

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 14 (1964)
Heft: 2

Artikel: Introduction à la lecture des Hymnes de Spenser
Autor: Moreau, Joseph
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380805>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

INTRODUCTION À LA LECTURE DES *HYMNES* DE SPENSER

Il y a quelques années paraissait à Genève une savante étude en langue anglaise, due à un professeur français, sur le *Néoplatonisme dans la poésie de Spenser*¹. Ce remarquable ouvrage attirait l'attention des anglicistes et des historiens de la Renaissance ; mais, parmi les premiers, plusieurs ressentaient devant ce livre le besoin d'une préparation platonicienne. C'est à leur intention que j'ai été invité à écrire ces pages, qui ne sont pas d'un spécialiste de la littérature anglaise, ni de la pensée de la Renaissance, mais d'un platonisant, à qui aucun avatar du platonisme ne peut demeurer étranger. Chacun pourra voir dans quelle mesure elles sont redevables au travail de M. Ellrodt, dont elles retiennent les thèses essentielles relativement à un objet particulier, à un groupe seulement de poèmes, en les présentant sous un aspect simplifié et dans une perspective plus générale, susceptible d'intéresser le philosophe, le théologien, l'humaniste.

Les *Quatre Hymnes* de Spenser, par leurs titres seuls, évoquent un thème platonicien : *Hymne en l'honneur de l'Amour*, *Hymne en l'honneur de la Beauté*, ainsi s'intitulent les deux premiers. Or, deux des plus célèbres dialogues de Platon, le *Banquet* et le *Phèdre*, ont respectivement pour sous-titre : *De l'Amour* et *De la Beauté*. Le *Banquet* (*Symposion*) est constitué principalement d'une suite de discours en l'honneur de l'Amour ; divers personnages, réunis en une soirée pour fêter *inter pocula* le succès remporté au concours de tragédie par le poète Agathon, font tour à tour l'éloge de l'Amour. Socrate parle le dernier, mais il ne fait pas un discours ; il engage d'abord une discussion avec Agathon, qui a prononcé le dernier discours, et il rapporte l'entretien qu'il a eu sur le même sujet avec une prêtresse, Diotime de Mantinée, qui lui a révélé la nature et les mystères de l'Amour : l'Amour est par essence le désir du Beau, la Beauté est l'objet de l'Amour ; ces deux termes sont corrélatifs². Le *Phèdre*, qui a pour

¹ R. ELLRODT : *Neoplatonism in the poetry of Spenser*. Genève, Droz, 1960.

² PLATON : *Symposion*, 199 d-e, 201 a, 204 d.

sous-titre *De la Beauté*, analyse la genèse et les effets de l'Amour. Ces deux dialogues sont liés l'un à l'autre, sinon dans leur conception, du moins par la tradition, et leur correspondance a son équivalent dans celle des deux premiers *Hymnes* de Spenser.

Mais à ces deux premiers *Hymnes*, le poète en a ajouté, ou superposé, deux autres : un *Hymne de l'Amour céleste*, un *Hymne de la Beauté céleste*. S'il ne les présentait expressément comme une rétraction des deux premiers¹, la correspondance de leurs titres ferait penser à une transposition plutôt qu'à une palinodie ; elle nous autorise du moins à soulever la question suivante : L'Amour céleste s'oppose-t-il à l'amour terrestre, humain, ou en est-il l'épanouissement ? La Beauté céleste éclipse-t-elle totalement la beauté de ce monde, ou au contraire l'illumine-t-elle intérieurement ?

A cette double question, la réponse platonicienne n'est pas douteuse. On peut trouver, certes, dans le *Banquet*, l'expression d'une opposition entre deux espèces de l'Amour, l'une basse, vulgaire, l'autre raffinée, supérieure. Ces deux espèces correspondent à la distinction des deux Aphrodite (Vénus) qu'on honorait à Athènes : la Vénus Uranie (*ourania* : céleste) et la Vénus Pandémôs (celle qui est à tout le monde, la Vénus populaire, « démocratique »)². Mais cette distinction se trouve dans le discours de Pausanias, qui représente le point de vue de l'anthropologie, des « sciences humaines », c'est-à-dire dans la partie non philosophique du dialogue ; la conception platonicienne est exposée par Socrate, rapportant les enseignements de Diotime. Pour comprendre ce qu'est essentiellement l'Amour, il faut considérer que ce terme a reçu dans l'usage courant une restriction abusive. Il en va du terme *amour* comme de celui de *poésie*. Poésie (*ποίησις*) signifie, en grec, *création* en général ; mais l'usage a restreint ce mot à désigner la *création* des ouvrages en vers ; de même, on entend ordinairement par amour la passion qui unit les sexes, alors qu'en vérité l'Amour est l'aspiration primordiale de l'âme vers un bien absolu et infini, seul capable de nous contenter. C'est ce bien absolu, le bonheur souverain, que tous les hommes recherchent ; mais, le plus souvent, ils se trompent d'adresse. Les uns croient le trouver dans la richesse, les autres dans la gloire, d'autres dans la sagesse ; il en est d'autres qui le font résider dans la possession d'un être cher ; c'est ceux-là qu'on appelle communément amoureux³. L'amour, au sens usuel, est donc une détermination particulière de l'aspiration infinie qui est au cœur de tout homme ; et ce qui fait l'intérêt, pour le philosophe, de la passion amoureuse, c'est que l'exaltation de l'amour, en contraste avec

¹ Voir la dédicace des *Fourre Hymnes*, que nous désignerons dans les références qui suivent par leur numéro d'ordre : I, II, III, IV.

² *Symposion*, 180 d sq.

³ *Ibid.*, 205 a-d.

les calculs égoïstes de l'avare, de l'ambitieux, voire de la froide sagesse, laisse transparaître l'élan infini qui l'inspire. L'amoureux est toujours inquiet, insatisfait ; et cette inquiétude est l'occasion d'une réflexion qui nous découvre l'objet idéal, infini de l'Amour, la beauté céleste dont l'objet aimé ici-bas n'est qu'une image débile, un reflet périssable. L'amour au sens ordinaire peut être, suivant Platon, le point de départ d'une ascension spirituelle par où le sujet conscient s'élève, par degrés, jusqu'à la contemplation du Beau ou du Bien absolu, qui est le principe de toute valeur. Le *Banquet* décrit les étapes de cette ascension spirituelle par laquelle l'esprit s'élève de l'exaltation provoquée par la beauté sensible à l'admiration et à l'enthousiasme pour la beauté morale, à la générosité inspiratrice de belles actions, et de là à la contemplation d'une beauté qui n'émeut ni le cœur ni les sens, mais qui ravit l'intelligence, l'harmonie des figures et des nombres, en quoi consiste l'harmonie secrète de l'Univers : une harmonie qui ne se voit ni ne s'entend, qui se révèle seulement à l'intelligence mathématique découvrant la structure du Cosmos, et dont la contemplation du ciel étoilé ne nous offre qu'une image affaiblie ; et s'élevant plus haut encore, l'esprit peut atteindre jusqu'au principe de cette harmonie, à l'unité pure et absolue, où se résout toute discordance, et qui correspond à l'acte pur de la pensée. Parvenue à ce point, la pensée humaine coïncide, dans une extase fugitive, avec la Pensée absolue ; l'âme humaine s'unit à la vie divine elle-même ; elle atteint sa fin suprême, sa perfection idéale, en revenant à sa source, en rentrant dans son Principe¹.

