, y aún menguaban el poderío divino.* »

(A. Ortiz, *Tratado consolatorio...*, *op. cit.*, f. XVII r).

³³ La *Philosophie* déclare, partant du principe de la causalité divine : « Tout ce qui vient au monde, tous les êtres sujets au changement qui évoluent et tout ce qui se meut de quelque manière, trouvent leur cause, leur ordre et leur forme dans la stabilité de l'intelligence divine. [...] Il s'ensuit que tout ce qui est subordonné au destin est également soumis à la Providence, à laquelle est également soumis le destin lui-même mais que certaines choses qui sont placées sous le contrôle de la Providence, ne sont pas subordonnées à l'enchaînement du destin. Ce sont celles qui, fixées de façon immuable à proximité de la divinité suprême, échappent à la zone d'influence du destin aux combinaisons changeantes. », Boèce, *Consolation*, *op. cit.*, IV, 11, p. 174-175 [*Consolatio*, 4 pr 6, 7-14]. Voir le commentaire d'Ortiz, *Tratado consolatorio...*, *op. cit.*, f. XVII v- XVIII r.

³⁴ J. Marenbon, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005, p. 35-39.

³⁵ A. Ortiz, *Tratado consolatorio...*, *op. cit.*, f. XVIII r. Quant au concept augustinien de libre arbitre : É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, *op. cit.*, p. 205.

³⁶ Cette observation est appliquée aussi bien à Boèce qu'à Dante. Voir M. Lluch-Baixauli, « De la félicité philosophique chez Boèce et chez Dante », *Actualité de la pensée médiévale*, éd. J. Follon et J. McEvoy, Louvain-Paris, Peeters, 1994, p. 202-215 (p. 215).

caractérisent le genre consolatoire : les préceptes, dont la fonction est de « rappeler à l'affligé les règles de la sagesse³⁷ », et les *exempla* :

Les livres saints nous apprennent la patience dont usèrent les justes, tel que Job, dans les afflictions qu'ils eurent à endurer dans cette vie. Vous y lirez avec quelle bravoure et quelle force d'âme les justes réagirent à la cruauté de leurs persécuteurs, tels que David³⁸ et les Maccabées³⁹. [...] Vous y lirez l'espoir, la détresse et les persécutions subies par les prophètes jusqu'à saint Jean-Baptiste. Vous y lirez les expériences et la constance des martyrs, ainsi que les tribulations, l'abnégation et le dénuement des apôtres. [...] Vous y lirez la solitude et l'isolement des moines dans leurs déserts, leur pénitence et leur humilité extrême⁴⁰.

Les œuvres de Pedro de Luna et d'Alonso de Ortiz nous font connaître sous diverses formes la réappropriation de certaines idées de Boèce et leur adaptation au contexte hispanique. Penchons-nous ensuite sur les deux traductions que nous avons annoncées auparavant.

Traduire en castillan *La Consolation de la Philosophie*

Dans les premières décennies du XV^e siècle, le *Libro de la consolación natural* fut écrit à la demande de Ruy López Dávalos (1357-1428), troisième connétable de Castille⁴¹. Compte tenu que l'auteur y insère une citation de la traduction castillane de la *Divine Comédie* réalisée, entre 1427 et 1428, par Enrique de Villena, un écrivain pré-humaniste, le *Libro de la consolación* ne put être composé avant ces années-là⁴². Cette version castillane est précédée d'une lettre de Ruy López lui-même, dans laquelle il signale à son destinataire, le traducteur anonyme⁴³, la raison pour laquelle il souhaite

³⁷ P. Brissette, *La malédiction littéraire : du poète crotté au génie malheureux*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2005, p. 166.

³⁸ Ce Prophète Roi évoque dans plusieurs de ces *Psaumes* les persécutions dont il est l'objet de la part de ses ennemis : *Ps.* 3, (Fuite de David devant Absalon, son fils) ; 26 (Confiance en Dieu de David, persécuté par Saül) ; 27 (Prière de Dieu, persécuté par Absalon) ; 40 (David affligé par l'ingratitude et la perfidie), etc.

³⁹ « Le Deuxième et le Quatrième livre des Maccabées exposent chacun le martyre d'un vieillard, Eléazar, de sept fils et de leur mère, dits "les Maccabées", persécutés sous Antiochus IV Épiphane pour avoir refusé de renier leur foi. Ces deux livres [...] s'attachent tous deux à célébrer la vaillance et la foi de ces saints avec un souffle qui atteindra les premiers chrétiens confrontés à des persécutions similaires. » (R. Ziadé (éd.), *Les martyrs Maccabées : de l'histoire juive au culte chrétien : les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome*, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. 27).

⁴⁰ C'est nous qui traduisons d'après le texte original : « *Léese en los libros santos la paciencia y sufrimiento de los justos en esta vida, así como de Job. Léese la fortaleza de los buenos entre las persecuciones de los malos así como de David como de los macabeos. [...] Léanse los afanes, congojas y persecuciones de los profetas hasta san Juan Bautista. Léanse las confesiones y constancia de los mártires, el trabajo, solicitud y pobreza de los apóstoles [...]*. », A. Ortiz, *Tratado consolatorio...*, op. cit., f. XXXIII v.

