

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 49 (2002)

Heft: 1-2

Artikel: Le commentaire de Marsile Ficin sur le traité Du beau de Plotin : notes et traduction de l'argumentation

Autor: Genetelli, Silvia Maspoli / O'Meara, Dominic J.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760878>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 23.12.2024

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

Le commentaire de Marsile Ficin sur le traité *Du beau* de Plotin

Notes et traduction de l'*argumentum*

L'objet des pages suivantes, qui est de proposer quelques réflexions sur le commentaire que consacre Marsile Ficin au traité *Du beau* de Plotin (Enn. I, 6), n'est peut-être pas sans pertinence dans le cadre d'une discussion sur Marsile Ficin comme commentateur de Platon. En effet, la distance qui, pour nous, sépare Plotin de Platon est une notion assez récente, un résultat des études historiques modernes. Chez Ficin, par contre, les deux philosophes sont à peine distingués: pour lui, Plotin est *Plato redivivus*. C'est ce que l'on lit dans l'«exhortation» au lecteur imprimée au début de la traduction ficinienne des Ennéades de Plotin (Florence, 1492), où Ficin insiste sur la proximité de Platon et de Plotin, le lien qui les unit dans la révélation d'une même *pia philosophia*. A la fin de ce bref texte¹, Ficin fait déclarer à Platon, à propos de Plotin: «Celui-ci est mon fils bien-aimé, dans lequel je me complais totalement, écoutez-le (*hic est filius meus dilectus, in quo mihi undique placeo: ipsum audite*)». Cette reprise de la phrase de s. Matthieu (17, 5), avec ses connotations trinitaires, a dû surprendre et même scandaliser, car on a cherché par la suite à en atténuer le ton évangélique², pour enfin la remplacer, dans l'édition publiée par F. Creuzer et G. Moser (Oxford, 1835) par une citation tirée d'Homère³. La filiation quasi divine liant Plotin à Platon est affirmée ici par Ficin en 1492, mais il devait avoir pensé de même bien avant, depuis

¹ Reproduit dans mon article «Plotinus», in: *Catalogus translationum et commentariorum*, t. VII, éd. BROWN V., KRISTELLER P., CRANZ F., Washington, D.C., 1992, 70–71, et traduit par SAFFREY H. dans son article «Florence, 1492: réapparaît Plotin», *FZPhTh* 42 (1995), 141–142.

² Ainsi, dans l'édition de Bâle, 1580, nous lisons: «huc vos ad dilectum discipulum meum accurrite: ipsumque audite».

³ Je dois corriger ainsi, grâce à des informations aimablement fournies par H. Saffrey, une erreur dans mon article cité plus haut (n. 1), où l'introduction de la citation d'Homère est attribuée (p. 71) à l'édition de Bâle, 1580.

le début de ses travaux sur Platon. Installé à Careggi en 1463, il disposait de deux manuscrits grecs de l'oeuvre de Plotin, manuscrits qu'il a annotés et dont il a fait des extraits en grec et des extraits et des sommaires en latin⁴. L'étendue de ses lectures plotiniennes, sa maîtrise des Ennéades et son utilisation de Plotin dans l'interprétation de Platon sont documentées par le commentaire sur le Banquet de Platon (le *De amore*, 1469) et par la Théologie platonicienne (1474). Ainsi est-il sans doute utile, dans l'étude de Ficin comme commentateur de Platon, de tenir compte de sa lecture de Plotin. Le cas précis dont je voudrais traiter ici, le commentaire de Ficin sur Enn. I, 6 (le traité *Du beau*), est d'autant plus intéressant qu'il s'agit d'un texte plotinien d'une importance évidente pour Ficin et dont il s'était déjà beaucoup inspiré, notamment dans le *De amore*⁵.

Ayant terminé sa traduction des Ennéades de Plotin en 1486, Ficin entreprit la rédaction d'un commentaire, car il reconnaissait la difficulté de ces textes et la nécessité d'en éclaircir le sens obscur par des «arguments»⁶. Cette clarification prit la forme, semble-t-il, de conférences (ou prédications) publiques données dans le monastère de Sainte Marie des Anges⁷ et, surtout, de commentaires destinés à accompagner la traduction des Ennéades publiée en 1492. Ces commentaires prennent deux formes, (I) celle d'«arguments» qui précèdent chaque traité de Plotin, et (II) celle de petits sommaires qui s'intercalent entre chaque chapitre des traités, les divisant ainsi tout en résumant le chapitre qui suit. Cette double approche, que Ficin avait utilisée en commentant Platon⁸, est abandonnée cependant à partir du commentaire sur Enn. IV, 3, ch. 14. En effet, le commentaire risquait de devenir trop long et Ficin décide alors de renoncer aux «arguments» préliminaires, se limitant par la suite à la rédaction de brèves annotations précédant chaque chapitre des traités restants⁹.

Dans le cas du traité *Du beau* (Enn. I, 6), Ficin suit son projet initial et nous propose donc à la fois un «argument» préliminaire et des sommaires pour chaque chapitre du traité plotinien. Je voudrais me limiter ici à une discussion de la partie la plus substantielle du commentaire, c'est-

⁴ SAFFREY H., *art. cit.* (ci-dessus n. 1), 137–138. Le manuscrit de la Bibliotheca Riccardiana (92) contient des résumés en latin d'Enn. I, 6.

⁵ Cf. BEIERWALTES W., *Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus*, Heidelberg, 1980.

⁶ Lettre à Pierre Leone du 17 janvier 1486, citée par MARCEL R., *Marsile Ficin*, Paris, 1958, 476 n. 3.

⁷ Cf. MARCEL R., *op. cit.*, 476–477.

⁸ Cf. HANKINS J., *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden, 1991, 319, 342.

⁹ Cf. le texte cité dans mon article (ci-dessus, n. 1), 72.

à-dire l'«argument» préliminaire¹⁰. Cet «argument» se compose, à son tour, de deux parties principales, (1) un parcours plutôt libre du «beau livre» de Plotin sur le beau, parcours que j'appellerai «l'exposé métaphysique général»¹¹, et (2) une reprise, dans l'ordre, des chapitres du traité I, 6, reprise d'autant plus rapide que Ficin peut renvoyer le lecteur au *De amore* pour une discussion plus approfondie (92b22–25). Mais cette reprise du traité, chapitre par chapitre, ne dépasse pas le chapitre 6, sous prétexte que là où Plotin «parle d'une façon divine ... il parle clairement»¹². Ficin nous propose plutôt un long développement sur les dieux et les démons, inspiré par une allusion dans I, 6, 7, 19–20, et conclut son «argument» par un protreptique final (96b4–29). Relevons ici quelques aspects de chacune des deux parties principales de l'«argument» préliminaire, en les comparant notamment avec le texte commenté, celui du traité de Plotin.

(1) Dans la première partie, Ficin expose de manière systématique l'émanation de la beauté à partir des niveaux transcendants de la réalité, à travers une hiérarchie de niveaux intermédiaires, jusqu'au niveau le plus bas, celui de la matière, un mouvement de descente auquel répond la montée de l'âme, attirée par la beauté, vers le plus haut principe, Dieu. Cet exposé évoque bien plus le début de la Hiérarchie céleste du Pseudo-Denys ou, plus généralement, le mouvement d'ensemble de la Somme théologique de Thomas d'Aquin, que l'approche du traité de Plotin qui, partant de textes de Platon, recense les beautés de la sensation pour en faire surgir des questions dont l'examen constitue une anagogie de l'âme vers le principe de la beauté¹³. Ainsi, au lieu d'entamer un parcours qui commence avec les données de l'expérience sensible et cherche à les dépasser, à l'instar de Plotin, Ficin établit plutôt une sorte de vision métaphysique globale permettant au lecteur de situer les idées du traité de

¹⁰ Voir la traduction française de Silvia Maspoli Genetelli, publiée ci-dessous, d'après le texte latin de l'édition de Creuzer et Moser (Oxford, 1835), 91–96. Je cite le texte latin selon la numérotation des pages de Creuzer-Moser, les colonnes (a, b) des pages et les lignes. Les sommaires des chapitres semblent en général fondés sur les sous-titres de l'«argument» préliminaire.

¹¹ 91a1–92b23; noter 92b20–21: «liberioribus ... pedibus».

¹² 95b24–27. Dans la première version de sa traduction de Plotin, celle terminée en 1486, Ficin avait divisé le traité I, 6 en six chapitres, mais l'«argument» préliminaire correspond à la version révisée de la traduction publiée en 1492 dans laquelle le traité est divisé en neuf chapitres, division désormais canonique; sur ce point, cf. WOLTERS A., «The First Draft of Ficino's Translation of Plotinus», in: GARFAGNINI G. (éd.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Florence, 1986, t. I, 305–329.

¹³ Cf., par exemple, ma présentation, «Textes de Plotin sur la beauté: initiation et remarques», in: *Art et Vérité*, éd. I. SCHÜSSLER/R. CÉLIS/A. SCHILD, Lausanne, 1996, 59–62.

Plotin dans un cadre universel. Cet exposé métaphysique général comporte dans ses détails des éléments qui divergent aussi du traité de Plotin, parmi lesquels je soulignerais les suivants.

(i) Ficin insiste sur la structure triadique caractérisant l'émanation de la beauté, une triade d'être (*essentia*), de vie et d'intellect dont Plotin ne fait mention que d'une manière passagère dans I, 6, 7, 11–12. Or cette triade permet à Ficin de fonder la triade des modalités de la perception de la beauté, vue, ouïe et intellect, qui, elles, sont bien présentes au début du traité I, 6, sans pour autant recevoir le fondement métaphysique systématique que propose Ficin.

(ii) Chez Ficin, la beauté triadique est l'expression de la «forme» de la beauté (91a12–13) qui, elle, est la «splendeur» (*splendor*) du Bien et donc secondaire au Bien (91a17–21, 92a25–41). La subordination qu'opère ainsi Ficin du Beau au Bien s'écarte du traité plotinien, où la question du rapport entre le Beau et le Bien est laissée plutôt ouverte à la fin du traité (I, 6, 9, 37–43). Ce n'est qu'ailleurs, dans les traités V, 5 et VI, 7 notamment, que Plotin établit la supériorité du Bien par rapport au Beau. Or Ficin fait intervenir dans son «argument» les idées de ces textes, celles du traité V, 5, 12, 9–25 quant à la priorité du Bien par rapport au Beau¹⁴, et celles du traité VI, 7, 22, 22–31 quant à l'expression de ce rapport dans la description du Beau comme la «grâce» ou la lumière du Bien¹⁵.

(iii) Dans l'«argument», la médiation hiérarchique, par six degrés, de l'émanation de la beauté et du retour de l'âme, médiation identifiée chez Ficin avec les six jours de la création et avec une série de six divinités astrales, n'a pas son équivalent dans le traité de Plotin, où la montée de l'âme s'effectue dans une structure de la réalité plus simple, celle du corps, de l'âme, de l'intellect et du Bien.

¹⁴ 92a25–41, qui renvoie à l'argumentation plotinienne reprise dans la Théologie platonicienne (XII, 3); cf. aussi *De amore* II, 5.

