

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

**« Un puissant aiguillon à bien faire » : la vertu éloquente dans les
dernières décennies du XVI^e et la première moitié du XVII^e siècle**

par

Johanne Biron

Département d'études françaises
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiæ Doctor (Ph. D.)
en études françaises

Août 1998
© Johanne Biron, 1998





National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-42261-5

Canada

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES

Cette thèse intitulée :

**« Un puissant aiguillon à bien faire » : la vertu éloquente dans les dernières
décennies du XVI^e et la première moitié du XVII^e siècle**

présentée par :

Johanne Biron

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Monsieur Robert Melançon, président du jury

Monsieur Éric Mechoulan, directeur de recherche

Monsieur Bernard Beugnot, membre du jury

Monsieur Normand Doiron, examinateur externe

Mme Denise Gagné, représentant(e) du doyen

Thèse acceptée le : 99.01.27

Sommaire

Des clichés ont essaimé dans les textes de la critique contemporaine curieuse de la vertu aux XVI^e et XVII^e siècles. Il n'est pas rare que le nom « vertu » fasse office d'étiquette passe-partout et qu'il ne paraisse pas valoir plus qu'une écorce creuse : sans doute est-ce le fruit fâcheux d'une incuriosité quant à l'épaisseur sémantique du substantif même. La traversée vigilante d'œuvres aussi diverses que des traités spirituels, des épîtres, des abrégés de morale, des panégyriques, des dictionnaires confirmera qu'il n'est pas abusif de soupçonner toujours au nom « vertu » un sens qui soit admirablement dense. Il presse manifestement de consentir à des recherches pointilleuses sans lesquelles des nuances considérables, qui distinguent par exemple la vertu en général et les vertus particulières, la permutabilité et la connexion des vertus, la valeur et la vertu, la vertu, la vertu parfaite et la vertu héroïque, s'abîment dans d'infinis imbroglios de sens. Des discriminations typographiques et numériques creusent au surplus une inégalité notoire entre les capsules lexicales « vertu », « vertus » et « Vertu ». Il faut, considérant la richesse complexe de ce qui a été pris à Platon, à Aristote, aux stoïciens, à saint Augustin, à saint Thomas d'Aquin, opérer un débrouillage scrupuleux pour que ne soit pas occulté le clivage des dettes philosophiques et des dettes théologiques.

Une saisie pertinente du mot requiert un ancrage historique qui fasse valoir de manière significative la courbe des prospérités sémantiques et des affadissements : il est prégnant en ce sens d'interroger un intervalle dont les extrémités maîtresses correspondront au discours *Des vertus intellectuelles et morales* que Pierre de Ronsard a prononcé entre le 15 et le 30 janvier 1576 à l'Académie du Palais, et au traité de René Descartes publié en 1649, *Les Passions de l'âme*.

Par ailleurs, une éloquente iconographie de la fin du XVI^e siècle et de la première moitié du XVII^e siècle enseigne qu'il n'y a pas de voie inaccessible à la vertu ; une moisson copieuse d'emblèmes profanes et d'emblèmes chrétiens, de personnifications de la vertu justifient d'interroger des configurations géographiques et géométriques séculaires : le chemin, le rocher, la cime, la montagne, le cube de la vertu. Ainsi faut-il considérer les mouvances et les ancrages du perfectionnement moral, du progrès spirituel que l'Antiquité païenne et l'Antiquité chrétienne ont versés en des métaphores pédestres.

Table des matières

Identification du jury	i
Sommaire	ii
Table des matières	iii
Liste des figures	vi
Remerciements	viii
Introduction	1
Chapitre 1	21
Mouvance et statisme : « <i>In via virtute nulla est via</i> »	
I. Les ferments d'un idéal pédestre : la vertu est mobilité et stabilité	22
A. La cime et la sueur	
1) la sentier du mérite et le rocher de la vertu chez Hésiode et Simonide de Céos	
2) la bonne rhétorique et la métaphore de l'ascension chez Lucien de Samosate	
B. La vertu infiniment perfectible selon Grégoire de Nysse	
1) la vertu comme « marche en avant »	
2) le progrès spirituel et l'ascension	
II. Les captures iconiques du mouvement et de l'immutabilité	28
A. Les emblèmes huguenots de la fin du XVI ^e siècle et l'emblématisation de l'« <i>In via virtute nulla est via</i> »	
1) la verticalité dans les emblèmes chrétiens de Georgette de Montenay	
2) montagnes et monticules	
3) l'exemplarité et la transmissibilité de la vertu	
4) le partage des compétences féminines et masculines	
5) l'horizontalité dans les emblèmes profanes de Jean-Jacques Boissard : l'enjambée et le cube	
B. La vertu illusoirement stationnaire de la <i>Prosopographia</i> de Comeille Kilian et de l' <i>Iconologia</i> de Cesare Ripa	
1) les insignes de l'action : le sceptre, la pique et le satyre écrasé	
2) la Vertu ailée	
C. Fuite, constance et ascension dans trois gravures de <i>La Doctrine des Mœurs</i> de Marin Le Roy de Gomberville	
1) la foulée et le socle ou la saisie en deux temps du mouvement et de l'immobilité	
2) la Vertu triomphante : retraite céleste et apo théose	
III. Les mises en forme textuelles du progrès et de la fermeté	63
A. Les configurations-repoussoirs	
1) la fange « où nous croupissons »	
2) la pente glissante des vices	
3) les vertus vicieuses et le procès de l'intention	

B. Le chemin de la vertu

- 1) *La Guide spirituelle* ou le livre du nécessaire jalonnement
- 2) la grimpée sainte du martyr : « *Virtuti nihil invium* »
- 3) la persistance d'un idéal ambulateur : entre le temple de la Vertu et le temple de l'Honneur
- 4) le doublet « suivre »/« fuir »

Chapitre 2 93
Versatilités sémantiques et ancrages : la vertu-palimpseste

I. Les abîmes de la polysémie : quelques itinéraires du mot « vertu » 94

A. Allégeances profanes, allégeances chrétiennes. À partir des entrées copieuses des dictionnaires ...

- 1) le primat de la compétence corporelle
- 2) classements et chevauchements des acceptions
 - a) l'influence d'Aristote : habitude et médiété
 - b) la hiérarchisation des vertus : vertus intellectuelles, vertus morales, vertus cardinales et vertus théologiques
 - c) vertus et non-vertus des païens
- 3) des érosions sémantiques et des vides de l'encomiastique

B. Comparaisons, ouvertures discursives et permutabilité des vertus

- 1) « Et telles autres vertus en general ». Les tours elliptiques du discours de la vertu
- 2) Suprématies et enchâssements : les comparaisons des vertus dans les discours et traités de Pierre de Ronsard, Jacques Davy Du Perron, Louis de La Puente et François de La Mothe Le Vayer

II. De la vertu à la générosité : entre Guillaume Du Vair et Descartes 140

A. Des mues sémantiques et de la monosémie dans *La Sainte Philosophie* et *La Philosophie morale des Stoïques*

- 1) la vocation plurielle du nom « vertu » et l'élection première de la tempérance
- 2) du Bien et de la Vertu

B. « En quoy consiste la Generosité »

- 1) la définition de la générosité dans *Les Passions de l'âme*
- 2) la gémellité de la vertu et de la générosité

Chapitre 3 159
La Vertu plurielle

I. Vertus-mères et concomitances 160

A. La connexion des vertus

- 1) les définitions d'Aristote et des stoïciens
- 2) les définitions de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin

B. Primat de la prudence. Primat de la charité. Deux exemples : le *Traicté des vertus morales* de Jacques Davy Du Perron et le *Traicté de l'Amour de Dieu* de François de Sales

- 1) de la Vertu ambiguement une et composite
- 2) la charité dans l'œuvre-miroir de François de Sales

II. Des avatars sacré et laïc de la Vertu	175
A. Quelques considérations sur la vertu héroïque	
1) des degrés de la vertu et des dons du Saint Esprit	
2) charité, inspirations divines et héroïcité	
B. La Valeur et la vaillance parfaite	
1) du double combat	
2) du glaive spirituel	
Conclusion	204
Bibliographie	213
Annexe	x
Petit florilège	

Liste des figures

Figure 1	20
Georgette de Montenay, <i>Livre d'armoiries en signe de fraternité (Edit 1619)</i>	
Emblème LXXXVIII : <i>Ex corpore ruina</i>	
(Graveur : Pierre Woeiriot)	
Figure 2	30
Georgette de Montenay, <i>Livre d'armoiries en signe de fraternité (Edit 1619)</i>	
Emblème LX : <i>In via virtute nulla est via</i>	
(Graveur : Pierre Woeiriot)	
Figure 3	32
Georgette de Montenay, <i>Livre d'armoiries en signe de fraternité (Edit 1619)</i>	
Emblème VI : <i>Et hec est victoria que vicit</i>	
(Graveur : Pierre Woeiriot)	
Figure 4	33
Jan Van Eyck, <i>La Vierge au chancelier Rolin</i> , dite aussi <i>Vierge d'Autun (1435)</i>	
Détail	
(Musée du Louvre)	
Figure 5	35
Georgette de Montenay, <i>Livre d'armoiries en signe de fraternité (Edit 1619)</i>	
Emblème XLVI : <i>Trahe fratres</i>	
(Graveur : Pierre Woeiriot)	
Figure 6	38
<i>Hymne de la vertu de Monseigneur le Duc de Luynes (1620)</i>	
Page frontispice	
Figure 7	42
Jean-Jacques Boissard, <i>Emblematum liber (1588)</i>	
Emblème : <i>In via virtuti nulla est via</i>	
(Graveur : Théodore de Bry)	
Figure 8	44
Jean-Jacques Boissard, <i>Emblematum liber (1593)</i>	
Emblème : <i>Fama virtutis stimulus</i>	
(Graveur : Théodore de Bry)	
Figure 9	48
Cornelle Kilian, <i>Prosopographia (c. 1590)</i>	
<i>Virtus</i>	
(Graveur : Philippe Galle)	

- Figure 10** 49
Cesare Ripa, *Iconologia* (1603)
Virtù
- Figure 11** 49
Cesare Ripa, *Iconologie* (trad. franç. de J. Baudoin : 1643)
Médaillon CLXVII : *Vertu*
(Graveur : Jacques de Bie)
- Figure 12** 55
Marin Le Roy de Gomberville, *La Doctrine des Mœurs* (1646), I, f. 5 r.
Cinquiesme tableau
Fuir le vice c'est suivre la vertu
(Graveur : Pierre Daret)
- Figure 13** 56
Marin Le Roy de Gomberville, *La Doctrine des Mœurs* (1646), II, f. 83 r.
Vingt-uniesme tableau
La Vertu est l'objet de l'envie
(Graveur : Pierre Daret)
- Figure 14** 62
Marin Le Roy de Gomberville, *La Doctrine des Mœurs* (1646), II, f. 85 r.
Vingt-troisiesme tableau
La Vertu triomphe de tous ses ennemis
(Graveur : Pierre Daret)
- Figure 15** 92
Marin Le Roy de Gomberville, *La Doctrine des Mœurs* (1646), I, f. 72 r.
Dixiesme tableau
L'Homme de bien est par tout en seureté
(Graveur : Pierre Daret)
- Figure 16** 198
Georgette de Montenay, *Livre d'armoiries en signe de fraternité* (Edit 1619)
Emblème LXXXIII : *Resistite for tes*
(Graveur : Pierre Woeiriot)

Remerciements

Je ne sais trop quels mots prendre pour convaincre Messieurs Bernard Beugnot et Éric Mechoulan que je leur saurai gré d'avoir eu raison.

Je tiens à exprimer ma reconnaissance très grande à mon directeur de recherche, Monsieur Éric Mechoulan, dont l'éblouissante perspicacité, la rigueur tout éclairée, la science m'ont donné de trouver quelque bonheur dans cet exercice qui n'annonçait que des aigreurs. Sa délicatesse et sa patience auront eu raison des lassitudes et des désordres.

Je remercie Monsieur Bernard Beugnot d'avoir exprimé ses lucides remarques avec autant d'amabilité, d'élégance, de précision. Je remercie encore Monsieur Robert Melançon et Monsieur Jean-Philippe Beaulieu pour leur dévouement et leurs conseils.

Mes recherches se sont inscrites initialement dans le cadre plus vaste du projet *La Figure d'Andromède, du maniérisme au baroque (1550-1650)*, subventionné par le FCAR. Je voudrais que Madame Françoise Siguret, à qui je dois d'avoir participé à ce projet, reçoive d'ici les échos de ma gratitude vive et sincère. Ses enseignements rigoureux et colorés m'ont exaltée.

Les piétinements de la recherche auraient par ailleurs été moins heureux sans les collaborations précieuses de Mesdames Geneviève Bazin et Henriette Couture des Collections spéciales de la Bibliothèque des lettres et des sciences humaines, sans les secours de Monsieur Vincent Perreault, Mesdames Louise Wolfe et Claire Valiquette du Service du prêt entre bibliothèques de l'Université de Montréal. Je dois à Sœur Rita Sutherland, S.S.A., responsable de la Bibliothèque de la Faculté de théologie de la Compagnie de Jésus (Collège Jean-de-Brébeuf), d'avoir pu consulter à satiété le fonds protégé des ouvrages anciens.

Enfin, je remercie les professeurs qui m'ont accordé, en cours de rédaction, la *Bourse des professeurs du département d'études françaises*. Plusieurs bourses offertes par la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal ont également permis que ce projet ait une fin.

À ma mère
À mon père

*il peut y avoir même de l'intemperance
aux lettres & aux études*

François de La Mothe Le Vayer

Introduction

Une enquête bibliographique, même partielle, mettrait en lumière, dans les titres français de la fin du XVI^e et de la première moitié du XVII^e siècle, la récurrence du mot « vertu » qui, en manière de paramètre lexical insigne, canalise et rend explicites les visées édifiantes des textes dont il affermit d'emblée l'autorité morale : *Des vertus intellectuelles et morales* (1576), *De la Vertu de Noblesse* (1585), *Discours sur la comparaison des vertus morales et theologales*, *Traicté des vertus morales*, *Paradoxe apologique, ou il est fidellement démontré que la Femme est beaucoup plus parfaite que l'Homme en toute action de vertu* (1594), *Caracteres de Vertus et de Vices, tirez de l'Anglois* (1610), *Hymne de la vertu de Monseigneur le Duc de Luynes* (1620), *Des vertus necessaires a un prince pour bien gouverner ses sujets* (1623), *Discours au Roy, Sur l'excellence de ses vertus incomparables, & de ses actions heroïques* (1624), *Le Courtisan a la mode, selon l'usage de la Cour de ce temps. Addressé aux amateurs de la vertu* (1625), *Les Appanages d'un Cavalier chrestien, je veux dire Qualitez ou Vertus que Dieu requiert et demande Parmi les Grands, et en tous les Nobles* (1628), *Des vertus vicieuses* (1634), *De la Vertu des Payens* (1642). Même minimale, une cueillette composite fait valoir les linéaments du partage des vertus morales, des vertus intellectuelles et des vertus théologiques, parmi lesquelles seront exhaussées, à tout le moins dans l'esprit de la Réforme catholique, celles qui concernent la mission chrétienne et qui ont Dieu pour objet. Faut-il insister encore sur les nuances éloquentes d'un modeste ensemble bibliographique qui corrobore une constance et dont, inversement, l'hétérogénéité frappe : une diversité imminente ressortit aux vocations des textes. Le premier livre (traduit de l'anglais) des *Caractères de Vertus et de Vices* de Joseph Hall peint dans une même et admirable lignée le sage, l'homme de bien, le vrai chrétien, l'humble,

le vaillant, le patient, l'ami, le noble et le bon magistrat, constituant moins un répertoire qu'une galerie de lieux et de parangons ; ces types et lieux potentiels, l'apologie en fait la somme en s'attachant à l'exemplarité, plurielle doit-on dire, d'un sujet unique : elle est en quelque façon le creuset de tous les lieux actualisés¹. Le vernis d'une Vertu-somme enchérit sur les métaphores et hyperboles d'une prose laudative cependant qu'il contraste à rebours avec les rigueurs philosophiques et tout aristotéliennes d'un *Traicté des vertus morales*, avec les préséances accordées à la théologie dans un *Discours sur la comparaison des vertus morales et theologales*. D'emblée, la mise en balance certainement extrême de « vertus incomparables » et de « vertus vicieuses » avive l'appréhension des acceptions inégales du nom.

Le zèle avec lequel ses avocats se mêlent de la définir entre 1550 et 1650 incline à tenir la vertu pour le fil d'Ariane d'un corpus hybride, afin surtout de tâter le pouls d'un intervalle centenaire qui, superficiellement à première vue, lie des œuvres inégales. Dès lors le nom « vertu » doit-il être pressenti comme un mot-passeport qui donnera de pénétrer les legs de la philosophie et de la théologie, sœurs ou rivales, sur lesquels sont entées les concurrences du païen et du chrétien.

C'est devoir faire alors autrement qu'en rassemblant des textes grâce à un sondage élémentaire qui consisterait à lire les uns puis les autres, à les comparer, à procéder par allers-retours au risque de n'enfanter qu'un désordre chronologique, au risque encore d'escamoter étourdiment les inégalités des textes en donnant foi au ponçage hâtif de leurs reliefs. Il faut, considérant la

¹ Aron Kibédi-Varga, « Les lieux et la rhétorique classique », *La Naissance du roman en France. Topique romanesque de l'Astrée à Justine*, Paris/ Seattle/ Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature, « Biblio 17 », 1990, pp. 101-112.

richesse complexe de ce qui a été pris aux stoïciens, à Platon, à Aristote, à saint Augustin, à saint Thomas d'Aquin, opérer un débrouillage scrupuleux pour que ne soit pas occulté le clivage des dettes philosophiques et des dettes théologiques, et cela même s'il subsiste entre les textes des parentés si grandes qu'elles portent à agréer le gommage des disparités. Ce souhait force évidemment à garder le milieu entre une lecture édulcorée qui se soucierait peu ou prou de l'imposant héritage philosophico-théologique et un décapage des textes qui ne viserait qu'à repérer les emprunts ou les citations infidèles.

Des clichés ont essaimé dans les textes de la critique contemporaine curieuse de la vertu aux XVI^e et XVII^e siècles. Il n'est pas rare que le nom « vertu » fasse office d'étiquette passe-partout et il y a souvent gros à parier que les listes fourre-tout dans lesquelles il entre demeurent platement énumératives. Sans doute est-ce le fruit fâcheux d'une incuriosité quant à l'épaisseur sémantique du substantif même, qui a poussé à ne l'appréhender que subsidiairement, comme si elle était à la remorque des investigations exclusives consacrées à la prudence, la justice, la force, la foi ou la valeur. Le choix indifférencié du singulier ou du pluriel du nom discrédite tout autant les commentaires qui, parce qu'ils galvaudent indifféremment « vertu » et « vertus », perpétuent une équivocité qui embrouillait déjà au XVI^e et au XVII^e siècle la subtile opposition des nombres. Jean Descrains n'a pas éludé cette répartition numérique dans des pages consacrées à une harangue que Jean-Pierre Camus a prononcée en l'honneur de Jozias de Rantzau ; il invite, bien qu'accessoirement, à un examen lucide du partage qui distingue la vertu de vertus particulières. « Pour ne citer que les principales *qualités* » (ce sont ses mots), Jean Descrains rappelle que Camus vante longuement la noblesse de Rantzau, son sens de l'honneur, sa chasteté, sa continence, sa pudeur, sa haine du jeu et de la danse, son horreur des jurons et des blasphèmes, sa

générosité, sa magnanimité, sa sobriété, la qualité de ses conseils, sa sagesse, sa studiosité, le bon usage qu'il faisait de sa science, sa docilité, sa « docibilité », sa patience, sa libéralité, inspirée par sa recherche de la pauvreté volontaire, sa *vertu en général*, sa fidélité au roi, la sincérité de sa religion². L'accumulation fastidieuse se résume en quelque sorte dans cette vertu générale, singulière, totale, qui fait saillie parmi les vertus particulières³ ; elle étonne, même s'il n'est pas nouveau que la surcharge d'un éloge se perde en d'inextricables entrelacs de qualités et de vertus, lesquels par ailleurs soulèvent la question non anodine d'une rivalité entre les deux noms : « qualités » et « vertus ». Sitôt que le substantif « vertu » paraît dans une énumération à côté de vertus particulières (générosité, magnanimité, sagesse, libéralité, ...), l'ambiguïté de la duplication ouvre la porte à une nécessaire élucidation des sens. Dans un article éclairant consacré à l'influence de Pseudo-Denys au XVII^e siècle, Yves Durand écrit à propos de quelques opposants de Richelieu qu'ils ont été marqués par le stoïcisme et, reprenant cette idée à Jean-Marie Constant, il ajoute qu'ils en ont tiré

des leçons d'héroïsme, l'amour de la liberté, le goût de la générosité, de la clémence, de la *vertu*, de la prudence, de la tempérance, de l'équilibre des pouvoirs, avec l'obligation de lutter contre les passions⁴.

Considérant que la prudence, la tempérance, la clémence sont des vertus et que le stoïcisme ancien a fait de toutes les vertus des versions diversifiées

² Jean Descrains, « De la guerre au combat spirituel : Jean-Pierre Camus et Josias de Rantzau », *Essais sur Jean-Pierre Camus*, Paris, Klincksieck, « Bibliothèque de l'âge classique », 1992, p. 116. Nous soulignons « qualités » et « vertu en général ».

³ Jean Descrains attire ailleurs l'attention du lecteur sur cette disparité, sans la commenter, en précisant que Camus a pendant une certaine période pris parti en faveur du divin Platon qui a donné priorité à la morale « en louant la vertu et les vertus ». (« Les Diversités de Jean-Pierre Camus », *Ibid.*, p. 28.)

⁴ Yves Durand, « Mystique et politique au XVII^e siècle : l'influence de Pseudo-Denys », *XVII^e siècle*, no 173, octobre-décembre 1991, p. 323. Nous soulignons.

d'une vertu unique, ce relevé qui livre en deux temps le tout et ses parties laisse perplexe. Il presse manifestement de consentir à des recherches pointilleuses sans lesquelles des nuances considérables, qui distinguent par exemple la vertu en général et les vertus particulières, la valeur et la vertu, la vertu, la vertu parfaite et la vertu héroïque, s'abîment dans d'infinis imbroglios de sens.

Comprendre comment le siècle a modelé la vertu n'est pas sans dépendre de bornes temporelles précises puisqu'une saisie pertinente du mot même de « vertu » requiert un ancrage historique qui fasse valoir de manière significative la courbe des prospérités sémantiques et des érosions : il est prégnant en ce sens d'interroger un intervalle resserré dont les extrémités maîtresses correspondront au discours *Des vertus intellectuelles et morales* que Pierre de Ronsard a prononcé entre le 15 et le 30 janvier 1576 en présence du roi Henri III, à l'Académie du Palais, et au traité de René Descartes publié en 1649, *Les Passions de l'âme*.

Pierre de Ronsard s'est laissé distraire de l'écriture et de sa vocation première de poète au profit d'une parole circonstancielle quand il s'est prêté, à la demande du roi, à un exercice verbal qui l'a versé « en la philosophie et en l'art de bien dire » ; et parce qu'il participe d'horizons diversifiés, son discours *Des vertus intellectuelles et morales* sous-tend des pistes de lecture métissées. Il n'est de surcroît pas possible de lire les morceaux de morale du second XVI^e siècle sans que viennent à l'oreille les reparties acerbes de la polémique qui divise catholiques et protestants⁵ ou les leçons d'un humanisme tourné vers l'Antiquité païenne. (Ronsard évoque, afin dit-il d'honorer son métier, les

⁵ Pierre Perdrizet, *Ronsard et la Réforme*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, 182 p. (réimpression de l'édition de Paris, 1902).

confections des « antiens poètes » qui ont assimilé à la passion hideuse la chimère tuée par Bellérophon, qui ont peint aussi en des corps singuliers, ceux des Centaures, bêtes et hommes, la sensualité et la raison⁶.) Ronsard-orateur offre une sobre prose profane, malgré qu'il l'ait émaillée avec parcimonie, et fort curieusement, des trois vertus chrétiennes de foi, de miséricorde et de charité.

Le discours de Ronsard tient dans quelques pages ; ce n'est ni par sa brièveté ni par la reprise de tours elliptiques ou d'énumérations suspendues qui ont l'effet de trouées dans le corps des définitions des vertus que le discours séduit d'abord, mais parce qu'il propose un appréciable rapiéçage de souvenirs platoniciens et aristotéliens, anticipant clairement sur la fortune philosophique considérable que connaîtra l'*Éthique à Nicomaque* au XVII^e siècle. Plus d'une fois Ronsard suggère des vertus des listes dont la clôture est illusoire et à laquelle équivaldrait la formule « et toutes les autres » ; des vertus sont définies avec précision, élues parmi d'autres qui ne sont que pressenties : le poète dissimule mal l'arbitraire des choix qui sont faits, à partir de quoi il sera possible de fouiller l'idée d'une permutabilité des vertus sans imposer au texte des distorsions de sens.

Le sentiment d'une permutabilité des vertus repose sur le fait que le nom « vertu » a l'envergure d'une case lexicale polyvalente, celle d'un mot porte-greffe qui pourrait signifier tour à tour, à l'exclusion les unes des autres, les différentes vertus - force, tempérance, libéralité, ... - par lesquelles il

⁶ Pierre de Ronsard, *Des vertus intellectuelles et morales*, dans *Œuvres complètes*, II, édition établie, présentée et annotée par Jean Céard, Daniel Ménager et Michel Simonin, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1994, p. 1191.

hériterait en quelque manière d'autant de greffons successifs. La permutabilité suggère un défilé innombrable et d'inépuisables substitutions ; elle est le contre-pied de la connexion des vertus fondée sur une Vertu plurielle, berceau nombreux de toutes les vertus. (La discrimination typographique creuse une inégalité notoire entre « vertu » et « Vertu », assujettissant la première à la plénitude de la seconde ; le choix de la minuscule ou de la majuscule est rarement indifférent au XVI^e et au XVII^e siècle.) Aristote a établi la connexion des vertus dans la prudence : « en même temps que la prudence, qui est une seule vertu, toutes les autres seront données »⁷ ; saint Augustin l'a élevée à l'ordre surnaturel de la charité, de l'amour de Dieu. L'apologie augustiniennne de la charité a reçu une suite prolixe et fidèle en 1616 sous la plume de François de Sales ; le riche *Traicté de l'Amour de Dieu* honore une primauté qui s'érige en point d'orgue : la charité est la première de toutes les vertus, elle est

le lien de perfection, puisque en elle & par elle sont contenuës & assemblées toutes les perfections de l'ame, & que sans elle non seulement on ne scauroit avoir l'assemblage entier des vertus, mais on ne peut mesme sans elle avoir la perfection d'aucune vertu [...] .⁸

La connexion engage à la fois une prééminence et une intégralité. Dans les quelques feuillets de son *Discorso della virtù heroica, et della charità* publié en 1582, Torquato Tasso avait donné un doublet à cette suprématie en tenant la charité pour l'égale de la vertu héroïque ; alors que le discours est en partie inspiré d'Aristote, le rapprochement de la charité et du degré d'une vertu héroïque que la synthèse thomiste a, au XIII^e siècle, rendue tributaire de la

⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 13, 1145a 1-3, nouvelle traduction, avec introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1990, p. 313.

dictée surnaturelle de la grâce cristallise, en aval de l'immédiate postérité du Concile de Trente, une allégeance au christianisme et à la théologie.

Le primat de la prudence confirmera dans les classifications des vertus que la philosophie loge en bonne place. Néanmoins sied-il d'imaginer que l'élection souveraine de la charité ou de la prudence s'esquisse tout juste en marge d'un important antagonisme sur lequel les défenseurs de la religion catholique se pencheront souvent et dont le nœud tient dans l'irréductible écart qui sépare les vertus magnifiées par la lumière surnaturelle de la grâce et les vertus des païens qui n'ont eu pour toute lumière que la naturelle. Cette rivalité projette autrement l'économie verticale des félicités humaine et supra-humaine. (En rénovant les hiérarchies d'Aristote et de saint Augustin, saint Thomas d'Aquin avait précisément déterminé deux connexions, l'une temporelle, attachée à la prudence, l'autre surnaturelle, attachée à la charité⁹.)

Une surenchère des vertus chrétiennes devient-elle le baromètre des réticences qui consistent à compter pour rien les vertus des païens ? jamais l'idée de vertu ne manque de fournir cette lunette grâce à laquelle il est possible d'ouvrir un œil sur l'autorité dont est investie ou frustrée, entre faveur et défaveur, l'Antiquité païenne. Pour qui l'apprécie rétrospectivement, le heurt des vues contraires d'un François de Sales et d'un François de La Mothe Le Vayer, même s'il assure d'un prestige des Anciens qui ne s'abolit pas, jette une ombre importante sur la validité des vertus des païens. François de Sales salue Socrate, Platon, Aristote, Sénèque, Épictète mais il leur reconnaît, pour n'avoir pas ruiné l'idolâtrie, une grandeur flétrie par un défaut de volonté : « ô Dieu éternel ! ces grands esprits, qui avoient

⁸ François de Sales, *Traicté de l'Amour de Dieu*, Douay, Marc Wyon, 1617, p. 954.

tant de cognoissance de la Divinité, & tant de propension à l'aimer, ont tous manqué de force & de courage à la bien-aimer »¹⁰. Le procès de l'intention dessert les païens. À l'opposé, considérant que les païens n'ont connu d'autre loi que la loi naturelle et que Dieu ne peut leur avoir dénié sa grâce, La Mothe Le Vayer déconsidère une proposition de saint Augustin voulant que les vertus des Infidèles ne soient que des vices - proposition par ailleurs sur laquelle François de Sales avait renchéri, dans une longue digression du livre XI de son traité¹¹, en invalidant les vertus imparfaites des païens, en les tenant nommément pour non-vertus. Quand il propose en 1647 la seconde édition augmentée de *La Vertu des Payens*, François de La Mothe Le Vayer fait le projet de désamorcer l'inflexibilité des tenants de l'orthodoxie catholique malveillants à l'égard du mérite païen ; il conçoit des primautés profanes.

La Morale des Stoïciens a été reprise par tout le reste des Philosophes, d'avoir rendu les Vertus si inséparables les unes des autres, qu'il étoit impossible à leur dire, d'en posséder une sans les avoir toutes¹².

Dans saint Augustin, « la vertu n'est rien autre chose que l'amour de Dieu »¹³ ; sans remous, La Mothe Le Vayer fait état d'une connexion que ravale la syntaxe restrictive (« n'est rien autre chose que »). Chercher une épaisseur à la charité, c'est devoir donc se laisser ravir en amont par les ferveurs salésiennes, mais, et surtout, c'est devoir lire dans ces contrastes de la première moitié du XVII^e siècle que la question du salut se surimpose aux

⁹ *Somme théologique*, 1^a-2^æ, question 65.

¹⁰ François de Sales, *Op. cit.*, pp. 89-90.

¹¹ « Digression sur l'imperfection des vertus des Payens » (Livre XI, chapitre X).

¹² François de La Mothe Le Vayer, *De la Vertu des Payens*, II, dans *Œuvres*, nouvelle édition, revue et augmentée, t. II, Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 145 (réimpression de l'édition de Dresde, 1756-1759).

¹³ *De la Vertu des Payens, avec les preuves des citations mises sous le texte*, I, dans *Ibid.*, pp. 120-121.

versions sacrées et profanes d'une contiguïté des vertus.

À balancer entre la Vertu plurielle qui n'est rien de moins que l'écrin de vertus connexes et la case nominale « vertu » dont le signifié appelle les saisies consécutives de vertus particulières et permutables, le lecteur moderne doit conclure à l'intérêt incontournable de la triade « vertu », « vertus », « Vertu » et questionner, dans les textes du XVI^e siècle finissant et du premier XVII^e siècle, la multiplication des fidélités platoniciennes, aristotéliennes, stoïciennes, augustinienes qui alimentent, sourdement parfois, la diversité féconde des nombres. À défaut de quoi subsistera une compréhension fragmentaire du fait vertueux.

L'année 1649 correspond à la publication du traité des *Passions de l'âme* de Descartes et sans doute ne correspond-elle pas moins à une mue de la vertu puisque la physiologie cartésienne des passions enrichit la morale d'une nouvelle assise, scientifique, à mille lieues des machinations diaboliques, des désordres désincarnés, des chimères ou fantasmagories mythologiques. En gardant l'œil scrupuleusement fixé sur la vertu, il est permis d'aller d'un bond depuis le crépuscule du XVI^e siècle jusqu'à Descartes dans la mesure où l'imminence d'un glissement, d'une translation autorise cette foulée ample qui embrasse du coup quelque six décennies : Descartes, dans un court paragraphe, propose une définition de la générosité (art. CLIII : « En quoy consiste la Generosité ») qui correspond approximativement à la définition que Guillaume Du Vair a donnée de la vertu en 1585 dans *La Philosophie morale des Stoïques*¹⁴.

¹⁴ Cette concordance a été signalée par Anthony H. T. Levi dans : « Disparition de

Or naturellement l'homme doit estre composé de façon que ce qui est de plus excellent en luy y commande, & que la raison use de tout ce qui se presente, selon qu'il est plus seant & plus à propos. Le bien doncques de l'homme consistera en l'usage de la droicte raison, qui est à dire en la vertu, laquelle n'est autre chose que la ferme disposition de nostre volonté, à suivre ce qui est honneste & convenable. (Du Vair)¹⁵

Ainsi je croy que la vraye Generosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut legitiment estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connoist qu'il n'y a rien qui veritablement luy appartiene, que cette libre disposition de ses volontez, ny pourquoy il doit estre loué ou blasmé, sinon pource qu'il en use bien ou mal ; & partie en ce qu'il sent en soy mesme une ferme & constante resolution d'en bien user, c'est à dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et executer toutes les choses qu'il jugera estre les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu. (Descartes)¹⁶

« Vertu » et « générosité » deviennent les mots-phares d'un déplacement que troublera l'expression occasionnelle de quelque « vertu généreuse ». Descartes considère la vertu de générosité « comme la clef de toutes les autres vertus, & un remede general contre tous les dereglemens des Passions »¹⁷ ; Du Vair accorde cette primauté à la prudence, qui est « le commencement & la fin de toutes les vertus »¹⁸. Les itinéraires de la vertu ne paraissent rien avoir, entre 1576 et 1649, de boucles bouclées : il semble a priori que ce ne soit pas faire fausse route de soupçonner une fracture ou une mutation importante qui

l'héroïsme : étapes et motifs », *Héroïsme et création littéraire sous les règnes d'Henri IV et de Louis XIII*, Paris, Klincksieck, « Actes et colloques No 16 », 1974, p. 77.

¹⁵ Guillaume Du Vair, *La Philosophie morale des Stoïques*, dans *Œuvres*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1641 ; Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 256. Les *Œuvres* ont été publiées aussi en 1614 (Rouen, Jean Osmont : Hildesheim/ New York, Georg Olms, 1973) et en 1625.

¹⁶ René Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. CLIII, Introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « Bibliothèque des Textes philosophiques », 1988, pp. 177-178.

¹⁷ *Ibid.*, art. CLXI, p. 185.

¹⁸ Guillaume Du Vair, *Op. cit.*, p. 259.

coïncide avec la seconde moitié du XVII^e siècle.

Les fards de la rhétorique prescriront enfin une lecture autre, préoccupée par le laci des mots et des figures qui enchâssent la vertu comme un morceau de prix en sa gaine, comme le plus beau fleuron, le plus sûr repère d'une mosaïque élogieuse. Une vertu exemplaire est une vertu irradiante, corollaire de la vocation qui l'assortit à l'éloquence : si la vertu enhardit, aiguillonne, vivifie l'émulation, la force de l'exemple ne vaut-elle pas la muette touche du dard, de l'éperon, de la pique, donnant aussitôt crédit à un arsenal de la vertu qui épouse l'arsenal cicéronien de la parole efficace tout en glaives et traits acérés. Cicéron rapporte favorablement à propos de Périclès que « la puissance de son discours laissait comme une sorte d'aiguillon enfoncé dans l'âme de l'auditeur »¹⁹. La vertu suscite-t-elle une approbation admirative qu'elle campe dans l'agir ? lui sied donc à bon droit l'expression heureuse du « puissant aiguillon à bien faire » suggérée par François de La Mothe Le Vayer pour dire l'honnête émulation²⁰. La saisie hors texte de cette formule du « puissant aiguillon à bien faire » découvre un tour emblématique d'une extraordinaire densité qui résume, en regard des considérations sur la vertu, l'exemplarité et l'action ; colloque admirable d'une vertu-aiguillon qui éveille l'émulation et d'un émule que l'exemple remue, la vertu éloquente est faite des mots qui la portent comme un trait et des mots reçus qui inaugurent le bien-faire. Aussitôt revalorise-t-elle les deux pôles de la différence essentielle qu'il

¹⁹ Cicéron, *De l'Orateur*, livre III, XXXIV-138, texte établi par Henri Bornecque et traduit par Edmond Courbaud et Henri Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1930, p. 54.

²⁰ François de La Mothe Le Vayer, *La Morale du Prince*, dans *Op. cit.*, t. I, p. 183.

y a entre toucher et être touché²¹. L'éloquence de la vertu relève de la vibrante coïncidence d'une émission et d'une atteinte, elle colle aux perspectives conjuguées de l'extériorité et de l'intériorité sur lesquelles se fondent somme toute respectivement les projets des traités de rhétorique et des traités de morale ou de spiritualité.

Il y a entre la vertu et l'aiguillon une manière d'appel réciproque dont Antoine Furetière a entériné la permanence dans son *Dictionnaire universel*, sous le verbe « aiguillonner » : « l'exemple de nos Ayeuls nous *aiguillonne* à la vertu »²². L'entrée du dictionnaire offre, au déclin du XVII^e siècle, le témoignage tardif d'une concomitance qu'il faut apprécier à rebours. Le discours de la vertu voue l'aiguillon, de même que le motif voisin de l'éperon²³, à l'expression d'une motion ou d'un inconditionnel mimétisme.

Le panégyriste Hierosme de Benevent, tout occupé à broder autour de sublimités dans un éloge exubérant qu'il a proposé en 1611 du défunt roi Henri IV, fait sourdre l'admirable du lexique de l'adversité en glorifiant, à la honte des princes casaniers épris de volupté, ceux qui « ont esté vivement espoins des esguillons de la vertu, qui pour elle ont souffert mille travaux, couru mille fortunes, & par mille & mille belles actions, se sont acquis la

²¹ Cf. François Lagarde, *La Persuasion et ses effets. Essai sur la réception en France au dix-septième siècle*, Paris, Paris/ Seattle/ Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature, « Biblio 17 », 1995, 203 p.

²² Antoine Furetière, *Dictionnaire universel (1690)*, Paris, Le Robert, SNL, 1978.

²³ L'emploi du mot était fréquent, à la fin du XVI^e siècle, chez Guillaume Du Vair : « Qui est-ce qui voudroit courir seul aux jeux Olympiques ? ostez l'emulation, vous ostez la gloire, vous ostez l'esperon à la vertu » (*Op. cit.*, p. 271) ; « [...] l'honneur & la gloire esleve (sic) à la vertu les hommes, & comme un picquant esperon les y haste & sollicite » (*De l'éloquence françoise, et des raisons pourquoy elle est demeurée si basse*, dans *Op. cit.*, p. 398).

couronne d'immortalité [...] »²⁴. Le train des incommodités (que Benevent a fort bellement nommées les « amertumes de la vertu »²⁵) commande de saluer un prince parfait victorieux de l'épreuve et de se laisser prendre au sain saisissement de l'émulation. Une affinité fondée sur la portée féconde de l'aiguillon autorise à jeter un pont, pour artificiel qu'il soit, entre la résolution du panégyriste de faire admirer un roi modèle et le parti du frère prêcheur Nicolas Coëffeteau d'infirmier, dans son *Tableau des passions humaines*, l'ataraxie stoïcienne : « Voudroit-on condamner les aiguillons d'une honneste émulation dont est touché celui qui lit dans l'histoire les glorieux exploits ou les vertueux déportements des grands hommes qui l'ont devancé ? »²⁶ Ces aiguillons de la vertu et de l'émulation ressortissent aux mouvements naturels dont la morale fait son principal objet ; pourtant, dans des textes où le sacré éclipe le profane, le motif emblématique publie l'inégalité des lumières naturelle et surnaturelle, la raison ne valant pas la souveraine impulsion de l'aiguillon divin. En ce sens, faire cas de l'aiguillon oblige à s'enquérir de qui écoute, lit, s'anime, imite ou surpasse, mais aussi, et plus exquisément, de qui reçoit le souffle de Dieu.

Le meilleure preuve s'en trouve sûrement dans un épais traité consacré à la « science mystique » : la fervente *Guide spirituelle* du jésuite espagnol Louis de La Puente, dont la traduction française est due, en 1612, à François de Rosset. La distribution d'aiguillons de deux sortes y traduit très nettement,

²⁴ Hierosme de Benevent, *Discours des faits heroïques de Henry le Grand. Dedié au roy Louis XIII son fils*, Paris, Jean de Heuqueville, 1611, p. 6.

²⁵ *Ibid.*, p. 42.

²⁶ Nicolas Coëffeteau, *Tableau des passions humaines, de leurs causes, et de leurs effets*, Paris, Sebastien Cramoisy, 1620, p. 54.

dans deux sections consécutives, le partage de la nature et de la grâce.²⁷ Les titres des sections - « Des aiguillons de la bonne conscience » et « Des aiguillons de la Charité » - préludent à la revue duelle de remuements intérieurs. La conscience est « un perpetuel reveille-matin » dont l'action ne « s'estend que jusques aux vertus naturelles, & aux bonnes œuvres morales, conformes aux regles de la raison »²⁸ ; la charité, suprême et pénétrant amour de Dieu, « est un continuel aiguillon, qui nous fait courir en la vie spirituelle », qui dirige les œuvres morales et surnaturelles, prémices de la sainteté : « l'amour de nostre Seigneur Jesus Christ [...] est un perpetuel reveille-matin de saintes pensées, & affections, qui nous élevent à Dieu, & à l'exercice des saintes œuvres »²⁹. Outre qu'elle ramasse dans un signe incisif les élans de la vie active et de la vie contemplative, la métaphore de l'impulsion signale la disparité de la liberté humaine et de la gouverne divine sur laquelle s'érigeront les différends des jésuites et des jansénistes ; s'entend encore la rumeur de querelles antérieures venue d'aussi loin que des ébranlements de la Réforme. Louis de La Puente polit, en guise de pieux épilogue, une prière motivée par la primauté de l'empreinte céleste : « O Amour eternal, imprimez en mon Esprit, une foy si vive, & une Charité si

²⁷ Louys Du Pont, *La Guide spirituelle en laquelle il est amplement traicté de l'Oraison, Meditation, & Contemplation, des Visites Divines, & graces extraordinaires, de la Mortification, & des œuvres qui l'accompagnent* (composée en espagnol et traduite en françois par F. de Rosset), Paris, Robert Foüet, 1612, pp. 403-408 (les irrégularités surabondent dans la pagination et dans la numérotation des chapitres et des sections).

La *Guiá espiritual* a été publiée à Valladolid en 1609, puis à Madrid en 1614. La fortune des œuvres de Louis de La Puente en langues étrangères a eu pour effet de répandre son nom sous les formes de Du Pont, Dupont, de Ponte, Da Ponte. (Miguel Nicolau, « La Puente, Louis (de) », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*, t. IX, Paris, Beauchesne, 1976, col. 268.)

²⁸ Louys Du Pont, *Op. cit.*, pp. 404, 406.

²⁹ *Ibid.*, p. 407.

ardente, qu'elles me reveillent tousjours à suivre vostre volonté, où ma vie consiste. »³⁰

Le motif de l'aiguillon aura par ailleurs voyagé d'une confession à une autre, entre catholicisme et religions réformées, puisque, faut-il dire, le motif avait déjà de quoi séduire dans une page savoureuse du premier recueil d'emblèmes chrétiens dû à la huguenote Georgette de Montenay, les *Emblèmes ou Devises Chrestiennes*, publiés la première fois à Lyon en 1571 et réédités en 1619, sous un autre titre : *Livre d'armoiries en signe de fraternité, contenant cent comparaisons de vertus et emblèmes chrétiens*. Imprimé à Francfort par le libraire J. C. Unckel, ce *Livre d'armoiries* est une édition polyglotte des *Emblèmes ou Devises Chrestiennes*.

Dans l'épître dédicatoire placée en tête de ses cent emblèmes, Georgette de Montenay écrit à la TRESILLUSTRE ET VERTUEUSE PRINCESSE, MADAME JEANNE D'ALBRET :

Ces cents pourtraitz serviront d'aguillons
Pour reveiller la dure lascheté
Des endormis en leur lasciveté³¹.

La huguenote sonde les promesses de son projet iconique dont l'emblème LXXXVIII réalisera, somme toute, la mise en abîme : la saisie littérale de l'aiguillon (qui sert à piquer le bœuf) prend forme dans la poigne taraudeuse d'un bouvier (fig. 1). Le sens sacré de l'emblème LXXXVIII est mis en chasse dans un huitain placé sous la gravure qui montre le sobre rapport de deux acteurs : un bœuf tourne subrepticement un œil vers le bouvier qui le presse

³⁰ *Ibid.*, p. 408.