⁴¹ *Libro de la consolación natural de Boecio Romano*, Biblioteca Nacional de Madrid, MSS/10220 (119 f.).

⁴² Lire à ce sujet : P. Saquero Suárez-Somonte, T. González Rolán, « Las glosas de Nicolás de Trevet sobre los Trabajos de Hércules vertidas al castellano : el códice 10.220 de la B.N. de Madrid y Enrique de Villena », *Epos*, 6, 1990, p. 176-197 (p. 196).

⁴³ Après avoir réfuté certaines thèses avancées par la critique littéraire quant à l'identité du traducteur-glossateur de la *Consolation*, M. Pérez Rosado soutient que l'auteur est Rodrigo de Arroyal, dans « Dos notas sobre la *Consolación de la Filosofía* de Boecio en la Edad Media castellana », *Cuadernos de*

disposer d'une nouvelle traduction, qui n'est autre que la difficulté qu'il a éprouvée pour comprendre la *Consolation* dans une version où la lecture des fragments traduits est continûment interrompue par des gloses de Nicolas Trevet. Il exhorte donc son destinataire non seulement à traduire l'original latin mais aussi à y apporter ses propres éclaircissements sous forme d'annotations marginales. Mais au-delà de ses intérêts purement personnels, Ruy López Dávalos, en promouvant la diffusion en castillan d'une œuvre clé de la culture occidentale, incarne cette aristocratie laïque protectrice des arts et des lettres qui contribua à l'éclosion de l'humanisme à la cour de Jean II de Castille⁴⁴.

Du point de vue de l'expression, dans le *Libro de la consolación natural*, le castillan employé par le traducteur correspond aux usages linguistiques du XV^e siècle, une période où la langue vernaculaire s'en trouve encore reléguée à un second plan en raison de l'admiration absolue dont le latin est l'objet. De ce fait, l'auteur adopte des structures morphosyntaxiques typiquement latines, notamment des propositions infinitives contenant un sujet différent de celui du verbe principal, des propositions avec participe présent suivi de compléments verbaux, des participes présents à valeur verbale, etc⁴⁵. C'est dans son prologue, qui sert de réponse à la lettre de Ruy López Dávalo, que le traducteur énonce brièvement les principaux procédés de traduction auxquels il a recours : latinismes, emprunts lexicaux, binômes synonymiques, circonlocutions et, enfin, des gloses pour expliquer des points obscurs⁴⁶.

Arrêtons-nous sur ce dernier procédé : à en juger par la teneur des annotations qui accompagnent le texte traduit, de prime abord on remarque que l'auteur traite des questions majoritairement profanes, si bien que le *Libro de la consolación natural* tranche par sa tonalité avec la portée philosophique et théologique du *Traité consolatoire* d'Alonso Ortiz précédemment étudié. L'esprit humaniste éminemment séculier dont fait preuve le traducteur anonyme transparait dès les premières lignes du prologue, où il se réfère à des autorités exclusivement gréco-latines telles que Sénèque, Térence, Cicéron, pour ensuite évoquer Dante et sa *Divine Comédie*. Aussi l'auteur explique dans ses notes marginales des noms et des concepts préalablement sélectionnés au fil du texte de la *Consolación natural* selon ces catégories : des « animaux venus de la mer » – pour adopter l'expression de Pline l'Ancien dans son *Histoire naturelle* – comme la pourpre⁴⁷ ; des animaux terrestres, tel le lynx⁴⁸, ainsi que des animaux fabuleux comme l'hydre, le centaure ou les harpies⁴⁹ ; des êtres mythologiques dont

Filología Clásica. Estudios Latinos, 4, p. 113-126 (p. 125). Malheureusement, nous ne savons rien de l'auteur de cette version castillane.

⁴⁴ Pour cette dernière question voir C. Alvar, « Promotores y destinatarios de traducciones en Castilla durante el siglo XV », *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 27, 2004, p. 127-140.

⁴⁵ Sur le caractère latinisant du castillan du XV^e siècle, lire M^a E. Azofra Sierra, *Morfosintaxis histórica del español : de la teoría a la práctica*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2009, p. 105.

⁴⁶ *Libro de la consolación...*, *op. cit.*, f. 3 v. Au sujet de la reduplication synonymique, lire : C. Buridant, « Les binômes synonymiques. Esquisse d'une histoire des couples de synonymes du Moyen Âge au XVII^e siècle », *Bulletin du Centre d'Analyse du discours*, 4, 1980, p. 5-79.

⁴⁷ *Libro de la consolación...*, *op. cit.*, f. 56 v.

⁴⁸ *Ibid.*, f. 56r.

⁴⁹ *Ibid.*, f. 90 v, 99v.