¹⁵ Cf. aussi VI, 7, 22, 6–7 (χάριτας, *gratias* dans la traduction de Ficin). Dans le même traité (VI, 7, 21, 6), le mot ἀγλαία est traduit par *splendor* dans la traduction ficinienne, comme dans V, 8, 12, 7 et VI, 2, 21, 12, alors que le mot grec est rendu par *fulgor* dans la traduction faite par Ficin de I, 6, 9, 14. Dans I, 6, mention est faite du φέγγος de la vertu, que Ficin traduit par *fulgor* à 4, 9 et par *splendor* à 5, 12. Si ces textes plotiniens, et notamment VI, 7, peuvent servir de sources d'inspiration à la théorie ficinienne de la beauté comme «splendeur» du Bien, il existe aussi une tradition néoplatonicienne latine ayant pu servir de source, en particulier le commentaire d'Albert le Grand sur le Pseudo-Denis (cf. mon article, ci-dessus n. 13, 68 n. 17).

(iv) Ficin souligne, dans l'expérience de la beauté, son aspect provocateur¹⁶ et érotique, sa force, sa violence, le plaisir (*voluptas*) qu'elle donne, évidemment des thèmes importants du Banquet et du Phèdre, qui sont loin d'être absents chez Plotin¹⁷, mais qui n'ont pas autant d'importance dans le traité I, 6 que celle que leur donne l'«argument» de Ficin.

(2) La deuxième partie principale de l'«argument» préliminaire, consacrée en principe à une reprise, dans l'ordre, des chapitres du traité plotinien, applique et élabore l'approche de la première partie, c'est-à-dire la formalisation systématique des idées de Plotin, l'imposition d'une structure hiérarchique plus différenciée au monde du traité I, 6, comme le montrent les exemples suivants.

(i) La triade de beautés – objets de l'ouïe, de la vue et de l'intellect – constitue une échelle de valeur allant de la beauté des sons à une beauté supérieure, la beauté visuelle, elle-même subordonnée à la beauté intelligible. Cette échelle, exposée au sujet du chapitre 1 du traité I, 6 (92b43–93a4), est fondée plus loin, quand Ficin traite du chapitre 4, sur une gradation à quatre niveaux du corporel et de l'incorporel, dans laquelle l'ouïe se subordonne, dans le corporel, à la vision, tout comme l'âme se subordonne, dans l'incorporel, à l'intellect¹⁸.

(ii) La mise en hiérarchie de la beauté comme émanation divine s'exprime aussi dans l'idée que la beauté, dans l'intelligible, est «la forme des formes» (93b3–4), qui domine les autres formes intelligibles et leur confère la beauté. Ficin retrouve ainsi la forme de la beauté du Phèdre de Platon (déjà mentionnée à 91a12–13), qui, dans le traité de Plotin, s'estompe quelque peu dans la mesure où la beauté est identifiée à toute forme intelligible et pas seulement à une forme spécifique. A la prééminence de la beauté comme forme des formes, dans l'intelligible, correspond son expression dans la réalité corporelle, une forme dominante ou principale, qui régit d'autres formes substantielles ou accidentelles dans les choses composées (93b34–42). Quoique pouvant invoquer une phrase chez Plotin¹⁹, cette lecture, dans son formalisme hiérarchisant, va bien plus loin que le traité de Plotin.

¹⁶ Sur les sources chez Platon et chez Proclus de l'étymologie *καλόν ... καλεῖν* (92a26–27; *De amore* V, 2), cf. BEIERWALTES W., Eriugena, Frankfurt, 1994, 140 n. 86 (avec d'autres références).

¹⁷ Cf. VI, 7, 21–22, par exemple.

¹⁸ Ficin rattache la triade de beautés au plaisir convenable, à l'amour honnête, alors que le vice s'explique autrement (92b35–40): cette indication assez énigmatique pré-suppose, me semble-t-il, la théorie du *De amore* (I, 4), qui, au sujet des cinq sens, rapproche les deux sens supérieurs, la vue et l'ouïe, de l'amour honnête, et les trois autres sens d'un dérèglement (*perturbatio*) du désir.

¹⁹ Cf. I, 6, 3, 12.

(iii) Ficin souligne l'idée que la beauté est la «splendeur» du Bien tout au début de son résumé du chapitre 1, où la beauté est appelée «grâce» et la triade de beautés (d'ouïe, de vue et de pensée) est identifiée à trois «grâces»²⁰. Plus loin, cette grâce est conçue comme la «fleur»²¹ ou la vigueur de la forme (93b43–44, 95a4–5), une lumière du transcendant (94a50–b6), «l'attrayant visage du Bien» (93b10–11), «l'expression du visage divin» (*divini vultus expressio*, 95a46). Nous avons noté plus haut qu'une telle description de la beauté et la subordination au Bien qu'elle exprime s'inspirent de traités plotiniens autres que I, 6, dont nous pouvons constater, ici encore, l'influence²².

(iv) Plotin explique, dans le traité I, 6, l'expérience de la beauté comme la reconnaissance par l'âme, dans une belle chose, de la présence d'une nature qui lui est apparentée, la forme (2, 7–11). La forme est déjà présente dans l'âme, elle est innée, permettant ainsi à l'âme de reconnaître la présence de la forme dans la chose, servant comme une sorte d'étalon ou de critère pour juger de la beauté de la chose (3, 1–5). Ficin élabore cette théorie du jugement esthétique en discernant *deux* niveaux de critères innés à l'âme, et donc deux jugements, correspondant au niveau psychique et au niveau corporel d'une belle chose (94a17–24). Cependant, la beauté corporelle se rattache à la forme intelligible, qui est ce qui reste, une fois retranchée la matière de la chose:

Ainsi, si tu retranchais la matière à l'homme qui est beau, tu aurais en reste la forme, et cette même forme qui te reste est l'idée par rapport à laquelle l'homme a été formé. De même, si tu enlevais à l'édifice sa matière, néanmoins la figure resterait, ou si tu ôtais au discours l'air fractionné par la voix, le sens serait préservé ... le sens qui est gardé ici n'est autre chose que la pensée de celui qui parle. D'après ceci, on dit de celui qui saisit de cette façon le sens, qu'il possède la pensée de celui qui parle, et qu'il la médite (*commentari*) ... nous devons attribuer moins d'importance à la matière dans les choses belles, préférant les formes et l'ordre et nous devons commencer en considérant les idées dans ces choses, et méditer (*commentari*) l'art et l'intellect divin (94a28–43).

Nous pouvons nous imaginer que l'opération d'abstraction de la matérialité de l'expression vocale de la pensée, pour en retrouver la «forme» intérieure, sa signification, pourrait s'appliquer aussi à la lecture que Ficin cherche à faire du texte écrit de Plotin.

²⁰ 92b29–34; cf. ci-dessus n. 15.

²¹ Cf. PLOTIN VI, 7, 32, 31; V, 8, 10, 29–30; FICIN, *De amore* V, 1 (*flos bonitatis*).

²² L'expression *boniforme* («ce qui ressemble au Bien», 95b3) évoque le terme ἀγαθοειδής (PLATON, Rép. 509a3), absent du traité I, 6, mais appliqué par Plotin à l'intellect divin ailleurs, notamment dans VI, 7, 15, 9ss.; 21, 3ss.

Arrivé à la fin de son résumé du chapitre 6 du traité de Plotin, Ficin abandonne le parcours des derniers chapitres du traité. Cependant, la mention, très brève, de «formes de dieux ou de démons» chez Plotin (I, 6, 7, 19–20) lui sert d’occasion pour reprendre assez longuement l’explication chez Jamblique (*De mysteriis* II, 2–4) des différences entre les dieux et les démons et de leurs épiphanies (95b29–96b1). Ce développement semble bien disproportionné par rapport au texte plotinien, mais Ficin pense trouver chez Plotin l’expérience de telles épiphanies, se fiant au témoignage de Porphyre (*Vita Plotini* 10). Ficin conclut par un bel envoi plotinien, invitant le lecteur à la poursuite et à la possession du Beau, l’intellect divin «fils» du Bien transcendant, uni au Père par un amour curieusement trinitaire: «ainsi ... tu admireras le fils dans le père, et tu aimeras le père dans le fils, et tu te réjouiras de l’amour réciproque des deux»²³.

De cette étude de quelques éléments de l’argument préliminaire de Ficin se dégagent, me semble-t-il, les conclusions suivantes quant à Ficin en tant que commentateur de Plotin. Ficin, nous l’avons vu, situe le traité plotinien dans le cadre d’une vision métaphysique globale qui évoque surtout l’univers du néoplatonisme tardif, celui d’un Proclus ou d’un Pseudo-Denys, et par son mode de présentation, systématique, dogmatique, apophantique, et par son contenu, une émanation triadique des êtres selon un ordre hiérarchique très élaboré. Cette vision globale, dans son explication et dans ses détails, semble présupposée par Ficin, de telle sorte que le lecteur doit avoir connaissance de la philosophie ficinienne, exposée notamment dans le *De amore* et dans la Théologie Platonicienne, pour pouvoir suivre la lecture que propose Ficin de Plotin. Au cours de cette lecture, Ficin non seulement renvoie à ces oeuvres, mais fait usage aussi des dialogues de Platon et d’autres traités de Plotin. Dans l’explication spécifique des chapitres du traité I, 6, Ficin intègre et élabore sa vision globale. Certaines phrases du traité peuvent attirer une attention inattendue, témoin sans doute des intérêts particuliers de Ficin, notamment l’allusion chez Plotin aux dieux et aux démons, une occasion permettant à Ficin d’introduire la théologie et la démonologie de Jamblique. Nous avons noté aussi la présence explicite du christianisme, l’interprétation hiérarchique des six jours de la création, ainsi qu’une présence implicite, l’amour quasi-trinitaire unissant le Beau au Bien. La conséquence de cette approche est une lecture qui s’écarte sensiblement, sur les points notés ci-dessus, du discours de Plotin. Mais, pour Ficin, le texte de Plo-

²³ 96b28–29 (pour l’image du père, cf. PLOTIN V, 5, 12, 33–38). On se souvient du rapport quasi-trinitaire entre Platon et Plotin noté ci-dessus (p. 1).

tin n'était sans doute que l'expression de la pensée de l'auteur qu'il faut dégager, une pensée rejoignant celle de Platon dans la communication d'une philosophie divinement révélée.

Le rapport entre le commentaire de Ficin sur le traité I, 6 et le *De amore* appelle enfin une dernière remarque. Nous pouvons constater entre les deux textes, séparés par une bonne vingtaine d'années, une grande continuité. Mais sur un point la correspondance ne semble pas entière.²⁴ Dans le *De amore*, la beauté est conçue comme une «splendeur» qui survient sur une chose bien organisée, bien proportionnée. Cette proportion représente la capacité nécessaire à la réception du beau²⁵. Le *De amore* accorde ainsi à la proportion une importance bien plus grande que ne l'admet Plotin dans le traité I, 6, où, au chapitre 1, le rapprochement de la beauté et de la proportion fait l'objet d'une critique détaillée²⁶. D'autre part, en rattachant, dans le *De amore*, la beauté à une splendeur qui survient dans un corps bien organisé, Ficin limite beaucoup plus la beauté que ne le fait Plotin, qui l'identifie à toute forme²⁷. Si, sur ce deuxième point, Ficin reste fidèle au *De amore* dans la lecture qu'il donne du traité I, 6, il n'insiste guère sur le premier point, l'importance de la proportion comme condition de la splendeur. Peut-être n'y-a-t-il pas d'incompatibilité logique entre la conception de la bonne proportion comme condition de l'apparition de la beauté (le *De amore*) et celle du commentaire sur Plotin d'une forme principale qui domine des formes secondaires ou accidentelles. Cependant, le traité de Plotin semble avoir dissuadé Ficin de mettre en valeur le thème, qui lui était pourtant cher, de la bonne proportion et de la symétrie.