La théorie platonicienne de l'Amour est donc en liaison étroite avec la conception platonicienne de l'âme, et avec la théorie des Idées. La théorie des Idées est la doctrine centrale, l'expression la plus célèbre du platonisme, mais elle est le plus souvent incomprise. Elle signifie essentiellement que l'esprit ne saurait connaître le monde, s'il était entièrement de ce monde. Non seulement, en effet, la connaissance suppose un certain recul à l'égard de l'objet, mais elle n'est possible qu'au moyen de certains concepts qui ne sauraient être tirés de l'expérience sensible. Les impressions sensibles ne s'organisent en objets de connaissance que si nous établissons entre elles certains rapports, d'identité et de différence, d'égalité et d'inégalité, de mesure et de nombre, qui ne peuvent être donnés par les sens ; un rapport n'est jamais donné, il ne peut être que pensé. Pour pouvoir dire que *A* est égal à *B*, ou plus petit ou plus grand que *B*, il faut que j'aie, avant toute expérience, une idée de l'égalité et de l'inégalité, du plus grand et du plus petit ; ces idées sont dites *a priori*². Mais si

¹ *Symposion*, 210 a - 211 c.

² PLATON : *Phédon*, 74 a sq. Cf. notre étude dans les *Mélanges Diès*, p. 195-198.

de telles idées sont requises pour la connaissance objective (mathématique) des choses, à plus forte raison sont-elles indispensables pour former des jugements de valeur, pour estimer si une conduite est juste ou injuste, si un ouvrage est beau ou laid. La conduite et les œuvres humaines ne peuvent être qualifiées qu'au nom d'un idéal qui les dépasse et que la réflexion trouve en elle-même. Il y a une idée transcendante du beau, du juste, du bien, comme il y a une idée *a priori* de l'égal, du double, du droit et du circulaire¹. Mais d'où viennent à l'esprit ces idées, qu'il porte en lui-même, et qu'il n'a pu tirer de l'expérience sensible ? A cette question, Platon répond le plus souvent par un mythe : notre âme, avant de venir en ce monde, d'animer notre corps mortel, a vécu d'une vie indépendante, dans un monde transcendant, que par opposition au monde sensible on peut appeler le monde intelligible. Ce monde intelligible, Platon le situe parfois, par exemple dans le *Phèdre*, au delà de la sphère céleste ; il l'appelle alors le lieu supracéleste. L'âme humaine, avant de venir ici-bas, de descendre en ce monde, a habité le lieu supracéleste ; elle suivait le cortège des Dieux, et dans cette pompe, elle a contemplé les Idées, c'est-à-dire le Bien en soi, le Beau en soi, le Juste en soi, l'Égal en soi, qui sont les modèles d'après lesquels nous jugeons bonnes, belles, justes, égales, les choses et les actions d'ici-bas. L'âme, dans sa condition empirique, dans sa vie terrestre, se ressouvenant des modèles idéaux qu'elle a jadis contemplés, et c'est par là qu'elle est capable de jugement, de connaissance, d'activité désintéressée, d'enthousiasme pour le beau, le bien, les valeurs idéales².

Entre toutes les Idées que l'âme a contemplées, il en est une dont le ressouvenir est plus aisément éveillé par les impressions sensibles, et qui a ainsi le privilège de nous émouvoir plus fortement : c'est l'idée du Beau. Si nous sommes épris de la beauté sensible, si nous éprouvons en sa présence les transports de l'amour, c'est qu'en la voyant nous nous ressouvenons de la beauté idéale, que nous avons jadis contemplée³ ; aussi l'émotion amoureuse peut-elle être le point de départ d'une ascension spirituelle, dont le terme serait l'union mystique. Il apparaît ainsi quel est exactement dans l'amour le rôle de la beauté sensible. Elle n'est pas, à proprement parler, l'objet de l'amour ; elle joue seulement le rôle d'amorce, pour nous éléver au-delà de la jouissance sensible. L'amour physique tend à la pérennité de l'espèce : ce que les amants cherchent à leur insu, ce qui leur inspire l'oubli d'eux-mêmes et le dévouement mutuel, c'est le désir de se survivre dans leur postérité ; de même, ceux qui sont épris de la beauté morale, ceux qu'inspire l'amour de la gloire, gloire

¹ PLATON : *République*, V, 479 a sq.

² ID., *Phèdre*, 247 c - 248 b, 249 cd.

³ *Ibid.*, 250 b sq.

militaire ou gloire littéraire, cherchent ainsi à s'immortaliser dans la mémoire des hommes ; mais la véritable immortalité, à laquelle l'âme du plus profond d'elle-même aspire, est celle qui consiste à s'unir à Dieu, à s'affranchir de la prison sensible et à retourner à son origine, à sa patrie éternelle¹.

Telle est dans ses grandes lignes la théorie platonicienne de l'Amour, qui pendant des siècles a inspiré la poésie. On en a reconnu l'influence dans la poésie des troubadours, où s'exprime la conception de l'amour courtois. Cependant, il est avéré qu'au moyen âge les écrits platoniciens n'étaient point connus en Occident, à l'exception du *Timée*, où est exposée la cosmologie platonicienne, et qui était connu en partie par la traduction de Cicéron et le commentaire de Chalcidius, dont la composition peut remonter au VII^e siècle. Dans le courant du XII^e siècle, le *Phédon* et le *Ménon* furent traduits par Henri Aristippe² ; mais le *Banquet* et le *Phèdre*, qui sont les deux principaux dialogues sur l'Amour, n'ont pas été connus en Occident avant la traduction des *Œuvres complètes* de Platon, par Marsile Ficin, publiée à Florence, en 1484, et dont la quinzième édition fut donnée à Lyon, en 1567. Quant au texte grec de Platon, édité pour la première fois à Venise, en 1513, puis à Bâle, il ne fut largement divulgué que par l'édition magistrale d'Henri Estienne, donnée à Lyon, en 1578. Si donc la conception de l'amour courtois et la poésie des troubadours portent la marque du platonisme, son influence n'a pu s'exercer qu'indirectement, à travers la littérature des Arabes, qui auraient eu accès aux sources platoniciennes. Seuls les poètes latins, entre autres Ovide et son *Art d'aimer*, ont pu servir de modèle direct à la poésie courtoise. Pétrarque lui-même, bien qu'il ait chanté l'amour sous ses formes les plus raffinées et qu'il ait été le promoteur de la renaissance platonicienne qui devait s'accomplir au siècle suivant avec Ficin, ne sait pas assez de grec pour lire les dialogues de Platon, dont il collectionne cependant les manuscrits³. Sa poésie amoureuse se relie à celle des troubadours de Provence et aux poètes italiens du *dolce stil nuovo* ; elle est, selon la formule de P. Laumonier, l'expression de l'amour courtois élevée à la perfection de l'art antique ; mais elle ne traduit pas l'enthousiasme mystique de Platon⁴.