³¹ Georgette de Montenay, *Op. cit.*, p. 16.

de son aiguillon. Une bouverie domine, au centre, le paysage d'arrière-plan. La résistance de l'animal, que trahissent sur son dos les marques agglutinées de piqûres nombreuses, s'éclaire aux raffinements spirituels du poème³² ; en projetant sur l'entêtement du bœuf l'atonie du cœur lent à la prière et au bien-faire qu'aiguillonne la pique de Dieu, les six derniers vers corroborent la proposition d'un mérite qui dépende entièrement du Ciel :

Ce beuf est gras, & pourtant il se fache
 Quand l'aiguillon le pousse a travailler.
 L'homme enrichi a bien faire est si lache
 Qu'il ne vaut rien, si Dieu pour l'esveiller
 Ne vient point quelque coup luy bailler
 De l'aiguillon d'affliction poignante,
 Pour l'inciter a prier & veiller,
 De lache cœur se part l'ame dolente³³.

Des deux occurrences du mot « aiguillon », la première signale dans la phrase liminaire le sens arrêté par l'image et elle satisfait pour ainsi dire à une

³² « Regimber contre l'aiguillon » est une expression proverbiale pour dire la résistance inutile. Sur la route de Damas, Paul terrassé entend la voix du Seigneur (Ac 26, 14) : « Saul, Saul, pourquoy me persecutes-tu ? il t'est dur de regimber contre l'aiguillon. » (Nous citons une édition de *La Sainte Bible* de la fin du XVI^e siècle : Paris, Jacques Du-Puys, 1587.)

L'expression est recensée par Randel Cotgrave dans son *Dictionarie of the French and English Tongues* en 1611. Il faudra attendre l'édition de 1718 pour la trouver dans le *Dictionnaire de l'Académie* : « Dans les actes des Apostres il est dit : Il ne sert de rien de regimber contre l'aiguillon » (Genève, Slatkine Reprints, 1994).

L'emblème XVII du livre de Georgette de Montenay met en scène un personnage unique : un « regimbeur contre les éperons » (c'est dans ces mots qu'il est présenté dès le premier vers du huitain). Ce « regimbeur » lance vigoureusement sa jambe gauche vers l'arrière et ses éperons mordent l'une des branches inférieures d'un arbre défeuillé. Simone Perrier a proposé une lecture de cet emblème, en particulier du *motto*, « DURUM EST TIBI », à propos duquel elle précise qu'il est un énoncé biblique tronqué qui ne demeure pas inidentifiable puisqu'il fait parler Dieu interpellant Saul : « tu te fais mal à toi-même en ruant contre l'aiguillon ». (Simone Perrier, « La circulation du sens dans les *Emblèmes Chrestiens* de Georgette de Montenay (1571) », *Nouvelle Revue du XVI^e siècle*, no 9, 1991, p. 83 et « Le corps de la sentence : les *Emblèmes Chrestiens* de Georgette de Montenay », *Littérature*, no 78, mai 1990, p. 61.)

³³ Georgette de Montenay, *Livre d'armoiries en signe de fraternité* (Edit 1619), Paris, Aux Amateurs de livres/ Bibliothèque Interuniversitaire de Lille, 1989, p. 382. Le huitain se prolonge ensuite dans deux versions latines et dans des traductions espagnole, italienne, allemande, anglaise et néerlandaise.

attente, le bœuf étant, littéralement, le complément de l'aiguillon. Néanmoins la figure animale est presque chargée d'une signification autonome parce qu'elle supplée d'abord à celle d'un homme livré à ses bas appétits, que son corps et ses sens font loger à la même enseigne que la bête : *Ex corpore ruina*³⁴. L'architecture verbale du huitain souligne la séquence ternaire de la lâcheté, de l'impulsion secourable et de l'action - en laquelle consiste la vertu -, variant les syntagmes attributifs (« est gras », « est si lache », « ne vaut rien »), les verbes d'action (« pousse a », « esveiller », « vient [...] bailler », « inciter a ») et les capsules verbales d'un temps *in posse* (« travailler », « prier & veiller »).

La composition métaphorique de l'« aiguillon d'affliction poignante » consacre une icône lexicale dont la fortune est chrétienne avant d'être protestante ou catholique ; quelques lignes de *La Philosophie morale des Stoïques* de Guillaume Du Vair accusent une familiarité ponctuelle avec les vers de Georgette de Montenay :

[...] comme souvent le medecin fait beaucoup de choses pour la santé du corps, qui semblent au commencement luy nuire, (comme quand il picque l'œil pour faire voir celui qui a perdu la veuë) Dieu en la conduite de nostre vie nous sauve par des moyens qui nous semblent fascheux & nuisibles, & souvent penetrent nostre cœur de poignantes afflictions, pour rendre à nostre esprit sa clarté³⁵.

³⁴ Une gravure anonyme illustrant *l'Imagination poetique* (1552) de Barthélemy Aneau montre une curieuse créature, moitié femme, moitié bœuf ; sous la gravure se lisent les vers suivants : « NATURE humaine en honneur estable, / Et dessus tous animaux anoblie, / Ne recogneut son bien, ne l'entendit. / Mais vers la terre encline se rendit. / D'ond elle fut à un Bœuf comparée. / Mais puy apres qu'elle se fut mirée / En sa fontaine : elle vit, & cogneut / Son chef cornu : & grand honte elle en eut. / D'ond plus en terre abaisser luy greva. / Et se dressant la face au ciel leva. / Ou elle vit : & cogneut en lumiere / Dieu, & Raison. L'ors sa forme premiere / De Dieu l'Image à elle fut rendue. / Par Bestiale ignorance perdue. » (Cf. Sara F. Matthews Grieco, « Georgette de Montenay : A Different Voice in Sixteenth-Century Emblematics », *Renaissance Quaterly*, vol. XLVII, no 4, hi ver 1994, pp. 807, 810.)

³⁵ Guillaume Du Vair, *La Philosophie morale des Stoïques*, dans *Op. cit.*, p. 280.

Portées par des réminiscences de l'Écriture sainte, les comparaisons et métaphores qui ont trait à la santé et aux secours du médecin émaillent copieusement le discours de la vertu : le médecin relaie, même s'il en est le pâle ambassadeur, le grand chirurgien céleste et les salutaires stigmates d'un cœur pris d'assaut par l'affliction ne sont pas étrangers à l'écharde que saint Paul souffre dans sa chair.

Comme elle est, entre autres, la clef de voûte lexicale d'un emblème, la périphrase de « l'aiguillon d'affliction poignante » attire l'attention sur la prospérité d'un agrégat de mots qui se renouvellera dans l'évocation de « poignantes afflictions » ou la description d'un « poignant aiguillon »³⁶, entraînant du coup la diffusion de cellules nominales auxquelles leur notoriété donnent une épaisseur emblématique.

La mise au jour d'invariables repères textuels demeure incontournable, ne serait-ce que parce qu'elle rend légitime le rapprochement hardi d'œuvres ou de morceaux divers. Le discours de la vertu a ses icônes et ses emblèmes : des tours et mots-phares rivés à des rouages stylistiques dont la perpétuation assure d'une rhétorique réglée. L'aiguillon est de ces icônes, à la différence peut-être qu'il épouse très étroitement les ambivalences de la vertu et donne prise à l'intuition précieuse de ses complexités.

³⁶ Nous reprenons par anticipation ce dernier tour cliché à Nicolas Coëffeteau qui, au siècle suivant, précisera, dans le *Tableau des passions humaines, de leurs causes, et de leurs effets*, au nombre de ses considérations sur la crainte, que « l'image du peril est un poignant aiguillon aux ames genereuses ». (*Op. cit.*, p. 447.)

EMBLEMATA
LXXXVIII. EMBLEMA.



LXXXVIII. GALLICE.

Ce best est gras, & pourtant il se fiche
 Quand l'arguillon le pousse à travailler.
 L'homme enrichi a bien fait ce il se fiche
 Qu'il ne vaut rien, si Dieu pour le enrichir
 Ne vient, point quelque coup luy bailler
 De l'arguillon d'affliction poignante,
 Pour l'inciter à prier & veiller.
 De lache cœur se pat l'ame dolente.

Fig. 1. Georgette de Montenay, *Livre d'armoiries en signe de fraternité* (Edit 1619)

Chapitre 1

Mouvance et statisme : « *In via virtute nulla est via* »

Au panthéon gréco-romain, les idées voisines d' « *arété* » et de « *virtus* » ont pris corps. Il revient à la déesse Athéna de personnifier, dans la mythologie, l'« *arété* » des Grecs ouverte sur la valeur guerrière et la force morale. Malgré que l'étymologie du mot latin « *virtus* » (« *vir* » : homme) résonne d'une mâle vigueur, il faut savoir que le culte de la divinité *Virtus* a existé à Rome¹. Une vierge grecque et une vierge romaine, qu'ont servies les fermes assurances de leur ardeur toute militaire, sont parmi les figures exemplaires de la vertu profane qui se conçoit, duelle, foncièrement physique et foncièrement morale, comme force agissante. Une dualité autre, que le christianisme projettera dans les assiduités du progrès spirituel, dans la course des « pieds de l'âme »², inclinera à reconnaître pour tributaires de la vertu des enjambées vigoureuses qui s'enracinent dans le bien. De l'automne de la Renaissance au mitan du XVII^e siècle, des ensembles iconiques et textuels consolideront précisément ces hyménées métaphoriques de mouvances et d'ancrages en rénovant des configurations géographiques et géométriques séculaires : le chemin, le rocher, la cime, la montagne, le cube de la vertu. Rarement les représentations figuratives de la vertu personnifiée ou réifiée échapperont-elles à une spatialisation qui lui ménage un territoire accidenté.

¹ J. - A. Hild, « *Virtus* », *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, t. 5, 1969, pp. 926-927.

² Dans sa *Guide spirituelle*, qui prescrit justement une conduite éclairée aux croisées spirituelles, le jésuite espagnol Louis de La Puente précise qu'en cette conduite même « ce ne sont pas les pieds du corps qui marchent [...], ce sont ceux de l'âme [...] » (Louys

I. Les ferments d'un idéal pédestre : la vertu est mobilité et stabilité

A. La cime et la sueur

Que de deux héritages dont les frontières se perméabilisent naisse le compromis de la christianisation du non-sacré, c'est au mieux le vœu des défenseurs du merveilleux chrétien. Or il y a certainement dans *La Jérusalem délivrée* de Torquato Tasso, quant à la projection spatiale de la vertu, une suggestion qui ravive, là comme ailleurs devrait-on dire, les ressouvenirs d'un indélogeable, sinon inégalable, paganisme. Renaud, arraché aux charmes d'Armide, écoute les avis bienveillants d'un vieillard qui l'instruit :

Seigneur, ce n'est pas à l'ombre d'une douce plaine
parmi les fontaines et les fleurs, les nymphes et les sirènes,
mais au sommet de la rude et pénible
cime de la vertu qu'est placé notre bien.
Nul n'y parvient sans souffrir le gel et la sueur
et sans s'arracher aux chemins du plaisir³.

Faudrait-il associer un paysage profane à la vertu, au déclin d'un XVI^e siècle repu des mythes des Anciens, qu'il y en aurait un, persistant, tout de rocs et de sommets inhospitaliers derrière lesquels se laissent soupçonner le relief malaisé peint par Hésiode :

[...] devant le mérite, les dieux immortels ont mis la sueur.
Long, ardu est le sentier qui y mène, et âpre tout d'abord.
Mais atteins seulement la cime, et le voici dès lors aisé, pour
difficile qu'il soit⁴.

Ou les âpres saillies du rocher de la vertu qui est, asile païen, la retraite de la

Du Pont, *Op. cit.*, p. 14).

³ Ces vers sont tirés du livre XVII (61, 1-6). Nous avons retenu l'édition bilingue de Jean Michel Gardair : *La Jérusalem délivrée (Gerusalemme liberata)*, introduction, traduction, biographie, bibliographie, glossaire, index de Jean-Michel Gardair, Paris, Bordas/ Classiques Garnier, 1990, 1177 p.

⁴ Hésiode, *Les Travaux et les jours*, 285 sq., dans *Théogonie ; Les Travaux et les jours ; Le Bouclier*, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, « Collection

déesse éponyme décrite par le poète lyrique grec Simonide de Céos :

There is a tale that Arete (Excellence, Virtue) dwells on unclimbable rocks and (close to the gods ?) tends a holy place; she may not be seen by the eyes of all mortals, but only by him on whom distressing sweat comes from within, the one who reaches the peak of manliness⁵.

L'âpre cime hésiodique du mérite, outre qu'elle a inspiré la description de ce gîte inexpugnable de la Vertu, a percé jusque dans une satire de Lucien de Samosate, où il se raille de la fausse et grossière éloquence⁶. C'est la Rhétorique que Lucien place au sommet d'une montagne de même famille, dont il faut semblablement gravir la pente pénible pour arriver à l'éloquence vraie et estimable ; or, la sublimité de ce cours périlleux, Lucien la donne-t-il à entendre à contresens, dans la promotion satirique d'un sentier moelleux. La tête de turc de sa satire : un maître de rhétorique qui donne une leçon outrecuidante et se met en frais d'instruire son élève quant au chemin à suivre. Il faut infailliblement prendre le contrepied de ses encouragements à l'indolence et entendre que la bonne rhétorique ressortit aux sueurs et aux périlleux apprentissages qu'il décrie et tient pour risibles. Le maître presse son élève d'escalader la montagne sur laquelle règne la Rhétorique, « femme d'une beauté parfaite, d'une figure charmante, tenant dans sa main droite la corne d'Amalthée, d'où l'on voit sortir une abondance de fruits de toute espèce », et par une pente si douce que ce serait alarme frivole, en arrivant au pied de la montagne, de pâtir par avance de labeurs virtuels ; l'élève est requis de gagner

des Universités de France », 1947, p. 97.

⁵ *Greek lyric (Stesichorus, Ibycus, Simonides, and others)*, vol. III, édité et traduit par David A. Campbell, Londres/ Cambridge, Harvard University Press, « The Loeb classical library », 1991, p. 463. Nous devons à Clément d'Alexandrie d'avoir cité ce passage de Simonide inspiré d'Hésiode.

⁶ Lucien de Samosate, *Le Maître de rhétorique*, dans *Œuvres complètes*, t. 2, traduction nouvelle avec une introduction et des notes par Eugène Talbot, Paris, Librairie de L.

sans effort le sommet qu'elle habite et de l'y épouser⁷. Le maître de rhétorique ne tergiverse pas, recommandant la plus courte, la plus délicieuse des deux routes qui mènent au faite, l'une étant « plate, fleurie, arrosée de ruisseaux », l'autre, « étroite, hérissée d'épines, escarpée, faisant pressentir et la soif et la sueur », à propos de laquelle, comme pour appliquer un soufflet à l'effort, il rappelle qu'Hésiode, avant lui, l'a trop bien représentée pour qu'il ait besoin de la décrire⁸ : son élève doit se faire parfait rhéteur illico, sans peine ni désagrément, au sentier des délicatesses et des suaves molleses de la facilité.

Il le rassure :

Nous ne prétendons pas te conduire par un chemin rude et pénible, qui bientôt te mettrait tout en sueur, et te fatiguerait au point de te faire retourner sur tes pas. S'il en était ainsi, nous n'aurions aucun avantage sur les autres maîtres, qui mènent leurs élèves par la route ordinaire, route longue, escarpée, laborieuse, désespérante. Mais ce qu'il y a d'excellent dans ma méthode, c'est que la route à suivre est à la fois la plus agréable et la plus courte, vaste à y chevaucher, d'une pente douce, semée d'agréments et de plaisirs. Tu n'auras qu'à cheminer à travers les prairies émaillées de fleurs, sous d'épais ombrages, marchant pas à pas, à ton aise, sans sueur ni fatigue jusqu'au sommet [...] ; et là, par Jupiter ! tu n'auras plus qu'à festoyer, tranquillement assis, tandis que tu apercevras, du haut de la montagne, tous ceux qui ont suivi l'autre route, gravissant avec peine, au bas de la montée, un sentier impraticable, glissant, hérissé de précipices, rampant péniblement, roulant parfois la tête en bas, et recevant mille blessures contre la pointe des rochers ; toi, au contraire, depuis longtemps à la cime, la tête couronnée, le plus heureux des mortels, tu auras reçu en un instant, des mains de la Rhétorique, tous les biens qu'elle peut donner, et qui te seront venus presque en dormant⁹.

Après avoir disserté avec emphase, le maître de rhétorique présente, rivale du guide robuste et sévère de la route escarpée, la figure outrancièrement

Hachette et Cie, 1866, pp. 222-234.

⁷ *Ibid.*, 6, p. 225.

⁸ *Ibid.*, 7, p. 225.

caricaturale d'un guide efféminé et qui sent bon. L'orateur délicat que ce guide entreprend de former et de conduire par la déclivité douce est tout autorisé à être insolent, jaloux, ivrogne, joueur, débauché, ignorant, adultère, il lui est suggéré de cracher en parlant, de tourner des reins, de se frapper la cuisse, de se perdre dans des agitations telles qu'elles le laisseront ruisselant de sueur¹⁰. Le revers de la satire enseigne que la mauvaise sueur des gestes ampoulés et superfétatoires ne vaut pas la sueur du juste et bel effort viril, pas plus que la voie fleurie ne fait le poids, au regard de considérations morales, contre les méandres périlleux. Des exubérantes descriptions de la montagne qu'a soignées le maître de rhétorique, et le guide après lui, nombreuses sont celles qui pourraient laisser à penser qu'elles concernent la montagne de la Vertu, et encore les deux sentiers contrastants font-il ressouvenir d'un *bivium* célèbre : arrivé à la croisée des chemins du Bien et du Mal que jonchent des épines ou des roses, Hercule délibère et tranche en faveur de l'avenue épineuse, jugeant que c'était là celle de la Vertu. Que Simonide de Céos et Lucien de Samosate aient trouvé aux mêmes vers d'Hésiode une cime qui seyait à la Vertu et à la Rhétorique tisse entre elles une parenté extraordinaire que traduit, en marge des allégories, l'engagement de l'orateur idéal à être homme de bien. S'il y a à convenir de réciprocity entre des discours qui balisent l'art du bien-dire et l'art du bien-faire, il y a à présumer aussi que les définitions de la vertu irriguent les canons de la rhétorique.

B. La vertu infiniment perfectible selon Grégoire de Nysse

La postérité de quelques configurations métaphoriques héritées de l'Ancien et du Nouveau Testament a répandu par ailleurs dans la culture chrétienne les

⁹ *Ibid.*, 3, pp. 223-224.

¹⁰ *Ibid.*, 10, p. 227.

ferments d'un idéal pédestre qui assure d'un trait d'union entre la terre et le Ciel : la montagne de Dieu¹¹, le sentier du droit, le chemin qui mène à la Vie, la voie du bien, la voie des justes¹² entrent dans une série de parangons bibliques que l'exégèse des Pères et des Docteurs de l'Église a largement interrogés et diffusés. Par exemple, bénissant après saint Paul la course du chrétien, que sa conformité avec le Christ rendra digne du prix promis dans l'au-delà¹³, Grégoire de Nysse a transmué la vertu en une « marche en avant » et, en faisant participer le progrès spirituel de la perpétuité, il a conçu une vertu infiniment perfectible, réputation nouvelle de l'achèvement, qui fait l'originalité première de *La Vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu* (traité auquel, faut-il préciser, le premier XVII^e siècle puisera copieusement¹⁴). Le traité est divisé en deux parties : dans la deuxième partie, Grégoire de Nysse entreprend, quant à la vie vertueuse, de tirer quelque leçon de la première partie, plus courte, consacrée à l'histoire de la vie de Moïse. Le projet tient dans une phrase expressive de la préface :

Nous nous contenterons donc de rappeler la vie d'un de ces personnages illustres pour lui faire remplir l'office de phare et montrer comment il est possible de faire aborder l'âme au port paisible de la vertu où elle ne sera plus exposée aux orages de la vie et où elle ne risquera plus de faire naufrage

¹¹ Ps 23, 7 ; 48 ; 68, 17.

¹² Dt 30, 15-20 ; Ps 1 ; 119, 1 ; Pr 4, 11-27 ; 8, 20 ; Mt 7, 13-14 ; Jn 14, 6 ; Ac 9, 2.

¹³ Ph 3, 12-16 ; voir aussi 1 Co 9, 24-26 ; 2 Tm 4, 7.

¹⁴ Frédéric Morel a publié les *Opera* de Grégoire de Nysse en 1600 ; le jésuite Fronton du Duc avait publié les *Opuscula nonnulla* en 1596. La critique moderne s'est intéressée à l'autorité et à l'édition des Pères de l'Église au XVII^e siècle : les actes d'un colloque publiés en 1993 - *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle* (Paris, I. R. H. T.) / Les Éditions du Cerf, 571 p.) - et un numéro spécial de la revue *XVII^e siècle - Antiquité chrétienne et Antiquité païenne dans la culture française au XVII^e siècle* (vol. 33, no. 2, avril-juin 1981) - ont jeté un éclairage important sur la nostalgie de l'Antiquité chrétienne au XVII^e siècle et sur l'érudition ecclésiastique qui a constitué une pomme de discorde entre gallicans et jésuites. Cette nostalgie et cet idéal d'érudition, Bruno Neveu les a considérés ailleurs explicitement et en ces termes mêmes : « L'érudition ecclésiastique du XVII^e siècle et la nostalgie de l'Antiquité chrétienne », *Religion and Humanism*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, pp. 195-225.

dans les abîmes du péché sous le choc des vagues successives
des passions¹⁵.

Au péril de l'inconstance est opposée une retraite salutaire, cependant, rien de ce qui est enclos dans une limite n'étant vertu suivant Grégoire de Nysse¹⁶, cette glorification initiale d'une rentrée au port correspondra moins à un aboutissement, à un terme qu'à la proposition d'un ancrage sûr. L'exclusion d'une perfection close ou achevable n'invalide pas les fixités d'un pas qui s'assure dans le bien ni l'aplomb d'états spirituels qui consolent des rigueurs d'un ferme acheminement : « ceux qui suivent le chemin montant et malaisé de la vertu sont aidés, s'appuyant par les saintes espérances sur le bâton de la foi »¹⁷. L'expression métaphorique de l'infailible concours des vertus théologiques fait saillie, concurremment avec l'icône paradoxale d'une mouvance qui a ses racines.

C'est là la plus paradoxale de toutes les choses, que stabilité et mobilité soient la même chose. Car d'ordinaire celui qui avance n'est pas arrêté et celui qui est arrêté n'avance pas. Qu'est-ce que cela veut dire ? Que plus quelqu'un demeure fixé et inébranlable dans le bien, plus il avance dans la voie de la vertu¹⁸.

Alors que les idées grecques l'avaient jusque-là attachée à une finitude, à un accomplissement, Grégoire de Nysse cantonne la perfection de la vertu, avancement ou montée, hors de toute limite, la vertu parfaite étant Dieu même¹⁹ ; aussi le branle de la perfection nysséenne s'est-il précisé dans la

¹⁵ Grégoire de Nysse, *La Vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*, I, 13, introduction et traduction de Jean Daniélou, s. j., deuxième éd. rev. et augm. du texte critique, Paris, Éd. du Cerf, « Sources chrétiennes », no 1 bis, 1955, p. 5. (Sur le « port de la vertu », cf. Philon, *De Sacrif.*, 27, 90.)

¹⁶ *Ibid.*, I, 5-6, p. 3.

¹⁷ *Ibid.*, II, 34, p. 41.

¹⁸ *Ibid.*, II, 243, p. 110.

¹⁹ *Ibid.*, I, 8, p. 4. Philon et Origène « avaient bien décrit la vie spirituelle comme une succession d'étapes. Mais ils n'avaient pas fait formellement de la vertu le mouvement

comparaison originale du progrès spirituel et de l'ascension d'une montagne²⁰.

De même que Moïse déchaussé va à la rencontre de Dieu au mont Sinaï, de même

celui qui va aborder la connaissance des choses d'en-haut doit purifier auparavant sa conduite de tout mouvement sensible et animal. Ce n'est qu'après avoir lavé son esprit de toute notion née de la perception, après s'être écarté du commerce ordinaire de sa propre compagne, c'est-à-dire de la sensibilité qui est comme conjointe à notre nature, et s'en être purifié, qu'il affrontera enfin la montagne.

C'est en effet une montagne escarpée et d'accès vraiment difficile que la connaissance de Dieu²¹.

Après avoir cité le psalmiste qui a écrit des pieds affermis sur le roc qu'ils demeuraient inébranlables dans le bien, l'exégète donne le dernier mot à saint Paul, répétant que « le Roc, ici, c'est le Christ, la plénitude de la vertu »²².

II. Les captures iconiques du mouvement et de l'immutabilité

A. Les emblèmes huguenots de la fin du XVI^e siècle et l'emblématisation de l'« *In via virtute nulla est via* »

Au livre d'Isaïe, la montagne sainte appelle l'épreuve des traverses aplanies sous des pas qui doivent justement s'affermir : « Nivelez, nivelez, frayez un chemin, ôtez l'obstacle du chemin de mon peuple, car ainsi parle celui qui est haut et élevé, dont la demeure est éternelle et dont le nom est saint »²³. Dans le Nouveau Testament, l'évocation paulinienne d'un idéal ambulateur se mesure aux exhortations réitérées de cheminer dans la foi²⁴.

même qui traverse les étapes successives. » (Cf. l'introduction de Jean Daniélou sur la théorie de la perfection, p. XIX.)

²⁰ Jean Daniélou précise que c'est la première fois que cette comparaison a été développée (*Ibid.*, II, p. 83, note 1).

²¹ *Ibid.*, II, 157-158, p. 79.

²² *Ibid.*, II, 244, p. 110. Le psalmiste adresse une prière à Dieu : « Au rocher qui s'élève loin de moi, conduis-moi » (Ps 61, 3). Sur le rocher spirituel, cf. 1Cor 10, 4.

²³ Is 57, 13-14.

²⁴ 2 Cor 5, 7.

Que son fief métaphorique soit chemin, montagne, cime ou rocher, la vertu aura hérité des Saintes Écritures une moisson de formes et contours sensibles que les pages spirituelles des XVI^e et XVII^e siècles répèteront ou renouvelleront, ne serait-ce, obliquement, que par les emplois parlants des verbes « avancer », « marcher », « s'acheminer », « suivre », « progresser », « grimper », « gravir », « monter ». Ces pistes lexicales sont celles d'un progrès par trop palpable pour que ne l'aient pas admirablement matérialisé aussi des captures iconiques duelles du mouvement et de l'immutabilité. Une éloquente iconographie huguenote de la fin du XVI^e siècle a cristallisé l'assaut de crêtes rocheuses ingrates qui traduisent les affres de la prétention humaine à la perfection. Au nombre des emblèmes chrétiens de Georgette de Montenay, il en est un dont le *motto* « *IN VIA VIRTUTE NULLA EST VIA* », paré du doublet de l'antanaclase²⁵, publie qu'il n'y a pas de voie inaccessible à la vertu et fait pressentir d'emblée l'âpreté des aires marine et minérale de la gravure : une jeune femme porte-étendard resplendit, gracieuse, au faite d'un roc périlleux qui pointe hors des flots et que nivelle un soldat chrétien, pour peu que l'instabilité de la barque sur laquelle il est monté le lui permette (fig. 2). Deux phrases coulées dans un huitain renchérissent sur la grimpée du chrétien et sur l'épaisseur métaphorique des cornes hostiles de la pierre :

Cest homme icy, selon qu'il s'achemine,
 Monstre qu'il veut à vertu parvenir,
 Marchant en mer, la roche brise & mine
 Pour son chemin applanir & unir.
 Celuy qui veut jusques a Christ venir,
 Doit tout ainsi par actes vertueux
 S'acheminer, & de foy se munir,
 Pour rendre aisé ce roc tant perilleux²⁶.

²⁵ « *Via* » est pris au sens figuré et au sens propre.

²⁶ Georgette de Montenay, *Op. cit.*, p. 270.

EMBLEMATA
LX. EMBLEMA.



LX. GALLICE.

Cest homme icy, selon qu'il s'achemine,
 Monstre qu'il vers la vertu paruenir,
 Marchant en mer, la roche brisée & mine
 Pour son chemin applanir & vainir,
 Ceux qui veuc jusques a Christ venir,
 Doit tout ainsi par actes vertueux
 S'acheminer, & de foy se munir,
 Pour rendre aisé ce rocher si perilleux.

LXLA

Fig. 2. Georgette de Montenay, *Livre d'armoiries en signe de fraternité* (Edit 1619)

Fragments d'un syntagme visuel que son exhaussement consacre, l'étendard et la colonne sont les prolongements matériels de la silhouette virginale campée à demeure au sommet. Au surplus faut-il découvrir une personnification de la Vertu dans cette chaste figure d'une emblématisation dont les parentés profanes - simonidiennes -, malgré qu'elle serve un projet chrétien, ne sont pas tout à fait estompées. Alors que la colonne ailée et immuable reste sous le burin de Pierre Woeiriot l'invariable icône de la foi en Jésus-Christ et de l'espérance, c'est par une pudeur toute chrétienne peut-être que le graveur a privé d'ailes cette colonne de la foi mise au bras d'une Vertu laïque²⁷.

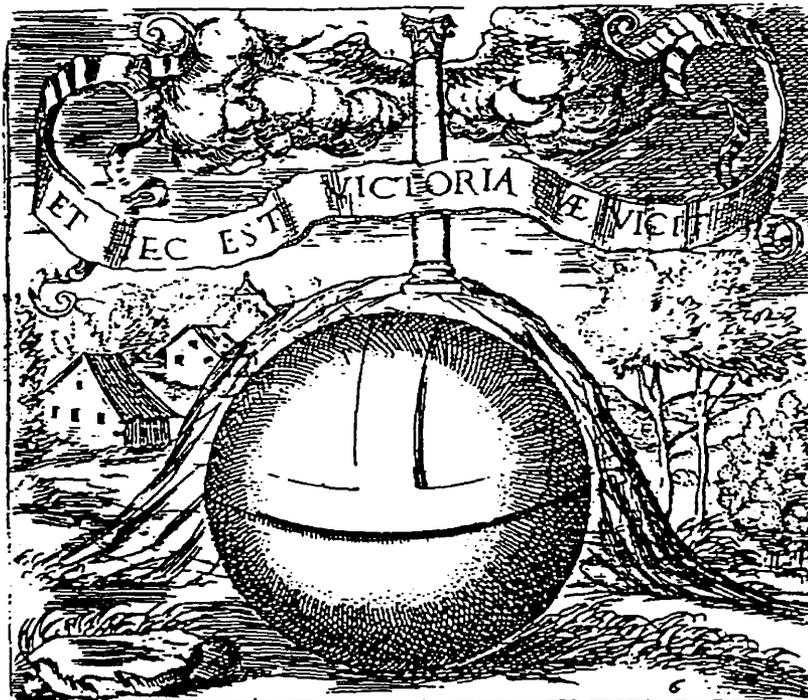
Plus avant dans le recueil de Georgette de Montenay, l'emblème VI rendait témoignage de la malice matée du monde, aussi la colonne ailée de la foi dominait-elle seule la rondeur lisse d'une colline qui contraste avec les pointes irrégulières du roc de la vertu (fig. 3). Répétant en partie la formule de saint Jean « Et telle est la victoire qui a triomphé du monde : notre foi ²⁸ », le phylactère présente un segment central dont l'horizontalité presque parfaite met en relief la croisée de la colonne et du maître-mot « VICTORIA » et réinvente, sous les ailes, la croix qui surmonte la traditionnelle boule du monde de l'iconographie religieuse (fig. 4). Non seulement le parfait « VICIT »

²⁷ Sur les allégories et l'iconographie de la vertu : Werner Eisenhut, « Virtus », *Paulys Realencyclopädie der classischen altertumswissenschaft*, Supplément, t. XIV, 1974, col. 896-910 ; Anne Marie Lecoq, *François 1^{er} imaginaire. Symbolique et politique à l'aube de la Renaissance française*, Paris, Macula, « Art et Histoire », 1987, en particulier le chapitre III : « Le fils de Dame Prudence », pp. 69-117, également, sur la roue de la Fortune, pp. 27-30 ; Lauren Soth, « A Note on Correggio's Allegories of Virtue and Vice », *Gazette des Beaux-Arts*, vol. 64, 1964, pp. 297-300 ; Rosemond Tuve, « Notes on Virtues and Vices », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. XXVI, 1963, pp. 264-303. Le chapitre d'un important ouvrage d'Émile Mâle mérite une attention particulière : « La Vie humaine, le vice et la vertu », dans *L'Art religieux de la fin du Moyen Age en France. Etude sur l'iconographie du Moyen Age et sur ses sources d'inspiration*, II, 1, Paris, Librairie Armand Colin, 1949, pp. 295-346.

²⁸ 1 Jn 5, 4

EMBLEMATA

VI, EMELEMA.



VI. GALLICE.

Ceste foy haute & surpassant le Monde
 Est pour monstres, qu'elle est victorieuse
 Sus unelay, quoy qu'en malice abonde.
 Je say que c'est chose fort ennuyeuse
 Que supporter la rage furieuse
 Du monde ingrat, Satan & nostre chair:
 Mais puis que foy en a victoire heureuse
 (Par Jesus Christ) rien ne nous doit facher.

VI. I. A.

Fig. 3. Georgette de Montenay, *Livre d'armoiries en signe de fraternité* (Edit 1619)



Fig. 4. Jan Van Eyck, *La Vierge au chancelier Rolin*, dite aussi *Vierge d'Autun* (1435)
Détail
(Musée du Louvre)

de l'*inscriptio* répond-il d'un triomphe accompli, mais encore l'uniformité courbe de la butte s'énonce-t-elle comme la marque d'une victoire consommée et qui n'est pas à faire, tant et si bien qu'un antonyme lui revient par anticipation dans la roche dentelée de l'emblème LX, pierre d'achoppement et pierre de touche.

Cette dissimilitude oblige à interroger, par ailleurs, la plurivalence des reliefs car, transmutation idéale, Georgette de Montenay a plus explicitement pressenti la montagne comme l'espace de la conversion et du zèle huguenot dans l'emblème XLVI relevé du vœu latin « *TRAHE FRATRES* » auquel la réintitulation du recueil polyglotte de 1619 - *Livre d'armoiries en signe de fraternité* - confèrera une lisibilité immédiate (fig. 5). Tailler, en lieu de haute et abrupte montagne, un monticule à face plane qui ne paraît pas insurmontable équivaut à dire une faisabilité ou l'imminente passation d'une foi « coulante [...] de main en main » :

Celuy qui a ja monté la montagne,
A ceux qui sont en bas tende la main.
Qui est instruit de Dieu, son frere enseigne²⁹.

L'ascension d'un protagoniste masculin, du frère converti, écarte l'ambiguïté latente qui aurait justifié de chercher la Vertu dans une figure féminine élevée sur fond de ciel, puis elle ressortit à une filiation étymologique plus immédiatement appréciable entre « frère » et « fraternité ». Du chassé-croisé des sexes ressortent les transmigrations de la femme entre terre et hauteurs : la vierge de l'emblème LX dont le hiératisme oblitère l'action personnifie la ferme et céleste constance de la Vertu accomplie alors que l'emblème XLVI précise la promesse d'une accession au sommet dans le geste amorcé de l'escalade. La force attractive des deux mains tendues l'une vers l'autre résume l'essentiel

EMBLEMATA

XLVI. EMBLEMA.



XLVI. GALLICE.

Celuy qui a ia monté la montagne,
 A ceux qui sont en bas tendre la main.
 Qui est instruit de Dieu, son frere enseigne,
 Coulante soit la foy de main en main.
 Souviene toy que Christ est si humain,
 Qu'il nous a faits tous enfans de son pere,
 Et qu'il punit le cœur lache inhumain.
 Toy conuertty, confirme aussi ton frere.

XLVI. A.

Fig. 5. Georgette de Montenay, *Livre d'armoiries en signe de fraternité* (Edit 1619)

²⁹ Georgette de Montenay, *Op. cit.*, p. 214.

d'un mouvement vertical, bien qu'il faille aussi lire un allant dans le gonflement généreux de la cape et le retroussement de la robe. Les plissés et les courbes des tissus abondants suggèrent une leste mouvance. La laïcité antiquisante des costumes est constante dans le répertoire vestimentaire du recueil, mais elle n'offre rien ici du clivage qui opposera, dans l'emblème LX, le drapé à mi-taille de la vierge et la détonnante lourdeur de l'accoutrement du soldat, l'attirail militaire romain extériorisant un combat tout intérieur : la vocation de l'emblème XLVI réside autre part, dans la proposition élargie d'une cohésion communautaire. Des mains déictiques soulignent l'élévation du frère converti : s'étend au pied du monticule une équation visuelle où s'additionnent, pointées, tendues, ouvertes, trois mains admonitrices qui ont cela de remarquable qu'elles fixent en trois temps, de gauche à droite, les mouvements d'une main qui s'ouvrirait jusqu'à devenir une main offerte. En représentant le secours du frère-passeur, le graveur s'est acquitté de la consécration visuelle d'un incontournable main à main métaphorique : s'il est une transmissibilité de la vertu, elle relève d'un enseignement, d'une exemplarité qui exsude, se distribue et essaime ou tire à elle comme l'aimant. L'éloquence de la main donne corps au fécond magnétisme de la vertu, à la nuance capitale cependant qu'eu égard à la justification éternelle, la doctrine calviniste tient les œuvres humaines pour non méritoires et la grâce divine pour la seule force attractive qui vaille³⁰. La préhension métaphorisée prendra valeur de motif, jusqu'à mériter qu'en soit signalée, par avance, la projection idéale dans la seconde décennie du XVII^e siècle.

³⁰ Sous la gravure de l'emblème V qui est le cadre d'une métaphore de l'aimantation, le huitain enseigne : « Comme le fer s'esleve par l'aymant,/ L'homme est de Dieu par Christ tiré aussi./ Ne soit donc pas rien de soy presumant :/ Car rien n'y a de sa nature icy,/ Christ vray aymant en haut l'esleve ainsi./ Non sa vertu, ny œuvre, ny merite./ Ce qui est sien, c'est mal que Dieu irrite./ Bref, il n'a rien que par grace &

En effet, le caractère méritoire de la vertu humaine sera exprimé au mieux et on ne peut plus clairement en 1620 dans un médaillon ornant la page frontispice d'un *Hymne de la vertu de monseigneur le Duc de Luynes* publié à Paris (fig. 6) : la poigne tenace d'une Vertu ailée dont les pieds nus ne touchent pas le sol occupe le médaillon en son centre exact ; l'ambassadrice céleste tire à elle, malgré un port un peu lourdaud, un homme dont l'armure devient en quelque sorte l'aval pictural d'un geste héroïque. « *AD ASTRA VIRTUS TOLLIT* » (« La vertu emporte vers les astres »). Vertu catalytique et magnétique, enflammant aiguillon et aimant, elle rappelle le verbe exemplaire de l'Hercule gaulois représenté par des chaînettes, qui vont de sa langue, comme autant de fils indémaillables, jusqu'aux oreilles d'auditeurs séduits, qui le suivent aussitôt. Le « tirer à soi » inspiré de l'aimantation est, à la fin du XVI^e siècle et dans la première moitié du XVII^e, l'un des repères métaphoriques importants des définitions contiguës de la vertu, de l'éloquence et de l'ascendant de l'honneur.

Une attraction symbolique, procédant moins de charmes délicats que de la conduite virile du soldat du Christ, avait déjà lié le roi Henri IV, figure de proue du tournant des deux siècles, vrai Hercule politique, et ses sujets. La diffusion de l'exemplaire trouve-t-elle, littéralement, des assises matérielles, qu'il y a tout lieu d'apprécier la cristallisation d'une transmissibilité de la vertu dans le geste libéral de ce célébrissime protestant qui s'est converti au catholicisme et dont la mère a été la dédicataire célébrée du recueil de Georgette de Montenay : pour le sacre de Chartres, le 27 février 1594, Henri de Navarre choisit de faire frapper et de jeter à la foule des médailles dont la

merci. » (Georgette de Montenay, *Op. cit.*, p. 50)



Fig. 6. Page frontispice de l'Hymne de la vertu de Monseigneur le Duc de Luynes (1620)

légende annonce, sous la figure d'Hercule, « *IN VIA VIRTUTI NULLA EST VIA* »³¹. Distribuées en guise de véritables traits d'union matériels, les médailles édifiantes portent au centuple la capture iconique et discursive de la vertu, l'incorporent à la geste soldatesque, l'acheminement du Singleton royal vers ses sujets. Comme c'est à sa mère, Jeanne d'Albret, que Georgette de Montenay a consacré la préface et la première des compositions emblématiques de son recueil, le futur roi aura gardé sans doute quelque souvenir du paysage domestique de son enfance, en particulier d'une inscription qui, à l'égal des héros des romans de chevalerie, l'aura impressionné³². La valorisation de la virilité du roi demeure incontournable et elle fonde certainement la réclamation herculéenne de 1594, sous-tendant une militarisation de la vertu qui, sans être la chasse gardée royale, n'a pourtant pas percé dans tous les projets contemporains : la même année, le protestant Alexandre de Pont-Aymery honore la représentation féminine de la vertu, dans son *Paradoxe apologique, ou il est fidèlement démontré que la Femme est beaucoup plus parfaite que l'Homme en toute action de vertu*. Il monte en épingle « la vertu féminine de plus grand efficace que celles des hommes », qu'il assimile essentiellement à la constance, en arguant de la préférence des théologiens, philosophes, astronomes, qui ont été unanimes : « les plus belles sciences, les plus rares vertus, les graces inimitables, doyvent estre representees en forme & figure de Femme »³³. En publiant ensuite chez Lucas

³¹ Jean-Pierre Babelon, *Henri IV*, Librairie Arthème Fayard, 1982, pp. 115, 580.

³² L'une des utilités pratiques des livres d'emblèmes inspirée par Alciat peut être tenue pour essentiellement décorative. Alciat écrit au lecteur qui voudrait bien user du livre de ses emblèmes qu'il aura « en ce petit livre (comme en ung cabinet tres bien garni) tout ce qu'il pourra, & voudra inscripre, ou pindre aux murailles de la maison, aux verrieres, aux tapis, couvertures, tableaux, vaisseaulx, images, aneaulx, signetz, vestements, tables, lictz, armes, brief à toute piece & ustensile, & en tous lieux (...) ». (Sara F. Matthews Grieco, *Loc. cit.*, pp. 796-797.)

³³ Alexandre de Pont-Aymery, *Paradoxe apologique, ou il est fidèlement démontré que la*

Briel, en 1596, le *Livre de la parfaite vaillance*, Pont-Aymery s'est exercé à définir un courage que n'entache pas la témérité et qui, a-t-il suggéré, appartient en propre à l'homme.

Une contorsion audacieuse, qui n'en est peut-être pas tout à fait une, permettrait de jeter un pont entre le *Paradoxe apologique*, le *Livre de la parfaite vaillance* et l'emblème LX de Georgette de Montenay (fig. 2). Il sied, puisqu'ils départagent les compétences des sexes, d'imaginer entre les deux textes de Pont-Aymery une complémentarité telle qu'elle justifierait de les compter pour les pans d'un diptyque de la constance et de la vaillance : constance féminine et vaillance masculine en quelque sorte personnifiées à rebours par la vierge et le soldat de l'emblème chrétien. Femme et homme fondent-ils la rivalité de l'immutabilité et du geste qui avait été rendue visible dans la composition bipartite de 1571 ? la constance est assurément féminine avant d'être le privilège des Antigone, Clothilde, Jeanne la Pucelle louées successivement par Pont-Aymery et la vaillance parfaite, pour virile que le réformé l'ait faite, requiert au surplus la grâce sans laquelle les œuvres s'annihilent, agitations frivoles et fragiles : « toute nostre vertu soit elle grande ou petite, ne vient d'aillieurs que du Ciel »³⁴. Dans l'emblème de Montenay, l'ampleur exacerbée des chancellements humains et des tribulations qui séparent l'homme de la vertu et du Christ prend forme dans un écueil aiguisé dont les aspérités sont offertes à la marche, au mieux à la grimpée ; la gravure traduit la proposition littérale d'un point de la doctrine calviniste : celui de la supériorité de la foi sur

Femme est beaucoup plus parfaite que l'Homme en toute action de vertu. Dedié a Tres-illustre, & vertueuse Dame Madame la Mareschale de Reths, Paris, Abel L'Angelier, 1594, pp. 15, 8.

³⁴ Alexandre de Pont-Aymery, *Livre de la parfaite vaillance*, Paris, Lucas Briel, 1596, p. 62. Pont-Aymery est aussi l'auteur d'une *Image du grand capitaine* (Paris, C. de

les œuvres, les œuvres n'ayant de prix que parce que Dieu miséricordieux les approuve³⁵.

Une mouvance qui conduit à Dieu, et dont l'étalement horizontal - tout terrestre - aurait hypothéqué le sens, ne se peint, pour l'essentiel, que verticale. Considérant que la ligne médiane du rivage départage les plans inférieur et supérieur de l'emblème LX et que, dans une portion du ciel, un faite habité en impose au soldat chrétien jusqu'à suggérer une verticalité qui soit celle d'une transcendance, il convient d'interroger parallèlement, dans un emblème du protestant Jean-Jacques Boissard dont le *motto* est presque le même, « *In via virtuti nulla est via* », la relative horizontalité que traduisent un formidable cube et l'élan d'une Vertu armée (fig. 7)³⁶. L'emblème de Boissard est le creuset de réminiscences profanes concurrentes ; un profil viril qui brave une solide roche, une épigraphe grecque et un cube érigé en enclave ornementale renouvellent la coordination plastique du remuement et de la fixité entre les morceaux latins de l'*inscriptio* et du *subscriptio*. Le socle de pierre n'offre rien de moins qu'une citation en deux temps des passages d'Hésiode et de Simonide rapportés au chapitre XXVI du *Protagoras* de Platon où, faut-il

Montr'œil et J. Richer, 1594, 92 ff.)