Dominic J. O'Meara

²⁴ CHASTEL A., Marsile Ficin et l'art, Genève, 1975, 89–90, trouve, au contraire, des différences importantes entre la théorie du beau du *De amore* et celle du commentaire sur Plotin traité I, 6. Fondé, à mon avis, sur une interprétation discutable des deux textes, ce point de vue soulève une question à laquelle je voudrais répondre partiellement ici.

²⁵ *De amore* V, 6–7.

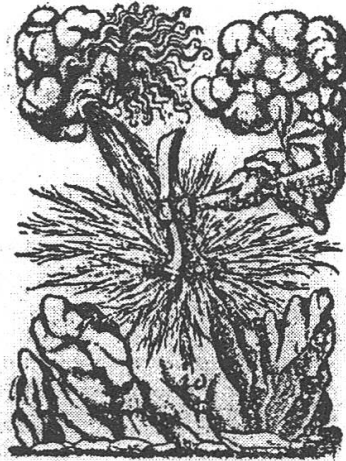
²⁶ Cette critique est reprise par Ficin dans le *De amore* (V, 3) et dans son commentaire sur Plotin, dans le résumé du ch. 1 (93a9–46).

²⁷ Cependant, il faut éviter de radicaliser ce contraste. Ficin peut suggérer le rapport entre beauté et forme grâce au vocabulaire latin (*formosus*, *deformitas*, etc.).

MARSILII
FICINI FLORENTINI
insignis Philosophi Platonici, Medici,
atque Theologi clarissimi, Opera, & quæ ha-
cenus extiterunt, & quæ in lucem nunc primum prodire omnia: omnium artium
& scientiarum, maiorumque facultatum multifaria cognitione refertissima, in
duos Tomos digesta, & ab innumeris mendis hæc postrema
editione castigata: quorum seriem uerba
pagella reperies.

VNA CVM

GNOMOLOGIA, HOC EST,
SENTENTIARVM EX IISDEMS
*operibus collectarum ferragine copiosissima,
in calce totius voluminis
adiecta.*



Cum Gratia & Priuilegio Cæsareæ
Majestatis.

B A S I L E Æ,
EX OFFICINA HENRICPETRINA.

Marsile Ficin, *Opera omnia*, Bâle: H. Petri 1576 (frontispice)

Marsilii Ficini in Libro de pulchritudine, argumentum.

A prima essentia, vita, mente emanant influxus per omnia, tanquam radii, voces, verba per sex gradus.

[91a1] INFLUXUS quidam ab ipso ente per omnia passim entia manant: sed qua ratione in ipso essentia est, præcipue per modum solaris radii profluunt: qua vero illic est vita, per modum [5] soni et vocis erumpunt: qua denique ibidem est intellectus, in modum significantis verbi feruntur: et qua velut radii quidam sunt, visum movere videntur: qua vel voces, aut soni, pulsare aures: qua tanquam verba, potissimum animos [10] provocare. Ubique vero tanquam pulchra quædam, sive pulchritudines aliquæ nobis occurrunt: nam ab ipsa pulchritudinis ipsius forma proveniunt. Cum vero ipsam pulchritudinem nominamus, per modum quidem formæ, id est tan[15]quam formalem pulchritudinem ipsum ens proprie intelligi volumus: sed per modum causæ, id est, tanquam pulchritudinis ipsius causam, bonum ipsum volumus cogitari. Bonum namque lucem ipsam sive fontem pulchritudinis emicantis, [20] et inde fluentis esse putamus. Pulchritudinem vero splendorem ab ipsa boni luce manantem, id est, ipsum ens ab uno ipso bonoque dependens. Ab ipso rursus ente, sicut dicebam, influxus per omnia velut radios, voces, verba, proficisci non [25] dubitamus. Influxus ejusmodi primo quidem sunt in ipsa divinæ mentis idea: secundo in qualibet inde mente suscipiuntur: per universalem vero providentiam in ipsa mundanæ animæ mente: tertio in ejusdem animæ ratione: quarto in ejus [30] imaginatione præcipua: quinto in imaginatione sequente: sexto in vegetali virtute, quæ et universalis natura vocatur. Hactenus idealem quandam in se retinent rationem. Hactenus enim vivi sunt et efficaces et fœcundi, atque semp[35]terni. Sunt enim in hoc ultimo divinorum gradu seminariæ rerum omnium rationes: quibus ipsæ [91b1] rerum species propagantur. Cum enim prima vita, primaque omnium formalis ratio in ipsa prima essentia sit essentiæ uniuscujusque principium, in quo principio et ratio et vita erat: me[5]rito quatenus influxus inde manantes vitam simul rationemque formalem in se puram et integram efficacemque conservant, eatenus essentielles, ideales, divini cognominantur. Tantum vero munus etiam in natura, id est, vegetali animæ vir[10]tute conservant: ideo in hoc sexto die opera Dei propria finem accipiunt: subinde vero influxus illi materiam subjectam animæ pulsant. Sed cum neque ultra progredi valeant, neque in ea insuper velut proxima nihilo, ipsam veræ essen[15]tiæ vitæque retinere naturam, ex formis in imagines jam evadunt. Imagines, inquam, verisimiles verarum divinarumque formarum. Quæ quidem sub genitili animæ ipsius natura in materiam prorsus agente, resultant ab ipsa materia [20] patiente, et tanquam a speculo per modum radii repercussæ, et tanquam a fornice reflexæ per modum vocis, et tanquam a planiori aliquo pariete per modum

Exposé de Marsile Ficin sur le Livre de la beauté*

Des influences émanent de la première essence, vie et intellect, à travers toute chose, comme des rayons, des voix et des mots, à travers six degrés.

Des influences se répandent, en tous sens, de l'étant lui-même à travers tous les étants. Mais puisque dans ce même étant se trouve l'essence, elles coulent en particulier à la manière d'un rayon solaire; puisque là en vérité se trouve la vie, elles jaillissent à la manière d'un son et d'une voix; puisque finalement dans ce même endroit se trouve l'intellect, elles procèdent à la manière d'un discours expressif. Et puisqu'elles sont comme des rayons, elles semblent faire impression sur la vue; puisqu'elles sont également comme des voix ou des sons, elles semblent frapper les oreilles; puisqu'elles sont comme des mots, elles semblent exciter surtout les âmes. Partout, en effet, elles nous apparaissent comme des choses belles, ou plutôt comme des beautés, car elles proviennent de la forme même de la beauté. En vérité lorsque nous l'appelons la beauté elle-même, sans doute à la manière de la forme, cela veut dire que nous voulons précisément comprendre l'étant lui-même comme beauté formelle. Mais, lorsque nous l'appelons, à la manière de la cause, la cause de la beauté elle-même, cela veut dire que nous voulons penser au Bien. En effet, nous pensons que le Bien est la lumière même ou la source de la beauté qui émane et qui s'écoule de celui-ci. En vérité la beauté est une splendeur qui émane de la lumière même du Bien, c'est-à-dire que l'étant dépend de l'Un et du Bien. Ensuite, comme je disais, nous ne doutons pas qu'à partir de l'étant des influences partent à travers toute chose comme des rayons, des voix et des mots. En vérité, de cette façon, les influences sont, en premier lieu, dans l'idée de l'intellect divin; en deuxième lieu, elles sont accueillies à partir de là dans un intellect: grâce à l'universelle providence, en effet, elles sont accueillies dans l'intellect de l'âme du monde; en troisième lieu, dans la raison de l'âme elle-même; en quatrième lieu, dans son imagination supérieure; en cinquième lieu, dans l'imagination subordonnée; en sixième lieu, dans la puissance végétative, qui est appelée aussi nature universelle. Jusqu'ici, elles retiennent en elles-mêmes une certaine raison idéale. Jusqu'ici, en effet, elles sont vivantes, efficaces, fécondes et impérissables. Car les raisons séminales de toutes choses se trouvent dans ce dernier degré des êtres divins: c'est par celles-ci que les espèces des choses se propagent. En effet, puisque la première vie et la première raison formelle de toute chose dans la première essence sont le principe de chaque essence, dans lequel se trouvait la raison et la vie, alors, dans la mesure où les influences qui se répandent de là gardent en elles, pures, intactes et efficaces, la vie aussi bien que la raison formelle, elles sont appelées essentielles, idéales et divines. Elles conservent en vérité un très grand don dans la nature,

verbi redditæ, velut Echo. Huic autem infimo gradui formalis effluxus Luna fa[25]vere videtur, generationis ultimæ domina: rationibus autem seminariis in natura vigentibus foventibusque materiam, Venus: eisdem vero in imaginatione inferiori properantibus ad motum, Mars: eisdem rursus in imaginatione regnanti[30]bus, Sol: sed in ratione vigentibus, Mercurius: at in mente animæ dominantibus, Juppiter: in mente denique divina quiescentibus, Saturnus. In quo quidem septimo gradu tanquam Saturni die mundi opifex conquiescit, id est, ipsa idea [35] sibi penitus intima. Non enim hanc ad alia, quæ inde fiunt, sed alia ad hanc refert velut exemplar.

[92a1] *Ipsa pulchritudo formalis est ipsa mens: cujus illecebris admiscentur admiratio, vis, diffusio, voluptas.*

Exemplar hoc quoniam omniformis formarum omnium ratio est, ideo forma, speciesque prima [5] et universa censetur. Et idcirco prima est pulchritudo formalis: unde et pulchritudinem ubique tum formam, tum speciem appellare solemus, pulchrosque formosos: cujus oppositum deformitatem dicimus et deforme. Ex quo patet [10] materiam natura sua prorsus informem, merito deformitatem ipsam esse censendam. Sed de hac alias. Ipsa vero pulchritudo formalis oritur quidem cum essentia prima: adolescit autem dum essentia prodit in vitam: adulta denique judica[15]tur, ubi vita completur in mentem: nam per ipsum mentis actum essentialis vitæ perfecte formatur, ac forma omniformis evadit. Quamobrem in ipso rerum ordine ibi plurimum pulchritudinis est, ubi plurimum est et mentis: sive natura quæ[20]dam mentis adsit, sive artificium ejus proprium, sive vestigium, aut indicium. Atque id omne illic vehementius movet, ubi vivacius nobis occurrit. Vera enim pulchritudinis ipsius forma est ipsa vita per actum mentis penitus absoluta. [25] Proprium vero pulchritudinis, est allicere simul et rapere. Unde Græce Calon, quasi provocans appellatur. Et quoniam pulchritudo intellectuale munus existit, ideo solos allicit cognoscentes: cognoscentes, inquam, sive intellec[30]tuali

c'est-à-dire dans la puissance végétative de l'âme. Pour cette raison, dans ce sixième jour les œuvres propres de Dieu s'achèvent. Tout de suite après ces influences travaillent la matière soumise à l'âme. Mais puisqu'elles ne peuvent ni avancer plus loin, ni garder de surcroît dans la matière la nature de la vraie essence et de la vie, car la matière est très proche du néant, elles sortent désormais des formes en tant qu'images. Des images, dis-je, qui ressemblent aux formes vraies et divines. En effet, ces images, sous la nature féconde de l'âme qui agit directement dans la matière, rejaillissent de cette même matière patiente, comme reflétées par un miroir à la manière d'un rayon, comme réfléchies par une voûte à la manière de la voix, et comme rendues par une certaine paroi très plate à la manière d'une parole, comme Écho. Or la Lune, qui domine la dernière génération, semble favoriser ce degré infime de l'émanation de la forme; Vénus semble favoriser les raisons séminales qui agissent dans la nature et nourrissent la matière; de même Mars semble favoriser les émanations de la forme qui se projettent dans l'imagination inférieure; de même encore le Soleil celles qui règnent dans l'imagination supérieure¹; Mercure celles qui prospèrent dans la raison; Jupiter celles qui dominent dans l'intellect de l'âme; finalement, Saturne celles qui demeurent dans l'intellect divin. Sans doute dans ce septième degré, comme au jour de Saturne, l'auteur du monde se repose, c'est-à-dire que l'idée est profondément intérieure à elle-même. En effet il ne ramène pas celle-ci aux autres choses, qui sont créées à partir de là, mais il reporte les autres choses à celle-ci comme à leur exemplaire.