La poésie de Spenser, au contraire, est postérieure à la révélation de Platon par Ficin. Celui-ci ne s'est pas borné à traduire en latin l'ensemble des dialogues de Platon ; il s'est intéressé particulièrement

¹ *Symposium*, 206 e sq. Cf. notre ouvrage : *La Construction de l'Idéalisme platonicien*, ch. VI.

² Cf. R. KLIBANSKY : *The continuity of the Platonic tradition*, p. 27-28.

³ Cf. R. MARCEL : *Marsile Ficin*, p. 54, 70-71, et *Actes du Congrès G. Budé* 1953, p. 297-303.

⁴ Cf. J. FESTUGIÈRE : *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin*, p. 19.

aux dialogues sur l'Amour et en a écrit des commentaires. Le plus important est un *Commentaire du Banquet de Platon sur l'Amour*, traduit par lui-même en italien, sous le titre de *Sopra l'Amore*, puis à plusieurs reprises en français. Ce commentaire, où Ficin introduit bien des éléments étrangers au platonisme, empruntés notamment au néo-platonisme, à Plotin (dont les *Ennéades* ont été traduites également par lui), aux écrits pythagoriciens, hermétiques, voire à la Cabale, eut un immense succès attesté non seulement par ses traductions, mais par ses imitations, par la littérature issue de lui. Elle a été étudiée par le P. Festugière dans son livre : *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin*, publié en 1941, mais qui est une réédition d'un mémoire rédigé en 1919. Dans cette littérature, on peut distinguer deux directions, l'une savante, l'autre mondaine. La première est représentée par Jean Pic de la Mirandole, dans son *Commentaire sur une chanson d'amour de Jérôme Benivieni*, paru à Bologne en 1496, traduit en français en 1588, et par Léon l'Hébreu, de son vrai nom Judah Leo Abarbanel, un Juif de Lisbonne, venu en Italie, auteur des *Dialoghi d'Amore*, publiés à Rome en 1535 ; deux traductions françaises en furent données en 1551 ; l'une d'elles a été, ainsi que l'ouvrage original, plusieurs fois rééditée. Ce qui caractérise ces écrits, c'est qu'ils retiennent surtout la conception platonicienne de l'Amour comme ascension spirituelle, comme élévation à l'union mystique. La littérature mondaine n'écarte pas certes ce thème de l'ascension ; elle en décrit même soigneusement les degrés, qu'elle s'applique à distinguer ; c'est ainsi qu'elle se complaît à opposer à l'amour vulgaire et sensuel un amour spiritualisé, relativement chaste, soumis à des convenances et à des règles, un amour extra-conjugal, compatible avec l'honneur des maris, et où les amants peuvent trouver, en compensation d'une réserve consentie, un ravissement des âmes. Il s'agit en somme d'une restauration de l'amour courtois, qui se trouve exposée dans le livre de Pierre Bembo, *Gli Asolani* (Venise, 1505 ; traduit en français : *Les Azolains*, 1545) composé de trois discours, prononcés par trois jeunes seigneurs, en présence de trois dames, dans le château d'Azolo, à la cour de Chypre, et dans la quatrième partie de ce manuel du savoir-vivre qu'est le *Livre du Courtisan (Il Cortegiano)* de Baltazar Castiglione, paru à Venise en 1528, qui eut d'innombrables éditions, fut traduit plusieurs fois en français, et traduit même en anglais par Sir Thomas Hoby sous le titre : *The Book of the Courtier* (1561) ¹.

Or, ce qui est remarquable dans les deux premiers *Hymnes* de Spenser, c'est que si l'on y reconnaît des échos des dialogues platoniciens, notamment du *Banquet* et du *Phèdre*, on n'y trouve pas

¹ *Ibid.*, ch. III, p. 40-58.

cependant la conception de l'Amour comme ascension vers la contemplation mystique ; et si l'on considère ensuite les deux derniers *Hymnes*, consacrés à l'Amour céleste et à la Beauté céleste, on y peut découvrir un platonisme théologique, une vision du monde transcendant inspirée du christianisme et s'exprimant en langage platonicien, mais sans rien emprunter aux dialogues sur l'Amour — un platonisme dont on pourrait trouver l'équivalent dans la pensée médiévale, antérieurement à la révélation de Platon par Ficin, et qui évoque certains aspects de la *Divine Comédie*¹.

* * *

L'Hymne en l'honneur de l'Amour célèbre d'abord la puissance universelle de l'Amour² (ce qui n'est pas un thème spécifiquement platonicien) et fait une allusion (d'ailleurs confuse) à sa généalogie³, rapportée dans une allégorie du *Banquet* : Amour a été conçu aux fêtes de la naissance d'Aphrodite, dans l'union d'une mendiante, Pénia, avec un invité au festin des dieux, Poros, enivré de nectar⁴. Mais le poète ne dégage pas la signification de cette allégorie, si largement développée par les néo-platoniciens⁵ : Pénia (Pauvreté), c'est l'indigence de l'âme humaine, avide d'absolu, et Poros (Profit), c'est l'esprit de ressource, qui s'efforce de sortir de cette indigence et de capter l'infini qui lui manque. Le poète évoque ensuite la fonction cosmique de l'Amour ; c'est lui qui a tiré le monde du chaos : ses éléments épars, terre, air, eau et feu, séparés par la Haine, ont été réunis par l'Amour⁶. Telle était la cosmogonie d'Empédocle, dont on peut trouver un écho dans le discours du médecin Eryximaque, dans le *Banquet*⁷. Le poète loue enfin le rôle de l'Amour dans la propagation des espèces vivantes, non sans faire allusion à l'appétit d'immortalité qui, selon Platon, s'y exprime⁸, ni sans évoquer l'origine céleste de la Beauté⁹. Car la Beauté (c'est ce que souligne particuliè-

¹ Cf. R. ELLRODT, *op. laud.*, ch. VII-X.

² *Fowre Hymnes*, I, vers 43-49.

³ *Ibid.*, v. 52-53 :

When thy great mother Venus first thee bare,
Begot of Plenty and of Penurie...

⁴ *Symposium*, 203 b-c.

⁵ Voir, entre autres, PLOTIN : *Ennéades*, III 5, 2 et 7-9.

⁶ *Fowre Hymnes*, I, 57-98.

⁷ *Symposium*, 186 d-e sq.

⁸ *Fowre Hymnes*, I, 99-105 :

But man that breathes a more immortall mynd,
Not for lusts sake, but for eternitie,
Seeks to enlarge his lasting progenie.