Fortune⁵⁰, Circé⁵¹, Agamemnon⁵² ou Hercule⁵³; des personnages historiques tels que Brutus, Caton⁵⁴, Néron ou Caligula⁵⁵; des fleuves, par exemple l’Hermos (l’actuel Gediz, en Turquie), le Tage ou l’Indus⁵⁶; des accidents orographiques comme le volcan Etna⁵⁷, le mont Caucase⁵⁸ ou l’île de Thulé⁵⁹; des astres parmi lesquels figurent Arcturus, dans la constellation du Bouvier, Sirius dans celle du Chien, l’étoile du Cancer et les sept Trions⁶⁰; des vents, tels que Chorus et Euro⁶¹, que l’auteur définit en se référant aux *Étymologies* isidorienne. Puis, il commente des concepts disparates comme l’âme, le temps, le cercle ou, dans un autre registre, les monstres⁶² et les prodiges⁶³. À titre d’exemple, voici comment cet auteur définit le « monstre » : il y combine des affirmations provenant de sources variées, que par ailleurs il passe sous silence. Mais nous savons qu’il reprend en grande partie la définition que donne Isidore de Séville dans ses *Étymologies* : venant de *monstrare*, – l’origine du mot permet d’en déduire le sens –, cet être, ayant valeur de signe, montre aux hommes l’avenir pour mieux les prévenir (*monere*). En revanche, contrairement à l’affirmation isidorienne, fondée sur celle d’Augustin, selon laquelle les *portenta* ne sont pas contre nature car ils sont le produit de la volonté divine, le traducteur se rallie à l’idée, soutenue par Varron, que tout monstre se situe contre l’ordre naturel⁶⁴.

⁵⁰ *Ibid.*, f. 22 v.

⁵¹ *Ibid.*, f. 83 r.

⁵² *Ibid.*, f. 99 r.

⁵³ *Ibid.*, f. 99 r.

⁵⁴ *Ibid.*, f. 40 r.

⁵⁵ *Ibid.*, f. 36 v.

⁵⁶ *Ibid.*, f. 64 v.

⁵⁷ *Ibid.*, f. 34 v

⁵⁸ « *Caucaso es un monte en los cabos de India a la parte de Setentrion del cual nasce el rio Indo y corre hasta mediodia y por eso es llamada aquella tierra India.* », *Libro de la consolacion...*, *op. cit.*, f. 38 r. Selon toute vraisemblance, le traducteur était largement familiarisé avec les *Étymologies* isidorienne, sans suivre pour autant au pied de la lettre les définitions qui y sont contenues. L’évêque de Séville définit le Caucase, par exemple : « *El monte Cáucaso se extiende desde la India hasta el Tauro, y se le conoce con diversos nombres según sea la variedad de pueblos y lenguas al través de los que va pasando. Por la parte oriental, donde alcanza su mayor altura, recibe el nombre de Cáucaso, a causa de la blancura de sus nieves, pues en lengua oriental « cáucaso » significa « blanco ». [...]* », I. de Sevilla, *Etimologías*, Edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p. 1035.

⁵⁹ *Libro de la consolacion...*, *op. cit.*, f. 53 r.

⁶⁰ Ce sont les sept étoiles principales de la petite Ourse.

⁶¹ *Ibid.*, f. 8 r., f. 83 r. Pour une description précise des différents types de vents : I. de Sevilla, *Etimologías*, *op. cit.*, p. 969-973.

⁶² À partir de la sentence contenue dans le Livre I : « *Ca querer las cosas peores quiça abera seydo por nuestro deffecto, mas poder contra la ynocencia aquello que qualquier malvado aya conçevido, acatandolo Dios, semeiable es al monstro* », le traducteur introduit cette définition : « *Monstro es llamado que contesce fuera de orden natural y dizesse de monstro mostrar que es mostrar porque las tales cosas suelen contescer en señal o demostracion de algunos daños venideros [...]*. » (*Libro de la consolacion...*, *op. cit.*, f. 13 v).

⁶³ *Ibid.*, f. 21 v.

⁶⁴ À ce sujet : « *Varrón dice que portentos son las cosas que parecen nacer en contra de la ley de la naturaleza. En realidad, no acontecen contra la naturaleza, puesto que suceden por voluntad divina, y voluntad del Creador es la naturaleza de todo lo creado [...]. Monstra deriva su nombre de monitus, porque se « muestran » para indicar algo, o porque « muestran » al punto que significado tiene una cosa [...]. La aparición de determinados portentos parece querer señalar hechos que van a acontecer [...]* » (I. Sevilla, *Etimologías*, *op. cit.*, p. 879).

En définitive, on perçoit chez l'auteur du *Libro de la consolación natural* cet amour typiquement humaniste pour l'œuvre classique, ainsi que la volonté de favoriser, par sa traduction et ses explications marginales, la compréhension du texte original et des références culturelles qu'il renferme.

En 1598 – l'année où Philippe II meurt et que son fils, Philippe III (né en 1578) lui succède sur le trône d'Espagne –, la *Consolation* de Boèce fait l'objet d'une nouvelle traduction intitulée, suivant la tradition médiévale, *Boecio de consolación*⁶⁵, que l'auteur, Agustín López, adresse au successeur du Roi Prudent. Réimprimé en 1604⁶⁶, cet ouvrage fut réédité tout au début de l'époque contemporaine⁶⁷.