³⁵ « Il n'y a nulle doute que tout ce qui merite louenge en nos œuvres ne soit grâce de Dieu ; et qu'il n'y a pas une seule goutte de bien, que nous devons promptement nous attribuer. [...] Je dy donc, que nous ne partissions point la louenge des bonnes œuvres entre Dieu et l'homme, comme font les Sophistes, mais la gardons entière à Dieu. » (Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, texte établi et présenté par Jacques Pannier, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1937, p. 307.)

³⁶ *Emblematum liber. Emblemes latins de J. J. Boissard, avec l'interpretation françoise de J. Pierre Joli Messin (seconde édition des Emblemata de 1584)*, Metz, Abraham Fabert, 1588, pp. 42-43. Ces pages sont reproduites dans l'ouvrage de Paulette Choné (*Emblèmes et pensée symbolique en Lorraine (1525-1633)*). « *Comme un jardin au cœur de la chrétienté* », Paris, Klincksieck, 1991, fig. 134, non pag.) et dans l'article substantiel de Sara F. Matthews Grieco (*Loc. cit.*, pp. 832-833).

EMBLEMATATA.

43

Ad Lælium Cleopassum Hydruntinum.

In via virtuti nulla est via.

IN via virtuti nulla est via: velle probatur
 In magnis: etsi non datur ire procul.
 Despondere animum noli; tibi siquid agendum
 Praclarè. Facilem fata viam invenient.

F 2

Fig. 7. Jean-Jacques Boissard, *Emblematum liber* (1588)

penser, Boissard les aura lus et choisis. L'épigraphe et le cube-monolithe font écran au premier plan : mots et chose qui servent la mise en forme stratifiée des citations prises au discours platonicien. Percée verbale, l'épigraphe propose en fragments détachés, après Hésiode et plus lapidairement, « qu'il est difficile de devenir homme de bien, parce que « *devant la vertu les dieux ont mis la sueur ; mais que, lorsqu'on est arrivé au sommet, elle devient facile à garder, quoique difficile à atteindre* ». »³⁷ Les bribes hésiodiques gravées assurent la réitération scripturaire de la foulée peinte plus à gauche et érige la sueur en distinction, la difficulté n'étant pas d'être mais de devenir vertueux. La rigidité formelle du carré s'ennoblit de ce que les pythagoriciens l'ont attachée au parfait et au divin ; Simonide dit à Scopas : « C'est une chose difficile, je l'avoue, de devenir un véritable homme de bien, carré des mains, des pieds et de l'esprit et fait sans reproche. »³⁸ Par-delà la superfluité ornementale, le cube de l'emblème réaffirme l'autorité des citations serties dans le dialogue de Platon si bien que les assertions grecques de la gravure ont l'envergure d'une surenchère savante. Le montage emblématique convoque l'*arété* de la culture classique qu'il résume dans le geste virilisant de l'ardeur guerrière, dans les configurations saillantes d'un cube et d'un relief à franchir dont les pourtours angulaires s'appellent étroitement. Est-elle l'apanage des contrastes antiquisants, la conjonction d'une enjambée impatiente et de la fermeté immobile d'un bloc aura certainement encore valeur d'oxymore pictural dans le huitième emblème de l'*Emblematum liber* de 1593 (fig. 8)³⁹. Paradoxalement,

³⁷ Platon, *Protagoras*, XXVI, 340 b- 341 b, traduction, notices et notes par Émile Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1967, p. 71.

³⁸ *Ibid.*, XXVI, 338 b- 339 b, p. 69 et note 49, p. 480.

³⁹ Jean-Jacques Boissard, *Emblematum liber*, Hildesheim/ New York, 1977, p. 17. Il s'agit du second recueil d'emblèmes de Boissard, gravé et édité par Théodore de Bry. Une traduction française due de nouveau à Pierre Joly paraîtra en 1595. (Paulette Choné, *Op. cit.*, pp. 686, 695 sq.)

EMBLEMATA.

VIII.



Ioanni Comiti Ringravio.

FAMA VIRTUTIS STIMVLVS



Virtutem stimulis urgendo fama superstes
 Excitat, atque alacres reddit ad arma manus.
 Et qui omnem setrico vultu fastidit honorem,
 Is quoque virtutem segniùs insequitur.

E

VITA

Fig. 8. Jean-Jacques Boissard, *Emblematum liber* (1593)

cet autre cube-monolithe va de pair - l'épigraphe annonce que la peine est nécessaire au bonheur - et tranche avec le pas alerte d'une Vertu aguerrie. Vertu qu'aiguillonne la renommée : « *Fama virtutis stimulus* ».

Si les allégeances confessionnelles meublent de part en part le recueil des emblèmes chrétiens de Georgette de Montenay, dans les *Emblèmes latins* de Boissard publiés à Metz en 1588, c'est en regard des compositions picturales essentiellement, dans des sonnets composés en français par Pierre Joly, qu'un prosélytisme, s'il en est un, se rencontre⁴⁰. La disparité des deux emblématisations de l'« *Invia virtuti nulla est via* » tient avant tout dans leur nature, religieuse ou profane : le soldat, que l'humanité déficiente asservit à un idéal ambulatoire, s'achemine vers le logis aérien d'une Vertu statique tandis que marche autre part une Vertu combative dont la vocation relève de l'action. Un heurt s'entend dans les rimes riches embrassantes des deux premières strophes du sonnet de Pierre Joly, lequel heurt est fondé sur la reprise insistante d'une « roche » sonore à laquelle l'ouïe est en butte, à l'instar de l'œil sollicité par les crénelures pierreuses :

Bien que de la vertu maint obstacle s'approche,
Elle pourtant n'a point ses desseins destournez :
D'aucun object facheux ne sont ses pas bornez :
Mais se trace un chemin dans la solide roche.

Ainsi son nourrisson, des celestes plus proche,
Dont les divins esprits aux beaux actes sont nez,
Roidit contre l'effort : & de ses coups donnez
R'embarre brusquement le peril qui l'accroche.

De ce qui est petit il se rit : & l'ardeur
Qui l'anime, n'est point esteinte en la grandeur,
Ou difficile effect d'une entreprise insigne.

⁴⁰ Sur Georgette de Montenay, Pierre Woeiriot, Jean-Jacques Boissard et Pierre Joly, lire les pages abondantes de Paulette Choné (*Op. cit.*, pp. 543-724).

Aussi faut-il oser ; & genereusement
 Par le fer, & le feu, la peine, & le tourment
 S'aquerir vertueux une chose divine.

Étonnamment, outre la juvénilité du « nourrisson » de la vertu, il faut reconnaître sa masculinité et observer une nouvelle fois le cantonnement des sexes. À côté de la Vertu peinte - et la relayant - les vers peignent son nourrisson : dans les deux strophes intérieures, Pierre Joly varie les repères lexicaux du geste viril (« roidit », « coups », « r'embarre », « brusquement », « ardeur »), présageant une action qui verse dans le combat, tant et si bien que, dans le tercet final offert en manière de poésie gnomique, le fer et le feu qui ont fait la paire exécration des guerres de religion sont assortis à la « chose divine ». L'auteur du sonnet se fait, à mots couverts, l'apologiste d'une raideur martiale que légitime son rapport avec Dieu. Le « fer » est du reste l'homologue métonymique de la triade picturale réunissant l'épée, l'égide et le casque gréco-romains.

B. La Vertu illusoirement stationnaire de la *Prosopographia* de Corneille Kilian et de l'*Iconologia* de Cesare Ripa

Comme ils relèvent de la culture classique, l'épée, l'égide et le casque franchiront, à peu près inchangés et sans sacrilège, les frontières de confessions adverses. Publiée au seuil de la dernière décennie du siècle, une *Prosopographia* dont l'inspiration est catholique contient des vers de Corneille Kilian accompagnés des figures allégoriques de Philippe Galle. Conçue en guise de répertoire à l'intention des artistes et des poètes, cette *Prosopographia* devance de peu, et la rejoint par sa vocation, la première édition illustrée de l'*Iconologia*

de Cesare Ripa qui paraîtra à Rome en 1603⁴¹. Sans s'obstiner scrupuleusement à garder une distance avec les canons iconographiques des protestants et sans que se démente le crédit de la mythologie ès choses morales, Philippe Galle a muni sa Vertu costarde d'une cuirasse souple, d'une épée-sceptre sans pointe, d'une lance et d'un casque empanaché ; de la hauteur de sa robuste taille, cette Vertu peu féminine foule aux pieds un satyre (fig. 9)⁴². Mesurer cette personnification aux compositions picturales des emblèmes huguenots permet de découvrir une dynamique renouvelée dans la pose illusoirement stationnaire de la Vertu. Un mouvement est à considérer, moins dans les tissus ondoyants que dans la légère mais combien éloquente inclinaison du corps, mise en valeur par les armes rectilignes et le pliement ostensible de la jambe : l'attirail militaire et le pied soulevé, écrasant, sont les signes récapitulatifs d'une motion antérieure que cristallise plus dramatiquement le trophée monstrueux. L'anéantissement du satyre projette le mouvement dans l'omnitemporalité de la victoire de la vertu sur le vice. Les louangeuses reconnaissances d'une Vertu armée, virile, prompte au combat contre le vice, peupleront les descriptions de médailles antiques que Cesare Ripa proposera plus tard, dans l'édition romaine de *l'Iconologia*, et parmi lesquelles il sied de chercher par avance les clés d'une filiation, quoique, picturalement, Ripa fasse valoir la représentation de Bellérophon tuant la Chimère ou la représentation avirile d'une Vertu ailée qui tient pour tous attributs une lance et une couronne de laurier et dont la poitrine est ornée d'un beau soleil (fig. 10)⁴³. Sans vouloir empiéter trop superficiellement, par

⁴¹ Sara F. Matthews Grieco, *Loc. cit.*, p. 815, note 36. La *Prosopographia* a été publiée vers 1590.

⁴² *Ibid.*, fig. 20.

⁴³ Cesare Ripa, *Iconologia ovvero descrizione di diverse imagini cavate dall'antichità, e di propria inventione*, Rome, Lepido Facij, 1603, p. 511 : Hildesheim/ New York, Georg



Fig. 9. Corneille Kilian, *Prosopographia* (c. 1590)

Olms, 1970. La publication en Italie d'une première édition dépourvue de figures remonte à 1593.



Fig. 10. Cesare Ripa, *Iconologia* (1603)

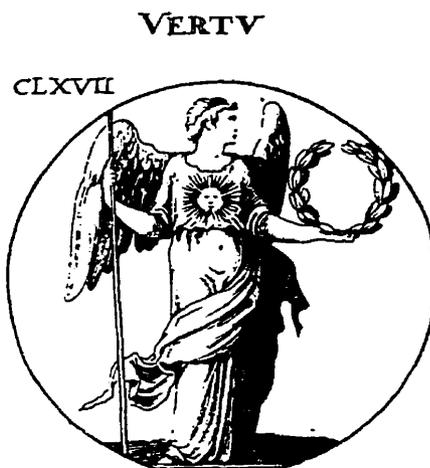


Fig. 11. Cesare Ripa, *Iconologia* (trad. franç. de J. Baudoin : 1643)

à-coups, sur la première moitié du XVII^e siècle, il faut pourtant signaler d'office le raffinement de la silhouette de la Vertu dans le médaillon CLXVII de l'incontournable traduction française de *l'Iconologia*, proposée par Jean Baudoin en 1643 (fig. 11)⁴⁴. Chez Ripa et après lui chez Baudoin, le texte prendra pour ainsi dire la relève des icônes du tiraillement - armes, bêtes ou boule du monde - agglomérées comme autant de capsules de sens sur les faces des médailles anciennes. À chaque médaille, comme pour en rendre le contour appréciable, Ripa a ménagé un îlot textuel :

VIRTU'

Nella Medaglia di Alessandro

Donna bella, armata, & d'aspetto virile, che in una mano tiene il mondo, & con l'altra una lancia. Significando, che la virtù domina tutto il mondo.

Armata se depinge, percioche continuamente combatte col vitio.

Si rappresenta d'aspetto virile, perche il suo nome viene (secondo Tito Livio nel lib. 27. & Valerio Massimo lib. I, cap. I.) à viro vel à viribus, & mostra la fortezza, che conviene al virtuoso.

VIRTU'

Nella Medaglia di Domitiano Galieno, & in quella di Galba. Si rappresentava una donna in guisa d'un Amazone, con la celata, e Parazonio, che è una spada larga senza punta, & con la lancia, posando il piede sopra una celata, ovvero sopra un mondo⁴⁵.

Jean Baudoin élaguera cruellement et amalgamera en un seul paragraphe court ces deux descriptions de même qu'une autre des entrées de *l'Iconologia* :

⁴⁴ Ripa décrit ainsi la Vertu gravée : « Una giovane bella, & grotiosa con l'ali alle spalle, nella destra mano tenghi un'hasta, & con la sinistra una corona di lauro, & nel petto habbia un sole. » (*Ibid.*) Jean Baudoin traduit : « Cette jeune fille, qui ne paroist pas moins agreable que belle, est la vraye image de la Vertu ; qui a des Aisles au dos, une Picque en la main droite, en la gauche une Couronne de Laurier, & un Soleil au milieu de son beau sein ». (Cesare Ripa, *Iconologie ou les principales choses qui peuvent tomber dans la pensee touchant les Vices et les Vertus sont representees sous divers figures, Gravées en cuivre par Jacques de Bie, Et moralement explicquées par J. Baudoin*, I, Paris, 1643, p. 196 : Paris, Aux Amateurs de Livres/ Bibliothèque Interuniversitaire de Lille, 1989).

⁴⁵ Cesare Ripa, *Iconologia*, p. 508. D'autres médailles sont décrites par Ripa.

Quelques anciens Empereurs l'ont [la Vertu] ainsi donné à connoistre par les Medailles qu'ils en ont faites. En celle de Lucius Verus elle est représentée par le vaillant Bellerophon, monté sur le cheval Pegase, & armé d'un Javelot, dont il abat la Chimère, c'est à dire la deformité du vice : En celle d'Alexandre, par une Femme armée, qui tient d'une main un Globe, & une lance de l'autre, pour monstrier que la Vertu s'assujettit tout le monde ; Et en celle de Galba & de Domitian, par une Amazone, qui a pour armes un Corcelet avec une Lance & un Cimenterre, & sous les pieds un Morion⁴⁶.

Une refonte est opérée sans que soient mises en veilleuse quelques-unes des armes recensées dans l'édition romaine. La traduction française permet une traversée du temps et des frontières, puis de toucher du doigt l'automne de la première moitié du XVII^e siècle ; qui plus est, elle surimpose, en 1643, un livre-relais au livre de Ripa et trahit le goût du jour à travers les élagages et redistributions du texte original. Malgré qu'elles soient abondantes aussi dans le texte français, les descriptions des attributs de la Vertu jeune et belle valent d'être citées toutes :

Elle est peinte jeune, pource qu'elle ne vieillit jamais, & se fortifie de jour en jour : car ses actions illustres deviennent des habitudes, & durent autant que la vie.

La beauté de son visage est un symbole de celle de son esprit ; & c'est pour la mesme raison encore qu'on luy donne des Aisles, pource qu'elle a cela de propre de s'eslever par dessus le commun, pour prendre part à ces doux plaisirs qui ne sont goustez que des hommes extraordinaires.

Par le Soleil qu'elle a sur le sein, il est déclaré, Que comme la lumiere de ce grand Astre nous vient du Ciel icy bas ; Ainsi la Vertu, qui a son siege dans le cœur, inspire le mouvement & la vigueur à tout nostre corps, que les Grecs appellent un petit monde : De maniere que par cette Vertu secrette il se rechauffe & se fortifie, d'où il s'ensuit que de si puissantes qualitez de lumiere, de chaleur & de force, sont selon les Philosophes anciens, la meilleure partie des plaisirs & des biens que nous pouvons gouster en cette vie.

Et d'autant que le Laurier est tousjours verd, & que la foudre ne le peut endommager, nous en donnons pour cét

⁴⁶ Id., *Iconologie ou les principales choses ...*, op. cit., pp. 196-197.

effet une Couronne à la Vertu, pource qu'il n'est point d'ennemy qui la puisse vaincre, & qu'elle ne craint ny les embrazemens, ny les disgraces, non plus que les autres violences de la fortune.

Pour le regard de la Picque qu'elle tient, comme parmy les Anciens elle estoit une marque de prééminence & de dignité, elle en est une aussi du pouvoir de la Vertu, & des grands avantages qu'elle a sur le vice.

Ne serait-ce que parce que la perspective diachronique souligne la disparité onomastique - « *Virtus* », « *Virtù* », « *Vertu* » -, il importe aussi de lire côte à côte la gravure de la *Prosopographia*, celle de l'*Iconologia* et le médaillon CLXVII gravé par Jacques de Bie, afin de considérer une Vertu qui se fait, à première vue, de plus en plus immuable, jusqu'à prendre, dans le médaillon, les rigidités immobiles d'un marbre statuaire : mais les ailes, suaves substitués du militaire éclipsé, annoncent le mouvement souverain, insurpassable, d'une ascension. La fixité du profil est portée par les ailes annonciatrices de l'élan qui, au-deça des vocations terrestres, mène autre part. Tout compte fait, la famille diverse des personnifications de la vertu se scinde assez distinctement en deux lignées : l'une est du ressort de la virilisation, l'autre parachève les grâces délicates de la féminité et de la beauté.

C. Fuite, constance et ascension dans trois gravures de *La Doctrine des Mœurs* de Marin Le Roy de Gomberville

Les avatars de la Vertu témoignent de distances inégalement gardées avec l'étymologie latine masculinisante. Alors que la coupure de 1650 marque un intérêt qui ne ressortit pas tant au chiffre rond qu'à l'appréhension des mutations sémantiques de la vertu coïncidant avec le second versant du siècle, à la veille de 1650, en 1646, de solides parentés iconographiques rattachent

encore au dernier quart du XVI^e siècle *La Doctrine des Mœurs tirée de la Philosophie des Stoïques* de Marin Le Roy de Gomberville, le titre offrant déjà un écho certain à la *Philosophie morale des Stoïques* de Guillaume Du Vair. Au lopin métaphorique de la Vertu personnifiée, les somptueuses planches gravées par Pierre Daret reconduisent la cooccurrence notoire de l'épée-sceptre, de la lance et du casque empanaché et elles rendent aussitôt curieux des concordances picturales qui jalonnent un intervalle temporel d'un peu plus d'un demi-siècle, depuis la *Prosopographia* de Corneille Kilian jusqu'à *La Doctrine des Mœurs* (fig. 12 et 13)⁴⁷. La saisie du mouvement et de l'immutabilité, que Pierre Daret livre en deux temps, répète un contraste maintenu en point d'orgue depuis des décennies et elle repose aussi fidèlement sur la citation de deux éléments-clés contraires : une foulée et un socle.

Les vis-à-vis textuels proposés par Gomberville (une explication accompagne chacune des gravures de Daret) sont des excroissances discursives des inscriptions et tableaux, lesquelles sont lardées de périphrases et agrégats de mots particulièrement expressifs qui prennent la relève lexicale des gestes et objets ou ont valeur de déictiques, qui font encore de la fuite vers l'avant et de l'intronisation de la Vertu les corollaires de sa résolution exemplaire, étant donné que ne l'environne pas le parti de ses émules. Au contraire, une engeance haïssable dont elle se détache lui sert de faire-valoir. Selon qu'elle est mouvante ou fixe, la pourchassent ou gravitent autour d'elle des antagonistes-repoussoirs, qui de la horde des sept péchés capitaux (fig.

⁴⁷ « Fuir le vice c'est suivre la vertu » est le cinquième tableau de la première partie de *La Doctrine des Mœurs* ; « La Vertu est l'objet de l'envie » est le vingtième tableau de la seconde partie. L'inspiration, dans les deux cas, est horatienne. (Marin Le Roy de Gomberville, *la Doctrine des Mœurs tirée de la Philosophie des Stoïques : representee en cent tableaux. Et expliquée en cent discours pour l'instruction de la jeunesse. Au Roy, Paris,*

12)⁴⁸, qui de la bande des envieux aux poings levés, aux doigts pointés (fig. 13) :

Vous la voyez assise sur ce Cube inébranlable, tenant le monde sous ses pieds ; & témoignant par cette majesté heroïque qui éclatte dans ses yeux, qu'elle est au dessus de toutes choses. Cependant, elle est attaquée de tous costez. Icy, le Voluptueux l'accuse d'avoir des austeritez barbares, & le plus souvent mal-heureuses. Là, le Concussionnaire & le Partizan se moquent de ses scrupules & de ses deffences. [...] Bref, les mauvais Juges, les Usurpateurs du bien d'autrui, les Tyrans, & mille autres pestes publiques, font tous leurs efforts pour ébranler la constance de la Vertu, & renverser la colomne sur laquelle est est appuyée⁴⁹.

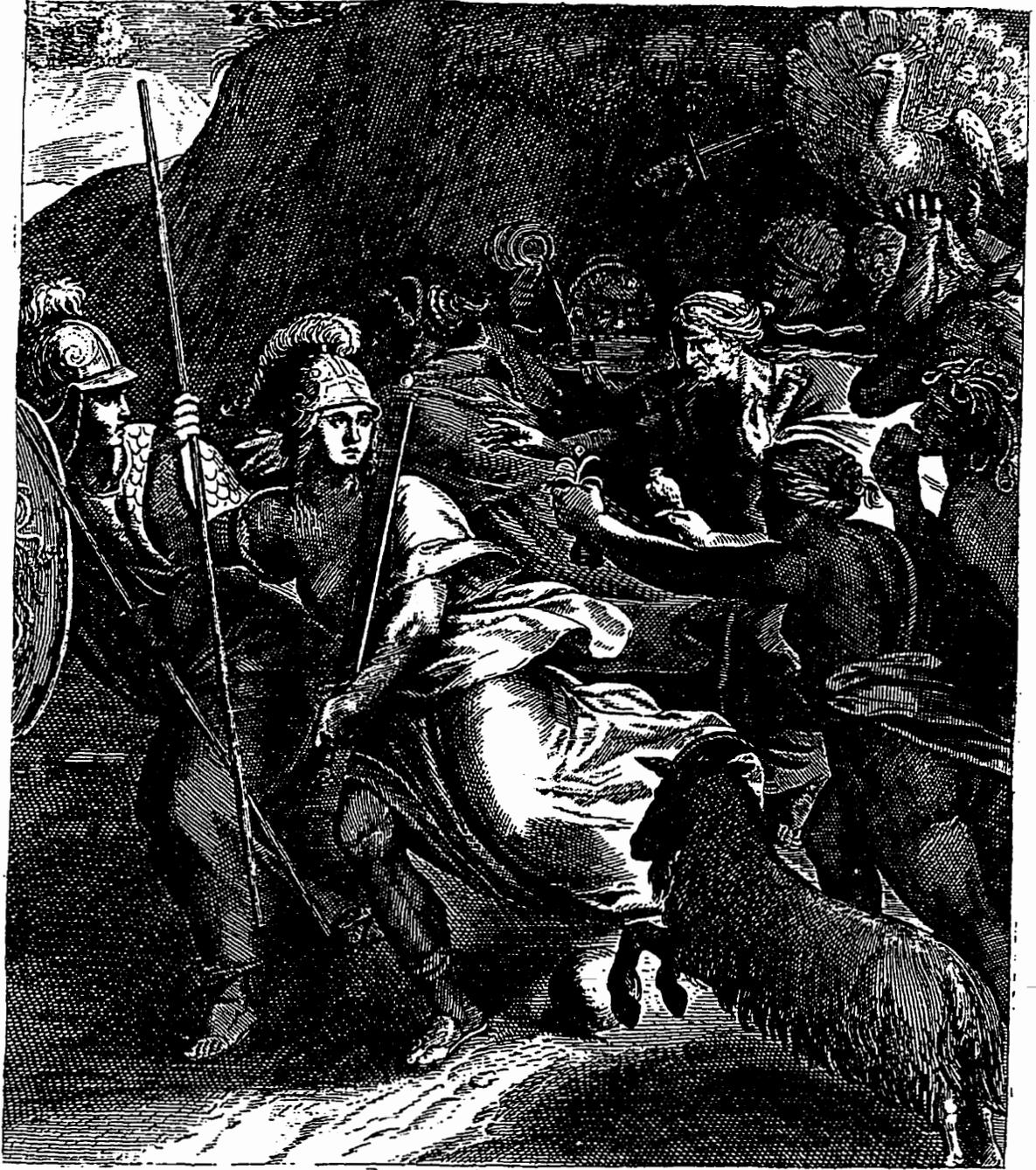
La Vertu trône, stoïque, au cœur d'une géométrie hybride où sont agglutinés boules, cylindre, courbures, lignes droites et contours angulaires, mais dont la triade essentielle comprend, hiéroglyphes de la versatilité et de la constance, la sphère, la colonne et le cube. Réitération de l'inaliénable fixité des angles droits, la plinthe de la colonne répète la forme du cube-monolithe et reçoit dans la boule attenante, immobile sous le pied, un franc et changeant contraire.

Que, dans l'autre tableau, cette boule roule aux pieds de la Vertu fugitive ne suffit pas moins à convaincre de la sujétion du monde (la sphère étant foulée aux pieds) : la mouvance n'est pas celle de pas inconstants sur une terre

Louys Sevestre, 1646, ff. 5 r., 83 r.)

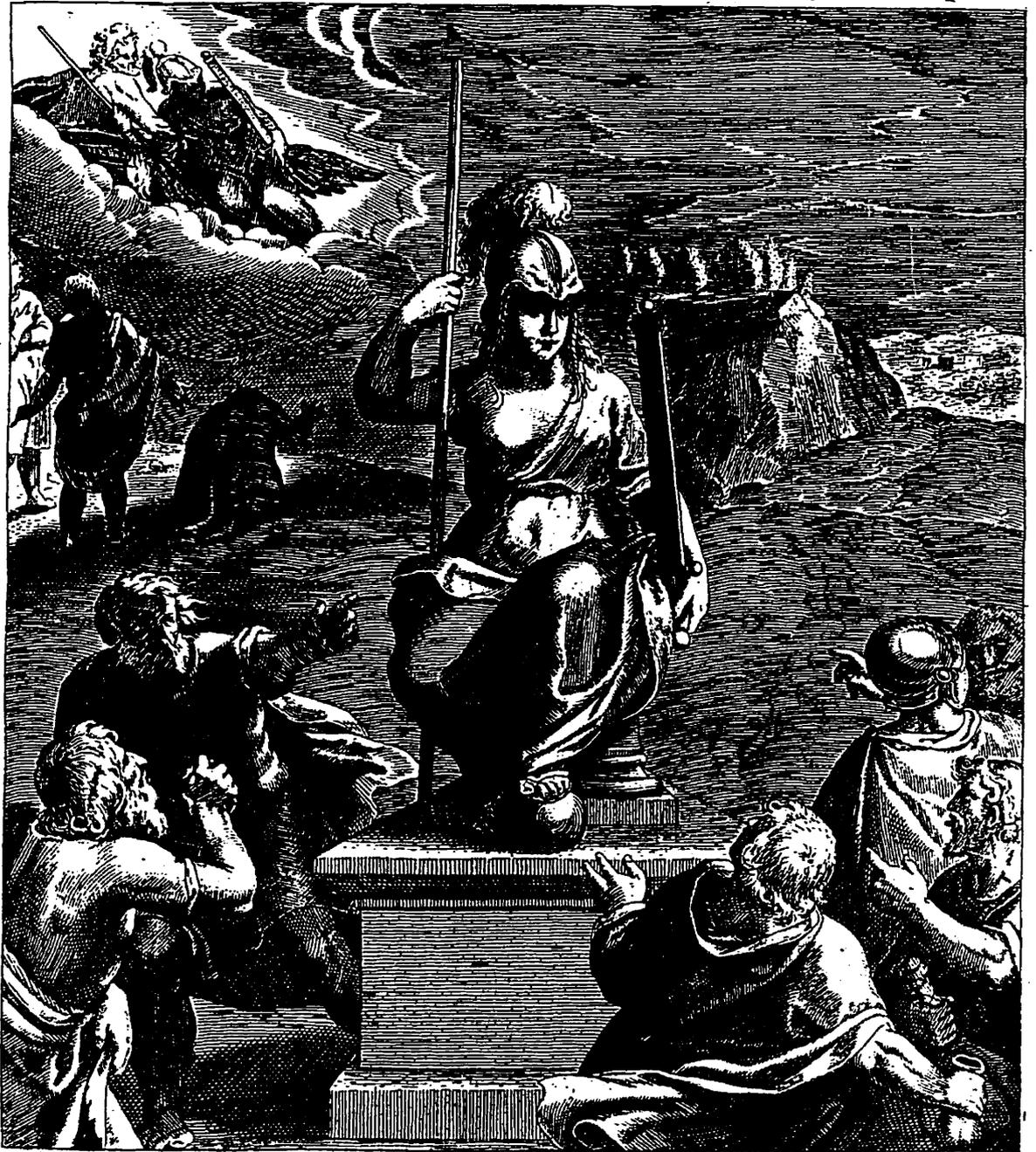
⁴⁸ La Vertu a une « troupe audacieuse, insolente, & temeraire » à ses trouses. Autour de l'Avarice sont peints, suivant le sens horaire, la Paresse, la Gourmandise, la Colère, l'Orgueil, l'Envie, et la Luxure. Au septénaire des péchés s'ajoute un petit bestiaire du vice : le paon est le hiéroglyphe de l'orgueil, l'âne, celui de l'ignorance et de l'obstination, le bouc épouse l'élan de la Luxure, ses sabots rappellent les pieds cornés du satyre. (*Ibid.*, ff. 4 v. - 5r.)

⁴⁹ *Ibid.*, f. 82 v. Dans l'*Iconologie*, à propos de la Constance qui empoigne une colonne de la main gauche, Jean Baudouin traduisait librement, d'après Ripa : « Ce qu'elle porte de la main sur une Colomne est pour mieux s'affermir en son assiette, suivant ce Proverbe, *Qui bien s'appuie, tombe rarement* ». (Cesare Ripa, *Iconologie ou les principales choses ...*, op. cit., I, p. 43.)



*Si tu veux triompher du vice
Qui combat iour & nuict pour te vaincre le cœur
Fuy, mais comme le Parthe; & pour estre vainqueur;
Vse tantost de force, & tantost d'artifice.*

Fig. 12. Marin Le Roy de Gomberville, *La Doctrine des Mœurs* (1646)



*Plus la Vertu te rend proche des Dieux,
Plus ton destin est sujet à l'envie.
Mais quand la Parque aura borné ta vie,
Tes ennemis te voyant dans les Cieux
De ta splendeur auront l'ame ravie.*

Fig. 13. Marin Le Roy de Gomberville, *La Doctrine des Mœurs* (1646)

meuble, chacun des pas de la Vertu s'assure dans le bien.

Vous voyez [...] que cette prudente Conductrice que la nature nous a donnée ne nous permet pas d'attendre de si dangereux ennemis. Elle commande à notre jeune & audacieuse inclination de se contenter d'avoir vû la contenance de ses cruels adversaires ; & de peur qu'ils ne l'engagent au combat, elle la fait marcher à grands pas, & luy declare que par une fuite judicieuse elle obtiendra des couronnes qu'elle ne doit pas esperer d'une longue & opiniastre resistance⁵⁰.

L'invitation à tourner le dos aux affections vicieuses abroge d'autorité l'opinion - aristotélicienne - qui transmue les passions en moteurs de vertu, au profit du déni des passions immanent à l'ataraxie, à l'immunité stoïcienne. Aussi, en « douce & disciplinable escholier » , la Vertu file-t-elle à grandes enjambées à côté de « sa Maistresse » dont la lance, la cuirasse en écailles, le casque et le bouclier sur lequel se ramifient les boucles anguiformes de la Gorgone liquident toute ambiguïté : *Virtus* double les pas d'Athéna⁵¹. Si leur empressement rigoureusement symétrique jumelle au mieux la déesse romaine et la déesse grecque de la Raison, les rangs impartis à « l'escholier » et à sa « Maistresse », « prudente Conductrice », relogent en première place la prudence prééminente de la distribution stoïcienne des vertus, cette prudence-là qu'avait exhaussée Guillaume Du Vair en statuant qu'à sa suite viennent toutes les autres vertus, « desquelles elle est la mere, la nourrice, & la garde tout ensemble »⁵².

⁵⁰ *Ibid.*, f. 4 v.

⁵¹ Cette interprétation du « double » est valable à une réserve près, qu'impose une précision donnée par Pierre Grimal à propos de Junon : dans la mythologie romaine, Junon était la protectrice des femmes ; « tandis que chaque homme avait son *Genius*, chaque femme avait sa *Juno*, véritable « double » divin qui personnifiait sa féminité et la protégeait. Les déesses elles-mêmes avaient ainsi leur Juno. Des inscriptions citent une *Juno Deae Diae*, une *Juno* de la déesse *Virtus*, etc. ». (Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, (1951) 1988, p. 244.)

⁵² Guillaume Du Vair, *La Philosophie morale des Stoïques*, dans *Op. cit.*, p. 259. (Sur la

La marche « à grands pas », la « fuite judicieuse » devant le vice est assortie, à rebours, dès les premières lignes de l'explication de Gomberville, au motif de la montagne venu des cristallisations emblématiques de l'ascension, comme d'un lacs de lieux et de parentés thématiques qui auraient confirmé dans son intuition le lecteur qui eût été en attente d'un tel rapprochement. La configuration montagnaise conjugue cette « fuite judicieuse », ce « fameux voyage » à la suggestion d'un étapisme moral : « [...] si nous avons assez de cœur pour nous fortifier contre notre propre foiblesse, nous parviendrons infailliblement au sommet de cette montagne si pénible, mais si desirable, d'où la vertu nous porte dans le Ciel. »⁵³ Alors que ce relief jette un trait d'union rigoureux entre la terre et le ciel et fournit une assise matérielle à la coïncidence de pas et d'échelons immatériels, dans le vingtième tableau, le cours métaphorique de la perfection culmine dans la retraite céleste de la Vertu même. Une trouée lumineuse montre, au delà des terres, « le lieu où la Vertu s'est retirée »⁵⁴ : le tracé de sa retraite est ascensionnel et son immobilité, fût-elle absolue, demeure la contrepartie, immanquablement, d'une mouvance. À considérer la temporalité de l'action visiblement bipartite, qui s'échelonne depuis le premier jusqu'à l'arrière-plan, le port statique s'impose pour sûr comme un antécédent garant de la motricité idéale de l'envol. La fenêtre ouverte sur l'empyrée et le nuage épais qui en borne le pourtour répandent sombreurs et clartés sur les aires de lamentation où les envieux se pâment désormais, coupables et contrits, devant la réception au Ciel de la Vertu portée sur les ailes de l'aigle de Jupiter. « Ils crient. Ils demandent miséricorde. Ils se repentent de leur vie passée. Enfin ils invoquent dans leurs malheurs, celle

connexion des vertus, voir *infra*, chapitre 3.)

⁵³ Marin Le Roy de Gomberville, *Op. cit.*, f. 4 v.. La minuscule du nom indique que « vertu » renvoie à l'idée non à la déesse.

contre laquelle ils ont vommy tant d'injures en leurs prosperitez. »⁵⁵

Une focalisation pour le moins éclatante, qui apparie ce vingtième tableau et le vingt-troisième tableau consacré à l'apothéose de la Vertu (fig. 14), donne de percer plus avant le mystère de l'empyrée. D'une gravure à l'autre s'évanouissent les cloisons de la temporalité : la postériorité de l'ascension finale, d'abord pressentie en arrière-plan, prendra valeur d'éternité aux régions exclusives de la consécration céleste de la Vertu. Les peintures de ses course et constance auront été les sobres préludes de la majesté lumineuse de cette apothéose qui n'est pas sans rappeler les ascensions et transfigurations du christianisme. Gomberville renfle la ruine de la Fortune en faveur de la Vertu élevée au centre d'une mandorle qui crève la nuée :

Comme ce n'est qu'après la course achevée, que l'on couronne le Vainqueur, ce n'est aussi qu'après la fin de la vie, que le Vertueux reçoit sa véritable récompense. Voicy comme un petit crayon du glorieux triomphe que le Ciel promet à la Vertu consommée. Elle paroist victorieuse de tous ses ennemis. Elle est revestue de ses armes de parade. Elle est environnée d'autant de trophées qu'elle a deffait de differents adversaires ; & foulant aux pieds ce grand & difficile obstacle que l'on nomme Fortune, elle éclat de joye & de gloire. Vous la voyez aussi bien haut eslevée au dessus de cette region mal-heureuse, où son irreconciliable ennemie a posé les bornes de son Empire. Elle regne absolument dans le Ciel, & dispose souverainement des Couronnes, des Sceptres, & des autres marques de cette juste & supreme Grandeur, que nous ne pouvons acquerir que par la connoissance des belles choses & par la pratique des bonnes⁵⁶.

Autour de la Vertu, une cohorte de petits génies, dont un seul n'est pas ailé, à propos desquels il n'est pas aisé a priori de trancher et de dire de façon

⁵⁴ *Ibid.*, f. 82 v.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, f. 84 v.

péremptoire s'ils sont putti - « Amants de la Vertu, dignes enfans des Dieux » - ou angelots, figurines d'un polythéisme consommé au fil des pages ou d'une christianisation du païen sur laquelle ne renchériraient pas les mots de Gomberville⁵⁷. Au mieux faut-il distinguer l'encodage d'une aperception païenne de la Vertu très étroitement contaminée par l'iconographie chrétienne, que ne permettent pas d'ignorer deux des objets brandis par les génies ailés : la colonne et le vase brûlant. Les loges aériennes détachent, d'un côté, la balance de la Justice, la colonne de la Foi⁵⁸, le mors et la bride de la Tempérance, de l'autre, le vase débordant du feu de la Charité, le miroir de la Prudence, de la pleine connaissance de soi et le lion qui résume la Force d'Hercule. Le dernier enfant à la moue dédaigneuse tourne-t-il emphatiquement le dos au lecteur qu'il signale les ailes manquantes, escamotées, à plus forte raison peut-être que c'est incongrûment qu'un angelot arborerait le trophée d'un héros mythologique : à supposer donc que ce signifiant du paganisme vaille une paire d'ailes en moins, l'omission incline à compter les autres figurines parmi les anges et à se demander si le graveur n'a pas été animé de cette pudeur qui avait vraisemblablement inspiré à Pierre Woeiriot de priver d'ailes la colonne de la foi mise au bras d'une Vertu profane (fig.2).

⁵⁷ N'est-il pas à propos de retenir que, dans *Le Maître de rhétorique*, après avoir cantonné la Rhétorique belle au sommet d'une montagne et placé à son côté Plutus, flanqué de la Gloire et de la Puissance, Lucien de Samosate précise que « les Éloges, répandus autour d'elle, semblables à des petits Amours, voltigent entrelacés au-dessus de sa tête » ? (Lucien de Samosate, *Op. cit.*, 6, p. 225.)

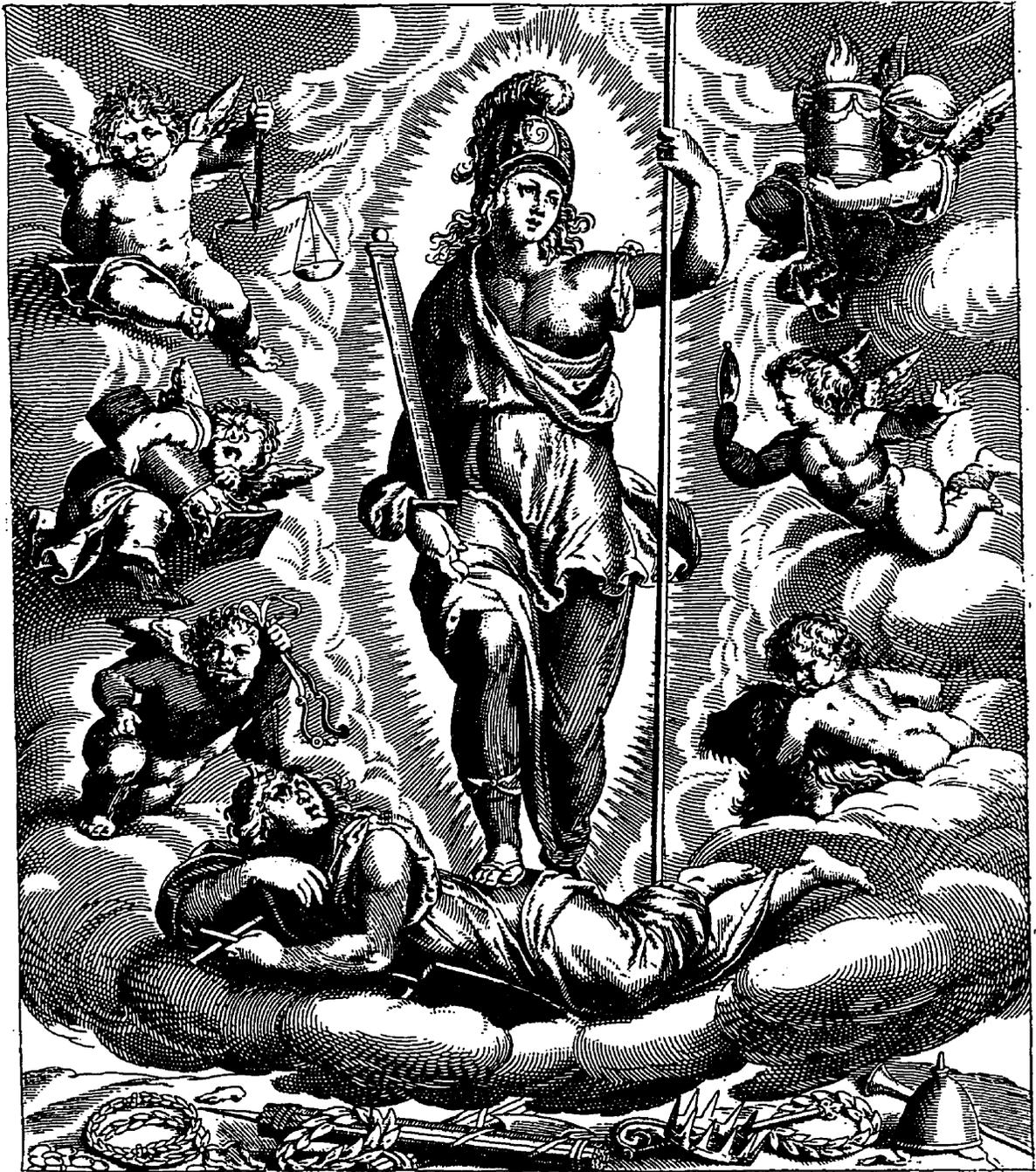
⁵⁸ Cette colonne pourrait rappeler celles que Samson a fait écrouler sur la tête des Philistins (Jg 16, 25-30). Émile Mâle a montré qu'aux XIV^e et XV^e siècles les attributs des vertus changent selon qu'elles sont françaises ou italiennes. En Italie, la Force se présente sous deux aspects : tantôt elle est armée de l'épée ou de la massue, porte au bras un bouclier et sur la tête une peau de lion ; tantôt elle a entre les bras « une colonne qu'elle ébranle, qu'elle brise, dont elle arrache le chapiteau ». (Émile Mâle, *Ibid.*, p. 322)

Sur la lancée des chevauchements cultuels, une transmutation ne serait-elle pas légitime, qui ferait passer le motif de la lance, areligieux en soi, du militaire vers le sacré, et qui inciterait à reconnaître plutôt dans cette pique le bâton de l'Espérance ?⁵⁹ Agréer la sacralité de ce motif ne manque pas d'être séduisant puisque chaque hiéroglyphe - le bâton et chacun des six objets brandis - deviendrait du coup la partie inaliénable d'un ensemble d'autant plus cohérent que la gravure pourrait se lire comme la saisie emblématique du septénaire des vertus morales et des vertus théologales (Prudence, Force, Justice, Tempérance, Foi, Charité, Espérance).

Après le satyre et la sphère du monde, la Fortune couchée contre une palme de sa roue vient grossir le paradigme des foulés aux pieds. Ces remplacements successifs, outre qu'ils fondent l'émergence de trois antagonismes approchants, concourent à l'exemplification diachronique de l'omnipotence de la Vertu. Alors que le monstre terrassé matérialise la défaite du vice, la boule maîtrisée, le frein ferme de la Prudence opposé aux inconstances tempétueuses de la fortune et du monde, la Fortune renversée publie avant tout l'invalidité du mérite qui est à la remorque des occasions changeantes. L'apothéose de la Vertu rend compte d'une lutte dont le monde asservi a été le jouet ; la Fortune est mise à la place de la boule de manière à certifier que le mérite qui donne droit de cité au Ciel ne vient pas d'elle⁶⁰. La

⁵⁹ En présentant les vertus théologales qui ornent un tombeau du début du XVI^e siècle, Émile Mâle a fait observer que l'Espérance était munie d'un long bâton de pèlerinage, « pour signifier sans doute que l'Espérance est le bâton qui soutient le chrétien pendant le voyage d'ici-bas ». (*Ibid.*, p. 326.)

⁶⁰ L'explication du cinquantième tableau de la première partie montrant un singe couronné enseigne que la Fortune « n'a pû toutesfois si bien desguiser le Singe qu'elle a couronné, qu'au travers des ornemens & des voiles dont elle l'a couvert, il ne paroisse tousjours ce que la nature l'a fait ». Le titre du tableau est précisément : « La Fortune ne fait point le mérite ». (Marin Le Roy de Gomberville, *Op. cit.*, I, f. 49 v.)



*Amants de la Vertu, dignes enfans des Dieux
 A qui tous les méchans ont declare' la guerre.
 Vous ne combattez sur la terre,
 Que pour triompher dans les Cieux,*

Fig. 14. Marin Le Roy de Gomberville, *La Doctrine des Mœurs* (1646)

Vertu méritante qui élit domicile au confluent de tous les chemins montants de la perfection est désormais partie prenante de l'éternité des dieux ou de Dieu.