⁹ *Ibid.*, I, 112 :

That same is Beautie, borne of heavenly race.

rement le second *Hymne*) ne réside pas dans les apparences sensibles. Si la beauté consistait seulement dans la proportion des formes ou l'harmonie des couleurs, elle n'exciterait pas en nous de tels transports¹ ; mais la Beauté est d'essence céleste. Elle se manifeste en premier lieu dans le rayonnement de l'âme ; et quand l'âme descend ici-bas, quand elle vient habiter et animer un corps mortel, elle le façonne à son image, lui communique, autant que la matière le permet, un rayon de sa beauté². Cette description de la descente de l'âme, transmise sans doute par Ficin, provient de Plotin, paraphrasant Platon³. Il est à remarquer aussi que, dans les *Hymnes* de Spenser, la Beauté n'est pas considérée proprement comme une Idée ; la transcendance du Beau se traduit par le symbolisme de la lumière. La Beauté est une lumière divine, émanée du monde céleste, et dont les beautés d'ici-bas nous offrent un reflet⁴. C'est en vertu d'une telle origine que la beauté soulève en nous tant d'ardeur et de passion⁵ ; c'est pour cela que les amants acceptent d'endurer de telles épreuves, sont capables d'accomplir tant d'actions généreuses, pour conquérir la faveur de leurs belles⁶. Faveur ou faveurs, qui ne sont point toujours platoniques, si l'on regarde le premier *Hymne* : l'amour comblé repose au sein des plaisirs, exempt de honte coupable (*devoyd of guilty shame*)⁷. Il ne s'agit pas ici de l'amour courtois, d'un jeu scabreux, au bord de l'adultère, dont il se défend par une subtile casuistique, mais d'un amour charnel qui, sanctifié par le mariage, est celui que chante le poète dans son *Epithalame*⁸. Le second *Hymne* cependant décrit l'amour comme l'harmonie de deux âmes, prédestinées l'une à l'autre par une douce sympathie, un accord astrologique⁹, et capable de découvrir l'une en l'autre des merveilles cachées

¹ *Fowre Hymnes*, II, 64-77.

² *Ibid.*, II, 106-133.

³ Le 8^e traité de la IV^e *Ennéade* a pour titre : « De la descente de l'âme dans le corps ».

⁴ *Fowre Hymnes*, I, 113-116 :

For sure of all that in this mortall frame
Contained is, nought more divine doth seeme,
Or that ressembleth more th' immortall flame
Of heavenly light, than Beauties glorious beam.

⁵ *Ibid.*, I, 117-119. Suit la description de ces transports, inspirée du *Phèdre*, 251 a sq.

⁶ *Ibid.*, I, 218-244. Cf. *Symposition*, 179 b-e, 208 c-d.

⁷ *Ibid.*, I, 273-293.

⁸ Cf. R. ELLRODT, *op. laud.*, p. 141-142. L'*Epithalame* a été traduit en vers français par E. LEGOUIS, dans son livre sur *Edmond Spenser*.

⁹ *Fowre Hymnes*, II, 197 sq. :

For love is a celestiall harmonie
Of likely hearts composd of starres concent,
Which joine together in sweete sympathie...

aux communs regards ¹: théorie qui vient sans doute de Ficin, mais dont le lien avec le platonisme n'est pas très étroit.

* * *

En abordant les deux derniers *Hymnes*, nous entrons dans un monde tout différent, qui n'est plus celui de l'amour profane, mais celui de la théologie. Sans doute ce monde revêt-il encore des aspects platoniciens et néo-platoniciens, mais la pensée qui inspire le poète est essentiellement chrétienne. Cette expression platonicienne de la pensée chrétienne n'a rien de surprenant. Dès que la prédication chrétienne est sortie de Palestine et s'est répandue en dehors des milieux juifs, dès qu'elle s'est adressée au monde gréco-romain, elle a emprunté la langue de la philosophie grecque ². Saint Paul est venu à Athènes et, s'adressant à l'Aréopage, il se réfère à la philosophie stoïcienne et cite le poète Aratus ³. Le prologue de l'Evangile johannique identifie le Christ avec le Logos de la philosophie, avec la Raison divine qui éclaire tout homme en venant en ce monde : Jésus est le Verbe incarné ⁴. Cette doctrine du Logos, traditionnelle dans la philosophie grecque, puisque son origine remonte à Héraclite et qu'elle se développe dans la philosophie stoïcienne, tenait une place de premier rang dans la pensée de Philon, un Juif d'Alexandrie, contemporain du Christ, et qui interpréta la Bible à la lumière de Platon ; il s'est appliqué le premier à montrer la concordance entre le récit de la Création dans la *Genèse* et celui de la fabrication du monde dans le *Timée*. Son opuscule *De opificio mundi* met en parallèle Moïse et Platon. Son exemple fut suivi par les docteurs chrétiens, notamment par saint Augustin, qui, ramené à la foi chrétienne par la lecture des philosophes platoniciens ⁵, interprète dans leur langage non seulement la création du monde visible, mais la génération du Verbe au sein de la Trinité. On désigne sous le nom de néo-platonisme,

¹ *Fowre Hymnes*, II, 232 sq., 246-247 :

In which how many wonders doe they reede
To their conceipt, that others never see !

² Cf. W. JAEGER : *Paideia Christi*, in *Humanistische Reden und Vorträge*, 2^e éd., p. 250 sq.

³ *Actes des Apôtres*, XVII, 28.

⁴ Cf. J. H. WASZINK : *Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt*, in *Recherches sur la tradition platonicienne* (Entretiens sur l'Antiquité classique, t. III), p. 141-142.

⁵ Admettre, sur le témoignage des *Confessions* (livre VII) et des *Dialogues*, le rôle déterminant du platonisme dans la conversion de saint Augustin, n'est pas souscrire à la thèse selon laquelle, à la veille de son baptême, il n'était encore que platonicien. En revanche, ceux qui assurent qu'il était converti avant sa lecture des « livres platoniciens », tirent de la phrase finale du livre V des *Confessions* plus qu'elle ne dit effectivement.

au sens strict, la philosophie issue de Plotin qui, venu d'Alexandrie à Rome, au III^e siècle de notre ère, retrouva l'unité d'inspiration de la philosophie hellénique, subordonna le vitalisme stoïcien au conceptualisme d'Aristote, éclairé par l'idéalisme de Platon¹. Plotin imprima à la philosophie platonicienne un caractère systématique, par où elle devenait particulièrement propre à l'expression d'une théologie. Entre la philosophie néo-platonicienne et la pensée chrétienne, il y eut toujours des rapports étroits en dépit d'oppositions parfois très vives² ; mais l'accord réalisé entre elles par saint Augustin s'imposa à l'Eglise d'Occident. Saint Augustin, le dernier venu des docteurs chrétiens de l'Antiquité, de ceux qu'on a appelés les Pères de l'Eglise (puisque après lui l'empire d'Occident succomba sous la ruée des Barbares), transmit au moyen âge latin l'héritage du platonisme. A travers lui, malgré la disparition presque totale des dialogues platoniciens, l'influence platonicienne régna sur la pensée speculative en Occident jusqu'au XIII^e siècle, époque où l'aristotélisme, reçu des Arabes, fut intégré à la pensée chrétienne dans la synthèse magistrale de saint Thomas d'Aquin.