Une particularité de cette version par rapport aux précédentes est le public visé : comme l'auteur l'indique expressément sur la page de titre, la *Consolation* doit être profitable et riche en enseignements pour deux catégories de sujets au sein d'une monarchie : d'une part les dirigeants, princes et gouvernants, « *Príncipes y cabeças de las Repúblicas* », de l'autre les précepteurs : « *los que han de enseñar a otros* », c'est-à-dire – nous laisse entendre l'auteur –, les deux moteurs fondamentaux pour une société saine. Toutefois, dans le prologue, il précise que ce qui l'a incité à entreprendre une nouvelle traduction de l'œuvre de Boèce c'est le désir de la rendre accessible au plus grand nombre de ses contemporains, ce qui obéit à l'idéal humaniste de la transmission et du partage des savoirs par l'utilisation des langues vulgaires. Quant aux critères que López a adoptés pour traduire, il déclare son adhésion à la méthode défendue par Cicéron et saint Jérôme, selon laquelle le traducteur doit être fidèle non pas à la lettre mais au sens du texte⁶⁸, afin de satisfaire à l'exigence du naturel et de la clarté expressive caractéristiques d'une bonne traduction⁶⁹. De même, il affirme avoir réalisé son travail en respectant l'idéal linguistique de concision et de brièveté⁷⁰, et annonce que son intervention directe se manifesterait, tout au long du texte traduit, par des annotations marginales dont la finalité est d'éclairer certains passages de l'œuvre de Boèce à la lumière des grandes sources d'autorité sacrées et profanes, essentiellement les Saintes Écritures et les philosophes de l'Antiquité. Sénèque est spécialement mis à l'honneur en

⁶⁵ Parue à Valladolid, chez Juan de Bostillo.

⁶⁶ C'est l'édition que nous utilisons ici : *Boecio de consolación*. Traducido y comentado por el Padre Fray Agustín López, Valladolid, Juan de Bostillo, 1604.

⁶⁷ *Los cinco libros del consuelo de la filosofía* de Anicio Manlio Severino Boecio, traducidos en prosa y verso por Don Agustín López de Reta, éd. V. Rodríguez de Arellano, Madrid, G. Fuentenebro, 1805.

⁶⁸ « *El modo de traducción de obra tan dificultosa no puede ser contando las palabras, sino pesando la sentencia, que es el modo que guardaron Ciceron y Sant Hieronymo en todas sus traducciones. La expressa translación a la letra siendo de una lengua en otra escurece las sentencias.* » (A. López, *Boecio de consolación*, op. cit., page non numérotée).

⁶⁹ Voici les sources fondatrices de ce que l'on peut appeler la méthode de traduction *ad sententiam*, face à la traduction *verbum de verbo* : Cicéron (106-43), dans *De finibus* : « Il ne sera pas toujours nécessaire de calquer votre langage sur le grec comme ferait un interprète maladroit [...]. Pour moi, quand il s'agit de traduire, si je ne puis rendre avec la même brièveté ce qui ne demande aux Grecs qu'une seule expression, je l'exprime en plusieurs termes. ». Saint Jérôme (347-420), dans son traité *De optimo genere interpretandi* : « Oui, quant à moi, non seulement je le confesse, mais je le professe sans gêne et tout haut : quand je traduis les Grecs – sauf dans les Saintes Écritures où l'ordre des mots est aussi un mystère – ce n'est pas un mot à mot, mais un sens pour sens que j'exprime [...] ». Cité par M. Guidère, *Introduction à la traductologie*, Bruxelles, De Boeck Supérieur, 2008, p. 31.

⁷⁰ A. López, *Boecio de consolación*, op. cit., prólogo ; page non numérotée.

raison de ses origines – il est né sur le sol ibérique –, et surtout parce qu’il excelle dans le domaine de la philosophie morale⁷¹. L’auteur affirme par ailleurs s’être efforcé d’enrichir ses commentaires de l’apport de nombreuses sources dont il s’est servi, tout comme de la diversité des sujets abordés. En somme, au seuil de l’époque baroque, López semble porter en lui des idéaux esthétiques propres à l’humanisme renaissant, dont la *perspicua brevitatis* (claire brièveté) et la *docta varietas* (docte variété) que, déjà dans la seconde moitié du XV^e siècle, Ange Politien érigea en principes directeurs de son œuvre personnelle⁷².