La beauté formelle en elle-même est l'intellect: aux attraits de celle-ci se mêlent l'admiration, la force, la réjouissance et le plaisir.

Cet exemplaire, puisqu'il est la raison omniforme de toutes les formes, est donc considéré comme la forme et l'espèce première et universelle. Et pour cette raison, il est la première beauté formelle; pour cette raison aussi, on a l'habitude d'appeler beauté et beaux pleins de forme là où il y a tantôt forme, tantôt espèce; nous appelons l'opposé de ceci difformité et difforme. D'après cela il est évident que la matière, qui est certainement informe par sa nature, doit être considérée, à bon escient, comme la difformité même. Mais il convient de discuter de ces choses ailleurs. Donc la beauté formelle naît avec l'essence première; mais elle grandit pendant que l'essence progresse vers la vie; elle est finalement considérée comme adulte, là où la vie se réalise entièrement dans l'intellect; en effet elle se forme parfaitement grâce à l'acte même de la vie essentielle de l'intellect, et la forme omniforme en ressort. Et pour cette raison dans l'ordre des choses il y a beaucoup de beauté là où il y a aussi beaucoup d'intellect: soit qu'une certaine nature de l'intellect est présente, soit son propre art, soit une trace, ou un signe. Mais tout ceci frappe plus violemment là où il se présente à nous le plus vivement. En effet la vraie forme de la beauté elle-même est la vie profondément achevée grâce à l'acte de l'intellect. Or

aliqua ratione, sive visu, sive auditu ministris plurimum rationis. Miscetur autem illecebris pulchritudinis admiratio, et vis quædam acrior, desiderantemque diffundens. Tu ergo memento, quod in Theologia probamus, omnia [35] quidem appetere bonum: non omnia pulchrum, sed eos duntaxat, qui iudicium quoddam pulchritudinis habent: atque hos quidem semper appetere bonum, non tamen semper pulchritudinem affectare. Cum igitur appetitus tractusque ad [40] bonum communissimus perpetuusque sit, consequens est ipsum bonum esse communissimum omnium principium, atque potentissimum: pulchritudinisque ipsius formam esse bono quam proximam. Et quoniam a pulchritudine et ad [45] pulchritudinem provocatio quasi novum quiddam est: quippe cum et quibusdam tantum, et quandoque, et post naturam, cognitionemque contingat, merito admiratio quædam pulchritudinis illecebris admiscetur. Item et violentia (ut ita [50] dixerim) aliqua: quamvis enim appetitus boni, qui communis est atque perpetuus, naturæ sit intimus, trahatque ab intimis, tamen appetitio pulchri quasi ab extrinseco rapit, cognitionem necessario sequens: ideoque cum minus sit natu[55]ralis, nonnihil violentum habere videtur: denique quodammodo diffundit amantem. Nam cum semel hunc sibimet surripuerit, non statim restituit redintegratque in unum, cum trahat ex[92b1]trinsecus, et cum per cognitionis modum, qui in discretionem versatur, rapiat, ideoque diffundat. Denique amatorius affectus sive lenior sit, sive acrior, semper cum voluptate movet: quemad[5]modum non solum in dulci sapore, gravique sono, sed etiam in sapore quodam acri vocibusque acutis est oblectatio quædam. Voluptate animum affici compertum habemus, quando re quadam sibi congrua tangitur, duciturque ad bonum. [10] Pulchritudo vero ubicunque nobis occurrat, accedit ut congruens, et idcirco placet atque probatur: quoniam ideæ pulchritudinis nobis ingenitæ respondet, et undique convenit. Rursus animum suapte natura semper ducit ad bonum: [15] nam et participatio pulchritudinis apud nos ad intellectualem ejusdem advocat formam, perque ipsam ad ipsum denique bonum: sicut et splendor ad lumen, et lumen perducit ad lucem. Verum satis sit hactenus pulcherrimum Plotini [20] de pulchritudine librum liberioribus (ut ita dixerim) pedibus percurrisse. Deinceps novem hujus libri capita nobis ordine repetenda, et hæc quoque cursim: nam de his in Convivio de amore latius disputamus.

[25]

le propre de la beauté est d'attirer, comme aussi de ravir. Pour cette raison, en grec, elle est appelée *Calon*, pour ainsi dire quelque chose qui provoque. Et puisque la beauté est une œuvre intellectuelle, pour cette raison elle attire seulement ceux qui connaissent: ceux qui connaissent, dis-je, ou bien grâce à une raison intellectuelle, ou bien grâce à la vue ou à l'ouïe, qui sont les principaux ministres de la raison. Mais l'admiration de la beauté est mêlée aux attraits, et elle est une force très aiguë qui réjouit celui qui désire. Souviens-toi donc de ce que nous prouvons dans la Théologie², que toutes les choses en vérité désirent le bien, alors que toutes les choses ne désirent pas le beau, mais seulement celles qui ont une opinion de la beauté, et que ces dernières désirent toujours le bien, mais elles ne recherchent pas toujours la beauté. Puisque donc le désir et l'attrait du bien est universel et perpétuel, il s'ensuit que le Bien en lui-même est le principe le plus commun à toutes les choses, et le plus puissant, et que la forme de la beauté en elle-même est très proche du Bien. Et puisque l'appel de la beauté et à la beauté est, pour ainsi dire, quelque chose de nouveau, pour cette raison, cet appel est connu soit seulement par certains, soit parfois seulement, soit seulement à titre secondaire par rapport à la nature. Avec raison, donc, une certaine admiration est mêlée aux attraits de la beauté. De même encore une certaine violence (pour ainsi dire): bien qu'en effet le désir du bien, qui est commun et perpétuel, soit intime à la nature, et attire à partir de ce qui est plus intérieur, néanmoins l'appétit du beau, qui suit nécessairement la connaissance, nous ravit pour ainsi dire de l'extérieur; et pour cette raison, puisqu'il est moins naturel, il semble qu'il a quelque chose de violent. Finalement, d'une manière ou d'une autre, il réjouit celui qui l'aime. En effet en l'ayant ravi d'un coup, il ne le rend pas tout de suite à lui-même et il ne le réintègre pas à l'unité, car il attire de l'extérieur, et comme il l'attire par la connaissance, qui travaille dans la différence, il le ravit, et c'est ainsi qu'il le réjouit. Enfin la passion amoureuse, qu'elle soit plus modérée ou qu'elle soit plus aiguë, meut toujours avec plaisir; ainsi il y a un certain plaisir, non seulement dans la saveur douce et dans le son grave, mais aussi dans une certaine saveur aigre et dans les voix aiguës. Nous savons avec certitude que l'âme est affectée par le plaisir lorsqu'elle est touchée par une chose qui lui convient, et elle est conduite au Bien. En effet la beauté, partout où elle nous apparaît, se présente comme appropriée, et pour cette raison, elle plaît et elle est appréciée, car elle correspond à l'idée de la beauté innée en nous et elle s'accorde entièrement à celle-ci. Ensuite, par sa nature, elle conduit l'âme toujours au Bien: en effet, la participation en nous de la beauté invite à la forme intellectuelle de celle-ci, et enfin, à travers cette même forme intellectuelle, vers le Bien lui-même, de la même façon que la splendeur conduit à la lampe, et la lampe conduit à la lumière. Mais qu'il soit suffisant jusqu'ici d'avoir parcouru à pas libres (pour ainsi dire) le très beau livre de Plotin sur la beauté. Nous devons maintenant

Pulchritudo est gratia quædam, quæ magis est in his, quæ videntur, quam quæ audiuntur, magis etiam, quæ cogitantur, neque est proportio.

I. Pulchritudinem esse gratiosum aliquid, sive [30] gratiam quandam allicientem nos per visum, vel auditum, vel rationem communi notione concipimus. Quæ profecto quantum in rebus, quæ videntur, audiuntur, cogitantur inest, pulchritudo vocatur, ac tres nobis gratias repræsentat. [35] Quantum vero in visu, auditu, ratione consistit, delectatio nominatur atque voluptas: voluptas, inquam, decora: rem enim decoram per se proprie sequitur et decora voluptas: hanc sequitur appetitus quoque decorus, ipse scilicet amor. [40] Perturbatio vero turpis aliis forte causis accidit. Primum itaque caput inquit, quidnam potissimum gratia hæc pulchritudoque sit, quidve non sit assignat. Significat interea tum pulchritudinem magis etiam ad visum pertinere, quam au[45]ditum: quia videlicet visus et lumen similia intelligentiæ sunt quam auditus et sonus: tum habitus animi pulchriores esse quam corpora, quæ formosa dicuntur: et voces, quia et menti similiter cognatiores sunt: et ipsi habitus animi [50] tam in moribus, quam in doctrinis non solum pulchri, sed etiam pulchritudines quædam rite dici possunt. Sunt enim formæ: formæ, inquam, menti propinquæ. Voces autem et corpora pulchritudines appellari non possunt. Pulchritudo [55] enim quamvis non debeat nunc pulchra, nunc non pulchra, vocari: corpus tamen idem hodie pulchrum, cras autem, levi mutatione facta, non pulchrum. Similiter et vocis materia ferme ea[93a1]dem, mutata proportione ex pulchra fit turpis. Veruntamen quamvis pulchritudo magis ad ea, quæ spectantur, quam quæ audiuntur: rursumque magis ad illa, quæ cogitantur attineat, investi[5]gandum tamen, utrum aliquid his omnibus sit commune, quidve id ipsum sit, quo hæc omnia pulchra vocantur. Sed primum id in corporibus, quæ videntur, indagat, quasi manifestius ita futurum. *Principio* communem de his opinio[10]nem confutat, dicentem corporis pulchritudinem esse proportionem quandam partium inter se et ad totum una cum coloris concinnitate. Idque quatuor confutat argumentis. Primo quidem si pulchritudo ipsa proportio, sive commensuratio [15] quædam est, certe res solum composita est: nulla ergo res simplex, quamvis gratiosissima sit, pulchra dicetur. Secundo, rursus si compositum duntaxat pulchrum est, nulla partium, præsertim simplicium, erit pulchra: imo vero nulla par[20]tium: quippe cum in proportione duntaxat ad aliud commensurata pulchritudo ponatur. Ex quo sequetur, ut ex rebus non pulchris pulchrum efficiatur: compertum tamen habemus, ex rebus omni carentibus gratia nihil unquam confici gra[25]tiosum. Tertio facies eadem, sæpe eadem figuræ proportione manente, modo pulchra nobis occurrit, modo

reprendre dans l'ordre les neuf chapitres de ce livre, et ceci assez rapidement: en effet nous discutons plus amplement à propos de ces arguments dans le Banquet sur l'amour³.