III. Les mises en forme textuelles du progrès et de la fermeté

A. Les configurations-repoussoirs

Une montagne, une foulée, un cube, un pied matant le mal ou la Fortune sont les noyaux d'équations iconographiques qui assurent la concrétisation spontanément édifiante, parce qu'instantanément lisible, de l'hégémonie de la Vertu ; en considération d'un dessein didactique, c'est grand heur d'avoir l'intelligence instantanée des antonymies visuelles. Aux expansions de la prose, les images de la Vertu aiguillonnante et de la débâcle du vice ou de la fortune émergeront de copieuses antithèses, si bien que, dans les textes, les ardeurs de la grimpée trancheront souvent avec les funestes effets des faux pas consentis à une inclination mauvaise, avec les traquenards du vice auxquels s'amorcent les dégringolades, les glissades, les chutes.

Du moment que le pinacle de la vertu est du nombre des configurations qui relèvent des convergences de la théologie chrétienne et de la philosophie, les aiguilles d'un massif ingrat annoncent les hauteurs de la félicité éternelle contre lesquelles la bourbe ininvitante et malsaine d'un gouffre-repoussoir ne pèse pas lourd. Sous la plume de l'érudit Du Vair, dans le traité néo-stoïcien *De la Sainte philosophie* publié en 1585, la même année que *La Philosophie morale des stoïques*, le sommet d'un rocher étranger à l'ignominie de la fange est précisément pressenti comme le nid de la félicité supra-humaine. Échelons,

crêtes et tout-en-haut publient la verticalité et la souveraineté immanentes du Divin ; aussi Du Vair insiste-t-il sur les natures antithétiques de la haute lumière du Ciel et de l'ici-bas périssable qu'il assimile au fonds fangeux des dérèglements, et à distance duquel se dresse, pérenne, une cime-patrie qui est terre de félicité.

Les premières lignes du traité assoient la très concrète mise en œuvre de sa conception idéale du savoir, c'est-à-dire que Guillaume Du Vair confectionne un morceau original, adapte, fait siennes des évocations métaphoriques de la patrie et de l'exil inspirées de Cicéron et de saint Augustin et, gommant les traces de ce qui est dû à l'un ou à l'autre, fond dans une prose française continue les joyaux d'une érudition achevée, intériorisée : le principe de ses vues idéales consiste, en d'autres mots, à homogénéifier l'assortiment de savoirs divers et à proscrire la multiplication indue de cloisonnements et de discontinuités qu'accentueraient au surcroît des citations comme autant de greffons d'un savoir emprunté. Du Vair met au ban de l'éloquence érudite les citations et les dettes intellectuelles patentes ; l'érudition sur laquelle il fonde la grande éloquence est personnelle, elle n'engendre pas des proses cousues d'emprunts postiches⁶¹. À la faveur d'une refonte toute personnelle des métaphorisations cicéronienne et augustinienne,

⁶¹ Dans *L'Âge de l'éloquence*, Marc Fumaroli a montré avec beaucoup de précision que la grande éloquence civique souhaitée par Guillaume Du Vair repose sur les profondeurs et les originalités d'une érudition à laquelle ne suffirait pas une mémorisation servile : « savoir par cœur n'est pas savoir ». Le magistrat-orateur qu'il veut voir agir par l'éloquence, Du Vair le charge de révéler les lumières du savoir érudit dans la Cité ; son savoir doit donc être « intériorisé, homogénéisé, avant de donner naissance à du discours vivant et homogène », il faut qu'il soit « médité, qu'il devienne chair et sang avant de se faire parole ». (Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Librairie Droz, (1980) 1984, pp. 509-510.)

il compare donc à de jeunes captifs menés loin de leur pays, l'âme dont se saisissent, dès après le chaste séjour du berceau, les affections vicieuses contraires à la droite raison. L'égarément de l'âme, à laquelle échoit la fange pour toute terre d'exil, se mesure à l'expatriation qui pâlit, lave le souvenir du pays ; à l'antipode des prisonniers qu'égayent pourtant toujours l'espérance d'un retour, l'âme, elle, persévère fautivement en son exil :

Nous ressemblons proprement à ceux qui en leur plus tendre jeunesse estans menez captifs en quelque loingtaine contrée, perdent avec le temps la memoire de leur pays, l'usage de leur langue, & l'amitié de leurs parens. Car nous ne sommes pas quasi hors du berceau, que les perverses affections, comme vents violens, nous surprennent, & emplissans de mille delicieuses bouffées les voiles de nos desirs, nous esgarent loing de nostre propre nature, & esloignent de la droicte raison. Pour si peu que nostre ame demeure en cet exil, elle oublie son origine, perd la souvenance de son bien ; & qui pis est, en fin la conoissance de soy-mesme. Que fussions-nous au moins du tout semblables à ces pauvres captifs. Car apres une longue captivité on leur donne quelque esperance de retour, ou qu'ils oyent seulement parler de leur païs, vous les verriez tressaillir d'aise, tant ceste nouvelle leur plaist. Nous au contraire n'avons à contre-cœur que ceux qui nous rappellent au lieu de nostre premiere naissance, & n'avons horreur que des enseignes qui nous en marquent le chemin. Ceux-là quitteroient les Isles fortunées, pour retourner à une Ithaque attachée comme un nid au sommet d'un tres-aspre rocher, & nous ne voulons pas seulement delaisser la fange où nous croupissons, afin d'entrer en une certaine & perdurable felicité⁶².

Qu'à cette page de l'érudit magistrat soient attachés les noms de Cicéron et de saint Augustin n'a rien de spectaculaire, sinon que les honneurs rendus à la patrie-mère et à la cime d'une félicité nidifiée, jumelle de la loge aérienne de la vertu, ont point d'abord dans deux magistrales sommes-repères de l'art oratoire : dans *De l'Orateur* et dans *La Doctrine chrétienne*.

⁶² Guillaume Du Vair, *De la Sainte philosophie*, dans *op. cit.*, p. 1.

Dans les lignes liminaires du premier et très long paragraphe, dont la texture remarquablement serrée et l'économie d'ensemble gomme des détails qui seraient les tares d'une trop servile reprise de la singularisation cicéronienne du séjour de la vertu, Guillaume Du Vair a rhabillé la sollicitation patriotique d'un Cicéron qui s'enthousiasmait, en ne congédiant pas aux oubliettes l'Ithaque d'Ulysse qui, nid surhaussé de la félicité, faisait augurer chez Cicéron d'une autre patrie, bienheureuse et sans égale celle-là :

Si, ce qui est de première justice, notre patrie a toute notre affection, si telles sont la nature et la force de ce sentiment que la pauvre Ithaque, fixée comme un misérable nid à la pointe d'âpres rochers, le plus sage des hommes, Ulysse, la préférerait encore à l'immortalité, de quel amour, nous autres, ne serons nous pas enflammés pour une patrie qui, sans égale dans l'univers, est le séjour de la vertu, de la domination, de la majesté ?⁶³

Les avatars christianisés de cette contrée exhaussée et de la rentrée, Du Vair les doit au premier livre de *La Doctrine chrétienne* d'un saint Augustin qui, à discriminer entre « user » et « jouir » du monde, mesure l'odyssée terrestre à l'aune de la félicité éternelle dont elle est le signe et le tremplin. Le voyageur lassé, que le souvenir heureux de sa patrie appelle à un retour, jauge temps et moyens : s'il en use, il s'interdit d'en jouir, de les dissiper en jouissances vaines qui le retarderaient - à la manière des vents et « délicieuses bouffées » des perversions fustigés par Du Vair - et il rentre chez lui. En dépit des faux-fuyants du retour et de la distraction des charmes temporels, les choses de la terre mènent à Dieu, à condition d'en « user » comme de relais provisoires qui sont les signes de réalités supranaturelles⁶⁴. Saint Augustin engage à emprunter une avenue sûre vers la félicité première, ou la surnaturelle, au

⁶³ Cicéron, *Op. cit.*, livre I, XLIV, 196, p. 70.

⁶⁴ Lire Marc Fumaroli, « Saint Augustin et le *De Doctrina Christiana* », dans *op. cit.*, pp. 70-76.

lieu que l'exilé ne traîne ou ne se perde sur la route du retour. Gardé à distance de la contre-figure du jouisseur, le voyageur aux vues anticipantes l'emporte, qui se dépense en droits usages afin de rentrer dans sa patrie, la céleste en l'occurrence, seule vraie patrie, ce qu'entendra Guillaume Du Vair par « entrer en une certaine & perdurable félicité ». Sans louvoyer entre les extrémités de l'usage et de la jouissance, Augustin agrée une vocation terrestre exclusive qui requiert de n'avoir d'yeux que pour le Ciel :

Jouir [...] c'est s'attacher à une chose par amour pour elle-même. User au contraire, c'est ramener l'objet dont on fait usage à l'objet qu'on aime, si toutefois il est digne d'être aimé. [...] Faisons une supposition. Nous sommes des voyageurs et nous ne pouvons vivre heureux que dans notre patrie. Rendus malheureux par notre voyage et désireux de mettre fin à notre misère, nous désirerions rentrer chez nous. Or nous aurions besoin de transports ou terrestres ou maritimes, dont nous devrions user, pour parvenir à cette patrie dont nous devons jouir. Mais si les agréments de la route ou le balancement des véhicules nous charment et nous amènent à jouir de ces biens dont nous aurions dû user, nous ne voudrions pas de sitôt finir notre voyage et, enveloppés d'une douceur perverse, nous nous détournerons de la patrie dont la douceur nous rendrait heureux. Or il en est de même du voyage que nous faisons, en cette vie mortelle, loin de notre Seigneur. Si nous voulons revenir dans la patrie, pour pouvoir y être heureux, nous devons user de ce monde et non en jouir, afin de contempler les perfections invisibles de Dieu, perçues à travers sa création, c'est-à-dire afin de saisir les réalités spirituelles, en montant des réalités corporelles et temporelles⁶⁵.

Prodigue de métaphores corporelles à côté desquelles se précisent de ces échelons montants où poser temporellement les « pieds de l'âme »⁶⁶,

⁶⁵ Saint Augustin, *La Doctrine chrétienne*, I, IV, 4, dans *Œuvres*, 1^{re} série : *Opuscules*, XI : *Le Magistère chrétien (De catechizandis rudibus, De Doctrina christiana)*, texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de M. le Chan. G. Gombès et de M. l'abbé Farges, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, « Bibliothèque augustinienne », 1949, p. 185.

⁶⁶ Nous reprenons, par anticipation, la métaphore de Louis de La Puente. Elle se trouvait déjà chez Grégoire de Nysse (Grégoire de Nysse, *Op. cit.*, II, 22, p. 38).

Guillaume Du Vair invite à « ouvrir & dessiller les yeux de l'esprit » et, après avoir insisté sur l'opposition cruciale du faite et du borbier, il fait plein feux sur la montée de l'âme qui trouve contentement dans les jouissances du ciel, puis il dissuade de consentir aux fugaces distractions de la terre, donnant en cela à deviner les pentes contraires de l'ascension et du dérapage en cascades⁶⁷. Détonnant avec la livrée de la rédemption, le vice couve des excroissances sans fin et s'englué dans le miel des « delices glissantes », à raison de quoi les antonymes « monter » et « glisser » et leurs variantes polyptotiques acquerront une envergure emblématique :

Il nous faut [...] ouvrir & dessiller les yeux de l'esprit, afin de penetrer au travers de ceste divine lumiere, jusques au profond de la verité eternelle. Si nous voulons tant soit peu nous ayder, & souslever nostre ame pour monter par les eschelons, qui se presentent, & dresser son vol droit en haut, quel plaisir se peut non esperer, mais souhaiter ; non souhaiter, mais dire ; non dire, mais penser, dont nous ne jouissons en toute plenitude ? Plaisir que nous sentirons croistre & redoubler en nous, jusqu'à ce que montez au faiste, nous serons joints à ceste premiere & plus haute lumiere. Lors tous environnez de clarté, & ravis de l'aspect de ceste esmerveillable beauté, nous sentirons le plaisir se multiplier en toute infinité, qui nous comblera de joye incomparable, & nous fera genereusement desdaigner toutes ces delices glissantes & perissables, toutes ces douceurs fades, & muables, qui nous amusent icy bas, & n'ont rien de desirable que quelque petite estincelle de beauté, eschagement espanduë dessus elles⁶⁸.

« Souslever », « monter », « dresser » sont du chapelet des infinitifs qui esquissent une montée béatifique, à l'égal des mailles verbales de la

⁶⁷ Dans *La Vie de Moïse*, Grégoire de Nysse blâme l'attitude de qui prend le contre-pied d'une vertueuse ascension, il explique que l'orgueil est « une montée vers en bas » et que ceux « qui font l'ascension d'une dune ont beau faire de grandes enjambées, c'est en vain qu'ils se donnent du mal, car le sable en s'ébouyant les ramène toujours en bas. »

L'exégète indique deux voies contraires : « nous voyons les uns choisir une vie, les autres une autre, les uns progresser dans la vertu, les autres glisser dans le vice ». (*Ibid.*, II, 244, p. 110 ; II, 74, p. 52.)

concaténation, suggestifs ponts syntaxiques dans la tissure de l'exhortation au vol : « quel plaisir se peut non esperer, mais souhaiter ; non souhaiter, mais dire ; non dire, mais penser, dont nous jouissions en toute plénitude ? » À la faveur des gradations ascendantes, le plaisir dont le principe surnaturel est de « croistre & redoubler », de « se multiplier en toute infinité » fait saillie parmi les ressorts stylistiques d'un crescendo qui bute sur la condamnation de la glissade et qui s'en trouve, par contraste, aussitôt relancé, au déshonneur des plaisirs temporels. Quoiqu'elle soit des antonymies élémentaires du christianisme, l'opposition du « faiste » et des « douceurs fades & muables » met sur la trace du stoïcisme puisque les « delices glissantes » font entendre de la pente glissante sur laquelle Cicéron a lancé les vices diffus qui, à moins d'une éradication, suivent le cours d'un progrès abyssal contraire à la grimpe.

Tenir les passions pour redoutablement profuses et prolifiques interdit de croire, après Aristote, à une vertu qui soit une médiété entre deux vices, à une juste mesure possible entre l'excès et le défaut. À darder ses réprobations contre les passions modérées, Cicéron a réfuté, au livre IV des *Tusculanes*, la promotion aristotélicienne d'une « position intermédiaire dans les affections »⁶⁸

et il a renoué avec l'impassibilité tranquille des stoïciens :

Qui cherche une mesure dans le vice fait comme s'il pensait qu'on peut, en se jetant du promontoire de Leucate, s'arrêter quand on veut. De même que cela est impossible, de même l'âme troublée et agitée par les passions ne peut se retenir ni s'arrêter où elle veut [...] Admettre une mesure dans les vices, c'est prendre le parti des vices. Cela est détestable en soi-même, et d'autant plus fâcheux qu'ils sont sur une pente glissante, que, une fois éveillés, ils glissent sur cette pente et ne peuvent plus du tout s'arrêter⁷⁰.

⁶⁸ Guillaume Du Vair, *Op. cit.*, p. 4.

⁶⁹ Aristote, *Op. cit.*, II, 9, 1109a 20-25, p. 115.

⁷⁰ Cicéron, *Tusculanes*, IV, XVIII, 42, dans *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque

Au tournant des XVI^e et XVII^e siècles, outre que la crue des vices coulants, dont la seule amorce est funeste, en détermine une forme particulière, la glissade ne reste pas sans lien avec les errances de la boule et l'image réminiscente de la roue, pas plus que ne s'oublie, à jauger les travers glissants, la rigidité angulaire du cube. À plus forte raison qu'en 1604, dans une préface qu'il a placée en tête de son *Histoire universelle*, à la gloire du roi Henri IV, l'ami parlementaire de Guillaume Du Vair, l'historien Jacques-Auguste de Thou, définit à la suite les vices et la vertu, jumelant les uns à la pente de Cicéron, l'autre au cube de Simonide, et laissant accessoirement à déduire le doublet géométrique du cube et de la sphère. Las des sanglants « différends de la Religion », De Thou, en ardent défenseur des libertés de l'Église gallicane, stigmatise dans sa préface les immodérations monstrueuses des armes - le glaive de l'Écriture sainte étant dès lors le seul glaive qui vaille - et il exacerbe les contradictions d'un « siècle ennemi de la vertu », sur le compte desquelles s'impose le rappel de quelque opposition archétypale :

Les vices ne gardent point de mesure, & ne se peuvent borner. Leur progrès ressemble à celui des corps qui roulent dans un précipice ; rien ne les arrête que leur propre ruine. Mais la vertu, selon la pensée de Simonide, ressemble à un cube ; elle résiste par la fermeté de sa baze à toutes les révolutions du monde & de la fortune⁷¹.

Contre le pluriel des vices inextinguibles, la vertu troque le singulier. La prolificité des vices est le lieu d'un progrès, vilain certes, abyssal, auquel la morale stoïcienne n'oppose pas néanmoins un progrès ès vertu : la vertu des stoïciens, concomitante d'une ataraxie qui fait échec aux passions, ressortit

de la Pléiade », 1962, p. 344.

⁷¹ Jacques Auguste de Thou, « Préface, a Henri IV », *Histoire universelle*, tome premier 1543-1551, La Haye, Henri Scheurleer, 1740, pp. LIV-LV. La préface a été originalement publiée en latin en 1604 ; elle a été traduite en français la même année par Jean Hotman, sieur de Villiers.

pour mieux dire à une morale de la soustraction des désirs, dans laquelle n'entre pas l'idée d'un progrès qui soit en réaction aux désordres. Aux déchéances irrattrapables, De Thou n'oppose pas la montée ou la mouvance sainte, mais l'assiette ferme d'un cube. Servie par les prétentions savantes - malgré que le panégyriste se défende bien, précaution prétéritaire, de faire un panégyrique (« mon dessein n'a point été de faire ici un Panégyrique »⁷²) -, la vocation apologétique de la préface s'accommode fort à cette géométrie, De Thou rivant le roi Henri à la fiable figure du roi-appui, du roi-étau : si Henri IV n'avait servi « de colonne & d'appui à l'État ébranlé », l'État et la Religion seraient allés à la ruine⁷³. En contrepoint de la métaphore de l'ancrage, le Président de Thou fait encore l'aveu d'une raison pressante qui l'oblige à dédier son *Histoire* au roi : « comme mon entreprise, insiste-t-il, est fort délicate, & qu'elle peut m'exposer à la calomnie, il me faut un puissant appui contre la médisance & la malignité »⁷⁴. Les significations concordantes des cube, colonne et appui mettent sur la piste d'un paradigme de la fermeté et du soutènement qui est à la solde d'une impérieuse nécessité du genre démonstratif : celle de faire valoir la caution de la vertu et du pouvoir rassis contre tous les dérapages⁷⁵.

⁷² *Ibid.*, p. LVII.

⁷³ *Ibid.*, p. LII.

⁷⁴ *Ibid.*, p. LX.

⁷⁵ Dans l'année qui a suivi le régicide, en 1611, Hierosme de Benevent a dédié au jeune Louis XIII son long *Discours sur les faits heroïques de Henry le Grand* ; l'idée que « (quoy que l'on die) la vertu commande à la fortune » traverse les 352 pages de ce qui est un prodigieux encensement du roi défunt : « il y a plus de gloire d'estre redevable à la Vertu, que tributaire de la Fortune, & [...] il vaut mieux se fier en la solidité de l'une, qu'en l'inconstance de l'autre ». Benevent oppose le cube de la vertu et la roue de la fortune, vestiges de leur capture allégorique, dénigrant « ceux que la fortune, & non la vertu [...] a eslevés [au pouvoir], qui ont pour throsne la roüe de l'une, & non le cube de l'autre [...] ». (Hierosme de Benevent, *Op. cit.*, pp. 41, 243, 105.) Aristote précise dans la *Rhétorique* qu'il « ne faut pas se prévaloir de ce que l'on doit à la fortune, mais

Le clos exhaussé et le cube de la vertu sont bien sûr à mille lieues d'une topographie du vice dont rebute, en saillie, l'effroyable contre-repère de la pente glissante ; mais voilà qu'au terme du premier tiers du XVII^e siècle, sous la plume de Marie de Gournay, ce sont des vertus qui roulent sur cette pente glissante, des vertus hybridées, vicieuses. Parmi les opuscules diversifiés qui seront rassemblés en 1634 dans *Les Advis ou les Presens de la Damoiselle de Gournay*, il y a ce titre, *Des vertus vicieuses*, dont la hardiesse tient dans un rarissime et frappant oxymore. Dans cette prompte mise au point d'une dizaine de pages, Marie de Gournay pourfend les vertus fausses, « ou pour mieux parler bastardes »⁷⁶, en désamorçant les illusions vulgaires par l'essor abusif desquelles passent pour vertu des actions qui ne sont pas vertueuses. L'œil malade du vulgaire fait fête à la retenue qu'apporte en ses paroles un taciturne mélancolique à qui ce « seroit peine de parler veu son humeur » ou il tient encore pour prudent le « paresseux que trois coups de fourche ne sçauroient eveiller » : or, le prudent est « celui qui refrene quand il en est besoin, avec quelque effort, la vivacité de sa vigueur active, de peur qu'elle ne vole trop en avant ou trop viste »⁷⁷. En incriminant la bêtise et l'ignorance, en levant le voile sur les perfections contrefaites de l'opinion aveugle qui juge vertueuses des actions qui ne le sont pas, Marie de Gournay traque les suppôts de la fourberie et abandonne au rang des simulacres de vertu le désœuvrement et les travers insidieusement bonifiés. Les humeurs et les « debiles volontez » insoucieuses de la vertu ne prodiguent des fruits de vertu « que par

de ce que l'on ne doit qu'à soi ; ce qui est dit en ces termes équivaut à un conseil ; l'on en fera un éloge en disant : il ne se prévalait point de ce qu'il devait à la fortune, mais à lui-même. » (Aristote, *Rhétorique*, I, 9, 1368a 1-9, texte établi et traduit par Médéric Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 113.)

⁷⁶ Marie Le Jars de Gournay, *Les Advis ou les Presens de La Damoiselle de Gournay*, Paris, Jean Du Bray, (1^{ère} éd. : 1634), 1641, p. 316.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 319, 321.

accident »⁷⁸ ; les vertus abâtardies que sapent un défaut d'intention enfilent, aussi bien que les vices, une déclivité ruineuse :

Quoy qu'il en soit l'une des choses où la Raison s'entretaille & se croise aussi mal à propos & frequemment parmy le Vulgaire, c'est aux illusions ou faux jours de quelques vertus, que je nomme vicieuses : non pas qu'elles ne soient vrayement vertus en effect, ou si mieux on ayme actions du Devoir : mais parce qu'elles ont le vice pour racine : & partant, elles font que ce Commun du monde a tort, s'il baptise leur autheur du tiltre de vertueux : d'autant qu'il faut considerer, que si un homme qui est vertueux à cette condition n'avoit point de vices, il n'auroit point de vertus : & que la seule intention peut juger l'action. Ce sont des vertus que telles gens suivent comme une pente glissante, qu'ils auroient enflée avant que de la recongnostre : & dans laquelle ils n'auroient peu s'abstenir ou refrener leur glissade, apres l'avoir recongnuë. Ainsi dis-je telles personnes operent les actions vertueuses, par un principe qui n'est pas de vertu, ny mesmes principe d'advertance ou de volonté deliberée⁷⁹.

Non avare d'invectives contre le rhabillage éhonté de mous penchants, Marie de Gournay récapitule, au vrai, le procès de l'intention péremptoirement entamé par Montaigne dans ses *Essais*. Quoique la sentence « la seule intention peut juger l'action » rende témoignage d'une allégeance et répète le titre du septième chapitre du premier livre des *Essais* - « Que l'intention juge nos actions » -, c'est davantage au chapitre « Du jeune Caton » que Montaigne a dû inspirer à Marie de Gournay les ombres du partage bipolaire de l'intention et de l'action, où il accuse les carences de la volonté et colle l'épithète « vicieuses » aux intentions vacantes dont il conçoit devoir faire le procès en premier lieu : « Nos jugements sont encore malades et suivent la dépravation de nos mœurs. [...] Qu'on me donne l'action la plus excellente et pure, et je m'en vais y fournir vraisemblablement cinquante vicieuses

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 319, 316.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 315.

intentions »⁸⁰. Montaigne s'enquiert des intentions corrodées auxquelles Marie de Gournay surimposera le télescopage oxymorique des « vertus vicieuses », à lui seul sans doute plus spectaculaire que l'autopsie faite par Montaigne des actions qui ne couvent ni essence, ni racine, ni ouvrage de vertu :

Il ne se reconnaît plus d'action vertueuse : celles qui en portent le visage, elles n'en ont pas pourtant l'essence ; car le profit, la gloire, la crainte, l'accoutumance et autres telles causes étrangères nous acheminent à les produire. La justice, la vaillance, la débonnaireté que nous exerçons lors, elles peuvent être ainsi nommées pour la considération d'autrui, et du visage qu'elles portent en public ; mais, chez l'ouvrier, ce n'est aucunement vertu : il y a une autre fin proposée, autre cause mouvante⁸¹.

Montaigne, en contempteur des enorgueillissements humains, dédaigne jusqu'aux certitudes vulnérables de la prudence des hommes, s'indigne « [t]ant c'est chose vaine et frivole que l'humaine prudence »⁸² et il ratisse, au champ des actions, celles dont l'inconstance rivalise avec le branle de la fortune⁸³, maître-nourricier d'une suspicion qu'il étaye au chapitre « De l'inconstance de nos actions » : « un fait courageux ne doit pas conclure un homme vaillant [...] ce n'est pas tour de rassis entendement de nous juger simplement par nos actions du dehors ; il faut sonder jusqu'au dedans, et voir par quels ressorts se donne le branle »⁸⁴. C'est concurremment à l'incrimination de l'opinion mal fondée que se tient le procès de l'intention et

⁸⁰ Montaigne, « Du jeune Caton », *Essais*, I, 37, Paris, Éditions du Seuil, « L'Intégrale », 1967, p. 108.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Id.*, « Divers événements de même conseil », *Ibid.*, I, 24, p. 65.

⁸³ « L'inconstance du branle divers de la fortune fait qu'elle nous doit présenter toute espèce de visages. [...] Quelquefois il semble à point nommé qu'elle se joue à nous. [...] Cette fortune surpasse en règlement les règles de l'humaine prudence. » (*Id.*, « La fortune se rencontre souvent au train de la raison », *Ibid.*, I, 34, p. 105.)

⁸⁴ *Id.*, « De l'inconstance de nos actions », *Ibid.*, II, 1, p. 145.

ce procès, faut-il le dire, s'ouvre aux heures de l'opulence, non de la disette : l'occasion sèche et l'indigence engendrent des leurres de tempérance, alors que l'occasion prospère donne souvent matière à vilipender le ventre et la volonté chancelante⁸⁵. De même que le feu et la pierre de touche éprouvent l'or, de même les sollicitations de la nature éprouvent la vertu vraie, mettent au jour les vertus fallacieuses et la vacuité de l'intention.

Parcourir les *Essais* à l'affût de la vertu, c'est devoir assurément appréhender ce qu'elle est à partir des imprécations prononcées contre ce qu'elle n'est pas. Exception n'est pas faite au chapitre « De la vertu » où Montaigne trouve à redire d'une vertu épisodique qui est fonction des « boutées et saillies de l'âme », non d'une constance et résolution de tous les instants, où il multiplie ensuite les exemples des aléas et des implacabilités du *Fatum*, sur le compte duquel il fait valoir des grandeurs, jusqu'à signaler le profit qu'y trouvera un grand prince qu'il connaît - Henri IV - , « si fortune continue à lui faire épaupe »⁸⁶. Les gerbes de contrastes ou de récriminations éparpillées dans des chapitres divers enseignent que la vertu vraie, faute de cette constance qui lui donne son prix, est rare. À propos de la persévérance érigée en critérium, Montaigne reprend aux sages que pour « juger bien à point d'un homme », il faut « le surprendre en son à tous les jours », toutes choses étant « faisables par un homme bien manque et défaillant en gros », sauf, précisément, l'ordre, la modération et la constance⁸⁷. Un occasionnel sursaut de vertu n'est pas de même étoffe que la vertu affermie au creuset du

⁸⁵ « De vrai, ce n'est pas la disette, c'est plutôt l'abondance qui produit l'avarice. » (Id., « Que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons », *Ibid.*, I, 14, p. 41.)

⁸⁶ Id., « De la vertu », *Ibid.*, II, 29, pp. 288, 291.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 289, 288.

temps et de l'adversité :

la vertu ne veut être suivie que pour elle-même ; et si on emprunte parfois son masque pour autre occasion, elle nous l'arrache aussitôt du visage. [...] Voilà pourquoi, pour juger d'un homme, il faut suivre longuement et curieusement sa trace ; si la constance ne s'y maintient de son seul fondement, *cui vivendi via considerata atque provisa est*, si la variété des occurrences lui fait changer de pas (je dis de voie, car le pas s'en peut ou hâter ou appesantir), laissez-le courre ; celui-là s'en va à vau le vent [...] ⁸⁸.

Ce plaidoyer en faveur de la constance, au démerite du change et de la passade, prend quelque couleur pédestre grâce aux repères lexicaux dont l'enfilade ouvre sur la sente de la vertu - « suivie », « suivre », « trace », « pas », « voie » - et le tronçon latin, fragment d'érudition, grossit la foison de ces enclaves savantes de la rhétorique montaignienne, significativement étrangères au savoir digéré, homogénéifié, d'un Guillaume Du Vair⁸⁹.

Les réticences de Montaigne, Marie de Gournay les aura, en 1634, ramassées, poncées, abrégées et versées au mince traité *Des vertus vicieuses* qui, pour l'essentiel, cantonne la vertu dans une aire grise qu'assombrissent plus avant les lignes farouchement pessimistes de la fin, dans lesquelles Marie de Gournay n'est pas loin de sonner le glas de la Vertu en concluant que le genre humain serait proche voisin des bêtes s'il fallait retrancher de l'homme toutes les vertus « qu'il pratique par force, par interest, par hazard & par inadvertance, sous qui se range celles qui marchent à la suyte de quelques inclinations vicieuses »⁹⁰. Elle a où puiser puisque, dans un renvoi allusif au

⁸⁸ Id., « De l'inconstance de nos actions », *Ibid.*, II, 11, p. 145. L'éditeur traduit du latin : « Avec une ligne de conduite bien méditée et prévue » (Cicéron, *Paradoxes*, V, 1).

⁸⁹ Marc Fumaroli, *Op. cit.*, pp. 500-506.

⁹⁰ Marie de Gournay, *Op. cit.*, p. 323. Dès les premières lignes du traité, Marie de Gournay additionne les indices d'une carence, pestant contre l'aveuglement du

chemin de la vertu, Montaigne a exprimé un sentiment d'une honnêteté insolente qui a toutes les apparences d'une cassante entorse faite à la défense de l'intention vraie : « Quand pour sa droiture je ne suivrais le droit chemin, je le suivrais pour avoir trouvé par expérience qu'au bout du compte, c'est communément le plus heureux et le plus utile. »⁹¹ Sans attacher avec trop de hâte le chemin de la vertu à une dualité qui rappellerait le dru et le mol abord de la montagne de la Rhétorique décrite par Lucien de Samosate, il faut pourtant prendre garde à la plurivalence des cheminements. Du coup importe l'intention de qui va par ce chemin.

B. Le chemin de la vertu

Le scepticisme montaignien loge au ban de l'irrécusable, la seule constance dont l'homme soit capable étant celle de ses inconstances, la seule certitude dont il puisse s'enorgueillir étant celle de l'incertitude même. Montaigne convie l'homme au seul chemin qui pût jamais exister aux yeux d'un sceptique, celui des inconstances. Les mouvances incertaines obnubilent-elles le chrétien ? non moins avisé de ces inconstances, un père de la compagnie de Jésus, Nicolas Caussin, décidera en 1624 de se faire censeur de la cour en publiant *La Cour sainte* : soit les caprices des grands, il n'y a qu'à les conduire au chemin des certitudes chrétiennes.

Des images aussi immédiatement suggestives au début du XVII^e siècle que

Vulgaire : « Il nous chante, que la Vertu n'a gueres de cours en ce Siecle. Je me plains de ce qu'elle en a beaucoup moins qu'il ne pense [...] » (*Ibid.*, p. 314).

⁹¹ Montaigne, « De la gloire », *Op. cit.*, II, 16, p. 259.

la « poursuite »⁹² et le « pourchas »⁹³ de la vertu restent sans équivoque, corrélats de vues ambulatoires, dussent-elles être comprises au mieux dans leur contexte, l'une dans le cours des descriptions proposées par Nicolas Coëffeteau des travaux auxquels la vertu oblige, l'autre dans la mer des preuves du primat de la charité, généreusement ficelées par François de Sales. Si à la saisie textuelle de la course ès vertu se rattache une provision usuelle de noms et de verbes qui nourrissent l'intuition de pas, d'allants, de passages, d'encouragements à marcher, à suivre, à aller, le tour entendu, emblématique, du « chemin de la vertu » rafle de loin la palme de la notoriété, manière de périphrase figée à laquelle répond une poignée d'adjectifs dont l'apparement tient pour ainsi dire d'une monochromie sémantique : ce chemin de la vertu est rude, épineux, laborieux, âpre, difficile, pénible, périlleux.

Quand il serait celui du chrétien, le sentier épineux rappellerait la façon exemplaire du martyr ou, réminiscence biblique, il épouserait une vertigineuse alternance de paliers et d'échelons, avatar de l'échelle de Jacob, que l'esprit et le cœur sont sommés de gravir alors que le corps attend, endormi, au pied de l'échelle : à tout le moins est-ce ce qu'il faut entendre de la métaphorisation de l'oraison parfaite qui « monte par degrez, & par eschelon de la terre, à la presence du Dieu vivant », sur laquelle insiste le jésuite espagnol Louis de La Puente dans le premier traité de sa *Guide spirituelle*,

⁹² Nicolas Coëffeteau, *L'Hydre deffaicte par l'Hercule chrestien*, seconde édition, revue et augmentée par l'auteur, Paris, François Huby, 1615, f. 101 r.

⁹³ François de Sales, *Op. cit.*, p. 21. Voir Père Jean Gayet, « Le chemin chez François de Sales », dans *L'Unidivers salésien. Saint François de Sales hier et aujourd'hui*, Actes du Colloque international de Metz (17-19 septembre 1992), textes réunis par Hélène Bordes et Jacques Hennequin, Paris, Diffusion Champion-Slatkine/ Université de Metz/ Centre de recherche « Michel Baude », 1994, pp. 171-206.

ouvrage dont le titre promet d'entrée de jeu un balisage aux croisées du progrès spirituel⁹⁴. « Guide », suivant Furetière, se dit au féminin

d'un cordon ou longe de cuir qui sert aux cochers à guider leurs chevaux de dessus leur siege.

On appelle aussi, la *guide* des chemins, un livre qui contient la route de tous les grands chemins. La *guide* des pecheurs, un livre qu'a fait Grenade sur la conduite de la vie spirituelle⁹⁵.

Louis de La Puente interroge les enjambées intrinsèques d'une corporéité qui relève du ciel, « le chemin de la vertu [...] estant une voye spirituelle où il faut aller avec des pas spirituels si difficile à cognoistre »⁹⁶. Au fil des quatre grands traités de sa somme consacrés à l'oraison, la lecture des livres saints et la méditation, la parfaite contemplation et union avec Dieu et la mortification, il débrouille, dans une imposante distribution de chapitres et de sections, les gymnastiques intérieures qui mènent les « pieds de l'âme » par les degrés de l'échelle mystique, invitant à l'étude et à la méditation de la vie du Christ et de ses saints, « celui qui a desja quelque commencement » en la montée spirituelle et conviant au « plus parfait de la science mystique, qui esleve à la

⁹⁴ Louys Du Pont, *Op. cit.*, p. 16.

⁹⁵ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel* (1690), Paris, Le Robert, SNL, 1978. Vaste apologie de la vertu, *La Guide des pecheurs* du dominicain espagnol Louis de Grenade compte trois parties d'inégales longueurs : le premier livre, plus important, contient « une ample exhortation à la vertu & observation des Commandemens de Dieu » ; la première partie du livre second présente la doctrine des vertus, « où sont donnez divers avis & enseignemens, pour rendre un homme vertueux », la seconde partie de ce deuxième livre traite de l'exercice des vertus. (*Les Œuvres spirituelles du R. P. Louys de Grenade de l'ordre de Sainct Dominique, dans lesquelles est contenuë la Doctrine chrestienne, qui enseigne tout ce qu'on doit faire depuis le commencement de sa Conversion, jusques à la Perfection*, Le tout exactement traduit de l'espagnol, par Sebastien Hardy, nouvelle édition augmentee, Paris, Jean Baptiste Loyson, 1647, 555 p. Le texte a été publié la première fois en espagnol en 1556-1557; la première traduction française des *Œuvres spirituelles* remonte à 1602 [Paris, J. Housé]).

⁹⁶ *Ibid.*, p. 1059.

contemplation & union divine », celui qui a atteint l'état de perfection⁹⁷.

L'intitulé d'une section du quatrième traité rend recevable l'ouvrage entier et persuade de retenir de la traversée spirituelle son nécessaire jalonnement : « Comme nous avons besoin d'une guide, a cause des trois dangers qu'il y a au chemin de la vertu ». Le premier danger naît des mauvais conseils qui fourvoient et font courir à la ruine ; le second danger tient au fait d'aller seul : tombé ou pris au piège, celui qui va en solitaire est laissé sans secours ; le troisième péril est lié à l'austérité du chemin, aux ennuis et aux craintes qui rendent souhaitable la compagnie d'un loyal ami.

C'est une chose assurée que le chemin de la vertu est difficile à tenir à qui ne l'a jamais frayé, parce qu'il est tout rempli de doutes, tant en ce qui concerne les choses qu'il faut croire & mettre en œuvre que celles qu'il faut demander & recevoir. Il y a plusieurs bourbiers & mauvais pas, divers chemins & traverses [...] ⁹⁸..

Dans la valorisation du bon conseil et du bon ami perce quelque marque du ministère spirituel du père espagnol qui, après avoir enseigné la philosophie pendant trois années, entre 1582 et 1585, est devenu un conseiller et un directeur de conscience très estimé ; il a agi fréquemment, en Espagne, à partir de 1585 jusqu'à sa mort en 1624, comme père spirituel, maître des novices et préfet des études dans les maisons de formation de la compagnie de Jésus⁹⁹.

Non seulement l'appréhension du chemin de la vertu souligne-t-elle les gauchissements mis au pilori de la casuistique jésuite, mais encore ressortit-elle par manière d'attraction à une rhétorique des écueils et des

⁹⁷ Id., « Au Lecteur Devot », dans *Ibid.*, non pag.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 1058.

⁹⁹ Miguel Nicolau, *Loc. cit.*, col. 266.

empêchements, à la faveur de laquelle est mise en relief, à peu près infailliblement, la maîtrise des rigueurs et des aspérités qui avait été à tous égards suggérée par l'iconographie huguenote. Eau au moulin de la promotion verbale de l'effort, les assiduités du pèlerin du monde qui s'essaie aux épreuves liquident les « vaines peurs des travaux de la vertu »¹⁰⁰ : des mots érigés en barrières - « bourbiers », « mauvais pas », « traverses » -donnent corps aux pièges de ce chemin sur lequel le marcheur ne s'engage jamais sans qu'une saillie fasse obstacle.

Sur cette lancée, il convient de prêter attention à une liste formelle d'empêchements, destinée aux grands de la cour, qu'a dressée le confesseur du roi Louis XIII, le père Nicolas Caussin, dans *La Cour sainte*. La distribution matérielle des trois premiers des cinq livres de *La Cour sainte* s'accorde, dût-on en déterminer les choix rhétoriques, au genre délibératif, témoins les vocations résolument incitative et dissuasive de ces trois livres : le premier livre dispose aux grandeurs chrétiennes sans mettre en doute que la perfection s'allie à la livrée des « personnes releves », le second livre, répertoire de préventions contre les obstacles, prémunit les mondains contre les égarements et les inassiduités, enfin, consécration de l'action, le troisième livre entérine l'exercice des vertus, devant lesquelles croulent les monstres de l'ignorance, de l'impuissance et de l'impureté. Sur la piste de quoi mettent déjà clairement les titres des trois livres : « Des raisons qui doivent exciter les gens de qualité à la perfection chrestienne », « Des empeschemens que les mondains ont au chemin du salut et de la perfection », « De la pratique des vertus ». Le fil

¹⁰⁰ Louys Du Pont, *Op. cit.*, p. 1371. Le titre du chapitre XVII du quatrième traité est : « Des tentations de paresse, tepidité, pusillanimité qui combattent l'oraison & ses fruits, & le moyen qu'elle fournit de les vaincre, bataillant contre les vaines peurs des

continu des empêchements que tendent les douze chapitres du deuxième livre (« inconstance de mœurs », « flux de langue », « amour charnel », « luxe d'habits », « ambition & avarice furieuse », ...) anticipe sur la haie des pierres de touche et pierres d'achoppement sise au chemin de la perfection, chemin malaisé, invariablement, aux écueils duquel se bonifie la traversée et se cristallise l'idéal du progrès et de la sainteté qui, du reste, est la basse continue de tout le traité. S'appuyant, au livre III, sur le prix qu'il faut donner aux actions journalières, le père Caussin, admiratif des dix ou douze millions de lieues parcourues par le soleil en un jour, questionne : « Et vous combien ferez vous de pas pour vous avancer à la vertu ? »¹⁰¹

Une admirable fermeté jointe au mépris du corps auquel violence est faite donne l'assurance de ce salut qui se trouve au chemin du martyr. L'apologie de l'ardeur à tout fendre des martyrs chrétiens est un morceau de choix du second livre de *La Cour sainte*, considérant que Nicolas Caussin y met en châte, concurrente de l' « *In via virtute nulla est via* » de la pédagogie huguenote, une sentence latine de même trempe augmentée de sa traduction française, « *Virtuti nihil invium. A la vertu nul passage fermé* », qui fait l'effet, dans l'économie de la louange, d'une devise mise au sein d'une hypotypose de la lacération :

La livrée des Chrestiens c'est la patience, & justement ces braves courages qui nous ont enfanté à l'Eglise par leur sang, pouvoient porter pour armes une main qui alloit trenchant les montagnes avec du feu & du vinaigre, accompagnée de cette devise. *Virtuti nihil invium. A la vertu nul passage fermé* : Ouy ces valeureux champions tous estincellans dans les éclairs de la charité, enlevoient les palmes Chrestiennes du milieu des hasards, & forçoient le Ciel d'une pieuse

travaux de la vertu ».

¹⁰¹ Nicolas Caussin, *La Cour sainte, ou l'Institution des Grands, avec les exemples de ceux qui dans les Cours ont fleury en sainteté*, Paris, Sebastien Chappelet, 1625, p. 557.

violence. On voyoit des hommes qui se consommoient en autant de Martyres qu'ils enduroient de supplices, & qui enduroient plus de supplices qu'ils n'avoient de membres : Leurs corps sous les roües armées de cizeaux, sous les griffes de fer, sous les tenailles ardentes, voloient par pièces, les pièces quelquefois en estoient desja recueillies des fidelles, & desja mises au tombeau, eux restoient survivans à leurs funeraillies. *Remorabantur in luce detenti, quorum membris pleni eram tumuli.* En cest estat ils grimpoient sur les roches aigues de ce laborieux chemin du Ciel, y portant plus de playes que de membres¹⁰².

Ce paysage de sang et de lambeaux révèle dans les corps taillés des martyrs des corps-rappels dépositaires en quelque sorte du mystère des « roches aigues de ce laborieux chemin du Ciel ». La devise oblige à tenir sans réserve l'équipage incisif pour celui de la vertu, à donner à tout valeur de signe : les suppliciés témoignent, dans le martyre, du Christ offert, ils goûtent du feu de la charité et du vinaigre du Calvaire qui sont, métaphoriquement, les souverains secours d'une effigie, d'une main tranche-montagnes, tandis que le corps réel est sacrifié. Pas une miette du tableau qui desserve le profane. La vertu que, d'autorité, les mots latins et la grimpe sainte projettent dans une mouvance ferme, comme est celle du patient, embrasse les configurations réciproques de la foulée et de la prise mordante de l'ancre, hyménée reconduit de la mouvance et du statisme. À ce titre, il est heureux que la recherche, dans *La Cour sainte*, de quelque géométrie ou ancrage plus explicitement matériel ne laisse pas bredouille. En effet, au livre V est consacrée l'assiette du cube et de la vertu angulaire : « la vertu est comme le cube, de quel costé qu'on la jette on la trouve toujours sur sa base »¹⁰³, géométrie pour laquelle Nicolas Caussin est sans doute moins immédiatement redevable aux Pythagore, Simonide et Platon qu'à Grégoire de Nysse, dont *La Vie de Moïse* est au nombre des sources

¹⁰² *Ibid.*, pp. 322-323.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 773.

révélées et des renvois distribués dans les marges du texte ; Grégoire de Nysse a scellé l'association de la forme quadrangulaire et de la stabilité dans le bien : les objets de cette forme étant en effet « difficiles à déplacer, à cause des angles qui limitent la surface plane sur laquelle ils reposent »¹⁰⁴. L'odyssée sévère de la patience peinte par Nicolas Caussin est une projection expressive du paradoxe liant progrès, inamovibilité et longueur de temps, elle corrobore le sentiment nysséen que stabilité et mobilité sont une même chose¹⁰⁵.