Cherchant implicitement à prouver la pertinence du choix de Boèce en tant que grande figure du monde chrétien, le traducteur commence par souligner la valeur du premier des philosophes médiévaux⁷³ et la place qu’il occupe dans l’histoire de l’Église catholique. Cette démarche révèle toute sa signification si l’on prend en compte le contexte dans lequel López écrit, à savoir la monarchie confessionnelle, incarnée de façon exemplaire par Philippe II, où la défense de l’orthodoxie religieuse suivant les préceptes tridentins est une fonction temporelle fondamentale du prince chrétien⁷⁴. Aussi López souligne-t-il en premier lieu le culte dont jouit Boèce martyr, devenu saint Séverin⁷⁵, attesté depuis le XIII^e siècle dans les diocèses de la haute Italie, notamment dans celui de Pavie⁷⁶. De même, poursuit le traducteur, les plus grandes autorités de la culture occidentale, Thomas d’Aquin par exemple, ont reconnu l’importance des doctrines philosophiques, métaphysiques et théologiques de l’écrivain latin, comme l’attestent les nombreux commentaires dont celles-ci ont fait l’objet. Ainsi le docteur angélique « cite maintes fois le corpus boécien et il a commenté des *Opuscula sacra* : le

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Lire à ce sujet J.-M. Mandosio, « La “docte variété” chez Ange Politien », *La varietas à la Renaissance*, éd. D. de Courcelles, Paris, École des chartes, 2001, p. 33-41.

⁷³ « Il est l’un des penseurs qui ont contribué à construire le moyen âge, qui lui ont fourni ses cadres épistémologiques. », Y.-M. Escher, *Boèce, Revue romande des sciences humaines*, 1, 2001, p. 6.

⁷⁴ « *Posiblemente el punto culminante de las decisiones religiosas de la Monarquía católica española de la Contrarreforma fue la Real Cédula de Felipe II (30-VII-1564) por la que se incorporaron los decretos aprobados en el Concilio de Trento (que había terminado el año anterior) a lo que se podría llamar constitución histórica de la Monarquía. Se dio así la paradoja no pequeña de que el decreto De libero arbitrio, que proclamaba la libertad del hombre frente a las afirmaciones luteranas, se convirtiera en ley de obligada obediencia.* » (G. Redondo, *Historia de la Iglesia en España, 1931-1939*, t. I. *La Segunda República, 1931-1936*, Madrid, Ediciones Rialp, 1993, p. 30-31). Dans la dédicace que Agustín López adresse à Philippe III, on lit des propos significatifs à ce sujet : « *O quan mejor se gobierna el reino encomendado por Dios con el pedaço de la Cruz de Cristo Nuestro Redentor que Vuestra Magestad lleva consigo por dondequiera que va, que con el soberbio cetro y corona Real. O quan bien se administra el Reyno del suelo con el del cielo.* » (A. López, *Boecio de consolación, op. cit.*, page non numérotée).

⁷⁵ Sa fête est au calendrier liturgique, à la date du 23 octobre.

⁷⁶ Voici ce qu’il en est historiquement : « Dans sa *Chronique universelle* (869), Adon de Vienne met Boèce au rang des martyrs. Il était alors honoré comme tel dans les diocèses de la haute Italie, et, à partir du XIII^e siècle, on lui rendit à Pavie, lieu de sa mort, un culte qui fut officiellement autorisé sous le pontificat de Léon XIII, en 1883, par la Congrégation des Rites. On contesta au XVIII^e siècle le christianisme de Boèce, mais la question a été tranchée en 1877 par la découverte d’un fragment de Cassiodore qui met hors de doute l’authenticité des écrits théologiques attribués à Boèce. Si, à la veille de sa mort, il demande à la philosophie ses consolations, il ne fut pas moins sincère chrétien que loyal philosophe, confiant dans le pouvoir de la raison. » (J. Chevalier, *Histoire de la pensée. 3. De saint Augustin à saint Thomas d’Aquin*, Paris, Éditions Universitaires, 2012, p. 96).

De Trinitate [...] et le *De Hebdomadibus*⁷⁷ », sans oublier qu'il s'appuie sur le philosophe romain pour définir des concepts tels que celui d'éternité ou de personne. En outre, López fait remarquer au lecteur que, dans la question 116 de la première partie de la *Somme théologique*, « Le destin existe-t-il ? », l'Aquinat reprend dans une large mesure les principes contenus dans le quatrième livre de la *Consolation* (prose six). En effet, en se fondant sur la distinction boécienne entre destin (*fatum*) et providence comme « deux modes différents d'un même agent divin⁷⁸ », il en vient à soutenir la « limitation providentialiste du *fatum* », dont voici les implications : Thomas affirme « l'existence du destin [...], sa situation dans les choses mobiles et temporelles, son immutabilité, [...] mais aussi son impuissance à influencer Dieu », d'où découle une définition du libre arbitre chrétien⁷⁹.

Quant à la *Consolation*, d'après Agustín López, qui garde à l'esprit la distinction aristotélicienne entre la partie rationnelle et la partie irrationnelle de l'âme, ce dialogue serait au fond un monologue intérieur dans la mesure où les interlocuteurs, la *Philosophie* et Boèce, représentent les deux parties constitutives de la personne, à savoir la partie sensible, sujette aux mouvements des passions, et la partie supérieure, ou le siège de la raison, la seule puissance qui, recourant à la Révélation, est en mesure d'aider l'homme à se relever de l'état d'accablement où il se voit réduit par les contingences externes⁸⁰.