Il y avait cependant dans l'aristotélisme deux points difficilement assimilables par la foi chrétienne. Aristote professait l'éternité du monde, alors que l'Ecriture assure qu'il fut créé, au commencement, par Dieu ; d'autre part, il admettait entre le corps et l'âme une solidarité telle qu'elle rend difficilement concevable la survivance de l'âme. Ces thèses de l'aristotélisme rencontraient une particulière faveur auprès des libres penseurs de l'Université de Padoue ; et c'est en réaction contre ces tendances de l'aristotélisme que Pétrarque préconise, au milieu du XIV^e siècle, un retour au platonisme³. C'est pour répondre au vœu de Pétrarque que Marsile Ficin entreprit, au siècle suivant, son œuvre d'érudition platonicienne ; il voulait ramener les esprits à la foi chrétienne au moyen de la philosophie platonicienne. *Philosophica ingenia*, écrit-il à Pic de la Mirandole, *ad Christum perveniunt per Platonem*⁴. C'est effectivement l'itinéraire qu'avait suivi saint Augustin. C'est dans ce dessein apologétique que Ficin composa notamment sa *Theologia platonica*, publiée en 1482. Mais,

¹ Cf. notre étude : *L'idée d'Univers dans la pensée antique* (Biblioteca de *Giornale di Metafisica*, 10).

² Ammonius Saccas, le maître de Plotin, *aurait* été chrétien ; Origène, l'apologiste, était *peut-être* l'ancien élève d'Ammonius, le condisciple de Plotin. D'autre part, on connaît l'opposition acharnée de Porphyre au christianisme, et la résistance tragique d'Hypatie à l'évêque Cyrille, d'Alexandrie. Un élève enthousiaste d'Hypatie, le philosophe alexandrin Synésius, se convertit néanmoins au christianisme et devint lui-même évêque.

³ R. MARCEL : *Marsile Ficin*, p. 62-82.

⁴ Cf. J. FESTUGUIÈRE, *op. cit.*, p. 22.

tandis que les théories de Platon sur l'Amour étaient inconnues au moyen âge, un platonisme théologique était enveloppé déjà dans la tradition médiévale.

Le platonisme médiéval a pour centre l'interprétation du *Timée*. Ce que cet écrit de Platon offrait aux hommes du moyen âge, ce n'était pas seulement une *cosmogonie*, une théorie de l'origine du monde différente du récit de la *Genèse*, même si elle pouvait se concilier avec lui ; c'était aussi une *cosmologie*, une image de l'Univers, un système du monde qui, esquissé par Platon, avait été recueilli par Aristote, élaboré progressivement par les astronomes de l'Antiquité, et finalement transmis, sous une forme définitive, dans l'*Almageste* de l'astronome alexandrin Ptolémée (II^e siècle après J.-C.). D'après ce système, l'Univers a pour enveloppe une vaste sphère, sur laquelle sont fixées les étoiles, et qui accomplit en un jour une révolution autour de la Terre, immobile en son centre. La Terre, à l'exception de ses parties émergées, est recouverte par les eaux ; la sphère terrestre, ou plus exactement le « globe terraqué », est enveloppée par l'air ou atmosphère, entourée encore par le feu ; et au-delà de cette enveloppe ignée s'étend l'espace sidéral, limité par la sphère des étoiles. Cet espace est divisé par sept sphères concentriques, constituées d'éther, et dont chacune porte une planète. Les sphères célestes ne sont pas des créations de la fantaisie, mais des produits de l'imagination scientifique : elles sont la concrétisation d'hypothèses astronomiques destinées à expliquer le mouvement des planètes ; hypothèses abandonnées par l'astronomie moderne, dans le système héliocentrique, mais qui ont joué leur rôle dans le développement de la science astronomique. Le récit cosmogonique du *Timée* veut expliquer la construction du système de l'Univers. Ce système est considéré comme un ouvrage, accompli par un Ouvrier, un artisan divin, le Démiurge, qui, comme tout artisan, disposait d'une matière, mais désordonnée et chaotique, et qu'il a amenée à l'organisation et à l'ordre en y introduisant des mesures, en réalisant un plan conçu par l'Intelligence¹. Le Démiurge platonicien n'est pas un créateur, mais un architecte ; il n'a pas *produit*, tiré du néant, la matière de l'Univers, mais dans une matière *donnée*, il a introduit un Ordre, une organisation idéale et parfaite, expression d'une souveraine Intelligence, et qui peut être considéré comme le modèle ou archétype de l'Univers, l'Idée intelligible dont le monde visible est l'image, la réalisation sensible.

Ce divin et merveilleux modèle était évoqué au début du deuxième *Hymne* de Spenser et identifié à la Beauté parfaite, dont toute chose

¹ *Timée*, 30 a.

belle ici-bas n'est qu'une participation ¹. A vrai dire, ce modèle est le monde intelligible ; c'est l'Idée de l'Univers, l'Idée qui comprend toutes les autres Idées, comme l'Univers visible renferme toutes les espèces sensibles ² ; la Beauté parfaite, le Beau absolu et idéal, c'est l'Idée du Beau. Or, celle-ci ne se confond pas avec l'Idée de l'Univers ; elle n'est pas le système de toutes les Idées, l'organisation idéale et l'harmonie du monde ; elle est le principe de toute organisation et de toute harmonie. Mais nous avons vu aussi que le monde intelligible est bientôt imaginé par le poète comme un monde de lumière ; il s'identifie avec le lieu supracéleste du *Phèdre*, habité par les âmes avant la naissance, et où elles ont contemplé l'ordre cosmique et les divines Idées. Dans l'imagination poétique, le monde intelligible est pour ainsi dire localisé ; il se situe au-delà de la sphère des étoiles,

Par delà les confins des sphères étoilées ³.

C'est ainsi que Dante, dans son *Paradis*, admet au delà de la sphère des étoiles (la huitième) une sphère dépourvue d'astres, qu'il appelle le Premier Mobile, et au delà encore une dixième sphère, immobile celle-là, qu'il appelle l'Empyrée, où résident Dieu, les Anges, les Elus, et dont il obtiendra, conduit par Béatrice, la vision extatique au terme de son ascension ⁴. Mais dans les *Hymnes* de Spenser, l'Empyrée est constitué de sphères multiples, au nombre de neuf. Dans l'Univers dantesque, à chacune des sphères mobiles préside l'un des chœurs de la hiérarchie angélique ; chez Spenser, les neuf sphères angéliques s'ajoutent aux sphères sidérales ; au delà des cieux visibles, de l'Univers sidéral, elles forment un autre univers, d'autres Cieux, plus purs, plus lumineux, immobiles et infinis, habités par les Puissances célestes en adoration devant la Majesté divine ⁵. Ces cieux transcendants ne sont pas une invention du poète. Saint Augustin, commentant le premier verset de la *Genèse*, distingue du ciel visible ou firmament, créé le deuxième jour, le Ciel que Dieu créa au commencement, ainsi que la Terre. Le Ciel et la Terre désignés au premier

¹ *Fowre Hymnes*, II, 32 :

A goodly paterne...

Ibid., 36, 40, 43-44 :

That wondrous paterne...

Is perfect Beautie, which all men adore ;

Thereof as every earthly thing partakes
Or more or lesse...

² *Timée*, 30 c-d.

³ BAUDELAIRE : *Les Fleurs du Mal*, III. Elévation (1857).

⁴ DANTE : *Paradis*, XXVII, 99-120 ; XXX, 38 sq.