Le parti pris emblématique du père jésuite rend en ce sens incontournable la très éloquente duplication que concrétiseront, vingt ans plus tard, deux médaillons consacrés à la patience dans l'*Iconologie* de Cesare Ripa, chacun dans l'une des deux parties de la traduction de Jean Baudoin réunies en un seul volume. Dans le médaillon CXVIII de la première partie de l'*Iconologie*, une pauvre femme, un joug sur les épaules, marche sur des épines qui figurent « les douleurs du corps, & les travaux de l'esprit » qu'elle supporte patiemment¹⁰⁶ ; dans le médaillon de la seconde partie, cette femme désolée, chargée d'un joug semblable et portant des fers aux mains,

est assise sur une Pierre parmi les Espines, pour montrer que c'est une chose bien dure que de se résoudre aux souffrances de ceste vie ; mais que neantmoins quelques rudes & picquantes qu'elles soient, l'on en peut venir à bout par le moyen de ceste Vertu [la patience]¹⁰⁷.

Une femme est donc mise en train sur une route jonchée d'épines tandis qu'une autre, immobile, est assise sur une pierre rectangulaire, au milieu des épines : voilà pour la nuance essentielle de deux sobres capsules iconiques qui

¹⁰⁴ Grégoire de Nysse, *Op. cit.*, II, 199, p. 96.

¹⁰⁵ *Ibid.*, II, 243, p. 110. Cf. *supra*, p. 27.

¹⁰⁶ Cesare Ripa, *Iconologie, ...op. cit.*, I, p. 143.

¹⁰⁷ *Ibid.*, II, pp. 138-139.

versent au motif récurrent des épines le résumé de toutes les rugosités et géhennes du progrès spirituel sur lequel donne une patience qui est avant tout chrétienne, s'il faut en juger par le rappel, au premier livre, des mots du Christ qui enseigne « *de posseder nos ames en patience* », puis par l'évocation des consolations de l'assistance divine impétrée grâce au *MISERERE MEI DEUS*, auquel Jean Baudoin fait allusion, au second livre, après le phylactère du médaillon. Le socle de pierre suggère bien sûr une pâle intronisation à côté de la promesse du trône céleste immanente à la cohérence de cette sorte d'escalade, peinte ou dite, qui ne peut être amputée d'aucun maillon, le promeneur du difficile chemin du Ciel devant aller par là nécessairement, sans faillir, jusqu'au trône de gloire.

Au chapitre des mouvances et des fixités cooccurrentes, les représentations textuelles du chemin de la perfection accumulent des rouages sans surprises, à peine changeants, si bien que, même saisie hors texte, une description prise à un répertoire de vertus contemporain de *La Cour sainte* est proche, dans le genre, d'un morceau canonique, éminemment signifiant (il y a jusqu'à des « *delices* » qui ravivent le souvenir de quelques précédentes pentes et délices glissantes) :

Aussi le chemin du Ciel n'est pas sans épines, & le throsne de la Gloire est en un lieu si eslevé, qu'il n'est accessible qu'à ceux qui ne se laissans point charmer aux delices, souffrent constamment les travaux, & regardent le peril sans trembler¹⁰⁸.

Le traité *Des vertus necessaires a un prince pour bien gouverner ses sujets*, que le censeur de la mondanité, Nicolas Faret, a composé en 1623 à dessein de former

¹⁰⁸ Nicolas Faret, *Des vertus necessaires a un prince pour bien gouverner ses sujets*, Paris, Toussaint Du Bray, 1623, pp. 11-12.

un prince parfait, se signale par l'enchaînement des emprunts aux pourtours gommés, bouquets d'une tradition qu'apprivoise la paraphrase¹⁰⁹, et sur lesquels s'appuie une « esthétique de la juxtaposition »¹¹⁰ qui met en devoir de traverser, sans qu'il soit nécessaire de soupeser d'emblée les subtilités du partage d'une vertu maîtresse et de vertus particulières, la mosaïque des neuf chapitres successifs consacrés à la vertu en général, la religion, la prudence, la justice, la clémence, la valeur, la libéralité, la modestie et la tempérance. Si hardi que soit le rapprochement de deux œuvres éloignées et inégales, ce cortège de repères et de cases à parcourir en quelque sorte satisferait, si elle était entendue au premier degré, de façon littérale, à la suggestion d'un Louis de La Puente d'« aller de vertu en vertu »¹¹¹.

Dès lors qu'il prend assise sur la liste des travaux de la vertu et le dénombrement des obstacles consignés à la file, l'engrenage moral que dessine la suite des chapitres, dans la plupart des traités, atteste une vocation de livre-tracé, surtout si chaque partie ou chapitre ne signifie pleinement qu'à condition que soit gardée à l'œil l'économie d'ensemble. La cohérence de ces livres-tracés tient dans l'intégralité d'un parcours. Sous ce rapport, il faut retenir la pertinence particulière du circuit insécable élaboré dans *L'Hydre deffaicte par l'Hercule chrestien* par le dominicain Nicolas Coëffeteau, dont Nicolas Faret a été le disciple et qui a été l'un des auteurs les plus lus du

¹⁰⁹ Bernard Beugnot, « Florilèges et *polyanthea*. Diffusion et statut du lieu commun à l'époque classique », *Études françaises*, vol. 13, nos 1-2, avril 1977, p. 126.

¹¹⁰ Jean Lafond, « Le centon et son usage dans la littérature morale et politique », *L'Automne de la Renaissance (1580-1630)*, (XXII^e colloque international d'études humanistes, Tours 2-13 juillet 1979), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « De Pétrarque à Descartes », 1981, p. 118.

¹¹¹ Louys Du Pont, *Op. cit.*, p. 1295.

premier XVII^e siècle¹¹². En applaudissant à une suite saisissante, ininterrompue de combats, Coëffeteau se fait l'apologiste d'un « Alcide à qui toutes les croix, les afflictions, & traverses du monde, & de l'enfer, ne sont point une assez puissante barriere, pour l'arrester, & l'empescher de suivre les pas de la Vertu »¹¹³. Au fil des sept premiers chapitres, Hercule, en brave soldat du Christ, écrase tour à tour les sept péchés capitaux : l'orgueil, l'avarice, la gourmandise, la luxure, l'envie, la colère, la paresse ; le huitième chapitre est celui « auquel les recompenses du vainqueur sont deployées, & employées » ; au dernier chapitre, « l'auteur rend raison de son ouvrage », à savoir que « les loüanges des Saints representees à nos yeux, recitées à nos oreilles nous enflamment à la vertu & nous donnent les desirs de bien faire »¹¹⁴. Les grandeurs du paganisme sont harmonisées toutes à l'hégémonie du sacré, et au même titre qu'Hercule, trait rarissime, la déesse Vertu est sanctifiée. La divulgation linéaire des travaux et récompenses, combats et butin rend témoignage du projet de couler, dans la tissure et la division même des chapitres, la promesse ancestrale du passage qui conduit du temple de la Vertu vers le temple de l'Honneur. Proposée au chapitre VIII, la description de ces temples fait état d'une ordonnance qui récapitule en somme la cohésion du livre :

Quelques curieux ont remarqué que ces deux Temples si fameux, que les Romains consacrerent, à la vertu & à l'honneur, estans bastis de telle sorte qu'il falloit passer par celuy de la vertu, pour entrer en celuy de l'honneur, l'on y voyoit peintes des choses bien differentes, car en celuy de la vertu, ce n'estoient que boucliers, glaives, lances, & espées, bref toutes sortes d'armes offensives & deffensives, mais en celuy de l'honneur ce n'estoient que palmes, que lauriers,

¹¹² Roger Zuber, « *Les Belles infidèles* » et la formation du goût classique, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 1995, pp. 29-31.

¹¹³ Nicolas Coëffeteau, *Op. cit.*, f. 103 v.

¹¹⁴ *Ibid.*, f. 119 r.

que couronnes, que marques de Triomphe. A quelle fin cette diversité ! sinon pour apprendre à tout le monde, que les couronnes, ne sont emportées, que par ceux qui les ont méritées : C'est trop se flater que de se promettre la félicité devant que l'avoir acquise par le travail¹¹⁵.

Une traversée, une conversion s'opère dans l'enceinte du temple de la Vertu, entre l'entrée et la sortie, avatar monumental peut-être de la rude grimée et de l'accession au sommet, la déesse passant elle-même de l'austérité au rire :

l'image de cette sainte Déesse (qu'il me soit permis pour cette fois la nommer ainsi) à l'entrée du Temple où elle est adorée, montre bien un front assez severe, & un visage quelque peu austere, mais à la sortie & au depart, serainant sa face, elle la fait voir toute riante & joyeuse [...] ¹¹⁶.

La persistance d'un idéal ambulatoire hors-les-murs convie au temple de l'Honneur auquel l'accès est irréversiblement donné à condition d'avoir logé à l'enseigne de la Vertu¹¹⁷. Pour mythologisante que soit la projection matérielle, les enceintes de la Vertu et de l'Honneur instituent une contiguïté qui sert d'argument aux sphères de la morale et de l'éloquence ; la notoriété de

¹¹⁵ *Ibid.*, ff. 109 r.-109v. Chez les Romains existait « une religion de *Virtus*, soit seule, soit apparentée à d'autres divinités analogues. [...] Sous l'Empire, les calendriers mentionnent, à la date du 29 mai, une fête en l'honneur d'*Honos* et de *Virtus*. [...] Mais le culte de *Virtus* associé à celui d'*Honos* remonte à une haute antiquité ; les deux divinités sont à grouper dans le cortège de Mars et leur signification dominante est toute militaire. La preuve, c'est que Rome possédait, à la fin de la République, plusieurs temples érigés en leur honneur et tous à l'occasion de victoires remportées. [...] M. Marcellus, le vainqueur de Syracuse, *renouvella* (c'est le terme employé par Cicéron [...]) le culte d'*Honos* en y associant *Virtus*. Il en résulta un conflit avec l'autorité sacerdotale, qui, par scrupule pieux, refusa d'admettre qu'un même édifice fût placé sous l'invocation de deux divinités distinctes. En conséquence, on construisit un sanctuaire double, où les images d'*Honos* et de *Virtus* reçurent des *cellae* séparées. » (J. A. Hild, *Loc. cit.*, pp. 926-927.)

¹¹⁶ Nicolas Coëffeteau, *Op. cit.*, ff. 103 r.-104 v.

¹¹⁷ Le médaillon de l'*Iconologie* attribué à l'Honneur dans l'édition de Jean Baudoin présente un guerrier armé d'une lance et d'un bouclier sur lequel figurent deux temples reliés par une passerelle. « Quant à la devise des deux Temples [HIC TERMINUS HAERET], elle nous apprend que l'Honneur et la Vertu sont tellement inseparables, qu'on ne peut entrer dans l'un que par l'autre. » (Cesare Ripa, *Iconologie*,

ce circuit palpable incline à garder en tête que la vertu et l'honneur, tenus pour mitoyens, sont partie d'une imagerie verbale que sous-tend l'émergence matérielle de deux temples dont le sens principal réside dans le maître-motif d'un ponceau. Dans *Des vertus nécessaires a un prince pour bien gouverner ses sujets*, Nicolas Faret répètera l'importance particulière de cette annexion, au chapitre « De la vertu en général », en puisant aux expressions usuelles du « tirer à soi »: « qui separeroit l'honneur d'avecque la vertu, ce seroit la rendre une amertume toute pure, & luy ravir ce charme puissant dont elle attire à soy les ames les plus farouches »¹¹⁸. Les magnétismes de la gloire et de l'émulation suscitent une suite (pensons à la suite du frère converti de l'emblème chrétien de Montenay (fig. 5)) et, à ce titre, Nicolas Coëffeteau rend implicitement raison du report en dernière place de la justification de son ouvrage, où il l'entend des exemples comme d'aiguillons à bien faire : l'émulation mène ultimement les lecteurs pèlerins, Hercule les tirant après soi, par les sillages de la vertu et de l'honneur.

La vertu n'est pas moins éloquente que le verbe ; la force de l'exemple, la parole-dard et l'ascendant de l'honneur sont participants d'un même « tirer à soi », avatar de l'aimantation dont, en amont, Guillaume Du Vair par exemple avait mis à profit l'imagerie minérale dans son traité *De l'éloquence françoise* : « [c]omme la pierre Pantaure, par une secrette puissance tire a soy tout ce qui en approche ; aussi l'honneur & la gloire esleve à la vertu les hommes, & comme un picquant esperon les y haste et sollicite »¹¹⁹. Au chapitre des mouvances et des fixités, la vertu et l'éloquence sont sœurs, de même qu'au

... *op. cit.*, II, pp. 126-127.)

¹¹⁸ Nicolas Faret, *Op. cit.*, pp. 16-17.

¹¹⁹ Guillaume Du Vair, *De l'éloquence françoise, et des raisons pourquoy elle est demeurée si*

terrain des hostiles labeurs ; à l'instar de l'apôtre de la vertu, l'orateur affûte ses armes et se prête au combat - Cicéron l'y conviait : l'orateur « s'avance en toute sûreté au milieu d'une troupe ennemie »¹²⁰. Dans *La Doctrine des Mœurs*, Marin Le Roy de Gomberville décrit la foulée herculéenne de l'homme de bien qui « est par tout en seureté » et qui va par une voie encombrée de monstres comme « s'il estoit dans l'allée de quelque beau jardin », dédaignant les épée, arc, bouclier, cuirasse, carquois, piques et lances qui lui sont offerts (fig. 15) :

[...] il est debout, pour ce que ne voulant se servir d'autres armes que de celles de la vertu, il est obligé de marcher sans creinte au devant des perils. Il ne se détourne point de son chemin, pour y voir des Dragons, des Tigres & mille autres bestes furieuses qui tiennent la gueule ouverte pour l'engloutir¹²¹.

Les affermissements de ce « demy-Dieu » qu'accompagne l'agneau christique résument la ferme mouvance qui consiste à suivre la vertu, fuir le vice et souffrir l'obstacle, laquelle est cristallisée infailliblement dans la triade verbale archirécurrente : « fuir », « suivre », « supporter ».

Borner le contraste aux verbes « suivre » et « fuir », ce serait rappeler en somme le doublet qui est la pierre d'angle des vocations migratoires de la vertu et dont la pertinence légitime la tentation de fabriquer un chiasme qui, malgré qu'il soit le produit d'un collage artisanal, anachronique de fragments repris à Marin Le Roy de Gomberville et à Nicolas Faret, récapitule en quelque façon toutes les mouvances et fixités : « fuir le vice c'est suivre la vertu », mais « il est impossible de la suivre & de fuyr la peyne »¹²². À l'issue de cette ronde

basse, dans *Op. cit.*, p. 398.

¹²⁰ Cicéron, *Op. cit.*, I, XLVI, 202, p. 72.

¹²¹ Marin Le Roy de Gomberville, *Op. cit.*, f. 71 v.

¹²² *Ibid.*, f. 5 r. (cf. *supra*, fig. 12) et Nicolas Faret, *Op. cit.*, pp. 10-11.

des immutabilités et des courses, des retraites et des saillies de la vertu, il n'est pas abusif enfin de conclure à l'esquisse d'une rhétorique de la transsubstantiation, attendu qu'en des lieux figuratifs féconds, la vertu prend forme, corps, se réifie.

L'HOMME DE BIEN EST PAR TOVT EN SEVRETE'.



*Vne ame vrayment heroïque,
 Trouue par tout, des lieux de seureté ;
 Et vit mesme en tranquillité,
 Parmi tous les monstres d'Affrique.
 Le Sage qui sçait que la vie,
 N'est que le chemin de la mort ;
 Ne craint iamais d'aller au port,
 Ou sa naissance le conuie.*

Fig. 15. Marin Le Roy de Gomberville, *La Doctrine des Mœurs* (1646)

Chapitre 2

Versatilités sémantiques et ancrages : la vertu-palimpseste

Le mot « vertu » est lié, du crépuscule du XVI^e siècle jusqu'au milieu du XVII^e siècle, à un ample faisceau d'avenues sémantiques, ses parcours pluriels ont affermi une notable polysémie. La cueillette de significations abondantes oblige non seulement à aller par de sinueux sillons, mais à apprécier aussi, au détour, les particularités inscrites dans les adjectifs qui jouxtent le nom « vertu », pour bien juger par exemple de l'étoffe de vertus rares, incomparables, suréminentes, héroïques, divines. Et alors que des épithètes greffées au nom distinguent encore les cellules génériques de la vertu morale, de la vertu intellectuelle et de la vertu théologale, l'occurrence du nom seul pique la curiosité du lecteur qui, à dessein d'arrêter un sens, doit triompher du premier vertige des incertitudes.

S'il n'est pas besoin d'extrapolation pour convenir de dissimilitudes sémantiques entre la vertu des plantes, la vertu du feu, la vertu des païens et celle des martyrs, c'est chose moins aisée d'interroger les plurivalences du nom-palimpseste : dans la mesure où, mot-support, il porte le défilé de toutes les vertus potentielles, le nom « vertu » employé seul reste une fenêtre ouverte sur les réservoirs de la philosophie et de la théologie, il a les propriétés d'une case lexicale provisoirement vierge, vacante, dont l'épaisseur sémantique collera à celle des vertus particulières qui, se relayant, la combleront tour à tour de façon circonstancielle - tempérance, prudence, justice, force, valeur, libéralité, ... Sans qu'il y ait lieu de forcer les rapprochements, sans que l'allusion passe pour une récupération opportuniste des mouvances et

ancrages de la Vertu, il semble tout indiqué de convenir de versatilités sémantiques qui font ressouvenir des remuements de la déesse, étant donné qu'elles relèvent d'un mot aux vocations galopantes et qui aura ses ancrages quand, à la mi-XVII^e siècle, René Descartes ravera la vertu à la générosité en donnant de celle-ci une définition qui était à peu près celle de la vertu en 1585. Que Descartes arrête son choix sur la générosité atteste que la vertu se fixe.

Paysage lexical de mouvances et d'ancrages.

I. Les abîmes de la polysémie : quelques itinéraires du mot « vertu »

A. Allégeances profanes, allégeances chrétiennes. À partir des entrées copieuses des dictionnaires ...

C'est avec un soin presque pointu que doivent être parcourus les monuments lexicographiques qui font saillie aux extrémités du XVII^e siècle - Jean Nicot a publié son *Thresor de la langue françoise* en 1606 -, le plus grand crédit revenant évidemment aux ratissages de la fin du siècle, aux dictionnaires importants de Pierre Richelet (1680), d'Antoine Furetière (1690) et de l'Académie française (1694). Cependant, même si quelques-unes ont tenu bon et trouvé leur chemin jusqu'au crépuscule du Grand Siècle, il faut d'abord, pour prendre la mesure des acceptions du mot « vertu » dans les dernières décennies du XVI^e siècle, se rabattre sur les dictionnaires historiques de Frédéric Godefroy et d'Edmond Huguet, outils fort imparfaits, mais dont les lacunes mêmes sont parlantes.

Dans le *Dictionnaire de l'Ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle* de Frédéric Godefroy et dans le *Dictionnaire de la langue française du XVI^e siècle* d'Edmond Huguet, les entrées aménagées avec parcimonie accusent, au mot « vertu », des manques importants, considérant que le silence est gardé sur les paradigmes fondamentaux des vertus intellectuelles, des vertus morales et des vertus théologiques et que ces entrées n'instruisent pas même du partage du profane et du sacré, négligeant, ne serait-ce que ceux-là, les titres de discours et traités du second versant du XVI^e siècle dus à Ronsard - *Des vertus intellectuelles et morales* - et à Jacques Davy Du Perron - *Traicté des vertus morales, Discours sur la comparaison des vertus morales et theologales*¹. Parce qu'elles s'appuient avant tout et significativement sur la parenté archaisante (entée sur l'étymologie) de la vertu et de la force virile, ces compilations lacunaires rendent témoignage du primat de la compétence corporelle qui, bien qu'il soit sémantiquement incontournable à la fin du XVI^e siècle, ne justifie néanmoins en rien le silence gardé sur les familles des vertus fixées par les philosophes et les théologiens.

Dans son dictionnaire, Frédéric Godefroy accole d'abord au nom « *vertu, -ut, -ud, vertu, viertu, vortu* » un chapelet de mots et syntagmes qui appellent principalement des compétences corporelles :

Puissance physique ou morale, force, vigueur, courage,
valeur, acte de valeur, exploit,

puis, sur la foi d'exemples nombreux, il distend les ressorts de la synonymie :

- Qualité, propriété, mérite
- Miracle, merveille.

¹ Cette omission est d'autant plus étonnante qu'Edmond Huguet cite en substance une énumération du discours de Ronsard sous le mot « Sapience ».

Alors qu'il renvoie sous l'adverbe « *vertuosement, -tuousemant, -tueusement, -uusement, vertueuse* » à deux lettres missives du roi Henri IV, la première étant datée du 5 novembre 1589, la seconde du 31 mars 1594, le lexicographe atteste qu'au seuil du XVII^e siècle la forme adverbiale signifie toujours - cette acception dût-elle être tenue pour archaïsante - « courageusement, vigoureusement »².

Dans le dictionnaire d'Edmond Huguet, le mot « vertu » reste une case nominale sans envergure, à laquelle sont associés, conjointement ou de façon exclusive, des équivalents lexicaux également entrecoupés d'exemples abondants :

- Force
- Courage, vaillance
- Talent
- Propriété, pouvoir
- Qualité³.

« Vertueusement » reçoit cinq pendant adverbiaux :

- Fortement, vigoureusement, vivement
- Courageusement, vaillamment,

tandis qu'à l'adjectif qualificatif « vertueux » correspondent cinq épithètes dont les couleurs immédiates traduisent aussi une ampleur matérielle, foncièrement physique :

- Fort, vigoureux, robuste
- Courageux, vaillant.

² Frédéric Godefroy, *Dictionnaire de l'Ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle*, t. 8, Paris, 1895 : Paris/ Vaduz/ New York, Scientific Periodicals Establishment/ Kraus Reprint Corporation, (1961) 1995.

³ Edmond Huguet, *Dictionnaire de la langue française du XVI^e siècle*, t. 7, Paris, Didier, 1967.

De l'inventaire élagué des deux lexicographes point un relief sémantique de la vertu qui la lie à une vigueur toute corporelle, à une force virile qui porte l'empreinte étymologique de la *virtus*⁴. Si, à l'aube du XVI^e siècle, la définition machiavélienne de la *virtù* a inspiré, au mépris de la loi morale⁵, une conduite réglée sur les seuls buts à atteindre, elle a salué aussi les grandeurs viriles de la guerre et du combat. S'il a jeté sur la *virtù* une ombre de tricherie et d'opportunisme, Machiavel a admis, en sommant le prince de saisir l'occasion bonne, un destin ductile forgé de main d'homme⁶. La *virtù* machiavélienne est tournée vers la responsabilité humaine, l'action, et l'action proprement militaire ; de fait faut-il rappeler qu'avait germé dans l'Italie du *Quattrocento* un concept de *virtù* qui, en marge du sens chrétien, avait signifié de plus en plus « valeur et héroïsme »⁷. Dans la France du XVI^e siècle, et même du XVII^e siècle, la langue des moralistes a, à propos de la vertu, donné cours, ici et là, à des acceptions qui embrassent les talents militaires et qui, mixtures de sens, amenuisent singulièrement l'écart entre la valeur et la vertu, entre la vertu, la vertu guerrière et la vertu héroïque. La persistance de tels chevauchements ou convergences porte atteinte à la certitude d'un immuable cloisonnement des significations, si bien que plane sur la vertu un brouillard sémantique. Jean

⁴ Dans son *Dictionnaire historique de l'ancien langage françois ou glossaire de la langue françoise depuis son origine jusqu'au siècle de Louis XIV*, La Curne de Sainte-Palaye embrasse une très large période historique et dit explicitement du substantif « vertu » qu'il a tous les sens du latin « *virtus* » (t. 10, Paris/Niort, Champion/ Favre, 1882).

⁵ Marc Fumaroli, « Éthique et rhétorique du héros humaniste. Du Magnanime à l'Homme de ressentiment », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, nos 4-5, été 1976, p. 185.

⁶ Lire Philippe Desan, « Machiavel et la *virtù* », dans *Naissance de la méthode (Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes)*, Paris, Librairie A.-G. Nizet, 1987, pp. 43-61 ; John H. Geerken, « Homer's Image of the Hero in Machiavelli : A comparison of Areté and *Virtù* », *Italian Quarterly*, vol. XIV, no 53, 1970, pp. 45-90 ; Jerrold E. Siegel, « *Virtù* in and since the Renaissance », *Dictionary of the History of Ideas*, vol. IV, New York, Ed. Philip P. Weiner, 1973-1974, pp. 476-486 ; André Stegmann, « Le Modèle du Prince », *Le Modèle à la Renaissance*, Paris, J. Vrin, « L'oiseau de Minerve », 1986, pp. 117-137.

⁷ Philippe Desan, *Ibid.*, p. 46. Cet héroïsme s'entend surtout dans un sens moral.

Descrains a insisté sur le flou qui change la vertu guerrière en casse-tête lexical dans l'oraison de Jean-Pierre Camus prononcée à la mémoire de Josias Rantzau : « Cette vertu guerrière, Camus l'appelle simplement *vertu*. Non sans quelque ambiguïté, car il emploie également ce mot au sens de vertu morale [...]»⁸. Le mot déconcerte donc, pour qui cherche son sens, comme un piège tendu.

Il y a bien eu, au tournant des XVI^e et XVII^e siècles, le *Thresor de la langue françoise* de Jean Nicot dans lequel sont consignés, sous le mot « vertu » quelque trente-six syntagmes et sentences, avec leurs transcriptions latines, dont voici des exemples inégaux : « Les vertus & beaux faits de quelqu'un, dequoy ceux qui viennent apres luy font grande estime », « Vertu conduite & avancée le plus haut qu'elle peut aller », « Vertu perseverante & constante vainc toutes choses », « Vertu ne s'estime point exempte de besongner, Elle est tousjours embesongnée, Elle n'est pas oiseuse », « Qui a vertu, il a tout », « Estimer vertu estre le souverain bien », ...⁹ Cependant, il est clair que l'investigation sémantique se dérobe derrière un bouquet de « fleurs de bien dire » dont l'intérêt immédiat n'est pas lexicologique. Le substantif « vertu » subit des variations en nombre, hérite d'épithètes nuancées - « perseverante », « constante », « embesongnée », « excellente », « grande », « contrefaite », ... - mais l'inventaire même des quatre vertus morales et des trois vertus théologiques est escamoté.

⁸ Jean Descrains, *Op. cit.*, p. 121.

⁹ En latin, dans l'ordre : « *Virtus viri alicujus clara insignis posteris* », « *Virtus ad summum perducta* », « *Pertinax virtus vincit omnia* », « *Immunis non est virtus* », « *Omnia adsunt bona ei quem penes est virtus* », « *Ponere summum bonum in virtute* ».

C'est au chapitre de la discrimination des vertus que le bât blesse et, à ce titre, l'attention doit être tournée toute vers le travail des lexicographes de la fin du XVII^e siècle, d'autant plus que, dans les dictionnaires de Pierre Richelet, d'Antoine Furetière et de l'Académie française, la hiérarchisation sensible des vertus intellectuelles, des vertus cardinales et des vertus théologiques, les réminiscences aristotéliennes, le partage des allégeances profanes et des allégeances chrétiennes étouffent la crainte que ces inventaires ne soient que de tardives ou de trop partielles recensions par rapport à l'usage : il en est d'abord de ces recensions comme de filets tendus à l'extrémité du siècle, qui cueillent des acceptions profuses, étalements immobiles du verbe mouvant.

À cause des décalages inhérents à l'entreprise lexicographique, il y aura toujours des acceptions trop fraîchement admises d'un mot pour qu'elles n'échappent pas au tri des lexicographes, cependant, s'il est une exhaustivité possible, elle touche les acceptions qui ont déjà le vent dans les voiles, en marge desquelles il n'est jamais tout à fait exclus que figure parfois un sens moribond, mis au nombre des paragraphes morcelés, comme un segment-mausolée auquel serait consigné le souvenir d'une définition presque désuète ou d'un archaïsme dont les emplois se raréfient.

La prospérité incertaine de l'acception d'un mot que d'aucuns jugent impropre tandis que les dictionnaires l'avalisent en dit moins long sur la résolution des lexicographes à faire prévaloir un sens que sur leur impuissance même à évaluer les déplacements nouveaux : souci d'exhaustivité et mutations sémantiques que dessert leur contemporanéité. Sans chercher à tout prix, sur cette lancée, les indices d'un possible écart où le nom « vertu » perdrait en netteté, il importe pourtant de mesurer aux entrées des dictionnaires la mise

au point d'un François de La Mothe Le Vayer qui a flairé avec grande acuité la délicate affaire de la polysémie, alors qu'il se penchait, dans *La Morale du Prince*, sur les vertus qui relèvent de la philosophie morale¹⁰. La Mothe Le Vayer tient pour marginale une définition à laquelle Pierre Richelet accordera une part appréciable et qui, dans le *Dictionnaire universel* d'Antoine Furetière et *Le Dictionnaire de l'Académie française*, sera logée à la tête de toutes les acceptions :

Le mot de Vertu se prend encore parfois pour une qualité naturelle qu'on attribue aux animaux, aux plantes, & aux pierres mêmes, qui ont quelque vertu particulière. Mais c'est ou abusivement, ou parce que le mot de vertu est homonyme & équivoque, c'est à dire qu'il a plusieurs & différentes significations¹¹.

L'éloquent tiraillement entre l'inusité (« parfois », « abusivement ») et le trop-plein (« il a plusieurs & différentes significations »), entre un caractère d'exception et une polyvalence, témoigne de l'intuition signalée d'un imbroglio sémantique. Plus tard, sans dépouiller les acceptions du mot « vertu » de quelque affiliation végétale ou minérale, Pierre Richelet donnera le détail de propriétés naturelles qui, loin d'être anodines et parce qu'elles se résument dans « le pouvoir qu'a un être de produire quelque effet dans quelque autre sujet », font ressouvenir de l'émulation, du magnétisme de la

¹⁰ Après que son « ostentatoire orthodoxie » sous Richelieu a eu marqué, pour un temps, la fin de sa profession ouverte de scepticisme, il y a eu, dans l'existence de La Mothe Le Vayer, des périodes de « servitude dorée » qui ont alterné avec des « périodes de liberté philosophique ». Fruits de ses fonctions à la Cour, *La Géographie du Prince*, *La Morale du Prince*, *La Rhétorique du Prince*, *L'Oeconomie du Prince*, *La Politique du Prince*, *La Logique du Prince* et *La Physique du Prince* sont les œuvres principales de La Mothe Le Vayer entre 1651 et 1658. (René Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Ancienne Librairie Furne, Boivin et Cie, 1943, pp. 516-517, 522 sq.)

¹¹ François de La Mothe Le Vayer, *La Morale du Prince*, dans *Œuvres*, nouvelle édition revue et augmentée (précédée de l'abrégé de la vie de La Mothe Le Vayer), t. 1, Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 184 (réimpression de l'édition de Dresde, 1756-1759).

vertu et de l'honneur : à la promotion métaphorique du magnétisme de la vertu répond, avec la cohérence d'un chassé-croisé, la « *vertu* de l'aiman ».

Vertu. Ce mot entre dans des matières de Phisique, & veut dire pouvoir, force, faculté d'un sujet qui marque indéterminément le pouvoir qu'a un être de produire quelque éfet dans quelque autre sujet. Ainsi on dit. [La chaleur du feu est une *vertu* du feu. La *vertu* de l'aiman, de l'ambre, des liqueurs ou des remedes, &c.]

Vertu. Ce mot se dit des herbes & des plantes, & signifie force, propriété, qualité particuliere. [La mandragore a la *vertu* de faire dormir.]¹²

La construction périphrastique « la vertu de ... » l'emporte en nombre sur les autres constructions nominales ; elle sera reprise aussi parmi les exemples divers accumulés dans les dictionnaires de Furetière et de l'Académie :

VERTU. s. f. Puissance d'agir qui est dans tous les corps naturels suivant leurs qualitez ou proprietéz. Tous les simples ont des *vertus* occultes qui font des effets surprénans. Salomon connoissoit la *vertu* de toutes les plantes depuis le cedre jusqu'à l'hyssope. On n'a pû encore trouver la raison certaine de la *vertu* magnetique, de la *vertu* prolifique des semences. On attribué à chaque Planete des influences, des *vertus* particulieres. Les talismans n'ont aucune *vertu*.
(Antoine Furetière¹³)

VERTU. s. f. Efficacité, force, vigueur, propriété. *Vertu* merueilleuse, propre, particulière. *vertu* occulte, secreete. les *vertus* des plantes, des mineraux. cette plante a une grande *vertu*, a la *vertu* de guerir un tel mal. la *vertu* magnetique.
(Le Dictionnaire de l'Académie françoise¹⁴)

Quoiqu'il y ait un intérêt à interroger le classement des acceptions et leurs rangs, il faut pourtant prendre garde que cet exercice ne mène à l'interprétation abusive d'un palmarès. C'est dans le *Dictionnaire universel* que

¹² Pierre Richelet, *Dictionnaire françois contenant les mots et les choses*, Genève, Jean Herman Widerhold, 1679 : Genève, Slatkine Reprints, 1970 (réimpression de l'édition de Genève, 1680).

¹³ Antoine Furetière, *Op. cit.*

les subdivisions, de loin les plus morcelées, sont les plus nombreuses ; avant d'inventorier les définitions fondamentales tributaires de la morale et de la théologie, Furetière fait suivre les considérations liminaires sur les « corps naturels » de trois acceptions :

VERTU, signifie encore, Force, vigueur, tant du corps que de l'ame. Ce malade n'a pas la *vertu* de se traîner. Ce Magistrat a témoigné sa *vertu*, son courage, sa fermeté en cette occasion.

« Vertu » se dit aussi, « en termes de Mécanique, des forces mouvantes » ; le nom signifie encore, en arithmétique, « Valeur des nombres ».

Les îlots auxquels sont ramassés les points de vue philosophico-théologiques sont les lieux de nomenclatures pointues, la spécialisation la plus importante des définitions étant assurément bouclée, dans les trois dictionnaires, aux paragraphes des choses morales et des choses spirituelles. À condition qu'elle porte le résumé verbal de certaine branche des classifications des vertus léguées par l'Antiquité païenne, l'Antiquité chrétienne ou le Moyen Âge, une entrée trahit un parti pris : le lexicographe considère-t-il les polyensembles des vertus morales, des vertus païennes, des vertus cardinales, des vertus infuses, des vertus surnaturelles qu'il campe ses choix lexicaux dans la postérité de telle ou telle catégorisation archétypale¹⁵.

¹⁴ *Le Dictionnaire de l'Académie française, dédié au Roy*, tome second, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1694 [1901].

¹⁵ Pour une compilation systématique des classifications successives des vertus dues à Platon, Aristote, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, voir les travaux exhaustifs de nombreux exégètes, les exposés doctrinaux et les aperçus historiques dressés avec force précisions dans les sommes, les encyclopédies et les dictionnaires modernes de spiritualité et de théologie : A. B. D. Alexander, « Seven Virtues (or Gifts of the Spirit) », *Encyclopædia of Religion and Ethics*, vol. XI, 1920, pp. 430-432 ; Jean-Marie Aubert, art. « Vertus », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : Doctrine et Histoire*, fascicule CII-CIII, Paris, Beauchesne, 1992, col. 485-497 ; Gabriel Bullet, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon Saint-Thomas d'Aquin*, Fribourg, Éditions Universitaires,

Si l'on considère le choix qu'ils font d'un repère commun, à savoir que la vertu est une habitude - « habitude de la volonté », « habitude à bien faire », « habitude de l'âme » -, il apparaît que Richelet, Furetière et les académiciens souscrivent unanimement à la définition aristotélicienne de la vertu comme « habitus », « produit de l'habitude »¹⁶. L'unisson de leurs fidélités à Aristote donne force probante au sentiment que les réminiscences savantes de l'*Éthique à Nicomaque* ont significativement irrigué le discours de la vertu au XVII^e siècle. Autre élan de la définition du Stagirite : la vertu est une « médiété entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut »¹⁷ ; elle est « une sorte de médiété, en ce sens qu'elle vise le moyen »¹⁸. Les ouverture et fermeture du riche paragraphe liminaire de la définition de Richelet collent clairement aux jalons aristotéliciens de l'« habitus » et de la « médiété » (la promotion finale d'un juste milieu ne laisse étonnamment percer aucun

« Studia Friburgensia », 1958, 180 p. ; Dom Odon Lottin, « Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge », *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* (t. III : *Problèmes de morale*, seconde partie, I), Louvain/ Gembloux, Abbaye du Mont César/ J. Duculot, 1949, pp. 97-150 ; A. Michel, art. « Vertu », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 15, deuxième partie, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1948, col. 2739-2799 ; T. C. O'Brien, art. « Virtue », *New Catholic Encyclopedia*, vol. 14, pp. 704-709 ; J. Pieper, art. « Vertu », *Encyclopédie de la Foi* (trad. du *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*), t. IV, Paris, Les Éditions du Cerf, 1967, pp. 401-406.

¹⁶ Aristote, *Op. cit.*, II, 1, 1103a 15-20, p. 87. « [...] c'est en pratiquant les actions justes que nous devenons justes, les actions modérées que nous devenons modérés, et les actions courageuses que nous devenons courageux. » (*Ibid.*, II, 1, 1103b 1, p. 89.)

¹⁷ *Ibid.*, II, 6, 1107a 1-5, p. 106

¹⁸ *Ibid.*, II, 5, 1106b 20-30, p. 105. Aristote précise : « [...] en ce qui concerne les actions, il peut y avoir excès, défaut et moyen. Or la vertu a rapport à des affections et à des actions dans lesquelles l'excès est erreur et le défaut objet de blâme, tandis que le moyen est objet de louange et de réussite, double avantage propre à la vertu ». (*Ibid.*) De fait, le Stagirite a défini deux milieux, l'un étant « moyen dans la chose », l'autre « moyen par rapport à nous » : « J'entends par *moyen dans la chose* ce qui s'écarte à égale distance de chacun des deux extrêmes, point qui est unique et identique pour tous les hommes, et par *moyen par rapport à nous* ce qui n'est ni trop, ni trop peu, et c'est là une chose qui n'est ni une, ni identique pour tout le monde. » (*Ibid.*, II, 5, 1106a 25-35, p. 103.) Ce « moyen par rapport à nous » est fonction de la personne, du lieu, du temps, de la diversité des circonstances, ...

souvenir de la « règle d'or » - *l'aurea mediocritas* - horatienne dont le souvenir a traversé le XVII^e siècle¹⁹) :

VERTU, s. f. Habitude de la volonté gouvernée par la raison. Droiture de l'ame. Qualité louable. [Il y a des *vertus* intellectuelles, morales, heroïques, Cardinales, Téologales. Les *vertus Cardinales* s'appellent de ce nom, parce qu'elles sont les principales & la source des autres. Les *vertus Cardinales* sont la prudence, la justice, la temperance & la force. Les *vertus Téologales* sont la foi, l'esperance & la charité. On apelle ces *vertus Téologales* parce qu'elles ont Dieu pour objet. [...]. La vertu est dans le milieu, *C'est à dire*, qu'elle est également éloignée des deux extrémitez ; ainsi la libéralité tient un milieu entre l'avarice & la prodigalité.]

Les quatre vertus cardinales héritent de la première place, d'ailleurs la majuscule du qualificatif et les caractères italiques assurent-ils en surenchère d'un prestige qu'il n'est pas interdit d'attacher aussi, sur la foi de l'identité typographique, aux vertus théologales. Pour en rester à la lignée des prééminences, l'apparition, dirons-nous détonnante, de l'adjectif « heroïques » surprend au sein de la division générique des vertus, l'étiquette de la vertu heroïque correspondant avant toute chose, au XVII^e siècle, à l'expression d'un degré heroïque de la vertu, dont les principales racines profanes sont chez Aristote : le degré heroïque est, des trois degrés de la vertu, le plus élevé. Aux trois attitudes morales méprisables du vice, de l'intempérance et de la bestialité, Aristote oppose, dans *l'Éthique à Nicomaque*, trois états prosaïquement contraires : « (nous appelons l'un vertu, l'autre tempérance) ; mais à la bestialité on pourrait le plus justement faire correspondre la vertu

¹⁹ « Le droit chemin dans la vie, Licinius,/ C'est de ne pas pousser toujours vers le large, mais aussi bien/ De ne pas serrer de trop près, parce que l'on craint les tempêtes,/ Un rivage peu sûr./ Quiconque suit la règle d'or/ Du juste milieu est bien à l'abri [...] » (Horace, *Odes (Livre Premier, choix du Livre II) suivi de Chant séculaire*, II, X, traduit du latin et présenté par Claude-André Tabart, Orphée/ La Différence, 1992, p. 141). Lire Jacques Morel, « Médiocrité et perfection au XVII^e siècle », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, vol. 69, nos 3-4, mai-août 1969, pp. 441-450.

surhumaine, sorte de vertu héroïque et divine »²⁰. Cet ultime échelon sublime de la division aristotélicienne, saint Thomas d'Aquin y fera allusion dans sa *Somme théologique*, en prouvant toutefois que la perfection qui surpasse la notion commune de la vertu éclôt sous le coup de la grâce, de l'inspiration divine²¹. Telle qu'elle surgit dans l'énumération de Richelet, l'épithète « héroïques » peut être perçue comme un adjectif à valeur de superlatif absolu jeté inopportunément au milieu des familles des vertus, une promesse du père Nicolas Caussin dût-elle être prise à témoin pour corroborer à rebours ce jugement ; tout contre le participe « monté », le rappel explicite du « degré » de la vertu héroïque : « Quand vous serez monté au degré d'une vertu héroïque, l'envie n'aura plus ny arc ny flesche pour vous assaillir [...] »²².

Que la dénomination « vertus morales » ait été gardée dans l'ombre des vertus cardinales donne un certain relief chrétien à la nomenclature de Richelet, puisqu'il faut reconnaître dans les vertus cardinales, les vertus morales revisitées par le christianisme : c'est en effet d'après la systématisation proposée par Platon des quatre vertus nécessaires à l'État parfait²³ que saint Ambroise, au IV^e siècle, a convenu de vertus cardinales (de « *cardines* » : gonds), faisant entendre par leur dénomination que ces vertus ouvrent les portes du Ciel²⁴.

²⁰ Aristote, *Op. cit.*, VII, 1, 1145a 15-20, pp. 315-316.

²¹ *Somme théologique*, 1^a-2^a, qu. 68, art. 1, sol. 1.

²² Nicolas Caussin, *Op. cit.*, p. 340.

²³ « Si notre État est bien constitué, il doit être parfait.
Nécessairement.

Il est donc évident qu'il est prudent, courageux, tempérant et juste.»
(Platon, *La République*, IV, VI, 427e, dans *Œuvres complètes*, t. VII (1^{ère} partie), texte établi et traduit par Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1933)

²⁴ Dom Odon Lottin, « Les vertus cardinales et leurs ramifications chez les théologiens de 1230 à 1250 », dans *Op. cit.*, p. 174.

Aux lignes où il s'acquitte, lui, plus succinctement, de la catégorisation des vertus, Antoine Furetière forge des coordinations non univoques. Force est de percevoir par exemple, dans le statut des vertus « cardinales ou Payennes », le hiatus aboli entre les compétences chrétiennes et les compétences profanes, à moins qu'il ne soit pas tout à fait exclu que la conjonction suggère une alternative, à la différence certainement du coordonnant « et » dont la valeur additive sert l'évocation pléthorique des vertus « theologales, Chrestiennes & surnaturelles » :

VERTU, se dit figurément en choses morales, de la disposition de l'ame, ou habitude à faire le bien, à suivre ce qu'enseignent la loy & la raison. Les *vertus* theologales, Chrestiennes & surnaturelles, la foy, l'esperance, la charité. Les *vertus* cardinales ou Payennes, la prudence, la justice, la force, la temperance. On est injuste d'attaquer la *vertu* des Payens. Il y a chez eux des *vertus* heroïques, civiles & militaires. Socrate a été un exemple, un miroir de *vertu*. Les Tyrans ont bien exercé la *vertu* des Martyrs.

S'il fallait d'abord considérer les seules majuscules de « Chrestiennes » et « Payennes » pour juger de la valeur du reste, il semblerait que la première et grande division des traditions chrétienne et non chrétienne prend le pas sur les particularités lexicales des ensembles philosophico-théologiques. À la faveur de ce partage, Furetière se porte à la défense des vertus des païens - « On est injuste d'attaquer la *vertu* des Payens. Il y a chez eux des *vertus* heroïques, civiles & militaires » -, troquant le singulier du nom « vertu » pour un pluriel qui l'étoffe, et il agrée, puisqu'elle est mise au camp des païens, une vertu héroïque laïcisée²⁵. La polémique qui sous-tend ce laconique plaidoyer

²⁵ À la définition du héros dont il a observé les traits en fouillant l'anthropologie homérique ou virgilienne, Ernst Robert Curtius a rattaché un idéal bipartite de sagesse et de courage ; il a distingué deux échelons : un échelon supérieur, celui de la « vertu héroïque » liée à des composantes intellectuelles, et un échelon inférieur, celui de la « vertu militaire ». Dans l'ordre qu'il propose, Curtius tient la science de la bataille et la valeur au combat pour des manifestations de la vertu militaire. Il établit les composantes intellectuelles de la vertu héroïque dans l'éloquence, la sagesse et

est de taille : elle concerne la question de l'accession des païens au salut, puits de dissensions que Furetière sabre en prenant position. À peine suffit-il, pour en prendre le pouls, de faire lecture de deux traités aux titres déjà éloquentes - le *Traicté de l'Amour de Dieu* de François de Sales et *La Vertu des Payens* de François de La Mothe Le Vayer - en confrontant les conclusions dont les dissimilitudes n'ont d'égal que la profondeur des attachements contraires des auteurs, l'un à Dieu, l'autre à la secte des sceptiques.