La beauté est une certaine grâce, qui est plus grande dans les choses qui sont vues que dans celles qui sont entendues, plus grande encore dans les choses qui sont connues, et elle n'est pas une proportion.

I. Nous concevons communément la beauté comme quelque chose de gracieux, ou bien comme une certaine grâce qui nous attire à travers la vue, l'ouïe ou la raison. Celle-ci, sans doute, en tant qu'elle se trouve dans les choses qui sont vues, qui sont entendues et qui sont connues, est appelée beauté, et elle représente pour nous trois grâces. Or, pour autant qu'elle se trouve dans la vue, l'ouïe et la raison, elle est appelée jouissance et plaisir: plaisir, dis-je, convenable; en effet le plaisir convenable suit la chose qui est convenable en soi; de même le désir convenable, à savoir l'amour, suit celle-là. Or le trouble vicieux arrive par hasard pour d'autres raisons. Le premier chapitre recherche donc ce qu'est surtout cette grâce et beauté, et établit ce qu'elle n'est pas. En même temps, ce chapitre indique d'une part que la beauté intéresse plus encore la vue que l'ouïe, car évidemment la vue et la lumière sont plus semblables à l'intelligence que l'ouïe et le son; il indique d'autre part que les dispositions de l'âme sont plus belles que les corps, qui sont appelés beaux, et les voix, car elles sont aussi, de la même manière, plus apparentées à l'intellect. Et les dispositions de l'âme elle-même, aussi bien dans les mœurs que dans les sciences, peuvent être dites, à juste titre, non seulement belles, mais aussi des beautés. En effet, elles sont des formes: des formes, dis-je, proches de l'intellect. Mais les voix et les corps ne peuvent pas être appelés des beautés. La beauté en effet ne doit pas être appelée tantôt belle tantôt non belle. Or le même corps peut être appelé aujourd'hui beau, mais demain non beau, puisqu'un léger changement a été produit. De même, en général, la même matière de la voix, si une proportion a été changée, de belle devient laide. Néanmoins, bien que la beauté soit plus grande chez les choses qui sont vues que chez les choses qui sont entendues, et bien qu'elle concerne davantage encore les choses qui sont pensées, il faut rechercher s'il y a quelque chose de commun à toutes ces choses, ou ce qu'est ce par quoi toutes ces choses sont appelées belles. Mais tout d'abord ce chapitre recherche ceci dans les corps qui sont objets de la vue, comme si, de cette façon, la suite devenait plus évidente. Il réfute, en premier lieu, l'opinion commune à propos de ces choses, qui dit que la beauté du corps est une certaine proportion des parties entre elles et par rapport au tout, accompagnée d'une harmonie de couleur. Et il réfute ceci avec quatre arguments. Dans le premier il affirme que si la beauté était une proportion, ou une certaine symétrie, certainement belle serait seulement la

non pulchra: quasi aliud quidem commensuratio sit, aliud pulchritudo. Quarto necessarium est, pulchritudinem in corporibus pulchritudinem nobis referre superiorum. Oportet ergo pro viribus hanc illi prorsus accommodare: ita tamen, ut excellentiori admodum ratione illis insit, quam in corporibus. Quo autem pacto commensuratio quædam ibi sit, scilicet in animo [35] velut intellectu, facile assignari non potest. Et in animo quidem quomodo mores et scientiæ sint commensurationes quædam sive proportiones, si Plotinum sequimur, intelligere non valemus. Non enim coacervari vult in animo ex figuris [40] actibusque complurimis habitus unquam aliquos, qui vel morum vel scientiarum habitus appellentur, sed moralem quidem virtutis actum simplicem elucere, cum primum contingentium vitiorum nubes excutiuntur, formam quoque sci[45]entiæ simplicem expulsis tandem falsis opinionibus rutilare. Animam namque quodammodo esse omnia: atque tunc potissimum rem ipsam scire, quando argumentationibus excitata jam actu res ipsa fit, quæ erat et prius: sed potentia [50] quadam vique fœcunda. Sed de his oportunius alibi disputabitur.

Pulchritudo in corporibus est absoluta perfectio gratiaque formæ præcipue, quæ et materiæ, formisque in [55] ea aliis dominatur, et expeditam artis rationisque divinæ victoriam super materiam refert, et ipsam perspicue representat ideam.

II. Caput secundum scrutatur, quid ipsa sit in [93b1] corporibus pulchritudo. Asseritque esse aliquid primo aspectu prompte se offerens. Cum enim pulchritudo et in mundo intelligibili formarum intelligibilium forma sit: et in corpore similiter [5] sit forma formarum, merito et illic intellectum, et hic visum primo et promptissime movet: quod Plato testatur in Phædro. Subdit Plotinus, animum vehementer et respuere turpe, et asciscere pulchrum, nec injuria: turpitude enim est tetra [10] quædam mali facies: pulchritudo vero facies blanda boni. Præterea rationalis anima proxime pendet ex mente divina, et pulchritudinis ideam sibi illinc impressam servat intus: cui quidem congruit, tanquam sibi patrique cognatum liben[15]ter amplectitur. Congruit autem ea in

chose composée: donc aucune chose simple, quoique très gracieuse, ne serait dite belle. Dans le deuxième il affirme encore que si seulement le composé était beau, aucune des parties, principalement pas les simples, ne serait belle, et même aucune des parties, car la beauté symétrique est supposée exister seulement dans un rapport avec autre chose. D'après ceci il s'ensuit que le beau résulte de choses non belles: or on sait avec certitude qu'à partir de choses qui manquent de toute grâce rien de gracieux n'est jamais tiré. Dans le troisième il affirme que le même visage, tout en gardant souvent la même proportion de la figure, tantôt se présente à nous comme beau, tantôt comme non beau, comme si en fait une chose était la symétrie et une autre la beauté. Dans le quatrième il affirme qu'il nous est nécessaire de rapporter la beauté dans le corps à la beauté des principes supérieurs. Il est donc nécessaire d'adapter, dans la mesure du possible, directement celle-là à celle-ci, de sorte qu'elle soit, par une raison plus excellente, précisément dans ceux-ci plutôt que dans les corps. Mais il ne peut pas être facilement établi de quelle manière une symétrie est là, c'est-à-dire dans l'âme ou dans l'intellect. Et, en vérité, si nous suivons Plotin, nous ne pouvons pas comprendre de quelle manière dans l'âme les mœurs et les sciences sont des symétries ou des proportions. En effet il ne veut pas que, dans l'âme, à partir d'un très grand nombre de formes et d'actes, soient accumulées des dispositions, appelées dispositions soit des mœurs soit des sciences, mais il veut que l'acte moral de la vertu brille de façon simple, dès que les nuages des vices qui surviennent sont éloignés, et que la forme de la science brille de façon simple, dès que les fausses opinions sont finalement expulsées. Et, en effet, il affirme que d'une certaine façon l'âme est toutes choses et que c'est alors surtout qu'elle connaît la chose, quand, stimulée par des argumentations, elle devient en acte la chose même qu'elle était avant (en puissance et comme une force féconde). Mais à propos de ces choses on discutera de façon plus opportune ailleurs.

La beauté dans les corps est une perfection absolue et, en particulier, une grâce de la forme qui domine la matière et les autres formes dans celle-ci, qui remporte la victoire aisée de l'art et de la raison divine sur la matière, et qui représente clairement l'idée elle-même.

II. Le deuxième chapitre recherche ce qu'est la beauté dans les corps. Et il affirme qu'elle est quelque chose qui s'offre promptement au premier regard. Puisqu'en effet la beauté, dans le monde intelligible, est la forme des formes intelligibles, et puisque de la même façon, dans le corps, elle est la forme des formes, elle frappe, avec raison, en premier lieu et très promptement, là l'intellect et ici la vue: Platon témoigne de ceci dans le *Phèdre*⁴. Plotin affirme aussi que l'âme rejette violemment le laid, et accueille le beau, et non à tort: la laideur, en effet, est un certain visage sombre du mal; la beauté est l'attrayant visage du bien. En outre, l'âme rationnelle dépend de très près de l'intellect divin, et de là, garde

corporibus forma, quæ ad ipsam ideæ normam et amussim composita est: dum ratio seminalis, quæ in natura est corporum formatrice, materiæ plurimum dominatur, formamque in ea reddit mate[20]rialem quidem minime, maxime vero formalem. Profecto quemadmodum accipimus ex Timæo: Intellectus ipse divinitus pater est formarum, materia mater. Sed ratio fomesque formarum in natura vigens rite paternum semen et efficax no[25]minari potest: forma vero inde genita proles. Formositas autem nihil aliud est, quam ipsa prolis hujus indoles, expressius referens patris effigiem. Deformitas contra tum deficientis formæ dissimilitudo quædam ad patris formam, tum [30] ipsa materia defectus hujus origo: præsertim quando casu quodam impediendo subjectum a ratione formante minime superatur, id est, formantis actum vel non sustinet, vel ineptissime suscipit. Proinde in quolibet elemento etsi formæ [35] accidentales sunt multæ, una tamen est forma substantialis atque præcipua. Similiter in rebus mistis, ceu lapidibus atque metallis, si plures formæ substantiales sint virtute, una tamen principalis actu est atque communis. Sic in plantis [40] et animalibus: si multæ in singulis formæ substantiales sint actu quodam, una tamen est actu præcipuo pluribus imperans. Ubique vero formositas est absoluta quædam perfectio, sive gratia, et quasi flos quidam ipsius formæ præcipue [45] formis aliis dominantis. Est itaque divinum et imperiosum aliquid: quia et imperium regnantis formæ significat: et artis, rationisque divinæ victoriam refert super materiam, et ipsam perspicue repræsentat ideam.

[50]

Pulchritudo in corporibus est expressior ideæ similitudo; ac si subtrahatur materia, est ipsa idea. Item pulchritudo cujuslibet speciei judicatur ab animo per insitam sibi formulam ipsius ideæ, ad quam est spe[55]cies instituta.