⁵ *Fowre Hymnes*, IV, 64-105.

verset ne sont pas, selon lui, ceux de la cosmographie ; ils sont antérieurs à la production de l'Univers organisé et correspondent à peu près, la Terre à la matière, le Ciel au monde intelligible du *Timée*¹. Par cette œuvre du premier jour est réservé le rôle du Créateur, qui pourra procéder ensuite comme un démiurge organisateur. Mais le statut du monde intelligible doit être accommodé aux exigences de la foi chrétienne. Le monde intelligible du *Timée* se présentait comme un modèle extérieur au Démiurge, qui le contemple (ce que saint Augustin estimait sacrilège)² ; chez les néo-platoniciens, le monde intelligible est contenu dans l'Intelligence ; il est l'objet de l'Intelligence suprême se pensant elle-même ; et en vertu de cette identification de l'Intelligible avec l'Intelligence, chacune des Idées comprises dans le monde intelligible est en même temps une Intelligence : le monde intelligible est devenu une hiérarchie d'esprits³. Supposons maintenant qu'il soit localisé dans le lieu supracéleste, comme il l'était déjà dans le *Phèdre* de Platon, le monde intelligible devient alors aisément assimilable à la hiérarchie angélique peuplant le Ciel du Ciel, voué au Seigneur, selon les *Psaumes*, tandis que la Terre, l'Univers visible, est livré aux enfants des hommes⁴. Ainsi les Cieux transcendants du poète correspondent au Ciel du Ciel, à ce Ciel créé au commencement, le premier jour, suivant l'exégèse de saint Augustin, et qui est l'équivalent du monde intelligible, transfiguré spirituellement dans le néo-platonisme, et devenu chez les platoniciens de la Renaissance *l'angelica mente*, l'intelligence angélique⁵, considérée dans la hiérarchie où elle s'exprime.

Entre la hiérarchie angélique et le monde intelligible transfiguré du néo-platonisme il faut souligner toutefois une différence radicale, qui répond à une exigence fondamentale de la théologie chrétienne. Dans le néo-platonisme, le monde intelligible, compris dans l'Intelligence suprême et s'identifiant avec elle, n'est pas cependant l'Absolu, le Premier principe ; il en est seulement le *logos*, l'expression première, la première réalité dérivée, mais seconde par rapport à lui : autrement

¹ Saint AUGUSTIN : *Confessions*, XII 2, 2-13, 16 ; voir notamment 8, 8 et 12, 15-13, 17.

² *Timée*, 28 a, 29 a ; cf. saint AUGUSTIN : *De diversis quaestionibus*, 46, 2 : Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat ; nam hoc opinari sacrilegum est.

³ Cf. notre étude, déjà citée : *L'idée d'Univers dans la pensée antique*, p. 30-35.

⁴ *Psaume* 113, 16, cité par saint AUGUSTIN : *Confessions*, XII 2, 2. Cf. J. PÉPIN : Recherches sur le sens et les origines de l'expression *caelum caeli* dans le livre XII des *Confessions* de saint Augustin, in *Archivum Latinitatis Medii Aevi* (Bulletin du Cange), XXIII, 3 (1953), p. 185-274.

⁵ M. FICIN : *Theologia platonica*, I 1 : Super animam rationalem extare mentem angelicam, non individuam modo, sed etiam immutabilem. — Cette conception se retrouve notamment chez Pic de la Mirandole.

dit, la deuxième hypostase. Néanmoins, il procède immédiatement de l'Un, du principe suprême et absolu, qui est transcendant à l'Intelligence et à l'Intelligible¹. Dans le platonisme chrétien, au contraire, le ciel transcendant, *l'angelica mente*, qui correspond au monde intelligible, n'est pas la première émanation de la substance divine ; il est au premier rang de la Création, mais il est une créature, tirée du néant par la puissance divine². Aussi doit-il être radicalement distingué du *Logos*, du Verbe divin, seconde personne de la Sainte Trinité, qui procède du Père et lui est coéternel, étant comme lui incrément : *genitum non factum*³.

Aussi, lorsque Spenser, dans ses deux derniers *Hymnes*, nous dévoile les splendeurs du Ciel et les mystères de la Divinité, commence-t-il par évoquer la génération éternelle du Verbe ; il remonte au-delà de la création de l'Univers et de l'origine du Temps, mesuré par les révolutions du Ciel, jusqu'à l'éternité⁴. On se représente ordinairement l'éternité comme une durée infinie, sans commencement ni fin ; mais c'est là une vue de l'imagination, incapable de s'affranchir de la représentation du temps. Pour concevoir vraiment l'éternité, il faut réfléchir à ce qui manque à la durée, à l'existence dans le temps. Notre existence est assujettie au temps, c'est-à-dire qu'elle ne nous est pas donnée tout entière, d'un seul coup (*tota simul*) ; nous ne nous possédons jamais pleinement ; nous sommes toujours en attente, en projet ; notre vie mortelle n'est achevée, parfaite, que lorsqu'elle est terminée, que nous ne sommes plus. L'éternité, au contraire, c'est l'existence pleine, celle d'un être qui est tout entier dans l'instant, mais un instant qui ne passe pas, un présent qui demeure : *non temporis sine fine successio, sed nunc stans*⁵. L'éternité véritable est difficile à concevoir ; non pas qu'elle soit obscure en elle-même, mais précisément parce que nous ne sommes pas l'être éternel.

¹ Cf. en particulier PLOTIN : *Ennéades*, V 1, 6, l. 39-49. Voir aussi notre étude : *L'idée d'Univers...* p. 35 sq.

² C'est ce que souligne vigoureusement saint AUGUSTIN : *Confessions*, XII 7, 7 : *Fecisti enim caelum et terram non de te : nam esset aequale unigenito tuo ac per hoc et tibi... : et ideo de nihilo fecisti caelum et terram... duo quaedam, unum prope te (le monde intelligible, le ciel du ciel), alterum prope nihil (la matière).* — Chez les platoniciens italiens de la Renaissance, *l'angelica mente* est appelée « *prima prole* », expression qui serait équivoque si elle n'était corrigée aussitôt : « *cioè prima creatura di Dio* » (R. ELLRODT, *op. laud.*, p. 156, n. 21).

³ C'est ce que précise encore saint AUGUSTIN (*ibid.*) : au Verbe divin, en qui la création a son principe (cf. ci-dessous, p. 82, n. 1-2), et qui est par là-même incrément, coéternel à Dieu et tiré de sa substance, il oppose la créature, tirée du néant : *in principio, quod est de te, in sapientia tua, quae nata est de substantia tua, fecisti aliquid et de nihilo.*

⁴ *Fourre Hymnes*, III, 22-28.

⁵ Cette formule, due à HOBBES : *Leviathan*, 46, résume une opposition magnifiquement développée par saint AUGUSTIN : *Confessions*, XI 13, 16.

Dans l'éternité, rien ne change, et pourtant l'existence éternelle n'est point l'immobilité de la mort. Dans l'être éternel, il y a de toute éternité une activité, un pouvoir qui, avant d'avoir produit et de mouvoir le monde, s'exerçait en soi-même, dans l'amour ¹. L'Éternel s'aime lui-même, car il est par lui-même aimable ; en effet, il est beau :

It lov'd it selfe, because it selfe was faire ;
(For fair is lov'd ;) ²

L'amour est ainsi l'action primordiale et éternelle de Dieu. Mais en Dieu, tout est Dieu ; son action ne se relie pas à lui comme un effet, dépendant mais distinct de sa cause ; elle l'exprime tout entier dans sa substance ; elle est une réalité divine comme lui, une seconde personne ou hypostase en lui. Ainsi est engendré de toute éternité le Verbe de Dieu, Fils du Père et égal à lui ; il est l'Amour dont Dieu s'aime lui-même ; et de l'amour réciproque du Père et du Fils procède l'Esprit ³.