La négation de Dieu, de ses grâce et lumière surnaturelles prive l'homme de la félicité éternelle ; ne lui reste, pour tout moyen, qu'une vertu défaillante : tel était le point de vue des Pères de l'Église qui tenaient pour stérile ou insuffisante, eu égard au salut, la pratique païenne des vertus. En 1616, à leur exemple, le saint évêque de Genève, François de Sales, a relégué dans un sombre non-lieu les vertus infirmes des païens, fragiles flammeroles dans la béance de l'impiété :

[...] ainsi nos anciens Peres ont appellé les vertus des Payens, vertus & non vertus tout ensemble ; vertus parce qu'elles en ont la lueur & l'apparence ; non vertus, parce que non seulement elles n'ont pas eu cette chaleur vitale de l'amour de Dieu, qui seule les pouvoit perfectionner ; mais elles n'en estoient pas susceptibles, puis qu'elles estoient en des subjects infideles, y ayant de ce temps-là, dit saint Augustin, deux Romains grands en vertu, Cesar & Caton ; la vertu de Caton fut de beaucoup plus approchante de la vraye vertu, que celle de Cesar : Et ayant dit en quelque lieu, que les Philosophes destituez de la vraye pieté, avoient resplendy en lumiere de vertu, il s'en desdit au livre des ses retractations, estimant que cette louange estoit trop grande pour les vertus si imparfaites, comme furent celles des Payens, qui en verité, ressemblent à ces vers à feu & luisans, qui ne sont luisans qu'emmy la nuict, & le jour venu, perdent leur lueur ; car de mesme, ces Vertus Payennes, ne sont vertus, qu'en

l'expérience de la vieillesse, l'intelligence et la ruse de l'homme mûr. (Ernst Robert Curtius, « Héros et souverains », dans *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, PUF/ Presses Pocket, « Agora », (1956) 1991, pp. 277-299.)

comparaison des vices ; mais en comparaison des vertus des vrais Chrestiens, ne meritent nullement le nom de vertus²⁶.

François de Sales jette les vertus païennes dans un non-lieu lexical (elles « ne meritent nullement le nom de vertus ») qui entre, comme en son élément - la digression étant un hors-lieu -, dans le pan plus large d'une « Digression sur l'imperfection des Vertus des Payens » (c'est, au livre XI, le titre du dixième chapitre). La digression suspend l'examen exclusif de la perfection chrétienne et signale les imperfections d'un objet accessoire, parasite même : « ces Vertus Payennes, ne sont vertus, qu'en comparaison des vices ». Les vertus imparfaites des païens ne comptent que pour miettes dans la somme salésienne offerte à l'amour de Dieu. La digression interrompt, reporte le discours principal et fixe l'enclave textuelle des non-vertus dont elle publie sans délai - le titre du chapitre est clair - l'infirmité. Infailliblement, la dénégation de la pratique païenne des vertus conforte la volonté des chrétiens de suivre le Christ.

En 1647, les vues patristiques sont revisitées et passées au crible du scepticisme d'un François de La Mothe Le Vayer qui ne refuse pas le Ciel aux païens, considérant « qu'il n'est pas impossible, que quelques-uns d'entre eux, qui ont moralement bien vécu, aient eu place après leur mort parmi les Bienheureux »²⁷. La Mothe Le Vayer a produit un traité en deux parties dont le titre, *De la Vertu des Payens, avec les preuves des citations mises sous les textes*, porte les marques explicites d'une défense²⁸ : le prolongement du titre annonce

²⁶ François de Sales, *Op. cit.*, pp. 968-969.

²⁷ François de La Mothe Le Vayer, *De la Vertu des Payens, avec les preuves des citations mises sous les textes*, I, dans *Op. cit.*, p. 142.

²⁸ Il y a eu une première édition du texte en 1642 ; en 1647, dans la seconde édition revue et augmentée par l'auteur, des citations ont été ajoutées à la fin du traité, non au bas des pages comme cela sera fait plus tard, au XVIII^e siècle.

un appareil non négligeable de notes grâce auquel La Mothe Le Vayer entend faire échec à ceux qui l'accusent d'avoir conservé des textes des Pères des citations altérées, infidèles. La première note greffée au texte lui fournit l'occasion de se disculper²⁹. La première partie du traité accumule des arguments moraux et théologiques que soutient la recension des preuves. La Mothe Le Vayer critique l'intransigeance née de la lecture biaisée des Pères et il garde sauve la vertu des païens quoique, avait-il été tenu de préciser dans l'épître liminaire adressée au Cardinal de Richelieu dans l'édition de 1642, « elle n'ait rien de comparable aux Vertus Chrétiennes, & plus qu'Heroïques de [son] Eminence »³⁰. Dans son argumentation, il sonde la sévérité des Pères de l'Église qui ont accablé les vertus des païens :

[...] s'ils ont dit quelquefois, que hors du Christianisme il n'y a point de veritables Vertus, & si Saint Augustin & Saint Thomas ont nommé celles des Païens de fausses Vertus, ç'a été eu égard à la felicité éternelle, où elles n'étoient pas capables de les conduire toutes seules. Les Peres ont encore souvent parlé ainsi, faisant comparaison des vertus morales ou intellectuelles des Idolâtres, aux vertus infuses des Chrétiens, que Dieu inspire avec sa grace surnaturelle, & auprès desquelles les premieres paroissent imparfaites & comme de mauvais aloi³¹.

L'infidélité des païens n'est pas invalidante « puisqu'ils ne connoissoient point d'autre Loi que la naturelle »³² ; La Mothe Le Vayer, friand de contrastes, multiplie les démotions et promotions qui, mutations du vrai et du faux, de la vertu et du vice, campent le Fidèle et l'Infidèle sur un nouvel échiquier moral :

²⁹ « Et parce qu'il s'est trouvé des personnes assez mal affectionnées envers moi, pour m'imputer d'avoir mal cité quelques Peres, de l'autorité de qui je me suis servi en faveur des Païens vertueux & non Idolâtres : je commencerai par la refutation de cette calomnie, qui ne peut être renduë plus evidente, qu'en rapportant les propres textes de chacun de ces Peres » (*Ibid.*, p. 126.)

³⁰ *Ibid.*, p. 119.

³¹ *Ibid.*, p. 120.

³² *Ibid.*, p. 134.

[...] comme les Fideles ne laissent pas d'être assez souvent vicieux, il n'est pas impossible non plus, qu'un Infidele ne puisse exercer quelques vertus, quoiqu'elles ne soient pas accompagnées du mérite, que donne la grace qui vient de la Foi³³.

Puis, une fois évalué le clivage des modalités naturelle et surnaturelle, la vertu, ramenée aux procédés banalement objectifs de la soustraction et de l'addition, est mise à la remorque du petit nombre des vices, augure funeste d'une inévitable dilution de la perfection : « la plus raffinée perfection a toujours quelque trait d'imperfection [...] Ainsi nous pouvons établir cette maxime, que les plus vertueux de ce monde sont simplement ceux, qui le moins de vices »³⁴. Pareil calcul jette un pont entre le meilleur et le pire, nouvel isthme entre la vertu et le vice qu'annonçait déjà la formule hybridée des vertus vicieuses de Marie de Gournay, de qui La Mothe Le Vayer était d'ailleurs un familier pour avoir fréquenté, aux alentours de 1623, la compagnie des lettrés réunis chez elle³⁵.

Livrée aux élagages d'un sceptique, la vertu en est quitte pour donner les signes d'un affadissement ; aussi, en s'étiolant plus tard sous la plume de La Rochefoucauld, l'idéal héroïque subira-t-il un métissage qui abroge le divorce du vice et de la vertu : « Les vices entrent dans la composition des vertus, comme les poisons entrent dans la composition des remèdes de la médecine : la prudence les assemble, et les tempère, et elle s'en sert utilement, contre les maux de la vie »³⁶. Les marques de ce croisement ne sont pas rendues sensibles par Furetière alors que Richelet, lui, a éparpillé les levains d'un

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, pp. 145-146.

³⁵ René Pintard, *Op. cit.*, p. 135.

³⁶ La Rochefoucauld, *Sentences et Maximes de morale (1664)*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 301.

pessimisme qu'il emprunte, dans deux exemples au moins, à La Rochefoucauld :

Il y a des vertus aussi dangereuses que les vices dans un esprit déréglé. Les vertus se perdent dans l'intérêt comme les fleuves dans la mer. *Le Duc de la R. F. Reflexions.*

Aucune trace d'un tel soupçon dans le *Dictionnaire de l'Académie française*, mais, des entrées des trois dictionnaires, le paragraphe le plus touffu, le plus dense, quoique foncièrement télégraphique : un mélange de syntagmes nominaux et de constructions infinitives dont il convient d'apprécier l'organisation bipartite, comme s'il s'agissait d'une cohérence en deux temps, les premières lignes groupant les cellules génériques des vertus, tandis que dans le second pan sont mêlés surtout des tours qualitatifs plus apparentés à l'art de la formule. Le choix des catégories de vertus traduit l'influence de l'aristotélo-thomisme :

Vertu, sign. aussi, Une habitude de l'ame, qui la porte a faire le bien & à fuir le mal. Vertu chrestienne. vertu morale. vertu intellectuelle. vertus naturelles. vertus acquises. vertus surnaturelles, ou infuses. les vertus des Payens. les quatre vertus cardinales. les trois vertus Theologiques.

L'habitude, qui se clarifie dans les verbes « faire » et « fuir », appelle les degrés et paliers d'un acheminement qu'entérineront les épithètes magnifiques et les cristallisations lexicales du progrès coulées ensuite dans une sorte de tout monolithique :

vertu sublime, rare, éminente, heroïque, solide, esprouvée. vertu de chasteté, d'humilité, de continence. les vertus Royales. vertus militaires, des semences de vertus. c'est un homme, une femme de vertu, de grande, de haute vertu. instruire, former à la vertu. s'avancer dans le chemin de la vertu. l'amour de la vertu. embrasser la vertu. faire profession d'honneur et de vertu. exemple de vertu, miroir de vertu. on a mis sa vertu à l'espreuve. exercer sa vertu.

C'est dans le *Dictionnaire de l'Académie* que pointent les plus proches rappels des lieux du discours de la vertu : les ressouvenirs du chemin, des épreuves, de la réciprocité de la vertu et de l'honneur.

Il faut voir, en les sondant, que le paradigme adjectival de la superlation (« *sublime, rare, éminente, héroïque, solide, éprouvée* »), les échelons d'un crescendo (« *c'est un homme, une femme de vertu, de grande, de haute vertu* ») et les tours périphrastiques (« *exemple de vertu, miroir de vertu* ») partagent quelque trait des excès grandioses du genre épideictique. Éplucher, dans les textes, de ces superbes occurrences du nom « vertu » et des qualificatifs hyperboliques astreint souvent à leur accorder une seule fonction ornementale : les inflations verbales des apologistes et des poètes-thuriféraires ont toujours quelque chose des pièges langagiers, puisqu'elles font participer les mots de boursoufflures où s'entame paradoxalement un évidement sémantique. Un des meilleurs exemples en est sans doute la peinture élogieuse des « vertus Royales », qui est une porte ouverte sur l'enflure creuse. Il faut faire mémoire d'un La Mothe Le Vayer qui, après avoir magnifié, dans l'épître de *La Vertu des Payens*, les « Vertus Chrétiennes, & plus qu'Heroïques » de Richelieu, s'appliquera, avec l'ardeur aigrette que l'on sait, à démontrer, dans son traité, qu'« une pureté exempte de tout mélange, ne se trouvant pas ici bas, nous la devons chercher que dans le Ciel »³⁷. Mille lieues entre le dédicateur et le théoricien du scepticisme.

À pâlir les empreintes de la filiation qui aurait dû les tourner vers les catégorisations séculaires héritées de la philosophie et de la théologie, les panégyristes du prince ont certainement précipité les vertus dans l'abîme de

³⁷ François de La Mothe Le Vayer, *Op. cit.*, p. 146.

l'insignifiance à force de surenchères et d'amplifications, ils se sont réclamé de vertus immenses jusqu'à gommer, à première vue, toutes les originalités du mot « vertu », jusqu'à paver la voie d'une érosion sémantique. Augmenté de qualificatifs hyperboliques qui sont les nœuds-repères d'une hypertrophie verbale, le nom s'est pour ainsi dire anémié dans l'ombre de ces épithètes par lesquelles s'opère essentiellement la superlation, ce dont rendent compte deux morceaux-témoins assez semblables pris à des discours écrits en 1619 et 1624, en l'honneur du roi Louis XIII : le premier texte, le *Panegyric du Monarque des François et de la Monarchie Française* du médecin ordinaire du roi, Nicolas Abraham de La Framboisière, est un hymne d'une douzaine de pages à l'excellence de la royauté, à l'élection d'un seul homme qui commande à tous ; le second texte, d'un ambassadeur de la propagande politique de Richelieu, Jean Sirmond, est le *Discours au Roy, Sur l'excellence de ses vertus incomparables, & de ses actions heroïques*, dans lequel les vertus les « plus excellentes » sont de toutes les métaphores qui servent l'enflure encomiastique. Nicolas Abraham de La Framboisière suit d'abord Platon dans son examen des formes de gouvernement ; la discrimination de ceux qui commandent et de ceux qui obéissent sert au rappel admiratif de l'étoffe des princes, de même que les métaphores corporelles publient que la gouverne de l'État appartient au roi seul, comme appartient à l'âme la gouverne de l'Empire humain : « ainsi la Monarchie Française est elle florissante par les vertus heroïques, que nous voyons reluire en nostre Monarque »³⁸. Jean Sirmond, renflant sans réserve les contraintes de l'ineffable, adresse au roi une longue apostrophe cousue de lieux communs : « à qui devons nous apres Dieu la conservation de ceste Monarchie, en laquelle nous vivons heureusement aujourd'huy souz vos lois,

³⁸ Nicolas Abraham de La Framboisière, *Panegyric du Monarque des François et de la Monarchie Française*, Paris, A. T., 1619, p. 11.

qu'à vos augustes, & si vostre modestie nous permet de le dire, presque divines vertus ? »³⁹ S'il n'y a rien à rajouter sur le lustre de vertus héroïques, de vertus divines, de vertus incomparables, il n'en va pas de même pour l'épaisseur sémantique de ces syntagmes ambitieux : les adjectifs y convoquent à coup sûr le hors-commun, mais le pluriel « vertus » ne reste de fait qu'un noyau nominal sur lequel rejillit la majesté des qualificatifs emphatiques, noyau s'apparentant de proche en proche à une étiquette creuse, à moins qu'y soit elliptiquement consignée une perfection composite dont il faudrait encore savoir si elle désigne un chapelet de vertus exclusives ou la Vertu cumulative qui les embrasse toutes à la fois. Peu s'en faut néanmoins que le mot « vertu » paraisse tenir de la facilité verbale. Le risque est grand alors pour le lecteur empêtré dans les exubérances du genre épideictique de mener une lecture qui se prenne au piège de cette facilité et de retenir de la vertu un cliché, un vague idéal de grandeur et de droiture.

Cela va de soi, Nicolas Abraham de La Framboisière et Jean Sirmond ne sont pas sans entretenir des dettes par rapport aux legs, quoique souterrains, de la morale et de la théologie ; quelques définitions clairsemées en donnent des indices sûrs. Préférant ce à quoi correspond, au plus court, la définition de la vertu, Nicolas Abraham de La Framboisière écrit que « l'Homme est Prince de soy-mesme, en rengeant ses appetits sensuels sous le joug de la raison, par la vertu »⁴⁰ ; Jean Sirmond emprunte, après lui, une veine analogue : la « pure & sincere raison [...] regle le train des actions humaines dans les bornes de la vertu »⁴¹ : modestes emprunts à la morale, ces enclaves conceptuelles qui

³⁹ Jean Sirmond, *Discours au Roy, Sur l'excellence de ses vertus incomparables, & de ses actions heroïques*, première partie, Paris, 1624, pp. 3-4.

⁴⁰ Nicolas Abraham de La Framboisière, *Op. cit.*, p. 8.

⁴¹ Jean Sirmond, *Op. cit.*, p. 73.

hachent le flux de la louange forcent à ouvrir l'œil sur un héritage savant. Il n'est pas possible de goûter la prospérité des lieux de l'apologie sans que s'impose a priori la fréquentation de synthèses philosophico-théologiques auxquelles les ficelles du genre démonstratif n'ont pas d'emploi et où la vertu ne s'enfle pas pompeusement : abstraction faite du secours des dictionnaires, la validité d'une enquête sémantique reposera sur l'homogénéité d'un corpus convoquant philosophie et théologie, dont la traversée vigilante confirmera qu'il n'est pas abusif de soupçonner toujours au mot « vertu », en marge des emphases laudatives, un sens qui soit admirablement dense. Le nom « vertu » est, pour reprendre la formule heureuse sous laquelle Lucie Galacteros de Boissier et Yves Giraud ont rangé les mots « Fortune », « Hasard », « Destin », « Divine Providence », « Nécessité », un « mot-capsule »⁴².

B. Comparaisons, ouvertures discursives et permutabilité des vertus

Petits discours et grands traités, sommes et abrégés publient les disparités et les clivages immanents aux définitions des vertus intellectuelles, des vertus morales, des vertus théologiques, ils renouent avec la hiérarchisation entendue des vertus, la splendeur surnaturelle des unes ayant séculièrement outrepassé la portée temporelle des autres. Ont essaimé par ailleurs, dans les textes des théoriciens de la vertu, et plus équivoquement, certaines ouvertures courantes, pratiquées dans le corps des définitions : il est coutume chez eux, à défaut d'exhaustivité, d'accepter que des listes de vertus se soldent par les tours elliptiques « et toutes les autres vertus », « et telles autres vertus en général » et donc de fabriquer des énumérations à l'issue desquelles le compte des vertus

⁴² Lucie Galacteros de Boissier et Yves Giraud, « La « Fortune » classique entre le mythe et l'allégorie », *La Mythologie au XVII^e siècle*, Actes du 11^e Colloque du C.M.R.17 (janvier 1981), p. 110.

se brouille. Témoin ce segment du discours *Des vertus intellectuelles et morales* de Ronsard :

[...] devant que l'homme sache bien se temperer et commander, qu'il soit bon justicier, obeissant à ses superieurs, charitable et misericordieux, il fault qu'il ayt appris auparavant que c'est temperance, force, patience, justice, charité, misericorde et telles autres vertus en general⁴³.

Ces curiosités rhétoriques, très prisées, mettent sur la piste de mouvances infinies puisqu'elles convertissent des énumérations en fragments ajourés, qui donnent l'intuition d'autres vertus. Ces formules toutes faites sont les sceaux-clichés de listes incomplètes ; en même temps qu'elles convoquent des vertus innombrables, elles disent de ne pas attendre d'un inventaire qu'il soit comble, complet, sa clôture étant ellipse. Sémantiquement, ces tournures sont incertaines. La définition de vertus particulières qui se dilate et vaut pour d'« autres vertus semblables » autorise-t-elle à penser de toutes qu'elles sont équivalentes, permutables ? Il n'y a a priori, pour seule certitude, que l'énigmatique polyvalence du nom « vertu ».

À cet égard, malgré qu'il repose sur une comparaison et une mise au point philosophique attentives, quoiqu'un peu disparates, le discours *Des vertus intellectuelles et morales* que Pierre de Ronsard a prononcé à l'Académie du Palais, en 1576, cache de singuliers foyers d'imprécisions. Les premières phrases de Ronsard informent que le discours est livré en réponse à une question du roi qui visait à déterminer lesquelles, des vertus morales ou des vertus intellectuelles, sont les plus louables et les plus nécessaires⁴⁴. Ronsard

⁴³ Pierre de Ronsard, *Op. cit.*, p. 1191.

⁴⁴ La comparaison des vertus intellectuelles et des vertus morales est au nombre des sujets sur lesquels des poètes et des savants ont été invités à discourir au cours de sessions présidées par le roi. Voir les notes de l'édition des œuvres complètes de

promet dès l'ouverture d'être bref : « sa principale vocation a été plus d'écrire que de parler », son « principal métier a toujours été la poésie »⁴⁵. Il se fait si bref qu'il n'est pas loin de consentir à un nivellement sémantique ; avant de boucler la définition générale des vertus morales dont il a jeté les bases, et en guise d'application, Ronsard use des définitions particulières de trois de ces vertus - la tempérance, la force, la libéralité - comme d'étalons qui légitiment un raccourci : « Pour vous monstrier, Sire, que mon dire est vérité, nous en définirons deux ou trois : car, elles définies, vous pourrez facilement comprendre les autres »⁴⁶. En insinuant la permutabilité des définitions des vertus morales, Ronsard enseigne, sinon qu'une vertu en vaut sémantiquement une autre, du moins qu'il est séant d'agréer une acception-type quasi universelle ou transférable, sorte de tiroir des spécificités abolies où se rejoindraient, homogénéifiées, les vertus morales.

Rivalisant de concision avec cette échappatoire rhétorique où tout ne s'épuise pas : une démonstration hybride entrelardée d'implicites emprunts à Platon et à Aristote - une seule mention explicite étant faite de Platon. Les éclaircissements liminaires reprennent la division aristotélicienne qui dote l'âme de deux parties, « l'une raisonnable et l'autre irraisonnable »⁴⁷, et qui motive le fait que les vertus soient de deux sortes, intellectuelles et morales, logées en leur partie respective⁴⁸. Tenue pour le bas-étage des passions et des désirs, la partie inférieure de l'âme, « l'irraisonnable », est sous la sujétion de la raison dont les hauteurs nobles tranchent avec le soubassement de la

Ronsard et Robert J. Sealy, *The Palace Academy of Henry III*, Genève, Librairie Droz, « Travaux d'Humanisme et Renaissance », no CLXXXIV, 1981, 209 p.

⁴⁵ Pierre de Ronsard, *Op. cit.*, p. 1189.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 1190.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 1189.

⁴⁸ Aristote, *Op. cit.*, I, 13, 1102a 27-28 ; VI, 2 1139a, 3-5, pp. 82, 275.

concupiscence. Ronsard abrège, en les agglutinant, la métaphore platonicienne de la citadelle de l'âme et la comparaison du corps avec une république en révolte où, figure des passions, s'agite une foule mutine que matera le roi : « la raison est au hault de la tour et au sommet de la teste, comme ung Roy en son trosne »⁴⁹. La répartition des vertus intellectuelles et des vertus morales est projetée encore dans l'image, reprise à Platon, d'un attelage métaphorique dont la gouverne ardue appartient au cocher⁵⁰ :

Qui voudra considerer la faculté de l'ame en ses deux parties, il trouvera que les vertus intellectuelles sont si jointes aux morales, qu'il est bien malaisé de les pouvoir separer : car qui conduiroit la sensualité et nostre brutalité, si ce n'estoit la prudence et la raison, qui, comme ung bon cochier, conduit ses chevaux et de loing prevoit s'il n'y a point quelque fosse ou bourbier ou torrent, de peur de se perdre, luy, sa coche et ses chevaux ?⁵¹

Se dessine, fondement du discours, un appréciable clivage entre les vertus intellectuelles et les vertus morales qui, tout hybridé qu'il soit, est inspiré pour l'essentiel de l'*Éthique à Nicomaque*. La sagesse, la science, la prudence, les arts, « les cognoissances des causes et les notices des principes » sont mis au nombre des vertus attribuées à l'intellect, qui en impose d'en haut ainsi que, du haut d'un rempart, un capitaine commande à ses soudards⁵². Le rappel des sens soumis est partie de la définition des vertus morales - Ronsard soulignera d'ailleurs l'erreur des stoïciens de vouloir déraciner les perturbations du cœur de l'homme. Quand, « hors de mediocrité », les

⁴⁹ Pierre de Ronsard, *Op. cit.*, p. 1191. (Voir Platon, *La République*, 559e-560d.)

⁵⁰ Platon, *Phèdre*, XXV-XXVIII, 246a-248e.

⁵¹ Pierre de Ronsard, *Op. cit.*, p. 1192.

⁵² *Ibid.*, p. 1190. L'énumération des vertus intellectuelles est fidèlement reprise à Aristote : « Admettons que les états par lesquels l'âme énonce ce qui est vrai sous une forme affirmative ou négative sont au nombre de cinq : ce sont l'art, la science, la prudence, la sagesse et la raison intuitive, car par le jugement et l'opinion il peut arriver que nous soyons induits en erreur. » (Aristote, *Op. cit.*, VI, 3, 1139b 15-20, p. 280.)

passions seraient vicieuses et engendreraient des vices, elles sont au contraire, « bien modérées et guidées par le frein de la raison », « principes et matières de vertu »⁵³. C'est précisément à partir de la description d'une « médiocrité » sise entre « deux extrémités et vices contraires » que sont élaborées et que se rejoignent les définitions particulières de la tempérance, de la force ou fortitude et de la libéralité : à égale distance de la tempérance sont, vice par excès et vice par défaut, le dérèglement et l'hébétement des sens ; la force ou fortitude tient au milieu entre la témérité et la couardise ; la libéralité a sa place entre la prodigalité et l'avarice⁵⁴. Dans l'économie du discours, les définitions de ces trois vertus comptent pour des intermédiaires marginaux puisque, aussitôt après les avoir présentées, Ronsard dit retourner à son propos - la définition générale des vertus morales -, convenant à rebours et à demi-mot d'une digression.

Il répète avec insistance que la possession des vertus morales naît d'un apprentissage, adopte la définition aristotélicienne de l'« habitus » voulant que ce soit en pratiquant des actions justes que l'on devienne juste, des actions modérées que l'on devienne modéré⁵⁵, à la différence qu'il enseigne - après Platon ? - qu'il faut avoir « appris » ce que sont « tempérance, force, patience, justice, charité, miséricorde et telles autres vertus en general » pour être tempérant, juste, charitable, miséricordieux, ...⁵⁶ Tant et si bien que l'importance de l'apprentissage, de l'expérience et du temps perce dans les

⁵³ *Ibid.*, pp. 1191-1192.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 1190. (Voir Aristote, *Op. cit.*, II, 7, 1107a 33-b 14, pp. 108-109.)

⁵⁵ Cf. *supra*, note 16.

⁵⁶ Pierre de Ronsard, *Op. cit.*, p. 1191. Nous soulignons. Il y a, dans *La République* de Platon, une énumération dont l'ouverture finale a pu inspirer Ronsard : « [...] je prétends que nous ne serons pas musiciens, ni nous, ni les gardiens que nous nous proposons de former, avant de savoir distinguer les formes de la tempérance, du

répétitions copieuses de compléments à valeur itérative ou durative : les vertus morales « ne sont pas naturelles », elles « sont apprises par usage et longueur de temps », « par une longue coutume », et ensuite mises « en execution et operation »⁵⁷.

Les vertus morales sont habitudes acquises et apprises par longue accoustumance et long usage, insinuées, imprimées de longue main en cette partie et faculté de l'ame irraisonnable, pour corriger, chastier, subjuguier et mettre soubz l'obeissance les passions de l'appetit et de la sensualité, lesquelles vertus sont : fortitude, patience, constance, foy, verité, justice, liberalité, magnanimité et leurs dependences. Lesquelles vertus morales consistent tousjours en la mediocrité et au milieu de deux vices ; c'est à sçavoir entre le trop et le peu⁵⁸.

Les tours « et telles autres vertus en general », « et leurs dependences » court-circuitent les énumérations des vertus morales, les suspendent sans les clore ; ces tours elliptiques relaient l'expansion verbale en faisant conjecturer la possibilité de déploiements sans fin. La formule « et telles autres vertus en general » anticipe sur des prolongements pluriels puisque peut s'opérer sur le mot « vertus » le placage successif de toutes les vertus qui ne sont pas dites après la tempérance, la force, la patience, la justice, la charité et la miséricorde. Si elles grignotent le vaste paradigme aristotélicien des vertus morales (parmi les vertus étudiées par Aristote : le courage, la modération, la libéralité, la magnificence, la magnanimité, la douceur, l'affabilité, la modestie, la justice, ...), les listes de Ronsard étonnent par la place qui est faite, parmi des compétences laïques, à la foi, la charité et la miséricorde, dont l'entrée dans la sphère morale ne peut oblitérer complètement, à la fin du XVI^e siècle, le sens

courage, de la générosité, de la grandeur d'âme et des autres vertus, leurs sœurs [...]».
(Platon, *La République ...*, op. cit., t. VI, III, XII, 402 b-c, p. 117.)

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 1190. Nous soulignons.

chrétien⁵⁹. Faut-il alors penser que les tours elliptiques « et telles autres vertus en general », « et leurs dependences » ont des profondeurs centripètes qui tirent à elles toutes les vertus - l'abolition des frontières sapant les disparités - de sorte que les vertus morales et les vertus théologiques paraissent ponctuellement partager un même espace ? Il serait abusif de le penser, pourtant, ce qu'il faut à première vue retenir tient en peu de mots : les vertus entrent dans des énumérations ouvertes et elles deviennent du coup permutable.

En dernier lieu, Ronsard modèle le partage des vertus intellectuelles et des vertus morales sur la distinction de la contemplation et de l'action. Ses réserves faites sur plusieurs « sciences intellectuelles » non utiles et non nécessaires au maniement des affaires publiques, il ouvre une parenthèse admirative à l'égard des laboureurs qui, bien qu'ils n'aient appris que l'art de la charrue, « vivent en gens de bien et d'honneur », à l'égard aussi des indigènes « des terres nouvellement trouvées, en Canada, Perou, Calicuth, [qui] n'ont point de sciences » mais qui « sçavent garder, de nature, une amitié et société et ung bon comerce les uns avec les autres »⁶⁰. L'apologie de la nature et de la vie des champs corrobore le primat de l'action cependant que refait surface, en matière de vertu, la manie de l'ambiguïté sémantique : « S'il y a quelque probité, vertu, foy, simplicité, preudhommie au monde, elle est parfaitement entre les laboureurs »⁶¹. L'occurrence tient-elle de la duplication, de la reprise ? « vertu » point au cœur d'une liste de vertus, côte à côte avec cette foi même qui avait été curieusement mise au nombre des vertus morales.

⁵⁹ Quant à la perspective d'une miséricorde non chrétienne, François de La Mothe Le Vayer rappellera, au siècle suivant, dans *La Morale du Prince*, que les païens ont honoré une « Vertu de la Misericorde » et que « les Atheniens lui [ont élevé] des autels comme à une Divinité ». (François de La Mothe Le Vayer, *La Morale du Prince*, dans *Op. cit.*, p.183.)

⁶⁰ *Ibid.*, p. 1193.

Comme ce n'est pas chose aisée d'oublier la vocation de nom-palimpseste, il est tentant de chercher quelque repère en retournant aux mosaïques composites des énumérations précédentes, à moins que, cette fois-ci, signe d'époque, il faille plus élémentairement - et de façon exclusive - donner au mot « vertu » le sens de « force ».

Toujours est-il qu'à pencher plus pour l'action que pour la contemplation, Ronsard tranche et il s'acquitte de la tâche que lui a confiée le roi en défendant, en conclusion, la supériorité des vertus morales : c'est parce qu'elles « nous *font* plus charitables, pitoyables, justiciers, attrampez, fors aux perils, plus compaignables et plus obeissans à nos superieurs, qu'elles sont à preferer aux intellectuelles »⁶².

Examen de même nature que la mise en œuvre ronsardienne d'une question-réponse, un pertinent *Discours sur la comparaison des vertus morales et theologales* est dû à celui qui portera sa renommée oratoire au zénith en prononçant, en 1585, l'oraison funèbre de Ronsard ; ce même orateur qui, de huguenot, s'était fait catholique, deux ans après avoir été, en 1576, introduit à la cour du roi Henri III, et qui deviendra plus tard un acteur zélé dans la conversion de Henri de Navarre : le futur cardinal Jacques Davy Du Perron. Comme Ronsard, Du Perron satisfait au « commandement du Roy Henry III », avec cette différence essentielle, le propos l'y obligeant, qu'il départage nettement les compétences de la philosophie et de la théologie et mène la comparaison avec une acuité verbale plus imposante.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 1194. Nous soulignons.

Du moment que le patrimoine profane et le patrimoine sacré sont donnés pour rivaux, ou à tout le moins pour inégaux, du moment surtout que sont intronisées les vertus théologiques dont aucune vertu païenne n'est l'égale, les permutations débridées, périlleuses au regard de la religion se raréfient. Dans certains passages de son discours, Jacques Davy Du Perron tente un procès sévère aux philosophes de l'Antiquité, tant et si bien que la comparaison des vertus intellectuelles (elles sont considérées aussi dans des fractions importantes du commentaire), des vertus morales et des vertus théologiques tourne en défense et illustration des « belles vertus Chrestiennes »⁶³. Le discours s'ouvre assez symptomatiquement par le nom de Dieu, nom que rehausse, dans l'édition de 1633, la somptuosité de la traditionnelle lettrine et de grasses majuscules :

DIEU ayant donné aux hommes, deux sortes d'estre, l'un finy & limité, qui est enclos dans les bornes de ceste vie mortelle & corruptible ; l'autre perpetuel & infiny, qui n'est mesuré que par l'estenduë de l'eternité ; leur a proposé deux especes de felicité, l'une humaine & temporelle, qui est proportionnée à cest estre mortel & perissable ; l'autre celeste & surnaturelle. Pour parvenir semblablement à ces deux felicitez ; il leur a préparé deux sortes de moyens, dont les uns sont entierement en leur puissance, & dépendent de la seule operation de leurs principes ; les autres procedent d'une grace & influence superieure. Les premiers sont les vertus, que nous appellons Morales, par l'exercice desquelles nous pouvons atteindre en ce siecle, à quelque degré de bien-estre, humain & temporel, acquerant un certain commandement sur nos passions, & mettant nostre ame à couvert des orages & des tempestes du monde. Les seconds sont les vertus, que les Theologiens nomment Divines, dautant qu'elles se forment en nous, par une secrette assistance de la grace de Dieu, & ne doivent point

⁶³Jacques Davy Du Perron, *Discours sur la comparaison des vertus morales et theologales, Faict par le commandement du Roy Henry III*, dans *Les Diverses Œuvres*, seconde partie, Paris, Pierre Chaudiere, 1633, p. 590 (il s'agit de la première édition des œuvres complètes de Du Perron) : Genève, Slatkine Reprints, 1969. Le discours a été prononcé entre 1576 et 1589.

simplement leur naissance, aux forces naturelles de l'entendement & de la volonté⁶⁴.

Vertus morales et vertus théologiques ressortissent à l'économie verticale de deux félicités qui sont mises en mots avec une linéarité telle qu'elles rappellent, orchestrés avec moins d'amplitude bien sûr, les découpages méthodiques de saint Thomas d'Aquin⁶⁵. Une brèche est pratiquée dans le paradigme moral qui engage « la Sapience, la Force, la Justice, la Temperance, & tels autres ornemens », laquelle brèche tient dans la formule ambivalente des « autres tels ornemens » dont la portée sémantique incertaine fait osciller entre l'à-côté, l'accessoire et l'en-plus magnifique, honorable⁶⁶. La triade invariable composée de la Foi, de l'Espérance et de la Charité, calque numérique de la Trinité archétypale, est le point d'appui d'ouvertures autrement plus sublimes que les percées syntaxiques, dans la mesure où ces trois vertus comprennent « en puissance, la perfection de celles qui leur sont inférieures » et qui « nous adressent à la simple félicité humaine & temporelle »⁶⁷ : Jacques Davy Du Perron assigne aux vertus théologiques une primauté plurielle dont la

⁶⁴ *Ibid.*, p. 583.

⁶⁵ Thomas d'Aquin précisait : « [...] Or il y a pour l'homme, avons-nous dit, une double béatitude ou félicité. L'une assurément est proportionnée à la nature humaine, c'est-à-dire que l'homme y peut parvenir par les principes mêmes de sa nature. Mais l'autre est une béatitude qui dépasse la nature de l'homme : il n'y peut parvenir que par une force divine, moyennant une certaine participation à la divinité, conformément à ce qui est dit dans la 2^e épître de saint Pierre, que par le Christ nous avons été faits « participants de la nature divine ». Et parce que c'est là une béatitude qui dépasse les proportions de la nature humaine, les principes naturels, à partir desquels l'homme réussit à bien agir à sa proportion, ne suffisent pas à l'orienter vers cette autre béatitude qu'on vient de dire. Dès lors, il faut que soient surajoutés à l'homme divinement des principes par lesquels il soit orienté vers la béatitude surnaturelle autant qu'il l'est, non toutefois sans le secours divin, vers sa fin connaturelle au moyen des principes naturels. Ces principes surajoutés sont des vertus qu'on appelle « théologiques » [...] ». (Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1^a-2^a (La Vertu, t. II), quest. 62, art. 1, concl., traduction française par R. Bernard, o. p., Paris/ Tournai/ Rome, Éditions de la Revue des Jeunes/ Société saint Jean l'Évangéliste/ Desclée & Cie, 1935, pp. 40-41.)

⁶⁶ *Ibid.*, p. 583. Nous soulignons.

manifestation verbale est du ressort de ces ouvertures et de ces enchâssements, leitmotivs de la précellence, en manière de dire que la perfection chrétienne ne souffre aucun interstice.

Vertus intellectuelles et vertus morales ressortissent à la division de l'âme considérée en ses parties rationnelle et irrationnelle, ainsi que l'ont décrite les philosophes de l'Antiquité qui, prodigues de moyens pour acquérir la félicité temporelle, ont placé cette dernière, premièrement, dans « l'accomplissement de la plus digne partie qui soit en l'homme, asçavoir, de l'entendement, lequel est illustré & embelly, par la splendeur de la Prudence, de la Sapience, & des autres vertus intellectuelles » ; deuxièmement, dans le triomphe de la volonté qui brise, aux parties inférieures de l'âme, les passions et les sourdes révoltes des sens, sans que la Fortune y ait quelque part⁶⁸. Si grandes que soient pourtant les louanges qu'ils méritent, ces anciens philosophes n'ont pas égalé les prophètes et les apôtres, « vrays Philosophes de la Religion Chrestienne », qui ont tracé, en promulguant les vertus qui acheminent vers la félicité de la vie future, « un chemin plus utile & plus asseuré »⁶⁹.

Cette certitude campée, Jacques Davy Du Perron tisse des comparaisons dont on dirait des rets tendus auxquels se prennent les vertus profanes, auxquels elles sont grevées d'un embarrassant ombrage. En tête, le vis-à-vis de la Sapience et de la Foi, sur le compte duquel la supériorité du sacré est montée en épingles ; à la suite de quoi Du Perron choisira encore la Prudence parmi les vertus de l'entendement, qu'il comparera également à la Foi, puis il

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 583-584.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 584. Nous soulignons.

retiendra, parmi les vertus morales, la Valeur des Anciens, avec laquelle la Valeur des Chrétiens entre en lice. Trois rapprochements, une vue : désamorcer les prétentions d'une philosophie orgueilleuse.

« La Sapience (disent les Philosophes) c'est la cognoissance de Dieu & des hommes, la science des choses divines & humaines » : or, qu'est-elle au regard de la Foi, puisque c'est présomption de penser connaître Dieu ou de vouloir percer les mystères de la Divinité ?⁷⁰ « La Prudence est une lumière acquise à l'entendement, par une longue experience, pour se reigler selon la droicte raison, en la conduite des actions humaines », elle « se souvient des choses passées, considere les presentes, & presage les futures » ; à moins qu'elle ne leur apprenne « à distinguer les paroles de l'Évangile », les chrétiens n'ont que faire de pareille Prudence qui abuse les hommes⁷¹ : l'Écriture ne défend-elle pas d'avoir soin du lendemain, si ce n'est du « lendemain de la vie », du « vray lendemain », de la « vraye patrie », dont se soucient les chrétiens en s'attachant au Ciel⁷²? Mesurée à l'aune de la Foi, de la Prudence et de la Sagesse chrétiennes, toute autre Prudence est creuse et vaine écorce de vertu.

Il n'y a qu'à descendre encore aux vertus inférieures, « qu'on appelle plus proprement Morales, à cause qu'elles s'occupent à reigler les mœurs, & à ranger les desirs & les passions dessous le joug de la raison »⁷³, pour comprendre que la Valeur des soldats du Christ, éprouvée dans des combats visibles et invisibles, outrepassa la Valeur des philosophes, « que les Latins ont

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 584-585.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 585.

⁷¹ *Ibid.*, p. 586.

⁷² *Ibid.*, pp. 586-587.

⁷³ *Ibid.*, p. 588.

appelée, Fortitude »⁷⁴ : grandeur et fermeté de courage ont mené les chrétiens dans des batailles tout extérieures, contre les Infidèles, au cours desquelles ils ont reçu la couronne du martyr « pour la gloire de l'Évangile », batailles qu'ils ont cumulées avec cette autre guerre intérieure qui les met en odeur d'innocence et de pureté. Les vertus morales, ramenées au rang des « vertus inférieures », sont assignées à une ordonnance dont la nature s'entend dans une poignée de verbes (« reigler », « ranger »), de prépositions (« sous », « dessous ») et de noms (« joug », « soumission »), lexique entendu du rangement et de cette sorte de mise en laisse : l'exercice de la volonté cadre avec un endiguement des désordres intérieurs. Aussi, comme Ronsard l'a fait avant lui, Du Perron polit-il, dans un même souffle, un réquisitoire serré contre les stoïciens qui ont insolemment fait profession de sagesse en alimentant le leur d'une tranquille insensibilité.

Une fois successivement mises en balance la Sagesse et la Foi, la Prudence et la Foi, la Valeur des philosophes et la Valeur des chrétiens, il reste, corollaire de ces comparaisons ponctuelles, l'intuition de toutes celles qui auraient pu être développées aussi et qui sont tues, suites non dites d'une revue convaincante, mais grosse de silences, qui rime avec le « nous en définirons deux ou trois » de Pierre de Ronsard. Lieu commun de l'esquive oratoire : une trouée finale en guise de justification, grâce à laquelle Du Perron se décharge sur les contraintes du temps et les profondeurs immenses du sujet de la non-exhaustivité de son parcours. « Le jour & les propos me defaudoient plustost que le sujet d'une si belle meditation, si je n'aïmois mieux la poursuivre avec l'esprit & la pensée, que de tascher de l'égalier avec

⁷⁴ *Ibid.*

les paroles »⁷⁵. L'examen des vertus laissé en suspens, l'orateur fait l'aveu d'une impossible clôture et de l'insuffisance du verbe, puis, dans un dernier sursaut de prosélytisme, il exhorte ses auditeurs à se nourrir de la Parole de Dieu et des livres saints au lieu de « feuilleter les écrits de Pythagore, de Platon & d'Aristote »⁷⁶.

En appréciant, en marge des généralités, la tempérance, la force et la libéralité, Ronsard s'était enquis surtout des repères de la « médiocrité » ; en convoquant des vertus deux à deux, Du Perron a fait la preuve de la suréminence des vertus chrétiennes. L'un, peu soucieux des inégalités du profane et du religieux, les a gommées, l'autre s'est appliqué à les gonfler. Que la Prudence, la Justice, la Tempérance des philosophes soient « contenuës d'une plus excellente maniere, dedans [les] vertus Chrestiennes » annonce, chez Du Perron, au-delà de la minimisation du profane, la plénitude de sublimités sacrées : les chrétiens ont leur Prudence, leur Justice, leur Sapience, leur Valeur, leurs batailles, leurs victoires, leurs conquêtes, leurs couronnes, leurs triomphes supérieurs, et coulent de source les assurances de la félicité temporelle et de la félicité future⁷⁷.

Leur reprise étant en somme souvent systématique, il faut garder à vue les périphrases nominales ouvertes sur l'infinitude, à condition d'en diversifier les exemples, pour que ne se dessine pas, à la lecture suivie, un sondage que l'on prendrait erronément pour une chasse aux tics langagiers. Les pans de textes dans lesquels sont aménagées les percées elliptiques relèvent d'horizons plus

⁷⁵ *Ibid.*, p. 591.

⁷⁶ *Ibid.*

ou moins variés ; aller de discours en traités se défend donc dans la mesure où, d'une adjonction syntaxique à une autre, surgit une nuance, le nom « vertus » étant toujours un tant soit peu perméable aux couleurs du contexte.

Qu'est-ce qui interdirait alors de parcourir sans différer, dans un registre différent, un traité austère de près de mille cinq cents pages, qui compte une pléthore de sections, divisions et sous-divisions, auxquelles resplendissent les grandeurs saintes de la « science mystique »⁷⁸ ? en d'autres mots, quelle ressemblance ne justifierait pas de sonder l'envergure de quelques-unes de ces fenêtres syntaxiques dont est émaillée, en 1612, dans la traduction de François de Rosset, *La Guide spirituelle* de Louis de La Puente ? Dès la préface « Au Lecteur Devot », où le jésuite ébauche les divers états du progrès spirituel, se démarque, à la (dé)mesure des vertus du Christ et de ses saints, l'expédient du sous-entendu dont la profondeur ne fait pas de doute en raison même du souhait grandiose auquel le tour elliptique est accolé :

Celuy qui a desja quelque commencement [au progrès spirituel] pourra estudier & mediter au livre de la vie de nostre Seigneur Jesus Christ & de ses Saints, pour imiter leurs rares vertus, & (suivant les avis) de s'y augmenter, specialement es plus genereuses, comme sont la Charité, l'Esperance, l'Obeysance, la pureté de l'intention, l'observation du cœur, & autres semblables[...]⁷⁹.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 585. Du Perron enseigne, prompt à souligner les concomitances : « aspirez seulement à la vie éternelle, & les moyens qui vous y adresseront, vous conduiront aussi, par la félicité humaine & temporelle ». (*Ibid.*, p. 590.)