En même temps, le traducteur fait montre d'une connaissance approfondie de la production exégétique consacrée à la *Consolation* ; ainsi, pour le xv^e siècle, il mentionne le commentaire de cette œuvre fait par Denys le Chartreux (mort en 1471)⁸¹, mais il se réfère de nouveau à Thomas d'Aquin pour souligner le jugement que cette autorité porte sur le dialogue boécien au point de vue de l'expression ; selon l'Aquinat, en raison de la pureté de la langue que Boèce utilise, celui-ci est comparable aux plus grands auteurs de l'Antiquité tels que Cicéron et Virgile⁸². Et Agustín López de préciser que, si l'on s'en tient au poète latin, force est de reconnaître que, sur le plan didactique, l'œuvre de Boèce dépasse largement celle de Virgile⁸³. En se remémorant la scène sur laquelle s'ouvre la *Consolation*, où la *Philosophie* repousse avec mépris, au chevet du prisonnier

⁷⁷ D. Bertrand, « Sur le fondement de la différence dans le *De Trinitate*. Thomas d'Aquin interprète de Boèce », *Boèce ou la chaîne des savoirs*, éd. A. Galonnier, Louvain, Peeters, 2003, p. 679-696 (p. 679).

⁷⁸ I. Bétemps et alii, *La Consolation de la Philosophie de Boèce, dans une traduction attribuée à Jean de Meun*, Publications de l'Université de Rouen, 2004, p. XIV.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ « *Debajo del nombre de Boecio representa y habla el hombre exterior y la sensualidad dolorida con la calamidad y tristeza. Y debajo del nombre de Philosophia habla el hombre interior y razon superior que consueta en virtud de la sabiduria divina, y razones eternas* » (A. López, *Boecio de consolación, op. cit.*, « Título del libro », page non numérotée).

⁸¹ Bruno de Cologne, Ludolphe le Chartreux, Denys le Chartreux, *Le commentaire des Psaumes des montées : une échelle de vie intérieure*, éd. P. Pradié, Paris, Beauchesne, 2006, p. 21.

⁸² « *Este illustrissimo Varon Romano fue tan docto que viene sancto Thomas a dezir de el, que en la prosa no fue inferior a Ciceron, ni en los metros a Virgilio.* » (A. López, *Boecio de consolación, op. cit.*, page non numérotée). L'auteur a repris cet énoncé : « *Boetius, enim nec Tullio in prosa nec Virgilio in metro minor reputatur.* » (S. Thomas d'Aquin, *Commentum super lib. Boëtii De Consolatu Philosophico, Opuscula alia dubia*, vol. 3, Parmae, typis Petri Fiaccadori, 1869, p. 2).

⁸³ « *[...] excede (a Virgilio) en la doctrina. Porque la de Boecio es celestial, y trata de componer las costumbres que las fabulas puras de los poetas estragan [...].* » (A. López, *Boecio de consolación, op. cit.*, « Prologo al Lector », page non numérotée).

mélancolique, les « Muses de la poésie », le traducteur espagnol, à l'aube du XVII^e siècle, revitalise à son tour « le conflit entre poésie et philosophie, qui remonte au moins au bannissement des Muses poétiques dans les républiques de Platon ou de Cicéron⁸⁴ ». C'est pour le moins curieux que López disqualifie Virgile de la sorte, alors qu'il fut considéré, depuis le XV^e siècle dans l'Europe humaniste et durant tout le XVI^e siècle, comme le poète absolu, comme un modèle poétique non seulement dans les genres épique et bucolique, mais aussi dans le domaine didactique⁸⁵.

Pour ce qui est des notes accompagnant le texte en castillan, Agustín López afin d'appuyer ses nombreuses observations – que nous ne pourrions pas analyser en détail dans le cadre de ce travail – utilise une profusion de sources, profanes et chrétiennes, qui attestent l'étendue de la culture humaniste du traducteur-exégète. Aussi voit-on se succéder sous sa plume les grandes figures de l'Antiquité gréco-latine : Anaxagore, Zénon d'Élée, Aristophane, Platon, Socrate, Aristote, Plutarque, Philon d'Alexandrie, Épictète, Jamblique, Proclus ; enfin, l'indispensable Sénèque et ses œuvres, dont la *Consolation à Marcia*, les *Lettres à Lucilius*, *De la providence*, *De la tranquillité de l'âme*, etc. ; puis Cicéron, Horace, Pline l'Ancien, Quintilien. L'auteur du *Boecio de consolación* connaît aussi les philosophes médiévaux tels qu'Avicenne, Algazel et Averroès. Concernant les sources chrétiennes, d'abord les *Saintes Écritures*, le commentateur recourt à l'ensemble des *Livres poétiques* (*Job*, *Psaumes*, *Proverbes*, *Ecclésiaste*, *Cantique des Cantiques*) ; il fait intervenir les Prophètes, tels qu'*Ésaïe* et *Ézéchiël* ; les évangélistes Matthieu et Jean, les apôtres Pierre et Paul, et se réfère à l'*Apocalypse* de Jean ; les Pères de l'Église saint Jean Chrysostome, saint Clément, saint Benoît et saint Bernard... et, bien sûr, saint Augustin.