III. Quisnam pulcher homo? aut leo pulcher? aut pulcher equus? Certe qui præcipue ita formatus, ita natus est, ut et divina mens instituit [94a1] per ipsius ideam, et natura inde universalis seminaria virtute concepit. Jam vero illius ideæ formulam anima nostra in mente habet ingenitam: habet et in natura propria seminalem similiter [5] rationem. Igitur naturali quodam judicio de homine, vel leone, vel equo, cæterisque judicare solet, hunc quidem pulchrum non esse, illum vero pulchrum: quia videlicet hic prorsus a formula et ratione dissentit, ille vero consentit: atque [10] inter pulchros, hunc illo pulchriorem esse: quia hic

intérieurement l'idée de la beauté imprimée en elle-même: ce à quoi elle correspond, elle l'embrasse volontiers en tant qu'apparenté à elle-même et au père. Or à celle-là correspond la forme dans les corps, qui est composée parfaitement selon la règle même de l'idée. Ensuite, la raison séminale, qui dans la nature forme les corps, domine surtout la matière, et rend dans celle-ci la forme certainement très peu matérielle, mais surtout formelle. Certainement nous apprenons par le *Timée*⁵ de quelle façon cela arrive: l'Intellect de manière divine est le père des formes, la matière la mère. Mais la raison et l'impulsion des formes qui ont une force dans la nature peuvent être justement appelées semence paternelle et efficace: en vérité donc, la descendance née de là est forme. Mais la beauté n'est autre chose que la disposition naturelle même de cette descendance, qui porte avec plus de clarté l'image du père. La laideur, au contraire, tantôt est une certaine dissemblance d'une forme insuffisante par rapport à la forme du père, tantôt c'est la matière elle-même qui est l'origine de ce manque, en particulier lorsqu'à cause d'une certaine circonstance qui fait obstacle, le substrat n'est que très peu dominé par la raison qui forme, c'est-à-dire que soit il ne soutient pas l'acte qui forme, soit il le reçoit d'une manière très inadéquate. Pour cette raison, dans n'importe quel élément, bien que les formes accidentelles soient nombreuses, une seule est la forme substantielle et principale. De même, dans les choses composées, comme les pierres et les métaux, si plusieurs formes substantielles existent en puissance, une seule néanmoins, principale et commune, est en acte. Ainsi dans les plantes et dans les animaux, si dans des individus particuliers beaucoup de formes substantielles sont en acte de quelque manière, une seule néanmoins, en acte principal, gouverne plusieurs formes. Partout, en effet, la beauté est une perfection absolue ou une grâce, et presque une certaine fleur de la forme même qui domine en particulier les autres formes. Pour cela elle est quelque chose de divin et d'impérieux, car elle manifeste le pouvoir suprême de la forme qui règne, et remporte la victoire de l'art et de la raison divine sur la matière, et représente clairement l'idée elle-même.

La beauté dans les corps est la ressemblance plus claire de l'idée; et si la matière est retranchée, elle est l'idée même. Ainsi la beauté de n'importe quelle espèce est jugée par l'âme grâce à la formule innée en elle de cette même idée, par rapport à laquelle l'espèce a été constituée.

III. Qui est donc un bel homme? Ou un beau lion? Ou un beau cheval? Certainement celui qui est surtout formé de telle façon, né de telle façon qu'ainsi l'intellect divin l'a établi par son idée, et la nature universelle, à partir de là, l'a conçu par la puissance séminale. Dès lors, en vérité, notre âme a la formule innée de cette idée dans l'intellect; de même, elle a aussi dans sa nature propre la raison séminale. Elle a donc l'habitude de juger, par un jugement naturel, à propos de l'homme, du lion, du cheval et des autres choses, que ceci n'est pas

cum formula rationeque magis, quam ille consentit. Et profecto cum naturale subitumque de his iudicium nequeat commodius expediri, quam per formulas, rationesque nobis innatas, [15] probabile est, divinam providentiam, omnia quam optime disponentem, ejusmodi nobis ab initio quasi characteres impressisse. Dum vero de pulchritudine judicamus, id præ cæteris pulcherrimum approbamus, quod animatum est, atque ra[20]tionale, atque ita formatum, ut et per animum satisfaciatur formulæ pulchritudinis, quam habemus in mente: et per corpus rationi pulchritudinis seminali respondeat, quam in natura, secundaque anima possidemus. Forma vero in [25] corpore formoso ita suæ similis est ideæ, sicut et figura ædificii in materia similis exemplari in architecti mente, et oratio in voce orationi, quæ est in animo, similis. Itaque si homini materiam quidem detraxeris, formam vero reliqueris, hæc [30] ipsa quæ tibi reliqua est forma, illa ipsa est idea, ad quam est homo formatus. Sicut si vel ædificio materiam suam sustuleris, interim figura relicta: vel si orationi aërem fractum dempseris, significatione servata: certe et ibi figura restans [35] nihil aliud est, quam exemplar ipsum in architecto consistens: et hic conservata significatio nihil aliud, quam loquentis ipsius excogitatio. Unde qui significationem ejusmodi colligit, mentem loquentis habere dicitur, atque commentari. [40] Itaque et nos debemus in rebus pulchris materiam quidem post habere, formas vero seligentes et ordinem, ideas in his rerum auspicari, et artem, mentemque commentari divinam. Existimat autem pulchritudinem corporis ex formis compositi [45] in eo consistere, ut et singulæ in eo formæ informitatem materiæ superent, et forma communis omnino formas singulas antecellat: corporis vero simplicis pulchritudinem in quo unica substantialis forma est actu, ut auri, vel argenti, si[50]miliumque *in maxima luminis portione sitam esse*. Lumen profecto esse vult ignis, id est, cœli formam, quæ sit imago quædam vitæ cœli, adeo, ut quod in cœlesti vita intellectuale inest, sit in cœlesti corpore luminosum. Item lumen [55] sub luna esse formæ, id est, luminis cœlestis actum, et (ut ita loquar) imaginem. Unde patet, quanta sit cœli virtus, cum formæ ipsius imago res omnes apud nos efficiat et conservet. [94b1] Ignem quoque sub luna esse igneum, vel ignitum corpus potius quam purum ignem existimat. Veruntamen quia cœlo similis est existere lucidum, et quasi formam corporum aliorum, incor[5]poreisque propinquum, ideoque pulcherrimum, ejusque participatione cætera pulcherrima fieri: præsertim quæ lumen inde reportant. Talia vero sunt, quæ vel minimum terræ habent, vel naturam maxime temperatam. Quod enim vel maxime [10] terreum est, vel minime temperatum, quasi a cœlo longe diversum ineptissimum est ad lumen, lucidumque colorem, quasi cœleste aliquid capiendum. Quod autem in corporibus, quæ pulchra videntur, dictum est, similiter se habet in his, [15] quæ audiuntur, ut pulchra, sive sit una vox, sive grata quædam compositio vocum. Et sicut formæ visibilis pulchritudo ab ideali et seminaria ipsius ratione procedit, sic vocis concentusque

beau, cela est beau, car, certainement, ceci diffère de la formule et de la raison, alors que cela s'y accorde. Et entre de beaux individus, elle juge que ceci est plus beau que cela, car ceci s'accorde davantage à la formule et à la raison que cela. Et certainement puisqu'un jugement naturel et immédiat sur ces choses ne peut pas être formulé d'une façon plus aisée qu'à travers des formules et des raisons innées en nous, il est probable que la divine providence, qui dispose toutes les choses d'une façon excellente, les a ainsi imprimées en nous, dès le début, comme des marques. En effet, lorsque nous formulons un jugement à propos de la beauté, nous reconnaissons ceci comme plus beau que le reste, parce qu'il est animé, rationnel et ainsi formé que, d'une part, pour ce qui concerne l'âme, il satisfait la formule de la beauté que nous avons dans l'intellect, et que, d'autre part, pour ce qui concerne le corps, il correspond à la raison séminale de la beauté, que nous possédons dans la nature et dans l'âme seconde. En vérité la forme dans le beau corps est semblable à son idée, de la même manière que la figure de l'édifice dans la matière est semblable au modèle dans l'intellect de l'architecte, et que le discours dans la voix est semblable au discours qui est dans l'âme. Ainsi, si tu retranchais la matière à l'homme, tu aurais en reste la forme, et cette même forme qui te reste est l'idée par rapport à laquelle l'homme a été formé. De même, si tu enlevais à l'édifice sa matière, néanmoins la figure resterait, ou si tu ôtais au discours l'air fractionné par la voix, le sens serait préservé. Certainement la figure qui reste là n'est autre chose que le modèle dans l'intellect de l'architecte; et le sens qui est gardé ici n'est autre chose que la pensée de celui qui parle. D'après ceci, on dit de celui qui saisit de cette façon le sens, qu'il possède la pensée de celui qui parle, et qu'il la médite. Donc, assurément, nous devons attribuer moins d'importance à la matière dans les choses belles, préférant les formes et l'ordre, et nous devons commencer en considérant les idées dans ces choses, et méditer l'art et l'intellect divin. Mais il considère que la beauté du corps composé de formes consiste en ce que même dans ceci les formes particulières dominent le manque de forme de la matière, et la forme commune domine entièrement les formes particulières. Or la beauté d'un corps simple, dans lequel une seule forme substantielle est en acte, comme le corps de l'or, ou de l'argent et des choses semblables, réside dans la plus grande partie de lumière. Il soutient que la lumière est la forme du feu, c'est-à-dire du ciel, qui est une image de la vie du ciel, au point que ce qui dans la vie céleste est intellectuel, soit lumineux dans le corps céleste. Ainsi, il soutient que la lumière sous la lune est l'acte et l'image, pour ainsi dire, de la forme de la lumière céleste. D'après ceci, il apparaît avec évidence de quelle grandeur est la puissance du ciel, car l'image de sa forme produit et conserve chez nous toutes les choses. Il considère aussi que le feu sous la lune est igné, ou un corps ardent, plutôt qu'un feu pur. Mais pourtant, puisqu'il est plus semblable au ciel d'exister de façon lumineuse, et pour

pulchritudo tum ab ipso spiritu, tum ab harmonica [20] mentis conceptione perficitur. Et ubique formositas est imperium formæ super subjectum: formaque corporea a forma incorporea proficiscitur.

Pulchritudo, quæ videtur, mentis pulchritudinem re[25]præsentat: pulchritudo, quæ auditur, refert animæ pulchritudinem. Item nemo de mentis et animæ pulchritudine loqui aut debet, aut potest, nisi eam ipse possideat.

IV. Duplex pulchritudo est: incorporea sci[30]licet et corporea. Et quemadmodum corporea rursus est duplex: altera quidem in his, quæ videntur, altera vero in his quæ audiuntur, sic et incorporea duplex: altera in intellectu, altera est in anima. Intellectualis lucis pulchritudo præ[35]cipue ab ea, quæ videtur, in lumine velut imagine nobis repræsentatur. Pulchritudo rursus animæ in harmonia quodammodo constitutæ, ab illa, quæ auditur, harmonica pulchritudine tanquam imagine rite refertur. Omnino vero, quem[40]admodum nemo de corporea pulchritudine loqui potest, nisi eam sensu cognoverit, sic neque de incorporea, nisi eam perceperit animo. Sed corpoream cogniturus extra se fertur: percepturus autem incorpoream, intra se referatur oportet: [45] revocatus autem ad se non percipiet eam, nisi possideat. Esto itaque pulcher et intellectu et anima, prius quam de incorporea pulchritudine audeas disputare. Memento, si delectaris sensibili pulchritudine, quæ insensibilis pulchritudinis [50] est imago, multo majorem percepturum te voluptatem, quando ipsam animi mentisque pulchritudinem cognoveris: imo quando possederis.

ainsi dire comme forme des autres corps, et proche des choses incorporelles, étant ainsi très beau, toutes les autres choses deviennent très belles grâce à sa participation, surtout celles qui, de là, reçoivent la lumière. De cette nature sont les choses qui ont, ou bien peu de terre, ou bien une nature très ordonnée. En effet, ce qui est ou bien le plus constitué de terre, ou bien peu ordonné, et donc pour ainsi dire très éloigné du ciel, n'est pas du tout apte à recevoir la lumière et la couleur lumineuse, qui sont pour ainsi dire quelque chose de céleste. Mais ce qu'on dit de ce qui est dans les corps qui paraissent beaux, on le dit de la même manière de ce qui est dans ceux qui sont entendus comme beaux, qu'il s'agisse d'une seule voix ou d'une certaine composition agréable de voix. Et comme la beauté de la forme visible procède de sa raison idéale et séminale, ainsi la beauté de la voix et de l'harmonie est produite tantôt par l'esprit, tantôt par l'harmonieuse conception de l'intellect. Et, partout, la beauté est le pouvoir suprême de la forme sur le substrat; et la forme corporelle provient de la forme incorporelle.