⁷⁸ Michel de Certeau a jeté une lumière précieuse sur les colorations nouvelles que prend le mot « mystique » au XVII^e siècle et sur l'espace qu'a occupé dans la littérature religieuse cette science qui devient, nommément, la mystique. (« « Mystique » au XVII^e siècle. Le problème du langage mystique », *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac. Du Moyen Âge au siècle des Lumières*, Ed. Montaigne/ Aubier, « Théologie », 1964, pp. 267-291.)

⁷⁹ Louys Du Pont, « Au Lecteur Devot », dans *Op. cit.*, non pag.

Quelle supériorité sémantique l'addition superlative « *és plus genereuses* » cimente-t-elle, en aval du qualificatif « *rare* » ? pour lors il suffit d'en appréhender le sens en appréciant, à l'autre extrémité du siècle, aux pages du *Dictionnaire de l'Académie*, la première acception retenue à l'article « *genereux* », acception brève, illustrée cependant d'exemples qui permettent d'en pressentir mieux les nuances :

Genereux, euse. adj. Magnanime, de naturel noble. Une ame genereuse. un homme genereux. une femme genereuse. un cœur genereux. action genereuse. parole genereuse. mort genereuse. sentiment genereux. resolution genereuse. conseil genereux.

Mais il y a matière plus complexe à observer, au chapitre des percées syntaxiques toujours, dans un enchaînement d'explications concernant les « *visites, & paroles interieures* » de l'Esprit de Dieu, explications érigées sur un point de la doctrine chrétienne qui stipule que les vertus de la vie active et de la vie contemplative se bonifient sous la motion supérieure des dons ou « *inspirations du saint Esprit* » : « ces mouvements interieures sont les instruments dont le saint Esprit nous assiste aux bonnes œuvres des deux vies »⁸⁰. Les vertus n'atteignent pas l'état de perfection sans cette poussée qui les dépasse, sans l'appoint de la grâce, de « *ceste interieure assistance* »⁸¹. Les listes non closes des vertus intellectuelles, morales et surnaturelles sont mises à même le paysage lexical dans lequel ces « *inspirations, & lumieres* » sont affiliées, selon les catégories de vertus, à des verbes qui disent, autant qu'ils sont, le caractère nuancé des secours de l'Esprit, la portée diverse de ces « *estincelles du feu Divin, & rayons de la clairté Celeste* »⁸² :

⁸⁰ Louys Du Pont, *Op. cit.*, pp. 388, 390. Sur les dons du Saint-Esprit, voir saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1^a-2^a, question 68.

⁸¹ *Ibid.*, p. 388.

⁸² *Ibid.*, p. 391.

Ils donnent secours à la penitence & à la mortification, afin qu'elles estouffent les pechez, & mortifient les vices : ils aydent la temperance, la chasteté, & *les autres vertus Morales*, afin qu'avec facilité elles refrenent la furie des passions, & les rengent aux lois de la raison. Ils animent la Foy, la Prudence, & *les autres vertus intellectuelles*, à celle fin qu'elles accomplissent en assurance leurs actions & meditations, & acquierent une parfaite cognoissance de la verité. Ils allument l'Espérance & la Charité, & *autres vertus surnaturelles* qui les accompagnent à celle fin qu'elles operent attentivement, & obtiennent l'union avec Dieu, ou toute leur perfection consiste. En fin nostre ardeur, en l'exercice de toutes les vertus est d'autant plus grande, que ses inspirations sont fortes & frequentes⁸³.

Les verbes qui peignent les modulations du concours de la grâce renseignent surtout sur la nature des vertus perfectionnées : les inspirations « aydent » les vertus morales, « animent » les vertus intellectuelles, « allument » les vertus surnaturelles. « Aydent » est plein de la promesse d'une lutte, d'une résistance, d'une bonification des efforts tendus pour faire échec aux dérèglements, alors que les verbes « animent » et « allument » instruisent d'une impulsion aiguillonnante étendue à des compétences pour lesquelles il n'y a ni milieu ni lutte à tenir, « allument » manifestant suprêmement que les empreintes amoureuses du Divin sont de lumière et de feu, embrasantes. Les phrases sont moulées avec une exacte symétrie ; aller de l'une à l'autre des cases verbales consiste à aller aussi par les clos hiérarchisés des vertus qui débouchent, en troisième lieu, sur le paradigme surnaturel mis à l'enseigne de l'embrasement. Le compte des vertus n'étant aucune fois arrêté, les listes, quantitativement menues et sémantiquement immenses, l'emportent en équivocité sur les définitions des catégories générales qui sont, elles, esquissées. Plus marquant que les silences, le pluriel insondable des enclaves elliptiques est partie d'une rhétorique du décuplement toute désignée au regard de la revue sensible des secours exponentiels de la grâce.

⁸³ *Ibid.*, pp. 391-392. Nous soulignons.

La grâce mise en mots est attachée à des synchronies et des enchâssements que ne requièrent pas des considérations sur la seule loi naturelle ; les vertus profanes revisitées par le christianisme et les vertus surnaturelles sont subordonnées, toutes, aux dons du Saint-Esprit, comme à un état supérieur de la vertu. Les inextricabilités de la grâce sont à des lieux doctrinales des laïcités morales, elles sont foison en comparaison de la nue dichotomie du bien et du mal. Surimposant les inspirations de l'Esprit aux ressources d'un idéal pédestre, principe de sa « guide », Louis de La Puente assure que « l'Esprit de Dieu facilite le chemin de la vertu, deprimant le travail du vice, & exaltant la force & efficace de la grace divine pour resister aux vices, & atteindre à la perfection des vertus »⁸⁴. Pas de commune mesure entre les concomitances de la « science mystique » et cette partie de la philosophie « qui regle nos Mœurs, nous portant au chemin de la Vertu, & nous éloignant de celui du Vice », à savoir la morale⁸⁵ : une petite entorse au découpage temporel qui doit coïncider en bout de ligne avec le traité des *Passions de l'Âme* de René Descartes permettra de refréquenter brièvement *La Morale du Prince* de François de La Mothe Le Vayer publiée en 1651, moins pour confronter la mystique et la morale qu'à dessein de goûter l'abrégé des traditions nombreuses que l'auteur y a versées et de retrouver des choix philosophiques qui ont jalonné de part en part l'intervalle qui va du dernier quart du XVI^e siècle jusqu'à la mi-XVII^e siècle et qui y ont encore du crédit. C'est aux éclaircissements de ce traité, faut-il le rappeler, que La Mothe Le Vayer a convenu avec circonspection d'une plurivocité, qu'il a écrit du mot « vertu », comme d'un mot-capsule, qu'il était « homonyme & équivoque ».

⁸⁴ *Ibid.*, p. 1371.

⁸⁵ François de La Mothe Le Vayer, *La Morale du Prince*, dans *Op. cit.*, p. 177.

À travers les philosophies, les doctrines qu'il renvoie dos à dos et, accessoirement, les détails théologiques auxquels il accorde une petite place parmi des éléments de morale, La Mothe Le Vayer exprime des préférences, ou des réserves, en ne s'employant pas systématiquement à l'occultation des sources. Il n'est par exemple pas avare de sarcasmes contre certaines prétentions des stoïciens :

Zenon & les Stoïciens faisoient des vices de toutes les Passions, qu'ils nommoient des maladies de l'ame. Mais il combattoient pour leur opinion, contre les autres Sectes avec tant de passion, qu'ils se montroient assez n'être pas exemts de ce qu'ils reprochoient aux autres⁸⁶.

Plus d'une fois, il se fait disciple d'Aristote :

Aristote, & les Peripateticiens ont tenu les Passions pour indifferentes ; soutenant que comme la santé du corps ne consiste pas dans la destruction des qualitez contraires, mais dans leur temperament ; celle de l'esprit dépendoit de la moderation des Passions, plutôt que de leur entiere extirpation. [...]

Et en effet, comme le meilleur Pilote du monde ne peut avancer sur la Mer, ni faire voir son adresse, sans les vents ; l'Ame demeure sans action, & ne fait rien sans les Passions⁸⁷.

Autre part, ce sont des propositions principales assez banales qu'il choisit en guise d'entrées en matière, indices-déictiques tout de même d'une parole antérieure : « Plusieurs tiennent que ... », « on dit aussi ordinairement

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 178-179.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 179. La réprobation de l'invraisemblable négation des passions est étayée de plusieurs exemples : « il n'y a point d'Ames si pures, ni si privilégiées, qui ne ressentent le mouvement des Passions ». La Mothe Le Vayer rappelle en quelques lignes que, dans la morale chrétienne, les passions « nous donnent le moien de meriter, & de faire des actions vertueuses » lorsqu'elles sont soumises à la raison. Revenant à une idée sombre exprimée dans *La Vertu des Payens*, selon laquelle la vertu serait fonction du petit nombre des vices, il réinsiste sur le « plus » et le « moins » en traitant de la résistance aux passions : « Les plus accomplis des hommes sont ceux qui leur résistent le mieux, comme on dit que les plus parfaits sont ceux qui ont le moins d'imperfections ». (*Ibid.*)

que ... », « cet axiome demeure constant, que ... », « nous suivrons l'opinion commune qui ... ».

La Mothe Le Vayer ramasse entre le premier et le dernier des dix-sept chapitres de son traité, les idées-phares qui balisent l'aperception de la félicité humaine ; il définit l'entendement, la volonté, le libre-arbitre, les passions, les vertus morales en général, les vertus cardinales ou principales, à savoir, dans l'ordre, la prudence, la justice, la force, la tempérance⁸⁸ : la suite des chapitres institue un parcours singularisant, sorte d'enchaînement en entonnoir, par lequel la catégorie générale donne sur le particulier.

Les chapitres détachent les îlots d'une morale ordonnée qui correspondent aux jalons théoriques d'un itinéraire, à commencer par la présentation des deux parties principales de l'âme placée sous le signe de l'acheminement, comme c'est de la compétence de la volonté de « suivre » ou de « fuir » : « selon que l'Entendement represente les objets à la Volonté, elle les suit, ou les fuit, d'un mouvement qu'elle ne prendrait jamais d'elle même »⁸⁹. L'examen de la vertu morale « en general », qui précède l'étude plus étroite de chacune des vertus cardinales, circonscrit un type - invariablement aristotélicien ; la vertu morale étant « une habitude, ou une

⁸⁸ Les titres des chapitres sont : I. « De la philosophie Morale en general » ; II. « De l'Entendement, & de la Volonté, comme principes de nos actions » ; III. « Ce que c'est qu'Action Morale » ; IV. « Des passions en general » ; V. « De l'Amour & de la Haine » ; VI. « Du Desir, & de la Fuite » ; VII. « De la Volupté, & de la Douleur » ; VIII. « De la Hardiesse, & de la Peur » ; IX. « De l'Espérance, & du Désespoir » ; X. « De la Colere » ; XI. « Des Passions Mixtes, la Misericorde, l'Envie, la Jalousie, & la Honte » ; XII. « Des Vertus Morales, & des Vices en general » ; XIII. « De la Prudence » ; XIV. « De la Justice » ; XV. « De la Force, ou grandeur de courage » ; XVI. « De la Temperance » ; XVII. « Du Vice, & du Peché ».

⁸⁹ *ibid.*, p. 178.

disposition constante, qui nous fait agir selon la raison », elle s'acquiert « par accoutumance, & par la pratique de plusieurs actions reiterées »⁹⁰ :

[...] le mot d'agir distingue dans cette définition la Vertu Morale, des Vertus intellectuelles, ou de l'Entendement, telles que le sont la Science, l'Intelligence, & la Sagesse ; & des Vertus infuses, la Foi, l'Esperance, & la Charité.

La Vertu Morale est dans la volonté, qui vise à ce qui est bon, beau, ou plaisant ; l'Intellectuelle est dans l'Entendement qui a le Vrai pour son objet. Aussi par la premiere nous devenons bons, par la seconde sages & savans. [...] Enfin la Vertu Morale s'acquiert par l'usage, & l'Intellectuelle par l'étude.

Quant aux Vertus infuses, qu'on nomme autrement Theologales, ce sont des Vertus Chrétiennes, & surnaturelles, que la Theologie nous fait connoître pour de purs dons du S. Esprit, & dont la Philosophie Morale ne traite jamais.⁹¹

En plus de légitimer la différenciation en trois volets - intellectuel, moral, théologique - et le clin d'œil fait à la théologie, cette sortie depuis l'infinif « agir »

établit primordialement que la vertu morale réside dans l'action ; suivra l'axiome, non moins fameux, selon lequel la « Vertu gît en la mediocrité, & en un certain milieu »⁹². L'antéposition, par rapport au nom, de l'adjectif indéfini « certain » donne l'impression d'un point médian un peu brouillé ; sûrement un bémol posé sur la médiété s'y lit-il. De fait, La Mothe Le Vayer rejette un « Milieu moral » qui serait fixé à égale distance des deux bornes vicieuses et il considère que tous les soins doivent être mis d'abord à fuir l'extrémité la plus éloignée de la vertu ; s'il faut pencher pour l'hémisphère du moindre mal, la témérité est moins contraire à la vaillance que la couardise. Cette « raisonnable mediocrité », non médiane et non universelle, « qui se prend, eu égard au tems, au lieu, & aux personnes » - Aristote la considérait comme un « moyen par rapport à nous » - est donc toute relative : « On le voit dans la

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 183-184. La Mothe Le Vayer juge que « la lecture des livres Moraux prepare très-utilement le chemin à ces habitudes ». (*Ibid.*, p. 183.)

⁹¹ *Ibid.*, p. 184.

Temperance, où ce qui suffit à un homme pour le boire, ou pour le manger, est trop peu à un autre »⁹³.

La présentation de la cellule générique de la vertu morale se clôt sur une perspective rétrécie : « Venons aux Vertus particulieres, & commençons par celles qu'on nomme Cardinales, c'est à dire Principales »⁹⁴. La triade adjectivale « particulières », « Cardinales », « Principales » suggère un resserrement, préambule à une focalisation qui donne sur les quatre vertus définies une à une. Cette singularisation se resserrera ensuite jusqu'à l'ellipse, jusqu'au faux-fuyant d'une transition contrastée, coulée dans la présentation elliptique d'un groupe secondaire : « les Vertus subalternes, & qui dépendent des quatre Cardinales, ont été touchées aux Chapitres precedens, ce qui suffit pour les reconnaître »⁹⁵. Le parti de l'effleurement (« ce qui suffit pour ») pallie les ambiguïtés d'une définition fluide des vertus subalternes qui, disséminées, se noient presque dans les notions abondantes des pages précédentes. L'éviction fraye une ouverture qui rappelle les non-dits des énumérations suspendues de Ronsard, Du Perron, La Puente. Le silence gardé sur le compte net des vertus secondaires, au profit d'une reconnaissance approximative, et la décision de ne pas tailler un ensemble fini, fermé, fixe annoncent, chez La Mothe Le Vayer, une liste de vertus accessoires à peu près flottante, sinon illimitée : c'est intuitivement qu'il faut les comprendre et parier sur leur nombre, à partir de celles-là qui ont été nommées. Ce serait aveuglement de ne pas voir, reconduite, la permutabilité des vertus.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, pp. 187, 184. Cf. *supra*, note 18.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 184.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 188.

Cette permutabilité est l'antithèse même de la fixité et de la fermeture, elle interdit d'ignorer que la promotion d'une vertu et l'envergure dont cette vertu est investie sont circonstancielles, fruits d'un choix que l'annonce d'autres vertus potentielles fait sentir comme arbitraire. Est-ce à dire qu'une énumération de vertus donnée pour exhaustive ou définitive ne l'est que ponctuellement puisque, toujours, élection aurait pu être faite d'autres vertus permutable ? Chaque compilation a-t-elle alors quelque trait d'un inventaire-passoire qui ne retiendrait pas toutes les vertus ? Une chose est sûre : en marge des vertus intellectuelles et du septénaire dans lequel entrent les vertus morales ou cardinales et les vertus théologiques, d'autres vertus croissent en d'infinies branches, rameaux et ramifications, qui n'auront été que pressenties au détour des silences et des tours figés .

Peut-être une clé ancienne autorise-t-elle à donner quelque justification de ces élargissements tous azimuts ou de ces escamotages permissifs qui transforment ici et là le nom « vertu » en prospère puits lexical. Avant de passer aux quatre chapitres consacrés aux vertus cardinales, La Mothe Le Vayer , sans manquer de préciser qu'il préfère suivre « l'opinion commune qui les distingue », rajoute ce détail : « Quelques philosophes ont voulu qu'il n'y eut qu'une seule Vertu, qui reçoit divers noms selon ses divers objets, & ses actions différentes »⁹⁶. Il y a aussitôt à convenir d'un écart entre une « Vertu » et des « vertus » : jumelées à une pléiade d'appellations, des ramifications sémantiques et des vertus diversifiées ; immanente au singulier « Vertu », l'étoffe d'un nom générique, mais d'un nom qui signifie diversement et sans répit, selon les actions vertueuses dont il est ponctuellement l'émissaire lexical.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 184.

Dans le *Ménon* de Platon, Socrate demande à Ménon de lui dire ce qu'est la vertu. Au terme d'une réponse qu'il fait, Ménon laisse entendre que la définition de la vertu est à la solde d'activités et de circonstances infinies, qu'elle épouse les nuances inhérentes à la diversité de ces activités et des vertus auxquelles celles-ci correspondent.

MÉNON

D'abord si tu veux que je te fasse voir la vertu d'un homme, il est facile de répondre que la vertu d'un homme consiste à être capable d'agir dans les affaires de sa cité et, grâce à cette activité, de faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis, tout en se préservant soi-même de rien subir de mal. Maintenant si tu veux parler de la vertu d'une femme, ce n'est pas difficile à expliquer : la femme doit bien gérer sa maison, veiller à son intérieur, le maintenir en bon état et obéir à son mari. Il y a aussi une vertu différente pour l'enfant, pour la fille et pour le garçon, une vertu pour l'homme âgé, qu'il soit libre, si tu veux, ou esclave, si tu préfères. Et comme il existe une multitude d'autres vertus, on n'est pas embarrassé pour définir la vertu. Car on trouve une vertu pour chaque forme d'activité et pour chaque âge, et ce, pour chacun de nous, par rapport à chaque ouvrage que nous nous proposons [...]

SOCRATE

J'ai vraiment beaucoup de chance, apparemment, Ménon ! J'étais en quête d'une seule et unique vertu, et voilà que je découvre, niché en toi, tout un essaim de vertus. [...]⁹⁷.

⁹⁷ Platon, *Ménon*, 72a, traduction, introduction et notes par Monique Canto-Sperber, Paris, Garnier-Flammarion, 2^e éd. corrigée et mise à jour, 1993, pp. 127-128. Monique Canto-Sperber précise que « l'essaim est la liste des vertus proposée par Ménon ». (*Ibid.*, note 26, p. 219.)

Socrate accusera Ménon de ne donner de la vertu que des impressions parcellaires, de ne l'examiner qu'en ses parties : « dis-moi ce qu'est la vertu en général, et cesse de transformer une seule chose en plusieurs [...]. Laisse plutôt la vertu entière, intacte [...] » (77a, p. 141) ; il insiste : « [...] il y a un instant, je t'ai demandé de ne pas démembrer la vertu, de ne pas la mettre en morceaux non plus [...] » (79a, p. 148) et renchérit : « Eh bien ne t'imagines pas, excellent homme, alors que nous en sommes toujours à chercher ce qu'est la vertu en général, qu'en te servant dans ta réponse des parties de cette vertu, tu feras voir à quiconque ce qu'est la vertu [...] » (79d, p. 149).

Ménon honore, à l'évidence, une vertu constamment rhabillée, à tel point que toute tentative de définition passe pour circonstancielle. Point capital par ailleurs, la cooccurrence de l'unicité et de la multiplicité, conjointes en quelque manière, ne doit pas être confondue avec la connexion des vertus telle qu'elle sera définie par Aristote : aux raffinements de la systématisation aristotélicienne, une vertu générale, qui « ne se produit pas sans être accompagnée de prudence », est la vertu-mère de vertus particulières ; aussi les vertus morales sont-elles connexes dans la prudence, c'est-à-dire qu'il n'est pas possible d'être vertueux sans prudence et qu'« en même temps que la prudence, qui est une seule vertu, toutes les autres seront données »⁹⁸. Les vertus platoniciennes qui sont fonction de l'activité, de l'âge, du sexe, de l'ouvrage ne sont manifestement pas concomitantes, quoique plane, sur les perspectives d'une partition, le spectre d'une vertu unique et plurielle à la fois. Socrate forge, à partir de l'image de l'essaim, quelques interrogations sur les abeilles, présume qu'« il y en a beaucoup et de toutes sortes », qu'elles diffèrent par exemple en taille et en beauté, mais qu'il n'y a aucune différence entre elles en ce qu'elles sont abeilles. À la lumière des réponses de Ménon, il s'exclame : « Eh bien, c'est pareil aussi pour les vertus ! Même s'il y en a beaucoup et de toutes sortes, elles possèdent du moins une seule forme caractéristique identique chez toutes sans exception, qui fait d'elles des vertus. »⁹⁹ Essaim de particularités que lie leur commune nature.

⁹⁸ Aristote, *Op. cit.*, VI, 13, 1144b 15-1145a 3, pp. 312-313. Sur la connexion des vertus, voir *infra*, chapitre 3.

⁹⁹ *Ibid.*, 72b-c, pp. 128-129. Est-ce donc que se dessine entre les vertus ce rapport sororal qui prévaut dans *La République* quand, à l'issue d'une énumération de vertus, un interlocuteur renvoie elliptiquement aux « autres vertus, leurs sœurs » ? (Cf. *supra*, note 16.)

Nature une et nomenclature innombrable ont reçu un écho certain, aux XVI^e et XVII^e siècles, dans les périphrases « et autres vertus semblables », « et toutes les autres vertus morales », ... : le silence imposé par le nombre et relayé par une ouverture pléthorique sur le « semblable » a trait aux vertus d'une même catégorie qui, malgré qu'elles ne soient que pressenties, sont l'augure d'une multiplicité lexicale, de dénominations variées. Il faut en somme penser de toutes les vertus sœurs, dites et non dites, comme d'œufs à mettre au même panier.

II. De la vertu à la générosité : entre Guillaume Du Vair et Descartes

A. Des mues sémantiques et de la monosémie dans *La Sainte Philosophie* et *La Philosophie morale des Stoïques*

Au siècle des Ronsard et Du Perron, des pages du traité de *La Sainte Philosophie* de Guillaume Du Vair, outre que s'y perçoit l'influence de Cicéron, collent à la validation platonicienne d'une vertu ambigument unique et en quelque sorte protéiforme, dont la teneur est celle d'un essaim de vertus sœurs harmonisées à des activités différentes : en retenant pour trait essentiel de la vertu « qu'elle change & prend une denomination particuliere selon chaque action en laquelle elle apparoist », puis en s'enquérant des « especes principales, esquelles elle se represente le plus souvent à nos yeux », Guillaume Du Vair se fera, peut-on dire, le maître-ouvrier de ces permutations ou placages successifs dont les Ronsard et Du Perron n'ont fait qu'insinuer la formule¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Guillaume Du Vair, *La Sainte Philosophie*, dans *Op. cit.*, p. 12.

N'avoir pas compté les proses savantes de Du Vair parmi celles de ses contemporains, pour les mesurer plutôt à celles de Descartes, alors que plus d'un demi-siècle sépare leurs efforts, se justifie de deux façons : il y a d'abord cet évident intérêt à considérer côte à côte *La Philosophie morale des Stoïques* et le traité des *Passions de l'âme* de Descartes, afin que surgisse, s'il en est, la gémellité de la vertu et de la générosité ; ensuite, il n'y a qu'à penser combien le contraste s'imposera, plus frappant, à la lecture de *La Sainte Philosophie*, entre l'inspection, par Du Vair, de tous les possibles et le choix que Descartes a arrêté sur la générosité.

Dans les premières pages de *La Sainte Philosophie* éclate une vive nostalgie de la félicité du premier homme qui parut sur la terre, « esmerveillable en sa perfection » : « ayant la verité pour guide, & la vertu pour aide, toutes ses actions marchent au compas de la raison »¹⁰¹. Puis est peint le sombre cours de sa déchéance, de son rachat, de ses sempiternelles reperditions dont la vilénie devrait suffire pour le convaincre de s'humilier, de se répandre en contritions et confessions. Du Vair a métaphorisé la confluence de la volonté, de la raison et, suprêmement, de la grâce de Dieu, en faisant la genèse d'une moisson : une fois que, de sa main, l'homme aura chassé les nuages, arraché les ronces du vice et de la présomption qui assombrissent son âme, une fois que les larmes de la contrition auront arrosé le champ de sa conscience, il devra veiller à ce que germe bien sa volonté - semence mise au champ de sa conscience - qui, conduite au bien par la droite raison et perfectionnée par le soleil de la grâce divine, donnera les fruits de la vie immortelle. Si la lumière naturelle de la raison guide la volonté libre, Dieu,

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 5. Ce tronçon concernant la vertu-guide et le compas de la raison figure, inchangé, à l'article « Vertu » des *Marguerites françaises* de François des Rues, recueil de lieux communs publié à la fin du XVI^e siècle.

outré qu'il a révélé sa loi et ses préceptes, a versé sa grâce au cœur de l'homme pour que les œuvres de la volonté humaine ne soient en rien contraires à ses commandements et, par voie de conséquence, à la droite raison. Le bien-faire tient dans une règle d'amour qui ne rebute pas :

[...] ceste regle de bien faire ne consiste point en propositions aiguës pleines de subtilité, & semblables à celles des Sophistes, pour lesquelles esplucher il faille un siecle entier. Toute ceste science ne consiste qu'en deux mots. *Aimer Dieu de tout son cœur, & son prochain comme soy-mesme.* Et toutesfois pour nous rendre encores le chemin plus aisé, & nous mener comme par la main en toutes nos œuvres, nous avons certains preceptes pour examiner & ajuster chacune de nos actions, & trouver le moyen auquel consiste la dependance de ce que nous voulons faire. Ceste bien-seance, ou plustost la disposition de nostre esprit à s'y ranger, nous l'appellons vertu. Mais pource qu'elle change & prend une denomination particuliere selon chaque action en laquelle elle apparoist, il sera ce me semble à propos pour le sujet que nous traictons, de salüer, comme en passant, les especes principales, esquelles elle se represente le plus souvent à nos yeux¹⁰².

Du Vair dissèquera donc la vertu en insistant sur ce qu'il est approprié de considérer comme des mues sémantiques, étant donné que les actions dont la vertu dépend la particularisent et justifient de la nommer distinctement, et plus justement : courage, générosité, vaillance, tempérance. Le nom « vertu » reste une enveloppe, une capsule lexicale à vocations plurielles ; à la vertu-palimpseste correspond l'action vertueuse dont la dénomination se renouvelle.

¹⁰² *Ibid.*, p. 12. La bienséance constituant la pierre angulaire de la définition, la vertu et ses « especes principales » doivent être mises en rapport avec « la convenance en général » et « une convenance subordonnée à la première » que Cicéron départage au chapitre XXVII du *Traité des devoirs* : « cette convenance dont je parle est toute mêlée à la vertu, bien que, à la réflexion, elle s'en distingue. On peut en déterminer deux aspects : j'entends la convenance en général, celle que l'on trouve en toute action honnête, et une convenance subordonnée à la première, celle qui concerne chaque espèce d'actions honnêtes. La première se définit ordinairement à peu près ainsi : « La convenance est ce qui est conforme à la supériorité de l'homme par où sa nature le distingue du reste des êtres vivants. » Quant à l'espèce subordonnée au genre, on la définit ainsi : « La convenance, dit-on, est ce qui est conforme à la nature, si bien qu'en elle se fait jour la mesure et la tempérance non sans la bienséance d'un homme

Du Vair pratique un tri, prise les « especes principales » des vertus et l'élection première de la tempérance se précisera sans que soient éclipsées ensuite la « force, & grandeur de courage », la libéralité, la justice. L'arbitraire du choix est sensible :

Les Philosophes commencent à enseigner la vertu, en persuadant une grandeur de courage, & nous animant à une generosité & vaillance ; mais je desire suivre la discipline de ceux, desquels je desirerois pouvoir imiter la vie. Philon Juif parlant des religieux qui estoient esendus par les deserts de l'Egypte, & qui en une grande perfection de vie vacquoient à la contemplation, dit, qu'ils jettoient en leur ame la temperance, comme un bon, solide & certain fondement, sur lequel ils pouvoient puis apres poser & affermir toutes sortes de vertus. Il nous faudra donc commencer par là car si Platon avec quelques raisons compare nostre ame à un cheval qui doit marcher sous la conduite d'un adroit Escuyer, il vaut mieux avant que de luy donner de l'esperon dans les flancs, luy mettre le mors en la bouche [...] ¹⁰³.

Les supputations successives attachées à la grandeur de courage, à la générosité, à la vaillance n'annoncent pas le futur primat cartésien de la générosité ; la générosité n'est en ces lignes qu'un maillon au défilé des possibles. Les palmes qui seront accordées en grande partie à la science des philosophes dans *La Philosophie morale des Stoïques* vont ici à la philosophie sainte, à la contemplation pieuse des anachorètes, à l'amour de Dieu. Du Vair rend bien nette la raison de son premier choix et, pourtant, sous l'élection de la tempérance pointe toujours la possibilité d'un chevauchement sémantique, comme il n'est pas rare que se rencontrent, aux lieux de la littérature morale ou spirituelle, les indices d'une gémellité entre la vertu et la tempérance ¹⁰⁴.

libre » ». (Cicéron, *Traité des devoirs*, I, XXVII, 95-96, dans *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 528.)

¹⁰³ Guillaume Du Vair, *La Sainte Philosophie*, dans *Op. cit.*, pp. 12-13.

¹⁰⁴ Dans l'imposant - et combien limpide - appareil de notes du *Ménon*, Monique Canto-Sperber propose cette clarification qui n'est pas sans lien avec la proximité sémantique de la vertu et de la tempérance : la tempérance (*sôphrosunê*) est parfois

« Nous appellons ceste temperance, précise Du Vair, l'autorité & la puissance que doit avoir la raison sur les cupiditez & violentes affections, qui portent nostre volonté aux plaisirs & voluptez »¹⁰⁵. La définition est proche parente de la saisie sémantique de la vertu morale qui révèle aussi, élémentairement, la rivalité de l'appétence - sensuelle - et de la droite raison. Soulignons, par avance, qu'à quelques années de là, à l'orée du XVII^e siècle, la « maîtrise de vertu sur l'appétit desordonné, & sur la sensualité » recevra le pendant latin « *temperantia* » à l'article « vertu » du *Thresor de la langue françoise* de Jean Nicot¹⁰⁶.

Après avoir condamné avec une verve effrayante « ceste sale & effrenée concupiscence », l'odieux de l'adultère, de la luxure, après avoir professé « la temperance & mansuetude », Guillaume Du Vair juge nécessaire d'ajouter « quelques considerations qui nous eslevent à une force, & grandeur de courage, quand il nous en sera besoin »¹⁰⁷ ; puis il polit un long développement sur la libéralité, assurant que « nous devons faire grand cas de ceste vertu-là »¹⁰⁸. Grand prix est accordé ensuite à la justice, à l'ampleur d'une justice élargie, qui « envelope en soy toutes sortes de vertus »¹⁰⁹. C'est à

distinguée de la raison, parfois identifiée à elle, car *sophia* et *sôphrosunê* ont toutes deux l'intempérance (*aphrosunê*) pour opposé. (Platon, *Op. cit.*, note 208, p. 288.)

¹⁰⁵ Guillaume Du Vair, *Op. cit.*, p. 13.

¹⁰⁶ Jean Nicot, *Op. cit.*

¹⁰⁷ Guillaume Du Vair, *Op. cit.*, pp. 14, 17.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰⁹ Dans le dialogue de Platon, Socrate est curieux de savoir si la justice est la vertu. Quelques-unes des mises au point sur la justice vont comme suit entre Ménon et Socrate, en s'élargissant aux considérations sur l'unité et la pluralité de la vertu : « (Ménon) [...] la justice, Socrate, est vertu. (Socrate) La justice est-elle la vertu, Ménon, ou une vertu ? (M.) Que veux-tu dire ? (S.) Ce que je dirais pour n'importe quelle autre chose. Prenons un exemple. La rondeur, si tu veux. Je dirais, pour ma part, qu'elle est une figure, mais non pas qu'elle est, dans l'absolu et sans précision, la figure. Et la raison pour laquelle je m'exprimerais ainsi tient au fait qu'il existe encore d'autres figures. (M.) Oui, tu as raison, et donc moi de même, je déclare qu'il n'y a pas

l'aune de la charité que se mesure cette « Justice Chrestienne », ce qui justifie Du Vair d'en user dans le discours, rhétoriquement, comme d'un trait d'union entre les vertus laïques et les vertus sacrées ; par elle, pivot mi-profane mi-chrétien, le regard se tourne vers la charité, la foi et l'espérance. Une articulation importante du discours coïncide avec cet examen de la Justice.

Quand ceste vertu est arrivée à sa perfection, elle passe aisément jusques à la charité, & en peut justement usurper le nom ; pource que nous ayant unis & conjoints ensemble, elle nous apprend à nous estimer la chair l'un de l'autre, comme estans membres d'un mesme corps, ou plustost faisant le corps d'un mesme chef : & nous laisse une charitable affection, qui est la soudure & liaison de nos ames¹¹⁰.

Ce passage est saturé des mots-sigles d'une connexion : « unis », « conjoints », « ensemble », « mesme », « soudure », « liaison ». En faisant de la communion la pierre angulaire d'une portion du texte, le fervent magistrat entend révéler « la sainte congregation des fideles », « la conjonction du corps mystic », qu'il compare à la cohésion des parties du corps humain¹¹¹. Mais une vérité d'un autre ordre perce à travers ses vues unificatrices, qui relève directement de la hiérarchisation des vertus ; il est nécessaire, pour prendre l'exacte mesure de cette justice christianisée, charitable, plurielle, de lire entre les lignes que la charité est la première de toutes les vertus et que toutes sont jointes en elle, entre elles : Saint Augustin a enseigné que les vertus chrétiennes sont connexes dans la charité et qu'aucune vertu n'existe hors du giron de l'amour de Dieu.

seulement la justice, mais d'autres vertus aussi. [...] Eh bien, à mon avis, le courage est une vertu, ainsi que la tempérance, le savoir, la magnificence, et il y en a beaucoup d'autres. (S.) Voilà que de nouveau, Ménon, la même chose nous arrive. Nous cherchons une seule vertu, et encore une fois nous en trouvons plusieurs [...] ». (Platon, *Op. cit.*, 73e-74a, pp. 132-133.)

¹¹⁰ Guillaume Du Vair, *Op. cit.*, p. 22.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 23.

Toutes les empreintes de l'amour comptent, dans la trame du discours, pour autant de réverbérations de la « regle de bien faire » et des deux grands commandements enseignés par Jésus, « *Aimer Dieu de tout son cœur, & son prochain comme soy-mesme* »¹¹². Opposant, aux dernières pages du traité, la méditation, « vraye operation de l'ame », aux « negoces du monde », Guillaume Du Vair estime bienheureux ceux qui, comme les Pères du désert dont il voudrait « pouvoir imiter la vie », vivent retirés du monde ; la connaissance de la vérité réside dans la méditation, dans la lecture de la parole de Dieu et la contemplation de ses œuvres, dont tout est partie : la diversité de la nature, les herbes, les fleurs, les fruits, les animaux, « tant de vertus & secrettes proprieté », les mers, le soleil, la lune, les étoiles¹¹³. « Que l'homme s'arreste un peu en soy-mesme », réclame Du Vair, émerveillé, et il convie aussitôt ce dernier à une fabuleuse odysée par les organes internes et les parties extérieures de son corps (sondage corporel auquel satisfera à souhait, mais à d'autres fins, l'étude cartésienne des passions) ; les pieds, la face, les yeux, les membres, la peau, la chair, les os, les nerfs, les muscles, les veines et artères, le cœur, l'estomac, le foie, l'intestin, la rate, les reins, les poumons entrent certes en une singulière et parfaite harmonie, mais combien plus admiratif l'homme doit-il être devant l'âme « qui manie & gouverne tout cest ouvrage », combien plus doivent l'émouvoir les prodigalités du créateur : « Certainement en la contemplation de telles choses, quand nous sommes souslevez par la foy, nous nous sentons incontinent conduits à l'auteur de tels ouvrages »¹¹⁴. La philosophie sainte épouse les émerveillements d'une « sainte cogitation »¹¹⁵.

¹¹² Mc 12, 28-31

¹¹³ *Ibid.*, pp. 24-25.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 26.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 27.

C'est encore le souci que ce corps soit gardé « en la tutelle de l'esprit »¹¹⁶ qui court de part en part de *La Philosophie morale des Stoïques*, mais, à la différence de *La Sainte Philosophie* où les virulences des passions butent contre le polyensemble des vertus, les choix philosophiques n'y engageront pas une vertu, des vertus, mais *la* vertu, que Guillaume Du Vair gratifie d'une définition projetée pour ainsi dire dans l'absolu, d'autant plus que la Prudence, seule vertu nommément signalée, l'est en qualité de vertu intégrale avec laquelle viennent toutes les autres, dont « elle est la mere, la nourrice, & la garde tout ensemble »¹¹⁷. Excroissance féconde de la définition du bien comme fin de l'homme, ce traité reste à plusieurs égards un traité des passions, dans l'économie duquel la vertu a une place primordiale taillée dès les premières pages, de même que si elle annonçait - vertu absolue parmi les troubles - la victoire de celui à qui la droite disposition de sa volonté procure « un repos d'entendement ferme & immobile comme un rocher parmy les flots »¹¹⁸. Le bien est dans la vertu et la définition en est modelée suivant les paramètres invariables de la droite raison et de la volonté :

Or naturellement l'homme doit estre composé de façon, que ce qui est de plus excellent en luy y commande, & que la raison use de tout ce qui se presente, selon qu'il est plus seant & plus à propos. Le bien doncques de l'homme consistera en l'usage de la droite raison, qui est à dire en la vertu, laquelle n'est autre chose que la ferme disposition de nostre volonté, à suivre ce qui est honneste & convenable¹¹⁹.

Les syntagmes attributifs « plus seant & plus à propos », « honneste & convenable »¹²⁰ sont placés pareillement à l'extrémité de constructions à peu

¹¹⁶ Id., *La Philosophie morale des Stoïques*, dans *Ibid.*, p. 284.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 259. Déjà cité, cf. *supra*, p. 57.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 261.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 256. Déjà cité, cf. *supra*, p. 11.

¹²⁰ Il y a, semées au fil des pages de Guillaume Du Vair, des réminiscences cicéroniennes dont il est légitime de penser qu'elles sont inspirées du *Traité des devoirs*.

parallèles et ils font rejaillir l'autorité de la convenance cicéronienne sur le partage bipolaire du « plus excellent » qui commande et de la volonté dont l'emploi est de « suivre »¹²¹. Dans un passage subséquent qui est en quelque sorte le prolongement de cette définition, la portée du verbe « suivre » se matérialisera dans la projection horizontale d'un chemin esquissé grâce aux chaînons d'une concaténation qui en font voir, littéralement, les jalons, Du Vair renouant avec ce procédé même qu'il a choisi dans *La Sainte Philosophie* pour insister sur le plaisir grandissant qu'il y a à « monter par les eschelons », « au faiste », vers Dieu¹²² :

[...] puis que l'heur de l'homme depend de son bien, que son bien est de vivre selon sa nature, que vivre selon sa nature c'est de n'estre point troublé de passions, & se comporter envers toutes choses qui se presentent selon la droite raison ; il nous faut pour estre heureux purger nostre esprit des passions, & apprendre comme nous nous devons affectionner envers ce qui se presente. Or ce qui peut le plus pour nous mettre en ce chemin, & nous apprendre à avoir les mouvemens de l'esprit droits, & la volonté reiglée par la raison, c'est la Prudence, qui est à mon advis & le commencement & la fin de toutes vertus¹²³.

Le chapitre XXVII de Cicéron s'ouvre ainsi : « Je dois maintenant parler de la dernière partie de l'honnêteté qui comprend le respect des convenances, et, sorte de parure de la vie, la tempérance, la modération, l'apaisement des passions, la mesure en tout. Ce chapitre contient ce qu'on peut appeler en latin *decorum*, la convenance que les Grecs nomment *prépon*. D'après le sens du mot, elle est inséparable de l'honnêteté ; car ce qui est convenable est honnête, et ce qui est honnête est convenable [...] ». (Cicéron, *Op. cit.*, I, XXVII, 93-94, p. 527.)

¹²¹ Cicéron précisait : « Il y a en effet dans l'âme une double essence, une double nature ; une partie de l'âme consiste dans l'inclination (en grec *kormé*) qui pousse l'homme vers telle ou telle fin, l'autre dans la raison qui lui apprend et lui explique ce qui est à faire et ce qui est à éviter, la raison est faite pour commander, l'inclination pour obéir. » (*Ibid.*, I, XXVIII, 101, p. 529.)

¹²² Cf. *supra*, pp. 67-68. La différence entre la verticalité de la montée sanctifiante et l'horizontalité de la voie morale parle d'elle-même.

¹²³ Guillaume Du Vair, *Op. cit.*, p. 259. Cicéron précisait, à propos de la convenance, que le « devoir qui en dérive nous montre d'abord le chemin qui conduit à nous accorder constamment avec la nature. Si nous la prenons pour guide, nous ne nous égarerons jamais et nous viserons à atteindre pénétration et clairvoyance, à nous

La vertu prend la consistance particulière d'une Prudence unitaire transmuée en vertu-passeport, héritière peut-on penser au premier chef de la prudence exclusive de l'ancien stoïcisme qu'ont promue les défenseurs d'une vertu unique dont parle Diogène Laërce dans des pages consacrées à Zénon de Cittium, nommant, au passage, un certain Apollophane qui n'a considéré qu'une seule vertu : la prudence¹²⁴. (Force est de lire par avance, pour la netteté de l'éclairage qu'ils jetteront sur la connexion aristotélicienne des vertus morales et la promotion stoïcienne de la prudence, les propos ultérieurs de François de La Mothe Le Vayer, lecteur de Diogène Laërce : « toutes les Vertus ont besoin de la Prudence pour leurs operations, d'où vient qu'Apollophane ne faisant qu'une seule Vertu, les nommoit toutes des Prudences diversifiées »¹²⁵). La certitude que s'obtient, à suivre la raison, un « repos d'entendement ferme & immobile comme un rocher » et l'anticipation d'une Prudence-guide qui met « en ce chemin » rassoient la configuration paradoxale de la vertu liée à une sorte d'absolu géographique ; le chemin et le rocher fournissent à nouveau les signes de sa projection duelle dans la mouvance et la fixité.

Du Vair reprend à Aristote la division de l'entendement et de la volonté puis à Platon la définition de trois principes distincts logés dans l'âme : la raison, la colère et la concupiscence¹²⁶. Outre qu'il est prodigue d'imprécations

adapter à la société des hommes, à être ardent et courageux ; [...] ». (Cicéron, *Op. cit.*, I, XXVIII, 100, p. 529.)

¹²⁴ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, I, 92, dans *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 45.

¹²⁵ François de La Mothe Le Vayer, *Op. cit.*, p. 185. En marge du texte : *Diog. Laërt. in Zen.*

¹²⁶ Platon établit deux principes distincts l'un de l'autre : « l'un, celui par lequel l'âme raisonne, que nous appelons raison ; l'autre, celui par lequel elle aime, a faim et soif et devient la proie de toutes les passions, que nous appelons déraison et concupiscence et

contre l'ambition, la haine, l'envie, la jalousie, il considère plus largement les mutineries des sens qui « viennent à remuer la puissance concupiscible & l'irascible »¹²⁷ : la « première bande des seditieux » est l'instigatrice du désordre qui s'élève d'abord dans la partie concupiscible, « qui est à dire, à l'endroit où l'ame exerce ceste faculté d'appeter ou rejeter les choses qui se presentent à elle, comme propres ou contraires à son aise ou à sa conservation » ; ensuite, les agitations les plus ravageuses troublent la partie irascible, « qui est à dire en cet endroit où l'ame cherche les moyens qu'elle a d'obtenir ou eviter ce qui luy semble bon ou mauvais »¹²⁸.

Mais, sans doute la meilleure part des observations consacrées par Du Vair aux partitions de l'âme revient-elle à la volonté, au faire-valoir de la responsabilité que porte le suremploi du nom « volonté », du verbe « vouloir » et de tous leurs rejetons polyptotiques, témoin cet appel insistant qui enchâsse une métaphore de la préhension : « Que si nous voulons avoir du bien, il faut que nous nous le donnions nous-mêmes. La nature en a mis le magasin en nostre esprit, portons-y la main de nostre volonté, & nous en prendrons telle part que nous voudrons. »¹²⁹ « Voulons », « volonté » et « voudrons » sont partie d'un polyptote grâce auquel s'opère, parmi bien d'autres, un martèlement lexical qui rehausse cette liberté et volonté dont l'autonomie signalée en grande pompe au fil du discours fondera, étonnamment faut-il dire, en dernier lieu, au profit d'une sujétion à Dieu ; l'ouverture chrétienne finale mettra la volonté en tutelle, sans que, pour autant, lui soit ravie sa liberté. Une prière dût-elle être faite à Dieu ? « La priere la plus agreable pour luy, & plus

qui est l'ami d'un certain genre de rassasiements et de plaisirs ». (Platon, *La République*, IV, XII, 439d-e.)

¹²⁷ Guillaume Du Vair, *Op. cit.*, p. 260.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 260-261.

utile pour nous, que nous luy puissions faire, c'est qu'il contienne nos affections pures & saintes, & qu'il preside à nostre volonté, afin qu'elle s'adresse tousjours au bien .»¹³⁰ Aux enseignements pieux de *La Sainte Philosophie* prévalait la confluence de la grâce, de la raison et de la volonté ; aux pages de *La Philosophie morale des Stoïques*, des pérégrinations morales se rangent sous la bannière d'un stoïcisme chrétien, si bien que la perfection y fleurira aussi à la faveur de cette confluence sainte, Du Vair professant, dans les lignes conclusives, que « nos forces ne seroient pas suffisantes d'elles-mesmes à nous conserver en ceste perfection »¹³¹ : voilà que cette confluence constitue la plus saisissante intersection, éminemment chrétienne, où se rencontrent les deux discours.