Après la procession des personnes divines, le troisième *Hymne* évoque la Création, qui est elle-même une œuvre d'amour ⁴. Ici encore, les formules du platonisme et du néo-platonisme se prêtent à l'expression du mystère chrétien. Dieu, avait dit Platon dans le *Timée*, est exempt d'envie ; aussi a-t-il voulu que toutes choses, autant que possible, fussent semblables à lui ⁵. Il a voulu la Création, pour que les créatures participent à la perfection de son être. Plotin, reprenant la même idée, exclut toutefois du Premier principe, qui se suffit à lui-même, la tendance volontaire ; mais il lui prête une plénitude, une surabondance, une fécondité, une générosité, qui n'est pas sans ressemblance avec l'amour divin, qui engendre la créature ⁶. Spenser rappelle d'abord la création des anges ⁷ ; puis, après leur révolte et leur chute, il montre l'amour divin se remettant à l'œuvre dans la création de l'homme ⁸, et après la faute de l'homme, ce miracle de l'Amour divin : Dieu le Fils, revêtant la nature humaine pour réparer la faute commise par l'homme. Et c'est tout le drame

¹ *Fowre Hymnes*, III, 27-28 :

That High Eternall Powre, which now doth move
In all these things, mov'd in it selfe by love.

² *Ibid.*, III, 29-30.

³ *Ibid.*, III, 30-42.

⁴ *Ibid.*, III, 50-53 :

Yet being pregnant still with powrefull grace,
And full of fruitfull Love, that loves to get
Things like himselfe, . . .

⁵ *Timée*, 29 e.

⁶ *Ennéades*, V 2, 1, l. 7-9 ; 4, 1, l. 26-36.

⁷ *Fowre Hymnes*, III, 50-56 sq.

⁸ *Ibid.*, III, 99 sq.

chrétien qui est retracé, de l'Incarnation à la Crucifixion, témoignage de l'amour de Dieu pour nous, auquel doit répondre notre reconnaissance et notre amour¹.

Il est évident que l'Amour célébré dans cet *Hymne* n'est pas l'Erôs platonicien, l'aspiration de la créature indigente vers le bien absolu et infini ; c'est la surabondance de l'Amour divin, qui se penche vers la créature ; et l'amour qui nous est réclamé en retour exige d'abord de nous un renoncement, une soumission, tout opposés, en apparence, aux appétits de notre nature². Cependant, il nous est promis que tous nos désirs terrestres s'éteindront dans le ravissement de la gloire divine, se découvrant à notre âme convertie³. C'est cette gloire, évoquée au terme du troisième *Hymne*, que veut illustrer le quatrième. L'*Hymne de l'Amour céleste* est une histoire de la création et du salut ; l'*Hymne de la Beauté céleste* est comme une cosmographie, une description du monde visible et invisible, couronnée par une vision de la Majesté divine. Le poète souligne cependant que cette splendeur ne peut se décrire⁴, que la vision même nous en est interdite. Plus haut que le Ciel du ciel, que les sphères auxquelles président les Anges, réside la Divinité. Notre œil ne saurait voir sa face⁵ ; mais prosternés à ses pieds, nous pouvons reconnaître son trône, bâti sur l'éternité⁶, son sceptre, qui est la règle de la Justice⁷, son siège, qui est la Vérité⁸, d'où rayonne la lumière dans laquelle sont visibles toutes nos actions et toutes nos pensées⁹. A ses pieds, comme à ceux de Jupiter, se trouvent le tonnerre et l'éclair, instruments de sa

¹ *Fourre Hymnes*, III, 126-266.

² *Ibid.*, III, 262-264.

³ *Ibid.*, III, 274-287.

⁴ *Ibid.*, IV, 104-105 :

How then can mortall tongue hope to expresse
The image of such endlesse perfectnesse.

⁵ *Ibid.*, IV, 144-145 :

Ne dare looke up with corruptible eye
On the dred face of that Great Deity.

Dans notre condition mortelle, nous n'apercevons Dieu que *per speculum in aenigmate*. Cette expression de saint PAUL, I Cor. 13, 12, est évoquée ici aux vers 115-117 :

As in a looking-glasse, through which He may
Be seen of all His creatures vile and base,
That are unable else to see His face.

⁶ *Ibid.*, IV, 152 : His throne is built upon Eternity.

⁷ *Ibid.*, IV, 155 : His scepter is the rod of Righteousness.

⁸ *Ibid.*, IV, 159 : His seate is Truth, ...

⁹ *Ibid.*, IV, 172-173 :

Through which to God all mortall actions here,
And even the thoughts of men, do plaine appear.

colère¹, et assise en son sein, on peut voir la Sagesse², richement vêtue, ornée de bijoux, régissant de son sceptre tout l'Univers³. Nulle langue humaine ne saurait dépeindre sa beauté⁴; mais celui qui la contemple est rempli d'une béatitude qui lui fait oublier tous les biens de ce monde⁵.

Quelle est donc cette Sagesse, objet suprême de la contemplation (puisque la face de Dieu est invisible), que le poète décrit allégoriquement, et dont le règne s'étend sur tout l'Univers ?⁶ La Sagesse de Dieu est célébrée dans plusieurs livres de l'Ancien Testament, appelés « livres sapientiaux » et attribués au roi Salomon, mais dont l'un, le *Livre de la Sagesse*, paraît être l'œuvre d'un Juif hellénisé, un peu antérieur à Philon⁷; mais ces sources scripturaires ne suffiraient pas à expliquer le rôle dévolu à la Sagesse dans l'*Hymne* du poète, si elle n'eût déjà été représentée de cette manière dans la tradition littéraire et iconographique⁸. Il se trouve notamment que Léon l'Hébreu, dans ses *Dialogues d'Amour*, avait assimilé la Sagesse biblique avec le monde intelligible contenu dans l'Intelligence suprême des néo-platoniciens; et il avait rappelé que, suivant une antique interprétation de la *Genèse*, Dieu avait créé le Ciel et la Terre avec sagesse (*con sapientia*). Léon l'Hébreu, qui a été rangé parmi les successeurs de Ficin, serait-il la source de Spenser ?⁹ Cette hypothèse, plausible, ne nous paraît pas nécessaire, car l'antique interprétation, dite chaldaïque, invoquée par Léon l'Hébreu¹⁰, avait été soutenue par saint Augustin. Quand nous lisons : *In principio Deus fecit caelum et terram*,

¹ *Foure Hymnes*, IV, 180-182.

² *Ibid.*, IV, 183-184 sq. :

There in His bosom Sapience doth sit,
The soveraine dearling of the Deity, ...

³ *Ibid.*, IV, 192-196.