La beauté, qui est vue, représente la beauté de l'intellect; la beauté, qui est entendue, reproduit la beauté de l'âme. Ainsi personne ne doit ni ne peut parler de la beauté de l'intellect et de l'âme s'il ne la possède pas.

IV. La beauté est double, c'est-à-dire incorporelle et corporelle. Et comme à son tour la beauté corporelle est double, l'une dans les choses qui sont vues, l'autre dans les choses qui sont entendues, de même aussi, la beauté incorporelle est double, l'une est dans l'intellect, l'autre est dans l'âme. La beauté de la lumière intellectuelle nous est représentée, comme dans une image, en particulier par celle qui est vue dans la lumière. En revanche, la beauté de l'âme constituée de quelque façon dans l'harmonie est avec raison reproduite, comme dans une image, par cette harmonieuse beauté qui est entendue. Assurément, de la même façon que personne ne peut parler de la beauté corporelle, s'il ne l'a pas connue grâce à la sensation, ainsi non plus, personne ne peut parler de la beauté incorporelle, s'il ne l'a pas perçue grâce à l'âme. Or celui qui connaîtra la beauté corporelle est conduit hors de lui-même; mais celui qui percevra la beauté incorporelle doit être ramené en lui-même. Mais une fois rappelé à lui-même, il ne la percevra pas, s'il ne la possède pas. Tu devrais donc être beau, et dans l'intellect et dans l'âme, avant d'oser discuter de la beauté incorporelle. Souviens-toi que si tu te réjouis de la beauté sensible, qui est une image de la beauté imperceptible, tu percevras un plaisir beaucoup plus grand lorsque tu connaîtras la beauté de l'âme et de l'intellect: mieux, lorsque tu la posséderas.

Materia deformitatem quidem habet naturalem, for[55]mositatem vero peregrinam: sed anima turpitudinem quidem adventitiam, pulchritudinem vero nativam. Item pulchritudo divinæ mentis est ut lumen. Pulchritudo mentis humanæ scilicet in vir[95a1]tute intellectuali est, ut color aliquis lucidissimus. Pulchritudo animæ scilicet in virtute morali est quasi figura.

V. Cum pulchritudo, id est, formositas, sit flos [5] ipse et vigor, et gratia formæ, certe materia sicut est informitas ipsa, sic est et ipsa deformitas. Huic ergo deformitas quidem est naturalis: pulchritudo vero fit peregrina, quatenus materia formam accipit aliunde. Sed animæ contra pul[10]chritudo quidem nativa est: quoniam suapte natura est vera forma, id est, actus aliquis in se consistens. Nam reliquæ formæ sub anima formationes quædam potius sunt, quam formæ, id est, actiones animæ in materiam: ac vicissim ma[15]teriæ passionibus. Animæ igitur formositas quidem est naturalis, deformitas adventitia. Sicut enim materia, dum formale nonnihil mutuatur ab anima, fieri formosa videtur, ita vicissim anima dum informe aliquid accipit a materia, fit de[20]formis. Accipit autem quatenus et affectu corpori cedit, et cognitione concedit. Non ergo novi muneris comparatione quadam animus evadit pulcher, sed purgatione sola, qua in pristinam restituatur naturam: in qua sua ipsum formavit [25] idea; intellectusque divinus: cujus quidem pulchritudo est quasi lumen: intellectus vero nostri pulchritudo inde manans intellectualis virtus cognominata, est quasi color aliquis lucidissimus: sed pulchritudo moralis hinc et inde profecta est [30] quasi figura.

Virtus et pulchritudo in animo est naturalis: atque ipsa sua puritas animo restituta: sic illico et pulchritudine divinæ mentis effulgens, et ipso bono feli[35]cissime fruens. Item prima forma, prima mens, primum ens est idem.

VI. Antiquum oraculum et a Platone in Phædone, et a Plotino hic adductum, tradit, virtutem omnem tam intellectualem, quam moralem, [40] esse purificationem quandam atque puritatem. Quod de pulchritudine quoque sub virtutis nomine dictum puta: quasi virtus pulchritudoque animo sit nativa: turpitudinem vero et pravitas peregrina. Animus itaque a corporeis sordibus [45] expurgatus non solum pulcher fit, sed etiam pulchritudo, id est, forma per se existens, idealisque ratio quædam, et divini vultus expressio: quando videlicet ex animo rationali intellectualis, et intellectus evadit. Prima namque formositas est [50] secundum formam, ubi est prima forma: forma vero prima est intellectus. Forma enim prima uniformis esse debet atque omniformis, et reliquarum origo formarum. Sicut materia prima est prorsus informis receptaculumque formarum. [55] Talis autem solum intellectus primus esse potest: qui etiam est ens ipsum primum. Si enim ubique sit esse per formam,

La matière a une difformité naturelle, et une beauté étrangère; mais l'âme a une laideur adventice, et une beauté naturelle. En outre la beauté de l'intellect divin est comme une lumière. La beauté de l'intellect humain, c'est-à-dire celle qui est dans la vertu intellectuelle, est comme une certaine couleur très lumineuse. La beauté de l'âme humaine, c'est-à-dire celle qui est dans la vertu morale, est comme une figure.

V. Puisque la beauté, c'est-à-dire la présence de forme, est la fleur même, la vigueur et la grâce de la forme, certainement la matière, comme absence même de forme, est aussi la laideur. À celle-ci, donc, la laideur est naturelle; la beauté, en effet, lui est étrangère, car la matière reçoit la forme d'ailleurs. Mais la beauté, par contre, est naturelle en l'âme, car sa nature en elle-même est forme véritable, c'est-à-dire acte qui demeure en soi. En effet, les autres formes au-dessous de l'âme sont plutôt des formations que des formes, à savoir des actions de l'âme dans la matière; et inversement les passions de la matière. Donc la beauté est naturelle à l'âme; la difformité lui est adventice. Comme en effet, la matière semble devenir belle lorsqu'elle tire de l'âme quelque chose de formel; ainsi en revanche, l'âme devient laide, lorsqu'elle reçoit quelque chose d'informe de la matière. Mais elle le reçoit et en tant qu'elle cède à l'affection du corps et en tant qu'elle s'éloigne de la connaissance. Donc l'âme ne devient pas belle à cause d'une acquisition d'un nouveau don, mais grâce à la seule purification par laquelle elle est restituée à sa nature originelle dans laquelle son idée l'a formée. Et la beauté de l'intellect divin est comme une lumière, alors que la beauté de notre intellect, qui émane de là et qui est appelée vertu intellectuelle, est comme une certaine couleur très lumineuse. Mais la beauté morale qui provient d'ici et de là est comme une figure.

La vertu et la beauté dans l'âme sont naturelles; et sa propre pureté est redonnée à l'âme. Ainsi l'âme est tout de suite resplendissante grâce à la beauté de l'intellect divin, et jouit entièrement du Bien. Et, en outre, la forme première, l'intellect premier et l'étant premier sont la même chose.

VI. Un ancien oracle, introduit par Platon dans le *Phédon*⁶ et par Plotin dans notre texte, enseigne que chaque vertu, aussi bien intellectuelle que morale, est une certaine purification et pureté. Pense aux choses dites à propos de la beauté sous le nom de la vertu, comme si la vertu et la beauté étaient naturelles à l'âme, et la laideur et la méchanceté lui étaient étrangères. Pour cette raison, l'âme purifiée de la souillure corporelle non seulement devient belle, mais aussi beauté, à savoir forme existant par elle-même, et une raison idéale, et l'expression du visage divin; c'est-à-dire quand l'âme intellectuelle et intellect émerge de l'âme rationnelle. En effet, la beauté première existe conformément à la forme, là où est la forme première; mais la forme première est l'intellect. Car la forme première doit être uniforme et omniforme, et origine des autres formes. De même la matière première est certainement informe et le

certe ens primum cum prima forma conspirat. Præterea sicut in ma[95b1]teria naturale malum cum naturali deformitate concurrat, sic in primo ente, in primamente nativum bonum, id est, boniforme cum nativa formositate congregatur. At super ens et mentem [5] ipsum bonum, si quando ipsa pulchritudo dicitur, tanquam fons pulchritudinis intelligitur: ex quo intellectus tanquam prima forma pulchritudinis effluit. Sed ab intellectu anima velut prima pulchritudinis participatio nascitur: cætera vero [10] sub anima secundam pulchritudinis participationem, tertiamque deinceps ab anima nanciscuntur. Denique animam ipsam esse natura pulchram atque divinam, inde conjicimus, quod in corporibus ibi præcipue pulchritudo refulget, ubi semi[15]naria virtus animæ, sive in universa natura, sive in natura qualibet sigillatim subjectum sortitur obediens.

Quomodo Dii a Dæmonibus distinguantur, eorumque [20] corpora videantur. Item sex differentias esse inter aspectum deorum, et spectacula dæmonum. Conclude, si optas divinam pulchritudinem contemplari, esto pulcher atque divinus.

VII. Cæterum nihil opus est prolixius Plo[25]tini mentem interpretari: quoniam quam divine loquitur: loquitur autem divinissime: tam etiam perspicue loquitur: Contendens ubique animum non tam ad pulchritudinem intuendam perducere, quam possidendam. Quod autem de deo[30]rum dæmonumque aspectu breviter innuit, sic intellige: deos significat sublunares, dæmonesque similiter, et qui corpora invisibilia naturaliter habeant, sintque benefici: et nonnunquam suo quodam erga nos beneficio se nostris oculis pate[35]faciant. Deos hic a dæmonibus ita distingue. In ipso quidem deorum Deo providentia est universalis omnino: nam et omnibus, et omnia providet, atque largitur. Universalis etiam quodammodo in mente divina et anima mundi. In [40] diis vero sequentibus sive invisibiles sint, seu visibiles, providentia quodammodo etiam universalis est, sed conditione quadam particulari. Aut enim rebus omnibus munera dant, sed munera quædam, aut dant quidem omnia, sed quibus[45]dam. In dæmonibus autem providentia et particularis est, et conditione rursus particulari. Nam et certa quædam munera tantum, et certis quibusdam rerum generibus regionibusque distribuunt. Neque sicut dii sunt ab omni passione, [50] vel sollicitudine, vel affectu penitus segregati: nam ad hæc ipsa, quæ curant, quodammodo declinare videntur. Adde præterea, quod unumquemque deorum sive cœlestium, sive subcœlestium dæmones multi sequuntur ut ducem. [55] Sed quonam pacto, qui natura invisibiles sunt, videntur? Non enim puto deum, aut dæmonem, ut a tuis oculis comprehendatur, tenue nimium rarumque corpus suum necessario in angustius

réceptacle des formes. Mais seulement l'intellect premier peut être de cette nature, l'intellect qui est aussi l'étant premier. En effet, si partout l'être existe grâce à la forme, certainement l'étant premier s'accorde avec la forme première. En outre, de la même façon que dans la matière le mal naturel rencontre la difformité naturelle, ainsi dans le premier étant, dans l'intellect premier, le bien inné, c'est-à-dire ce qui ressemble au Bien, rencontre la beauté innée. Mais, au-dessus de l'être et de l'intellect, le Bien lui-même, puisque il est parfois appelé la beauté elle-même, est conçu comme la source de la beauté: de celui-ci découle l'intellect en tant que première forme de la beauté. Mais l'âme naît de l'intellect comme première participation de la beauté, et les autres choses au-dessous de l'âme naissent de l'âme comme deuxième participation de la beauté, et ensuite comme troisième. Enfin, d'après cela, nous concluons que l'âme est par sa nature belle et divine, car dans les corps la beauté resplendit surtout là où la puissance séminale de l'âme, que ce soit dans la nature universelle ou dans une nature particulière, reçoit individuellement un substrat obéissant.