Après avoir traduit le livre IV de la *Consolation* qui traite de la présence du mal sur terre et de ses répercussions, Agustín López annonce au lecteur que sa tâche s'arrête là et qu'il s'est abstenu de rendre en castillan le dernier livre de l'œuvre de Boèce du fait que la question qui y est développée, la conciliation du libre arbitre avec la providence, relevant de la spéculation métaphysique, n'a pas à vrai dire d'incidence dans la vie de tous les jours et dépasse le cadre de la réformation des mœurs, qui est la préoccupation fondamentale à laquelle obéit la réécriture de la *Consolation* en langue vulgaire⁸⁶. Malgré cet effort pour justifier l'absence du cinquième livre boécien dans l'ouvrage en castillan, il peut sembler surprenant qu'Agustín López passe sous silence la réponse de Boèce au problème de la relation de la liberté de l'homme avec la prescience divine, alors qu'elle est cohérente avec l'orthodoxie tridentine. Il convient de se rappeler à ce sujet le décret tridentin du 13 janvier 1547, qui montre que la doctrine de la justification par la grâce est pleinement chrétienne, « à condition que l'on respecte la réponse de la

⁸⁴ P.-A. Deproost, « *Ficta et facta*. La condamnation du 'mensonge des poètes' dans la poésie latine chrétienne », *Revue des Études Augustiniennes*, 44, 1998, p. 101-121 (p. 101-102).

⁸⁵ Sur l'importance accordée à Virgile, lire T. Jiménez Calvente, « Virgilio y sus comentarios renacentistas », *Estudios Clásicos* 120, 2001, p. 35-64.

⁸⁶ « *Dexase de traduzir y interpretar el libro quinto : porque trata de concordar el libre alvedrio con la divina providencia y de otras cosas, que pertenecen mas para la especulacion de las escuelas de los Theologos, que para la reformation de costumbres, y desengaño del mundo (que es lo que yo mas pretendo)*. » (A. López, *Boecio de consolación*, op. cit., p. 299).

liberté humaine⁸⁷ ». On peut énoncer l'hypothèse que, au XVI^e siècle finissant, López a fait le choix de mettre son ouvrage à l'abri de la querelle entre thomistes et molinistes sur la grâce, la prédestination et le libre arbitre⁸⁸, suscitée par le traité doctrinal du jésuite Luis de Molina *Accord du libre arbitre avec le don de la grâce, la prescience divine, la providence, la prédestination et la réprobation*, paru à Lisbonne en 1588⁸⁹. La remise en question de l'idée de la prédestination gratuite à la gloire⁹⁰ déclencha une vive réaction notamment chez les théologiens dominicains de Salamanque, défenseurs d'un augustinisme orthodoxe face à l'augustinisme hétérodoxe soutenu par les molinistes. Au XVII^e siècle, les jansénistes prendront le flambeau de la lutte contre les molinistes.

Au terme de notre étude, nous sommes à même de dégager certaines idées qui mériteront d'être approfondies lors de futures recherches :

⁸⁷ Voir B. Sesboüe, « Saint Paul au concile de Trente », *Recherches de Science Religieuse*, 94, 2006/3, p. 395-412 (p. 395). Quant à la relation entre providence et prédestination, on peut tenir compte des précisions apportées par Thomas d'Aquin : « La providence se réfère à tous les êtres, les êtres pourvus de volonté étant traités de façon spéciale. La prédestination ne concerne que les êtres qui possèdent la volonté. » (M. Paluch, *La profondeur de l'amour divin. La prédestination dans l'œuvre de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2004, p. 83). De même, quel est le rapport, ou la différence, entre providence et prescience divine ? Voici la réponse de l'Aquinat : « La providence ne concerne que l'ordre spéculatif des choses. [...] La prédestination s'étend à l'ordre spéculatif et à son exécution. La providence n'est pas liée à la prescience de la même façon que la prédestination. C'est pourquoi certaines choses visées peuvent échapper à la providence. » (M. Paluch, *ibid.*, p. 84). Une autre explication : « La providence implique nécessairement la prescience divine : « Il y a autant de différence entre la providence et la prévoyance de Dieu qu'entre le genre et l'espèce, entre le tout et une partie d'icelui. » (G. Bavaud, *Le réformateur Pierre Viret (1511-1571). Sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 56).

⁸⁸ Dans ce contexte, il importe de se rappeler que les défenseurs de la prédestination s'attachaient à la thèse augustinienne, énoncée dans la *Lettre de saint Augustin à Vital*, chapitre V, « Douze maximes contre les erreurs des Pélagiens » : « Nous savons que la grâce n'est pas donnée à tous les hommes ; et qu'à l'égard de ceux à qui elle est donnée, ce n'est point en conséquence d'aucun mérite, ni de leurs œuvres, ni de leur volonté, qu'elle leur est donnée [...]. Nous savons que c'est par une miséricorde de Dieu toute gratuite que la grâce est donnée à ceux à qui elle est donnée [...]. » (*Traité choisis de St. Augustin, évêque d'Hippône, sur la grâce de Dieu, le libre arbitre de l'homme, et la prédestination des saints*, Paris, P. G. Cavalier, 1757, p. 428).