⁴ *Ibid.*, IV, 204 :

The fairnesse of her face no tongue can tell.

(Mais cette face n'est pas invisible, comme celle de Dieu.)

⁵ *Ibid.*, IV, 242-244 :

For in the view of her celestial face
All joy, all blisse, all happinesse, have place.

⁶ *Ibid.*, IV, 197-198 sq. :

Both heaven and earth obey unto her will,
And all the creatures which they both contain ...

⁷ Cf. FR. FELDMANN : *Das Buch der Weisheit*, Bonn, 1926.

⁸ Cf. M. T. D'ALVERNAY : Quelques aspects du symbolisme de la « Sapientia » chez les humanistes, in *Umanesimo e Esoterismo* (Atti del V Convegno internazionale di Studi umanistici), p. 321-333.

⁹ Cf. R. ELLRODT, *op. laud.*, ch. XI, p. 186-191.

¹⁰ Cf. le texte des *Dialoghi d'Amore* cité par ELLRODT, p. 187 : Le prime parole che Moise scrisse, furono : in principio, creò Dio il cielo e la terra ; e l'antica interpretatione Caldea disse, dovo noi diciamo in principio : *con sapientia creò Dio il cielo e la terra...*

l'expression *in principio* doit s'entendre, dit-il, *in sapientia*¹. Il ne s'agit pas, en effet, d'un commencement dans le temps ; le temps ne commence qu'avec la création. Le *principe* de la création, c'est la raison éternelle en vertu de laquelle Dieu a créé ; cette raison éternelle, c'est son Verbe², par qui, c'est-à-dire par la médiation de qui, toutes choses ont été faites : *per quem omnia facta sunt* ; et la Sagesse de Dieu est un autre nom de son Verbe. Saint Paul l'identifie expressément avec le Christ³. On comprend que la Sagesse ainsi entendue repose dans le sein du Père, que son règne soit universel (puisque en elle sont contenues toutes les raisons de la création), et qu'elle soit la souveraine Beauté. Faut-il l'identifier au monde intelligible du platonisme, comme le faisait Léon l'Hébreu ?⁴ Elle serait du moins, en ce cas, le monde intelligible considéré dans son essence idéale, et non pas représenté à l'imagination, localisé dans un espace supracéleste, ni assimilé à l'Intelligence angélique remplissant le Ciel du ciel ; les Idées pures, les raisons éternelles de la Création, ne sont en aucun espace, mais dans l'Intelligence divine, dans le Verbe ou la Sagesse. Toutefois, si l'on admet que le monde intelligible est compris dans le Verbe, il faut préciser qu'il n'en épouse pas la substance. Le Verbe, par qui toutes choses ont été faites, ne se résume pas dans cette fonction, ne se réduit pas aux raisons éternelles de la création ; il exprime l'infinité divine elle-même. Le monde intelligible est compris dans le Verbe, mais il ne l'égale pas⁵.

Cependant, c'est en tant qu'elle comprend les raisons éternelles des choses créées, et dans cette mesure seulement, que la Sagesse ou le Verbe est pour nous objet de contemplation, tandis que l'essence infinie de Dieu nous est incompréhensible. La beauté mouvante et fragile de ce monde nous crie qu'il y a une beauté immuable et éternelle ; les perfections invisibles de Dieu se montrent au regard de

¹ Saint AUGUSTIN : *Confessions*, XI 9, 11 : In hoc principio, Deus, fecisti caelum et terram : in verbo tuo, in filio tuo, in virtute tua, in sapientia tua... Et après avoir cité le *Psaume* 103, 24 : omnia in sapientia fecisti ! il conclut : Et illa principium, et in eo principio fecisti caelum et terram.

² ID., *ibid.*, 7, 9 : Et ideo verbo tibi coaeterno simul et sempiterne dicis omnia quae dicis, et fit quidquid dicis ut fiat ; nec aliter quam dicendo facis.

³ I Cor. 1, 24. Cf. saint AUGUSTIN : *De beata vita*, 34 : Accepimus autem etiam auctoritate divina, Dei filium nihil esse aliud quam Dei sapientiam.

⁴ Cf. encore le texte cité par ELLRODT, p. 186 : ... la Idea del Mondo è la Somma sapienza, per laquelle il mondo fu fatto, e la sapientia divina è il verbo, e l'Intelletto suo, e la sua propria mente.

⁵ Cette distinction sera précisée en toute netteté par MALEBRANCHE : Réponse à la troisième Lettre de M. Arnauld, in *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à M. Arnauld*, IV, 138 : « Comme Dieu est à lui-même sa lumière, la perception nécessaire qu'il a de sa propre substance est la génération de son Verbe ; et la perception nécessaire de cette même substance, en tant que diversement et imparfaitement imitable par toutes les créatures possibles, est l'idée ou le modèle éternel de ces mêmes créatures. »

l'intelligence à travers les choses créées : *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*, suivant le mot de saint Paul¹, souvent cité par saint Augustin² ; et Spenser le reprend à son tour :

The meanes, therefore, which unto us is lent
Him to behold, is on His workes to looke,
Which He hath made in beauty excellent...³

La contemplation de la beauté de ce monde nous élève à la contemplation de la beauté céleste et divine qui en est le principe. C'est là le trait le plus caractéristique de l'inspiration platonicienne dans cet *Hymne* ; c'est l'affirmation de la Réminiscence, qui nous fait remonter à l'Intelligible à partir du sensible. C'est là le thème fondamental de l'idéalisme platonicien ; mais il n'est pas associé ici avec le thème de l'Erôs, suivant lequel la passion amoureuse, éveillée par la beauté sensible, est une voie d'accès à l'union mystique. L'amour et l'ambition, qui étaient dans le platonisme des degrés de l'ascension spirituelle, sont dénoncés, au contraire, comme des attachements qui nous abusent et nous captivent ; le plaisir et la gloire sont des idoles que renverse le triomphe de la Sagesse⁴. L'austérité puritaire ne saurait voir dans la femme aimée l'initiatrice à la contemplation et

l'amour divin. Les deux derniers *Hymnes*, qui célèbrent l'Amour et la Beauté célestes, ne sont pas l'exaltation des thèmes proposés dans les deux premiers ; ils en sont la rétractation, la palinodie. A l'inverse de Spenser, un autre poète chrétien, antérieurement à la découverte du *Banquet* de Platon, en avait retrouvé et reconnu le sens : Béatrice, aimée sur la terre et chantée dans la *Vita Nuova*, demeure après sa mort l'inspiratrice de Dante, la médiatrice de son repentir et de sa conversion ; c'est elle qui lui obtient le privilège de pouvoir, sous la conduite de Virgile, visiter l'Enfer et gravir le Purgatoire, et qui finalement lui sert de guide dans l'ascension des sphères, jusqu'à la vision extatique de l'Empyrée⁵.

JOSEPH MOREAU.

¹ *Rom.* 1, 20.

² Voir notamment *Confessions*, X 6, 10.

³ *Fowre Hymnes*, IV, 127-129.

⁴ *Ibid.*, IV, 274-280.

⁵ Cf. R. GUARDINI : Le dernier sonnet de la « *Vita nuova* », in *Dante, visionnaire de l'éternité*, p. 145-152.