De quelle manière les dieux se distinguent-ils des démons, et de quelle manière leurs corps sont-ils vus. Ainsi six différences existent entre l'aspect des dieux et les aspects des démons. Conclus, si tu choisis de contempler la beauté divine, que tu devrais être beau et divin.

VII. D'ailleurs, il n'est pas nécessaire d'interpréter plus longuement la pensée de Plotin, car pour autant qu'il parle d'une façon divine (et il parle de la façon la plus divine), ainsi il parle encore clairement, car il cherche partout à conduire l'âme moins à observer la beauté qu'à la posséder. Mais quant à ce qu'il indique brièvement à propos de l'aspect des dieux et des démons, comprends cela ainsi. Il se réfère aux dieux sublunaires, et, de même, aux démons, qui ont naturellement des corps invisibles et sont bienfaisants et parfois se montrent à nos yeux à travers un certain bienfait envers nous. Distingue les dieux des démons de la façon suivante. La providence dans le Dieu des dieux est entièrement universelle: en effet il pourvoit à tous les besoins et à ceux de tous, et il donne abondamment. Dans une certaine façon la providence universelle est aussi dans l'intellect divin et dans l'âme du monde. Cependant dans les dieux qui suivent, qu'ils soient invisibles ou visibles, la providence est d'une certaine façon encore universelle, mais sous une condition particulière. En effet, ou bien ils offrent des bienfaits à toutes choses, mais des bienfaits particuliers, ou bien ils donnent en vérité toutes choses mais à des êtres particuliers. Mais, dans les démons, la providence est particulière et, encore, sous une condition particulière. En effet, ils distribuent seulement certains bienfaits déterminés, et à certains genres et lieux déterminés des choses. Et ils ne sont pas, comme les dieux, entièrement au-dessus de toute passion, ou préoccupation ou affection: en effet, ils semblent se tourner en quelque façon vers ces

[96a1] aliquando cogere, sicque oculorum tuorum radios ad te reflectere, aut saltem ita quodammodo terminare: non enim passione sua interveniente a te perspicere volunt: sed forsitan præpotenti qua[5]dam virtute movendi visuales oculi tui radios ad te repellere, vel in se terminare, atque ita tibi se notos efficere. Sed de visu ex mente Plotini alibi disputabimus. Potes et tu aliter eos cernere non ex intimo quidem visu, sed intimo quo[10]dam atque cœlesti: si quando ad hunc ipsum undique te collegeris. Quæ vero differentiæ sint inter deorum dæmonumque formas, sive æthereæ sint utræque, sive igneæ sint, vel aëreæ: Iamblichus ex mente Ægyptiorum sic breviter aperit. [15] Species quidem dei cujuslibet simplex figura modoque nobis offertur: dæmonis vero multiplex. Dei rursus species mutabilis: dæmonis autem cita varietate mutabilis. Item, Dei forma veneranda simul atque propitia, prorsusque benigna: [20] dæmonis non reverenda solum, sed verenda. Præterea divinum spectaculum mundum subito totum implere videtur: dæmonicum certo loco se monstrat. Rursus divina (ut ita dixerim) coruscatio ictu etiam intelligentiæ velocior est, agit[25]que celerius: dæmonica velox quidem, sed mentis velocitatem non satis exuperat. Denique quanta, vel qualis, vel cujusmodi forma, pulchritudoque dæmonis tibi occurrerit, quodammodo exprimere potes: Dei vero nequaquam. Quam vero vene[96b1]randa, quam gratiosa sit utraque, Plotinus ipse, quamvis non explicet, tamen quandoque etiam ipso sensu percepit: quod quidem Porphyrius, qui forte interfuit, in Plotini vita testatur. Lib[5]rum denique totum ita concludit: Sicut oculus, ut solem videat, debet esse, fierique solaris, sic tu, ut ipsam suscipias pulchritudinem, quæ divinus ipse intellectus existit, dimitte materiam, dimitte sensum, dimitte rursus et rationem. In[10]tellectualis esto, atque intellectus primo tuus, deinde divinus. Tunc demum sicut oculus aquilinus in cœlum volando sublatus, splendorem solarem atque cœlestem penes solis lucem intimam circumfusum velut unam cum ipsa luce simul [15] pulchritudinem intuebitur, sic et ipse per intellectum tuum ad divinum intellectum jam progressus, mira prorsus idearum serie coruscantem, atque ex paterna boni ipsius luce manantem, primo quidem aspectu intellectualem splendorem [20] paternæ luci continuum, velut unum idemque conspicias: mox vero lucem quidem animadvertens esse penitus uniformem, splendorem vero quodammodo multiformem: item lucem quidem effundere, splendorem vero effundi: profecto dis[25]cernes (ut Platonice loquar) ipsam mentem, formam ipsam pulchritudinis: ipsum vero bonum, mentisque patrem esse pulchritudinis genitorem. Sic et in patre filium admiraberis, et patrem amabis in filio, mutuoque utriusque amore gaudebis.

choses mêmes dont ils s'occupent. Ajoute en outre, que de nombreux démons suivent comme un guide chacun des dieux, soit célestes soit subcélestes. Mais à quelle condition sont-ils vus, eux qui sont par nature invisibles? Je ne pense pas en effet qu'un dieu ou un démon, afin d'être perçu par tes yeux, condense parfois, de façon nécessairement très resserrée, son corps trop subtil et raréfié, et reflète ainsi vers toi les rayons de tes yeux, ou du moins qu'il se délimite ainsi de quelque façon. Ils ne veulent pas en effet être perçus par toi en raison d'une passion qui leur arrive; mais je pense qu'ils repoussent éventuellement vers toi les rayons visuels de tes yeux à cause d'une certaine capacité très puissante de mouvoir, ou qu'ils les délimitent, et de cette manière se rendent connus de toi. Mais nous discuterons ailleurs de la vision, conformément à la pensée de Plotin. Tu peux aussi distinguer ceux-là d'une autre façon, non pas par l'aspect externe⁷, mais par une certaine partie intérieure et même céleste, si un jour tu te recueilles complètement vers celle-ci. Jamblique, à partir de la pensée des Egyptiens⁸, expose ainsi brièvement ces différences entre les formes des dieux et des démons, que ces formes soient constituées d'éther ou qu'elles soient constituées de feu ou d'air. L'aspect de n'importe quel dieu se présente à nous comme simple pour ce qui est de la figure et du mode, alors que l'aspect d'un démon se présente à nous comme varié. En outre, l'aspect d'un dieu est mutable⁹; mais celui d'un démon est mutable à cause d'une rapide variabilité. Ensuite la forme d'un dieu doit être vénérée en même temps comme propice et comme absolument bienveillante; celle d'un démon doit être non seulement vénérée, mais crainte. Ensuite l'aspect divin semble remplir d'un coup le monde entier; l'aspect démoniaque se montre dans un lieu particulier. En outre la splendeur divine, pour ainsi dire, est même plus rapide, et agit plus promptement que l'intellect, alors que la splendeur démoniaque est rapide, mais elle ne dépasse pas suffisamment la vitesse de l'intellect. Finalement, quels que soient la grandeur, l'espèce ou le genre par lesquels la forme et la beauté du démon se présentent à toi, tu peux en quelque façon les exprimer, tandis qu'en aucune manière tu peux exprimer celles d'un dieu. En vérité à quel point elles doivent être vénérées, à quel point elles sont toutes les deux gracieuses, Plotin lui-même, bien qu'il ne l'explique pas, l'a néanmoins parfois ressenti par ses sens, car Porphyre, qui aurait été présent, en témoigne dans *La vie de Plotin*¹⁰. Enfin, conclus de cette façon en ce qui concerne le livre entier. De même que l'œil, afin de voir le soleil, doit être et devenir solaire, de même toi, afin de recevoir la beauté elle-même, qui est l'intellect divin, renonce à la matière, renonce à la sensation, renonce ensuite aussi à la raison. Sois intellectuel, et sois d'abord ton intellect, ensuite l'intellect divin. A ce moment précisément, comme l'œil de l'aigle élevé dans le ciel, en volant, observera la splendeur solaire et céleste, près de la lumière intime du soleil, auréolée, unie comme une seule beauté avec cette lumière même, ainsi toi aussi, qui avances déjà

grâce à ton intellect vers l'intellect divin, tu verras à première vue la splendeur intellectuelle proche de la lumière paternelle, comme une seule et même chose, brillant directement par la série merveilleuse des idées et émanant de la lumière paternelle du Bien; ensuite, en remarquant que la lumière est profondément uniforme, et que la splendeur est d'une certaine façon multiforme, et en remarquant encore que la lumière émane, la splendeur est émanée, certainement tu distingueras (comme je dirais d'une façon platonicienne) l'intellect lui-même, la forme de la beauté, et tu reconnaîtras que le Bien, le père de l'intellect, est le père de la beauté. Ainsi, de même tu admireras le fils dans le père, et tu aimeras le père dans le fils, et tu te réjouiras de l'amour réciproque des deux.

Silvia Maspoli Genetelli

Notes

* Cette traduction se base sur le texte (page de gauche) édité par F. Creuzer et G. H. Moser, *Plotini opera omnia*, Oxford 1835, I, p. 91-96 (texte qui reproduit l'édition originale de 1492); la numérotation des pages (en gras) et des lignes dans le texte latin renvoie à cette édition; dans deux cas, indiqués en note, nous avons préféré le texte des *Opera omnia de Ficin* (Torino 1962², reproduction anastatique de l'édition d'H. Petri, Bâle 1576).

¹ Le mot «supérieure» (*superiori*), manquant dans l'édition de Creuzer et Moser, est restitué à partir du texte des *Opera omnia* de Ficin. Pour les deux niveaux d'imagination, cf. PLOTIN, *Ennéades*, IV, 3, 31.

² Cf. FICIN, *Théologie Platonicienne*, XII, iii.

³ Cf. FICIN, *De amore*, *passim*.

⁴ Cf. PLATON, *Phèdre*, 250 b-d.

⁵ Cf. PLATON, *Timée*, 28 c; 50 b-51 b.

⁶ Cf. PLATON, *Phédon*, 69 c.

⁷ Il nous a paru opportun de remplacer l'adjectif «interne» (*intimo*) de l'édition de Creuzer et Moser, qui à notre avis ne donne pas de sens, par l'adjectif «externe» (*extimo*), selon le texte des *Opera omnia* de Ficin.

⁸ Cf. JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte*, II, 2-4.

⁹ D'après la doctrine de Jamblique à laquelle Ficin se réfère explicitement, nous pensons qu'il serait nécessaire de remplacer l'adjectif «mutable» (*mutabilis*) des deux éditions du texte latin par l'adjectif «immuable» (*immutabilis*); cf. *Les mystères d'Égypte*, II, 3; 71, 19-72, 2.

¹⁰ Cf. PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 10.