⁸⁹ L. de Molina, *De concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione ad nonnullos primae partis divi Thomae articulos*, A. Riberius, Olyssipone, 1588.

⁹⁰ Sur cette question, Molina expose des idées proches de celles du P. Lessius, professeur de théologie scolastique au collège jésuite de Louvain, qui furent entachées de pélagianisme (doctrine caractérisée par son insistance sur le libre arbitre de l'homme) : « L'élection efficace à la gloire est faite après la prévision des mérites acquis avec la grâce [...]. La grâce suffisante devient efficace par le libre concours de l'homme, mais non sans que Dieu l'ait prévu et voulu. » (A. Richardt, *Le Jansénisme*, Paris, F.-X. de Guibert, 2002, p. 47). De même : « (Molina) en su célebre Concordia liberi arbitrii [...] afirmaba la idea de una gracia suficiente, gratia sufficiens, concedida a los hombres post merita praevisa y cuya suficiencia, que llegaba a ser una plena eficacia en virtud del consentimiento del libre arbitrio, era valorada por Dios mediante el ejercicio de una ciencia media que le proporcionaba el conocimiento de los futuros contingentes. » (S. Hermann de Franceschi, « Agustinismo y molinismo. Del uso que los Salmanticenses (1631) hicieron de las enseñanzas de San Agustín contra las tesis de Luis de Molina » (traduit du français par M. Mestre Zaragoza), *Criticón*, 118, 2013, p. 81-97, p. 81).

Les traductions en castillan de l'œuvre de Boèce qui ont retenu notre attention, à savoir le *Libro de la consolación natural*, anonyme du XV^e siècle, et le *Boecio de consolación* témoignent en premier lieu d'une aspiration commune, d'un désir partagé par les traducteurs-commentateurs, à près de deux siècles d'écart, de concourir par leurs œuvres à la réalisation de l'idéal humaniste d'universalisation des savoirs. Deuxièmement, ces traductions révèlent la volonté chez ces auteurs d'adapter la *Consolation de la Philosophie* à la sensibilité et aux préoccupations de leurs contemporains, en tenant compte de la spécificité du contexte socioculturel dans lequel ils exercent leur fonction de « passeur de culture ».

Au Moyen Âge tardif et à l'époque moderne, dans les milieux savants hispaniques, la richesse de l'œuvre de Boèce se révélait à plusieurs niveaux, d'abord littéraire, puisqu'elle constituait un modèle pour plusieurs genres (dialogue, protreptique, consolation, prosimètre, diatribe⁹¹), puis philosophique et théologique. Ainsi la *Consolation de la Philosophie* fut une référence primordiale, aussi bien sur le plan de la forme que sur le plan du contenu, dans l'écriture de traités didactiques, qui portent la marque d'une réflexion philosophique très poussée, comme c'est le cas dans le *Tratado consolatorio a la Princesa de Portugal* d'Alonso Ortiz.

Étant un creuset où se fondent d'innombrables manifestations du savoir grégoromain, l'œuvre de Boèce permet au monde chrétien de se penser, à travers les époques, vis-à-vis de la culture antique, et l'amène à prolonger sa réflexion sur des questions telles que la perpétuité du monde, les relations entre la Providence et le Destin, la prescience divine et le libre arbitre, en prenant appui sur les textes des grandes figures de la pensée occidentale dont saint Augustin ou Thomas d'Aquin. Si, encore au bas Moyen Âge, nos auteurs espagnols analysent ces problèmes métaphysiques ayant trait à la destinée de l'homme dans un climat de liberté intellectuelle, sans trop de crainte et sans autre contrainte que celle de s'exercer dans les choses de l'esprit avec rigueur, il n'en fut pas de même à l'âge moderne, lorsque l'ordre de la chrétienté européenne, ébranlé par les secousses du luthéranisme, dut tenter de se reconstituer sur la base d'une pensée rigoriste. Enfin, l'étude de notre sélection d'œuvres, dont le dénominateur commun est d'avoir été délaissées ou ignorées par la critique philologique, contribue à montrer que la *Consolation de la Philosophie* ne cessa pas d'être une source littéraire de premier ordre dans les cercles cultivés espagnols, depuis la pré-Renaissance jusqu'au début de l'ère baroque. Mais surtout cette première analyse ouvre une perspective de recherche fructueuse sur la multiplicité de formes sous lesquelles se manifeste l'influence de *Consolation de la Philosophie* et de l'œuvre de Boèce en général dans la pensée philosophique, ainsi que dans la poétique et la création littéraire dans l'Espagne moderne.

⁹¹ A. Stoehr-Monjou, « Les réminiscences d'Horace dans la *Consolation de Philosophie* de Boèce, clé de lecture d'une somme poétique et philosophique », *Camena*, 12, 2012, p. 1-18 (p. 1).