B. « En quoy consiste la Generosité »

C'est par le biais d'une allusion à des chemins que, décidé à faire œuvre nouvelle, René Descartes traduira, dès le premier article du *Traité des passions*, sa résolution de ne pas emboîter le pas aux Anciens, l'espérance d'approcher de la vérité ne prévalant, selon lui, qu'à condition de s'éloigner « des chemins qu'ils ont suivis » : « C'est pourquoy, renchéris-t-il, je seroy obligé d'escire icy en mesme façon, que si je traitois d'une matiere que jamais personne avant moy n'eust touchée »¹³². En corrélation avec son explication psychophysique des passions, qui les projette hors de la sphère exclusive de la morale, Descartes conçoit, non assujettie aux divisions traditionnelles de l'âme

¹²⁹ *Ibid.*, p. 258.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 280.

¹³¹ *Ibid.*, p. 288.

¹³² René Descartes, *Op. cit.*, art. I (« Que ce qui est Passion au regard d'un sujet, est tousjours Action à quelque autre égard »), p. 67.

et des appétits, la dualité de l'âme et du corps. La classification cartésienne des passions abroge la tradition des appétits divisés¹³³.

Sous une première invitation à « suivre la vertu » perce la notoriété de ce chemin auquel a lieu l'itinérance vertueuse, cependant que la nature de cette poursuite gagnera en nuances nouvelles quand il sera question de la Générosité moulée sur les définitions de la vertu. Mais, plaçant d'abord le contentement et la satisfaction dans la sillage de la vertu, Descartes se saisit d'une généralité qui a valeur de premier jet dans la définition de cette vertu-
Générosité :

[...] affin que nostre ame ait ainsi de quoy estre contente, elle n'a besoin que de suivre exactement la vertu. Car quiconque a vescu en telle sorte, que sa conscience ne luy peut reprocher qu'il ait jamais manqué à faire toutes les choses qu'il a jugées estre les meilleures (qui est ce que je nomme icy suivre la vertu) il en reçoit une satisfaction, qui est si puissante pour le rendre heureux, que les plus violens efforts des Passions, n'ont jamais assez de pouvoir pour troubler la tranquillité de son ame¹³⁴.

Ensuite, il jette les bases d'un déplacement d'une autre envergure : là où le Guillaume Du Vair de *La Philosophie morale des Stoïques* a rivé le bien à la vertu et transmué la Prudence en vertu-mère, quoiqu'il l'ait maintenue dans le giron de la vertu, Descartes, par une manière de hiérarchisation inverse, donne de la Générosité une définition qui, non seulement, fournit un ancrage, une nouvelle consistance à l'idée de vertu, mais, au surplus, l'absorbe toute. À l'article CLIII (« En quoy consiste la Generosité »), des balises conceptuelles

¹³³ « L'aspect appétitif [...] disparaît : les passions sont passions de l'âme et non d'un appétit, irascible ou concupiscible, autonome par rapport à la raison ». (Jean Deprun, « Qu'est-ce qu'une passion de l'âme ? Descartes et ses prédécesseurs », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, tome CLXXVIII, no 4, 1988, p. 409.)

¹³⁴ René Descartes, *Op. cit.*, art. CXLVIII (« Que l'exercice de la vertu est un souverain remede contre les Passions »), p. 174.

courantes, mais revisitées - la « libre disposition [des] volonte^z », la « ferme & constante resolution d'en bien user » - sont tenues pour des éléments-clés, ainsi que le sont, aux extrémités du paragraphe, la Générosité, en tête, et la vertu, en dernière place, qui ferme le paragraphe, point de chute d'une définition qui paraît sceller leur gémellité :

Ainsi je croy que la vraye Generosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut legitiment estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connoist qu'il n'y a rien qui veritablement luy appartiene, que cette libre disposition de ses volonte^z, ny pourquoy il doive estre loüé ou blasmé, sinon pource qu'il en use bien ou mal ; & partie en ce qu'il sent en soy mesme une ferme & constante resolution d'en bien user, c'est à dire de ne manquer jamais de volonte^z pour entreprendre et executer toutes les choses qu'il jugera estre les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu¹³⁵.

Il est des idées auxquelles certains syntagmes, noms et verbes fournissent des relais neufs. Il faut par exemple discerner, relayant la bipartition traditionnelle de l'âme, la bipartition toute rhétorique de la définition. La première phrase du paragraphe - les propositions dussent-elles en être extraites et tronquées pour que surgisse mieux le partage - présente, en deux temps successifs, ce qui rend un homme estimable. Cela consiste : « partie en ce qu'il connoist qu'il n'y a rien qui [...] luy appartiene, que cette libre disposition de ses volonte^z [...] », « & partie en ce qu'il sent en soy mesme une ferme & constante resolution d'en bien user ». Il n'y a, pour toute division sémantiquement explicite, que celle qui est inscrite dans l'architecture syntaxique, fondée sur la réduplication des articulations discursives « partie en ce que ... », « & partie en ce que ... ». Pour toute dualité donc, une division assujettie à l'économie syntaxique du raisonnement. Les verbes « connoist » et « sent » consignent, vestiges verbaux de la compartimentation de l'intellect et des sens soumis à la volonté, les

¹³⁵ *Ibid.*, art. CLIII (« En quoy consiste la Generosité »), pp. 177-178.

compétences d'une âme indivise, redistribuées, à tout le moins lexicalement, entre le libre arbitre et la volonté, entre « disposition » et « resolution ».

L'union cartésienne de l'âme et du corps, dont la passion est un effet, fonde un dualisme dont découle l'établissement de volontés de deux sortes, les actions de l'une se manifestant dans l'âme, les actions de l'autre se manifestant dans le corps¹³⁶. (Rappelons que c'est en partie parce qu'il sait que lui appartient la « libre disposition de *ses volontez* » que l'homme s'estime.) La duplication des volontés n'a, à rebours, aucune mesure commune avec les confluences de la raison et de la volonté unique peintes par Guillaume Du Vair, qui avait placé le bien de l'homme dans « l'usage de la droite raison, qui est à dire en la vertu, laquelle n'est autre chose que la ferme disposition de nostre volonté à suivre ce qui est honneste & convenable ». Avec des allures de pivot syntaxique, la vertu de Du Vair, sise entre la raison et la volonté, est en quelque manière portée garante de leur coïncidence. La définition du magistrat obéit à une linéarité qui se complexifiera chez Descartes. Ce dernier élargit au doublet d'une « libre disposition » et d'une « ferme & constante resolution » ce que Du Vair nommait la « ferme disposition de nostre volonté ». Il est clair que, en contrepoint de l'interprétation scientifique des passions, la rénovation cartésienne de la vertu et son assimilation à la Générosité ont procédé élémentairement d'un réaménagement lexical .

¹³⁶ « Derechef nos volontez sont de deux sortes, car les unes sont des actions de l'ame, qui se terminent en l'ame mesme, comme lors que nous voulons aymer Dieu, ou generalement appliquer nostre pensée à quelque objet qui n'est point materiel. Les autres sont des actions qui se terminent en nostre corps, comme lors que de cela seul que nous avons la volonté de nous promener, il suit que nos jambes se remuent & que nous marchons. » (*Ibid.*, art. XVIII (« De la Volonté »), p. 80.)

Les définitions par trop semblables de Du Vair et Descartes jumellent, au sens littéral, la vertu et la Générosité, et c'est dire, si elle est son égale, que la seconde aura pris la place de la première. Cela va de soi, l'exclusivité de la Générosité consume l'épopée d'une vertu-palimpseste ; qui plus est, elle consomme l'éviction de ces vertus potentielles qui gravitaient à la périphérie du mot-capsule, les invalide dans ce qu'elles avaient d'infiniment remplaçable. Le primat cartésien de la Générosité sonne le glas de la permutabilité. La vertu, retournée comme un gant, devient Générosité. Or, si le cortège des vertus permutables n'a plus de crédit, il n'en va pas ainsi du boisseau des vertus connexes puisque, à l'article CLXI (« Comment la Generosité peut être acquise »), la Générosité est considérée « comme la clef de toutes les autres vertus », se révélant par là de même trempe que la Prudence plurielle du magistrat Du Vair, de même envergure que la Vertu proprement dite.

Cet important article CLXI porte le sceau de l'aristotélisme ; Descartes y fait remarquer d'entrée de jeu, anticipant sur la preuve à faire que « la Generosité peut être acquise », que « ce qu'on nomme communement des vertus, sont des habitudes en l'ame »¹³⁷. Il rend raison du choix qu'il a arrêté sur la Générosité à la lumière de brèves considérations linguistiques et, précision capitale, il renvoie au nom « Generosité » comme à l'étiquette lexicale d'une vertu qui a l'étoffe de la Magnanimité. À l'exemple certainement d'Aristote qui, définissant la Magnanimité, écrit à propos des « gens bien nés » qu'ils sont dignes d'être honorés et accorde aux avantages de la naissance de rendre les hommes plus magnanimes¹³⁸, Descartes verse force

¹³⁷ *Ibid.*, art. CLXI (« Comment la Generosité peut estre acquise »), p. 184.

¹³⁸ Aristote, *Op. cit.*, IV, 8, 1124a 20-30, p. 190. « La magnanimité semble donc être ainsi une sorte d'ornement des vertus, car elle les fait croître et ne se rencontre pas sans elles. » (Aristote, *Op. cit.*, IV, 7, 1124a 1-5, p. 189.)

et noblesse au contenu de sa Générosité qui est pour sûr, perméable aux souvenirs étymologiques d'un idéal de race, « vigueur *génétique* », « principe de valeur supérieure »¹³⁹.

Ainsi encore qu'il n'y ait point de vertu, à laquelle il semble que la bonne naissance contribuë tant, qu'à celle qui fait qu'on ne s'estime que selon sa juste valeur ; & qu'il soit aysé à croire, que toutes les ames que Dieu met en nos corps, ne sont pas également nobles & fortes, (ce qui est cause que j'ay nommé cette vertu Generosité, suivant l'usage de nostre langue, plutost que Magnanimité, suivant l'usage de l'escole, où elle n'est pas fort connuë) il est certain neantmoins que la bonne institution sert beaucoup, pour corriger les defauts de la naissance ; Et que si on s'occupe souvent à considerer ce que c'est que le libre arbitre, & combien sont grands les avantages qui viennent de ce qu'on a une ferme resolution d'en bien user ; comme aussi d'autre costé, combien sont vains & inutiles tous les soins qui travaillent les ambitieux ; on peut exciter en soy la Passion, & ensuite acquerir la vertu de Generosité, laquelle estant comme la clef de toutes les autres vertus, & un remede general contre tous les dereglemens des Passions, il me semble que cette consideration merite bien d'estre remarquée¹⁴⁰.

L'habitude fait-elle ce que n'a pas fait la nature, l'acquis se substitue-t-il à l'inné ? Les difficultés de la définition laissent perplexe quant au clivage paradoxal de la liberté, d'une Générosité qui s'acquiert et d'une Générosité innée qui est à lire comme la marque distinctive d'une élection¹⁴¹.

¹³⁹ Jean Rohou, « La Fronde et la vision de l'homme. De la « générosité » à l'avidité », *La Fronde en question* (Actes du 18^e colloque du C. M. R. 17), 1989, p. 371.

¹⁴⁰ René Descartes, *Op. cit.*, p. 185. « Si donc l'homme magnanime est celui qui se juge lui-même digne de grandes choses et en est effectivement digne, et si l'homme le plus magnanime est celui qui se juge digne, et qui l'est, des choses les plus grandes, son principal objet ne saurait être qu'une seule et unique chose [à savoir, l'honneur] ». (Aristote, *Op. cit.*, IV, 7, 1123b 15-20, p. 187.)

¹⁴¹ Nicolas Grimaldi traite substantiellement de ces questions dans : « La générosité chez Descartes : passion et liberté », dans *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1988, pp. 145-177.

En aval, les lexicographes de la fin du siècle choisiront d'insister sur ces grandeur, noblesse et vigueur, qu'ils abrègeront, sous les mots « généreux » et « générosité », dans une moisson d'épithètes et de formules. Furetière particulièrement :

GENEREUX, EUSE. adj. Qui a l'ame grande & noble, & qui prefere l'honneur à tout autre interest. Auguste fit une action *genereuse* en pardonnant à ses ennemis.

GENEREUX, signifie aussi, Brave, vaillant, courageux. Alexandre estoit un Prince *genereux*, qui affrontoit hardiment les plus grands perils.

GENEREUX, signifie aussi, Liberal. Mecenas estoit un Seigneur *genereux* qui faisoit de grands biens aux gens de lettres.

Le fondement scientifique de la morale cartésienne et le déplacement sémantique qui renvoie dos à dos la vertu et la Générosité rendent par ailleurs singulièrement intéressante la dernière des acceptions que Furetière range sous l'adjectif, attendu qu'elle ravive le souvenir du magnétisme même de la vertu :

GENEREUX, est aussi une epithete qu'on donne particulièrement à l'aimant, quand il est excellent & fort vif pour faire une forte attraction. Cette aiguille a esté touchée par un aimant fort *genereux*.

À l'article « Generosité », Furetière tergiverse plutôt que de fournir une définition arrêtée ; il propose une maigre liste, et elliptique. Résultat : une saisie lexicale jumelle de la déconcertante capture des vertus permutables.

GENEROSITÉ. s. f. Grandeur d'ame, de courage, magnanimité, bravoure, liberalité, & toute autre qualité qui fait le *genereux*¹⁴².

Quoique ne soit pas mise sur les rangs la parenté qui soude la vertu au singleton de la Générosité cartésienne (conséquence peut-être d'un trop

proche héritage), il reste que l'indécision du lexicographe, ramassée dans la locution « & toute autre qualité », rend éloquemment - ou elliptiquement ! - témoignage de leur apparemment, plus encore, de la migration de quelques ambiguïtés sémantiques.

¹⁴² Nous soulignons !

Chapitre 3

La Vertu plurielle

Les permutations et les versatilités sémantiques qui prévalent sans égard au nombre, singulier ou pluriel, placent le nom « vertu » devant une concurrente de taille : la forme lexicale supérieure de la Vertu, en laquelle se love une Vertu plurielle que son intronisation porte au paysage lexical de la non-mouvance, une Vertu cumulative qui embrasse toutes les vertus à la fois, dont elle est pour ainsi dire la Vertu-mère (Du Vair écrivait « la mere, la nourrice, & la garde tout ensemble »¹). La version sublime de la vertu, creuset de l'entièreté et des concomitances, est une Vertu-somme.

À l'arrière-plan de cette consécration de la totalité : la connexion des vertus exposée, dans des systématisations maîtresses, par Aristote, les stoïciens, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, qui ont donné un nom à cette Vertu paradoxalement singulière et plurielle, surélevant au premier rang, choix profane, choix chrétien, la Prudence et la Charité. Soulignons-le au passage, un exemple frappant du partage marqué de la philosophie et de la théologie en cette matière se trouve sûrement, à la fin du XVI^e siècle, dans le diptyque de Guillaume Du Vair, à savoir dans *La Philosophie morale des Stoïques* et *La Sainte Philosophie*. Du Vair présente une Vertu totale dans chacun des deux traités, la Prudence dans l'un, dans l'autre la Charité, à l'aune de laquelle il mesure la Justice, souscrivant ainsi au net cloisonnement des allégeances profanes et des allégeances chrétiennes qu'annonçaient déjà les titres.

¹ Guillaume Du Vair, *La Philosophie morale des Stoïques*, dans *Op. cit.*, p. 259.

Hormis les primats de la Prudence et de la Charité, en marge de la hiérarchisation typographique qui différencie les noms « vertu » et « Vertu », il est des formes saillantes dont il faut faire cas comme d'avatars sacrés de la Vertu plurielle : précellence sacrée dans laquelle s'entend la distribution aristotélicienne des degrés de la vertu mise à l'heure du christianisme par Thomas d'Aquin, la vertu héroïque des chrétiens est un présent de la grâce, elle engage une héroïcité toute surnaturelle qui a une odeur de sainteté et dont le principe fondateur est la Charité ; fleuron de la laïcité, la Vaillance parfaite qui se déploie en deux combats, spirituel et matériel, est la Vertu que promeuvent à l'envi les défenseurs d'une Valeur nobiliaire comme le foyer nombreux de toutes les vertus. La vertu héroïque et la valeur condensent les compétences du Ciel et de la terre.

I. Vertus-mères et concomitances

A. La connexion des vertus

En interrogeant l'existence connexe des vertus morales et, partant, le principe d'une vertu intégrale, dominante, Aristote a légué, dans *l'Éthique à Nicomaque*, une hiérarchie à deux pans qui oppose la « vertu » à une « pluralité de vertus », la « vertu en général » à « quelque vertu particulière », la « vertu proprement dite » à une « vertu naturelle »². La vertu proprement dite, promesse de perfection et de plénitude, ne se produit pas sans la prudence. Leur envergure, les vertus particulières la doivent, elles, à une cooccurrence et à leur annexion à cette vertu totale.

On voit ainsi clairement [...] qu'il n'est pas possible d'être homme de bien au sens strict, sans prudence, ni prudent sans la vertu morale. Mais en outre on pourrait de cette façon

² Aristote, *Op. cit.*, I, 6, 1098a, 15-18 ; I, 9, 1098b 30 ; VI, 13, 1144b 15-20, pp. 59, 65, 312.

réfuter l'argument dialectique qui tendrait à établir que les vertus existent séparément les unes des autres, sous prétexte que le même homme n'est pas naturellement le plus apte à les pratiquer toutes, de sorte qu'il aura déjà acquis l'une et n'aura pas encore acquis l'autre. Cela est assurément possible pour ce qui concerne les vertus naturelles ; par contre, en ce qui regarde celles auxquelles nous devons le nom d'homme de bien proprement dit, c'est une chose impossible, car en même temps que la prudence, qui est une seule vertu, toutes les autres seront données³.

La prudence est la sentinelle souveraine du progrès ès vertus ; sur un autre plan - rhétorique -, elle aura consommé l'enracinement d'un singulier dont on ne peut nier le pluriel intrinsèque.

La perspective ambivalente d'une unité et pluralité des vertus s'est répétée dans un postulat du stoïcisme ancien voulant que toutes les vertus soient liées ensemble. Dans les *Vies et opinions des philosophes*, Diogène Laërce recense cette nuance parmi les dogmes des stoïciens : « les vertus suivent réciproquement les unes des autres, et qui en a une les a toutes »⁴. Il y a un écart appréciable cependant entre le point de vue des stoïciens et la connexion des vertus morales qu'ont enseignée les péripatéticiens, puisque l'ambivalence stoïcienne s'assortit du monopole d'une vertu unique dont toutes les vertus sont des répétitions, des manifestations égales. Invariance contre laquelle Plutarque darde ses flèches dans *Des contradictions des stoïciens*, non sans exposer soigneusement les grandes lignes de cette unité et pluralité des vertus et la primauté de la prudence particulièrement :

Zénon admet qu'il y a plusieurs vertus et il distingue, comme Platon, la prudence, le courage, la tempérance et la justice, vertus inséparables sans doute, mais distinctes et différentes l'une de l'autre. Mais il définit ainsi chacune d'elles : « Le courage, dit-il, est la prudence dans les choses à supporter, la

³ *Ibid.*, VI, 13, 1144b 30-1145a 5, p. 313.

⁴ Diogène Laërce, *Op.cit.*, p. 56.

justice, la prudence dans les choses à attribuer », comme s'il croyait la vertu unique et différant seulement dans ses actes et par ses rapports avec leurs objets. Zénon n'est pas le seul à se contredire sur ce point ; Chrysippe fait de même, quand il reproche à Ariston de dire que les diverses vertus sont les manières d'être d'une vertu unique, tout en donnant son adhésion à la définition que Zénon donne de chacune des vertus⁵.

Cicéron retiendra de la morale stoïcienne que les vertus sont toutes liées et jointes entre elles, il répètera qu'elles s'égalent et s'unissent toutes dans la probité :

On comprend [...] quel est l'homme dont nous disons qu'il est modéré, mesuré, réservé ou encore réfléchi et retenu ; parfois nous ramenons ces désignations à une seule, la probité qui en est comme le principe ; si ce mot ne contenait pas en lui toutes les vertus, jamais ne se serait répandu ce dicton passé maintenant en proverbe : « Un homme probe agit toujours bien. » C'est là ce que les Stoïciens disent du sage [...]⁶.

Revisitant les quatre grandes vertus de la philosophie grecque énumérées au *Livre de la Sagesse*⁷, c'est dans le sillage de saint Paul, qui l'a nommée la plus grande des trois vertus théologiques⁸, que saint Augustin défendra au IV^e siècle, contre les mœurs des Manichéens, la supériorité irréductible de la charité chrétienne. La morale augustiniennne érige le classement des vertus en véritable bastion de l'amour de Dieu. Dans la deuxième partie des *Mœurs de l'Église catholique*, Augustin réserve la première section à la considération d'une vertu quadripartite (« *De Virtute* ») et la deuxième section aux définitions successives des quatre grandes vertus de tempérance, de force, de justice et de prudence (« *De Virtutibus* »). Il conçoit un formidable ensemble

⁵ Plutarque, *Des contradictions des stoïciens*, VII, dans *Les Stoïciens... op. cit.*, p. 95.

⁶ Cicéron, *Tusculanes*, IV, XVI, 36, dans *Les Stoïciens*, p. 342. « [...] le désintéressement, l'intégrité (*innocentia*) [...] et toutes les autres vertus sont contenues dans la probité. » (*Ibid.*, III, VIII, 16, p. 300.)

⁷ Sg 8, 7

théocentrique où l'amour divin irrigue tous les quartiers de la vertu héritée des Anciens.

Que si la vertu nous conduit à la vie heureuse, j'ose affirmer que la vertu n'est absolument rien autre chose que le souverain amour de Dieu. Car en disant de la vertu qu'elle est quadripartite, on le dit, autant que je le comprends, des divers mouvements de l'amour lui-même. Aussi ces fameuses quatre vertus [...], n'hésiterai-je pas à les définir ainsi : la tempérance est l'amour qui se donne intégralement à ce qu'il aime ; la force est l'amour qui tolère tout facilement pour ce qu'il aime ; la justice est l'amour qui sert exclusivement ce qu'il aime et à cause de cela domine avec rectitude ; la prudence est l'amour qui sépare avec sagacité ce qui lui est utile de ce qui lui est nuisible. Mais cet amour, nous l'avons-dit, n'est pas n'importe quel amour mais l'amour de Dieu, c'est-à-dire du souverain bien, de la souveraine sagesse et de la souveraine harmonie. Aussi peut-on encore définir les vertus en disant : la tempérance est l'amour qui se conserve intègre et incorruptible pour Dieu ; la force est l'amour supportant facilement tout pour Dieu ; la justice est l'amour qui ne sert que Dieu, et à cause de cela commande bien aux choses soumises à l'homme ; la prudence est l'amour qui discerne bien ce qui l'aide à aller à Dieu de ce qui l'en empêche⁹.

Saint Augustin surnaturalise l'ordre moral en le fondant entièrement dans la charité¹⁰, il défend une suprématie qui sera reportée en droite ligne jusqu'à saint Thomas d'Aquin. De fait, l'étude la plus achevée de la connexion des vertus se trouve dans la synthèse thomiste¹¹. Saint Thomas d'Aquin a mis Aristote au service d'Augustin¹².

⁸ 1Co 13, 13.

⁹ Saint Augustin, *Les Mœurs de l'Église catholique*, 2^e partie, 1^{re} section : « La Vertu », XV, 25, dans *Œuvres*, 1^{re} série : *Opuscules*, I : *La Morale chrétienne (De Moribus ecclesiae. De Agone christiano. De Natura boni)*, texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes par B. Roland Gosselin, Paris, Desclée, De Brouwer et cie, « Bibliothèque augustinienne », 1949, pp. 175-176.

¹⁰ Nous empruntons à B. Roland-Gosselin cette allusion à un ordre moral « surnaturalisé » par Augustin. (*Ibid.*, note 17, p. 519.)

¹¹ *Somme théologique*, 1^a-2^e, question 65.

¹² Gabriel Bullet, *Op. cit.*, p. 57.

Thomas d'Aquin insiste sur le sens imparfait et le sens parfait qu'il prête à la vertu en suggérant la hiérarchisation de deux connexions, l'une temporelle, associée à la prudence, l'autre, surnaturelle, associée à la charité : l'acceptation de la vertu est précisément fonction de la fin ultime, naturelle ou surnaturelle, vers laquelle elle tend. Il existe donc concurremment un état imparfait et un état parfait de la vertu. En leur état imparfait - dont il faut entendre qu'il est imparfait parce qu'il reste à la périphérie de l'œuvre de Dieu -, les vertus morales s'harmonisent à une fin ultime qui ne dépasse pas la capacité naturelle de l'homme ni n'excède l'aire des œuvres humaines perfectionnées par la prudence. En leur état parfait, les vertus morales sont tournées vers la fin surnaturelle, elles doivent alors être appelées vertus absolument, parce qu'elles poursuivent la fin ultime absolument, c'est-à-dire qu'elles inclinent « à mener à bien l'œuvre de Dieu »¹³. Les vertus morales de cette sorte sont « pleinement et véritablement la vertu » ; elles sont infusées par Dieu et « ne peuvent exister sans la charité »¹⁴. Pareille transcendance anticipe sur une héroïcité des vertus pour laquelle l'homme est entièrement redevable à Dieu.

B. Primat de la prudence. Primat de la charité. Deux exemples : le *Traicté des vertus morales* de Jacques Davy Du Perron et le *Traicté de l'Amour de Dieu* de François de Sales

L'ordre d'un état imparfait et d'un état parfait de la vertu déterminé par Thomas d'Aquin perce sans doute toujours un peu dans la différenciation sémantique d'une vertu et de la Vertu, à supposer qu'il faille voir dans cette répartition, au même titre que dans la distinction proposée par Aristote de la vertu naturelle et de la vertu proprement dite, l'une des formes ancestrales du

¹³ Saint Thomas d'Aquin, *Op. cit.*, 1^a-2^æ, question 65, art. 1, concl., p. 100.

¹⁴ *Ibid.*, question 65, art. 2, concl., p. 110.

partage que les auteurs des XVI^e et XVII^e siècles signifieront elliptiquement par la minuscule ou la majuscule initiale du mot. Si cette différenciation a cours de part et d'autre du tournant des deux siècles, la plus grande attention portée à la connexion des vertus se trouve essentiellement aux explorations d'une Vertu riviée à la Prudence ou à la Charité. Deux traités, pour ne retenir que ceux-là, sont exemplaires à cet égard, malgré qu'ils soient d'une envergure inégale et qu'ils relèvent des champs nettement délimités de la morale et de la spiritualité : le premier est le court *Traicté des vertus morales* de Jacques Davy Du Perron, le second, l'exubérant *Traicté de l'Amour de Dieu* de François de Sales.

Jacques Davy du Perron a, dans les pas d'Aristote entre autres, composé un austère petit *Traicté des vertus morales* qui compte en tout trente-deux divisions très nettes, chacune ayant son titre. Quelques parties suscitent d'incessants allers-retours qui alimentent, sans jamais les dissiper tout à fait, le flou de chevauchements sémantiques et l'ambiguïté des nombres : des parties intitulées « Des Vertus », « En quoy consiste la Vertu », « De la definition de la Vertu », « Des Vertus » (bis)¹⁵ sont aménagées en alvéoles de la généralité, alors que d'autres paragraphes isolent les définitions exclusives de la Libéralité, de la Magnificence, de la Modestie, de la Douceur, de l'Affabilité, des vertus de l'entendement, des degrés de la Vertu et du Vice, de l'Amitié, ...

Il y a de la Vertu ambigument une et composite une claire occurrence au chapitre « De la Felicité » où, modelant ses explications sur celles de *La Grande Morale* d'Aristote, Du Perron distingue une Vertu monolithique de vertus particulières, que leur moindre éclat par rapport à la première oblige à tenir

pour mineures ; il en fixe le partage en faisant implicitement de la vertu l'asymptote de la Vertu :

Il y a plusieurs sortes de biens : les uns appartiennent à l'ame, comme les sciences & les vertus : les autres, au corps ; comme l'agilité, la santé, la bonté des sentiments, la force : les autres sont à fortune, comme les terres, les amis. Tous ces biens ensemble sont cause de la Felicité : mais les biens de l'esprit emportent la meilleure partie ; & les autres ne servent que d'instruments à la Vertu¹⁶.

La majuscule ou la minuscule initiale du nom « vertu » est le timbre visible d'une hiérarchisation, même s'il faut admettre parfois, en d'autres lieux, le caractère aléatoire de cette différenciation typographique.

En dépit d'une apparente imprécision sémantique qui donne à réfléchir sur sa substance, la Vertu acquiert par ailleurs une consistance univoque quand Du Perron établit nommément son foyer dans la Prudence, au chapitre « De la definition de la Vertu » : « la definition de la Vertu, sera, La Vertu est une habitude qui dépend de la volonté & de l'élection, consistant en mediocrité entre deux extremitez vitieuses, selon l'ordonnance du prudent. »¹⁷

¹⁵ Nous soulignons la curieuse reprise du même titre.

¹⁶ Jacques Davy Du Perron, « De la Felicité », *Traicté des vertus morales*, dans *Op. cit.*, seconde partie, p. 785. Du Perron s'éloigne peu du passage d'Aristote : « Ajoutons qu'il y a une autre classification des biens. En effet, parmi eux, il y a ceux qui sont dans l'âme, comme les vertus ; ceux qui sont dans le corps, comme la santé, la beauté ; ceux qui sont extérieurs comme la richesse, le pouvoir, l'honneur et tout ce que l'on voudra du même genre. Ceux qui sont dans l'âme sont les biens les meilleurs, et on les divise en trois : la prudence, la vertu, le plaisir ». (Aristote, *Les Grands Livres d'éthique (La Grande Morale)*, I, III, 1184b 5, trad. du grec par Catherine Dalimier, Paris, Arléa, « Retour aux grands textes - Domaine grec », 1992, p. 44.)

¹⁷ Id., « De la definition de la Vertu », dans *Ibid.*, p. 790. La définition de cette « mediocrité » suit la distinction proposée par Aristote de « deux sortes de milieu » : « l'un est appelé milieu de la quantité, qui est quelque chose observée en elle également, distante de deux extremitez : l'autre est le milieu selon nostre cognoissance & l'ordonnance du prudent, qui n'est pas également séparé de deux extremitez, mais approche ores de l'une, ores de l'autre, selon la diversité des circonstances, qui ne sont autre chose que certains accidents accompagnants nostre action, comme le temps, le lieu, la personne, la façon de faire, l'instrument avec lequel nous faisons, la fin pour laquelle nous faisons, & l'ayde que nous empruntons pour ce faire. » (*Ibid.*)

En clair, le primat de la Prudence accrédite la connexion des vertus morales, la Prudence représentant à elle seule un seuil, un point d'émergence et de convergence de toutes les vertus : « il n'y a point de vertu, qui puisse être exempte de l'adresse de la Prudence »¹⁸, et si elle « nous montre à bien faire toutes les choses au profit de l'homme [...] nous n'aurons que faire d'autre vertu que d'elle »¹⁹.

La sécheresse de ce petit traité consacré aux seules distinctions de la philosophie morale contraste avec les élans du *Discours sur la comparaison des vertus morales et theologales* où Du Perron comparait, au détriment de celle-ci, la Prudence des philosophes à la Prudence et à la Foi des chrétiens, où encore le paradigme des trois vertus théologiques constituait le point d'émergence et de convergence de toutes les vertus.

La célébration d'une Vertu chrétienne qui s'imposera avec la publication, en 1616, du *Traicté de l'Amour de Dieu* restera certainement sans égale dans le premier quart du XVII^e siècle. François de Sales thésaurisera les preuves d'une hégémonie théologale en matière de vertu en confortant le primat de la Charité, de l'amour de Dieu. Le titre de sa somme cristallise une dualité sémantique qui marie comme avers et envers l'amour de Dieu pour les hommes et l'amour des hommes pour Dieu : l'« amour des hommes envers Dieu, tire son origine, son progres & sa perfection de l'amour eternal de Dieu envers les hommes »²⁰. Le traité est un puits de réciprocités sur lesquelles le titre anticipe, une œuvre-miroir en laquelle les mots ont un inestimable attrait matériel.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Id., « Des Vertus », dans *Ibid.*, p. 796.

Retenons, pour leur densité rhétorique, deux phrases (comme il y en a tant d'autres) saturées de ces résonances et reflets qui sont sans nombre. En jouant avec les dérivés des verbes « espérer » et « aspirer », le saint évêque instruit son destinataire, Theotime²¹ :

Mais quand l'esperance est suivie de l'aspirement ; & que esperans nous aspirons, & aspirans nous esperons, alors, cher Theotime, l'esperance se convertit en un courageux dessein par l'aspirement ; & l'aspirement se convertit en une humble pretention par l'esperance, esperans ; & aspirans selon que Dieu nous inspire²².

Il y a à découvrir dans les distinctions enchevêtrées de l'« aspirement » et de l'« esperance », les disparités de la volonté et de la vertu théologale, don gratuit de Dieu, portées par une prose redondante, que François de Sales fait tendre toute vers l'évocation unique, en dernier lieu, de l'inspiration divine ; comme il le répètera ailleurs, à la faveur d'une audacieuse surcharge et de martèlements, sans la grâce, la pâle volonté naturelle ne va pas au-delà d'un amour imparfait ; aimer Dieu en toutes choses

n'appartient qu'aux cœurs animez, & assistez de la grace celeste, & qui sont en l'estat de la sainte charité : & ce petit amour imparfait, duquel la nature en elle mesme sent les eslans, ce n'est qu'un certain vouloir sans vouloir, un vouloir qui voudroit, mais qui ne veut pas, un vouloir sterile, qui ne produit point de vrais effects, un vouloir paralytique, qui void la piscine salutaire du saint amour, mais qui n'a pas la force de s'y jeter ; & en fin ce vouloir est un avorton de la bonne volonté, qui n'a pas la vie de la genereuse vigueur requise, pour en effect preferer Dieu à toutes choses [...]²³

²⁰ François de Sales, *Op. cit.*, p. 329.

²¹ Il y a cette importante différence de sens entre les verbes « espérer » et « aspirer » : « nous esperons les choses que nous attendons par le moyen d'autrui » et « nous aspirons aux choses que nous pretendons, par nos propres moyens, de nous-mesmes ». (*Ibid.*, p. 186.)

²² *Ibid.*, pp. 187-188.

²³ *Ibid.*, p. 92.

François de Sales porte infatigablement les échos au centuple en mettant au jour des familles lexicales (« vouloir », « voudroit », « veut », « volonté »), en faisant fleurir les chiasmes (« esperans nous aspirons, & aspirans nous esperons »), les polyptotes (« aspirement », « aspirons », « aspirans » ; « esperance », « esperans », « esperons »), les paronomases (« esperans ; & aspirans selon que Dieu nous inspire »). Aussi multiplie-t-il les renvois logés dans les marges qui encouragent la pratique, intratextuelle, du collationnement :

Page :	En marge du texte :
139	Voyés le c. 7 page 133, 136.
140	Lisez la page 172.
158	Page 151, 163.
167	Conferés la page 163.
240	Confrontez les pages 172, 173, 219, 231, 331, 332, 937.
242	Examinez les pag. 89, 90, 91, 133, 340, 341.
254	Il faut confronter les pag. 270, 89, 90, 91, 136, 145, 163, 172, 215, 330, 331, 332.

Les recoupements suscités par les renvois, les remplois systématiques ou les superfluités du style aménagent des intersections en même temps qu'ils sont les traits d'une prose diffuse, artifices plurivalents d'une esthétique paradoxale de la dispersion et de la convergence.

Si les répétitions ne se comptent plus, qui ont leur lit dans les méandres d'une langue protéiforme, il en est ainsi des nuances prolifiques des nombres. Dans l'une des premières pages du traité où, décrivant la volonté qui

commande, seule, comme un roi, aux « actions, mouvemens, sentimens, inclinations, habitudes, passions, facultez, & puissance, qui sont en l'homme », François de Sales a cédé avec emphase à sa manie des étalements syntaxiques, et plus encore à son goût pour les constructions qui se resserrent et se rouvrent, manières d'enfilades propres à embrasser le monde :

Dieu donc voulant rendre toutes choses bonnes & belles, a réduit la multitude, & distinction d'icelles, en une parfaite unité, & pour ainsi dire, il les a toutes rangees à la Monarchie, faisant que toutes choses s'entretiennent les unes aux autres, & toutes à luy, qui est le Souverain Monarque. Il réduit tous les membres en un corps, sous un chef, de plusieurs personnes, il forme une famille, de plusieurs familles, une Ville, de plusieurs Villes, une Province, de plusieurs Provinces un Royaume, & soumet tout un Royaume à un seul Roy. Ainsi, Theotime, parmi l'innumerable multitude, & varieté d'actions, mouvemens, sentimens, inclinations, habitudes, passions, facultez, & puissance, qui sont en l'homme, Dieu a estably une naturelle Monarchie en la volonté, qui commande & domine sur tout ce qui se treuve en ce petit monde [...] ²⁴.

La hiérarchisation des cellules sociales trouve une assise grammaticale dans les cellules numériques du singulier et du pluriel. Elle est au surplus mise en train par une concaténation à laquelle il revient de semer quelques mots-chevilles, qui sont les marques d'une parole sans cesse relancée. La multitude est ramassée en une unité aussitôt redéployée : la dispersion plurielle se fond dans une entité singulière (« de plusieurs personnes, il forme une famille »), qui vient à son tour grossir les rangs de la pluralité (« de plusieurs familles, une Ville, de plusieurs Villes, une Province »).

Particulièrement soucieux de faire valoir une rhétorique pendulaire qui va de la Somme vers ses parties, du multiple vers l'Un, François de Sales a, à

²⁴ *Ibid.*, pp. 4-5.

modeler les mots, à les ciseler, suggéré la très belle image d'une « uni-diversité » du monde et forgé la formule éclatante de l'« uni-divers » :

l'unité du monde [...] comprend toutes choses créées tant visibles qu'invisibles, lesquelles toutes ensemble s'appellent Univers, peut-estre, parce que toute leur diversité est reduite en unité, comme qui diroit, uni-divers, c'est à dire ; unique, & divers, unique avec diversité, & divers avec unité²⁵.

Le composé oxymorique « uni-divers » offre un repère lexical qui entérine la saisie scripturaire du macrocosme. Le chiasme, figure miroir ou balancier - « unique avec diversité », « divers avec unité » - , abolit la compartimentation des nombres, aussi fait-il voir leur réciprocité.

Ce sont là des chassés-croisés numériques qui parent le terrain d'une enquête sur la connexion des vertus et le primat d'une Vertu, « vertu des vertus »²⁶, qui soit leur berceau. C'est au onzième livre du traité que se trouvent les interrogations les plus proprement curieuses des vertus et c'est au chapitre VII (« Que les vertus parfaites ne sont jamais les unes sans les autres ») et au chapitre VIII (« Comme la charité comprend toutes les vertus ») du même livre que s'élucide leur connexion, pour laquelle François de Sales se réclame de l'autorité de la philosophie et de la théologie, d'Augustin surtout :

Et le grand saint Augustin dit, que l'amour de Dieu, comprend toutes les vertus, & fait toutes leurs operations en nous. Voicy ses paroles ; « Ce qu'on dit de la vertu est divisée en quatre (il entend les quatre vertus Cardinales) on le dit, ce me semble, à raison de diverses affections qui proviennent de l'amour ; de maniere que je ne feray nul doute de definir ces quatre vertus ; en sorte, que la temperance, soit l'amour, qui se donne tout entier à Dieu ; la force, un amour qui supporte volontiers toutes choses pour Dieu ; la justice, une force servante à Dieu seul, & pour cela commandant droitement à tout ce qui est subject à l'homme ;

²⁵ *Ibid.*, pp. 107-108. (Cf. *L'Unidivers salésien. Saint François de Sales hier et aujourd'hui...* *op. cit.*)

²⁶ *Ibid.*, p. 227.

la prudence, un amour qui choisit ce qui luy est profitable, pour s'unir avec Dieu, & rejeter ce qui est nuisible »²⁷.

François de Sales a trouvé à imiter dans les structures récursives de la définition augustinienne ; aussi coule-t-il la définition de la Vertu parfaite dans une phrase où chacun des noms « justice » « prudence », « force », « temperance » est répété deux fois, chacun des adjectifs « juste », « prudente », « forte », « temperante », trois fois. Les mots dont le poids rhétorique tient pour l'essentiel dans leurs suremplois exemplaires gonflent les segments de constructions en cascades, de redistributions systématiques :

La justice n'est pas justice, si elle n'est prudente, forte, & temperante ; ny la prudence n'est pas prudence, si elle n'est temperante, juste, & forte : ny la force n'est pas force, si elle n'est juste, prudente, & temperante ; ny la temperance n'est pas temperance, si elle n'est prudente, forte, & juste : & en somme une vertu n'est pas une vertu parfaite, si elle n'est accompagnée de toutes les autres²⁸.

Ce tissu serré d'imbrications syntaxiques corrobore l'attrait de l'écho et enseigne qu'en essence la Vertu parfaite est plurielle. Les vertus cardinales, groupées par équations, se répètent et se rencontrent, de telle sorte qu'il faut induire chaque fois de la justice, de la prudence, de la force ou de la tempérance, un assemblage quaternaire.

Au-dessus des compétences morales, l'amour sacré trône, qui insuffle sa « dignité » aux autres vertus²⁹. La sainte Charité se hisse au faite des vertus, les régit et tempère toutes³⁰. L'assurance de sa souveraine autorité est la basse continue du *Traicté de l'Amour de Dieu* et elle est confortée par d'innombrables

²⁷ *Ibid.*, pp. 952-953.

²⁸ *Ibid.*, pp. 943-944.

²⁹ C'est, au onzième livre, l'objet du cinquième chapitre : « Comme l'Amour sacré mesle sa dignité parmi les autres vertus, qui perfectionnent la leur particuliere ».

³⁰ *Ibid.*, p. 54.

comparaisons et métaphores, parmi lesquelles cette très belle et savoureuse métaphore de l'arborescence :

J'ay veu à Tyvolly, dit Pline, un arbre enté de toutes les façons qu'on peut enter, qui portoit toutes sortes de fruicts, car en une branche on treuvoit des cerises, en une autre des noix, & és autres des raisins, des figues, des grenades, des pommes, & generalement toutes especes de fruicts. Cela, Theotime, estoit admirable, mais bien plus encor, de voir en l'homme Chrestien, la Divine dilection sur laquelle toutes les vertus sont entées ; de manière que comme l'on pouvoit dire de cét arbre qu'il estoit cerisier, pommier, noyer, grenadier, aussi l'on peut dire de la charité, qu'elle est patiente, douce, vaillante, juste, ou plustost qu'elle est la patience, la douceur, & la justice mesme³¹.

Le primat de la Charité est transposé encore dans les segments éloquentes d'un triptyque, le premier renvoyant au jointoiment d'un édifice, le second à l'intégrité du corps, le troisième bouclant la preuve de la mitoyenneté des vertus :

La charité est doncques le lien de perfection, puisque en elle & par elle sont contenuës & assemblées toutes les perfections de l'ame, & que sans elle non seulement on ne sçauroit avoir l'assemblage entier des vertus, mais on ne peut mesme sans elle avoir la perfection d'aucune vertu ; sans le ciment & mortier, qui lie les pierres & murailles, tout l'edifice se dissout ; sans les nerfs, muscles, & tendrons tout le corps seroit desfait ; & sans la charité les vertus ne peuvent s'entretenir les unes aux autres [...] ³².

La surenchère se ramifie jusque dans les métaphores militaires :

[...] l'amour, Theotime, est l'estendart en l'armée des vertus, elles se doivent toutes ranger à luy, c'est le seul drapeau sous lequel nostre Seigneur les fait combattre, luy qui est le vray General de l'armée³³ ;

les métaphores politiques, les métaphores cosmiques :

³¹ *Ibid.*, pp. 924-925.

³² *Ibid.*, pp. 954-955.

³³ *Ibid.*, p. 995.

[...] si l'ame est un Royaume duquel le S. Esprit soit le Roy, la charité est la Reyne seante à sa dextre en robbe d'or recamé de belles varietez. Si l'ame est une Reyne, espouse du grand Roy celeste, la charité est sa couronne, qui embellit Royalement sa teste. Mais si l'ame avec son corps, est un petit monde, la charité est le Soleil, qui orne tout, eschauffe tout, & vivifie tout³⁴.

Les descriptions kaléidoscopiques des vertus qui sont connexes dans la Charité ont le mérite égal de concourir toutes à l'intronisation d'une Vertu reine, de créer un promontoire spirituel de la Vertu, un lieu élagué, unitaire, solaire ou divin, d'où néanmoins toutes les vertus satellites tirent leur perfection. La subordination, qualitative, du plus petit au plus grand ne démantèle pas la parfaite réciprocité qui subsiste entre le singleton de la Vertu et l'ensemble nombreux des vertus.

Semblable clivage se traduit, sur l'échiquier rhétorique des tropes, par la synecdoque du nombre qui consiste à prendre le singulier pour le pluriel ou le pluriel pour le singulier. La valeur expressive des nombres réside dans leur réversibilité ; aussi est-ce la leçon que donnait Longin dans le *Traité du sublime*, dont la fortune, à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle, se mesure à celle de *l'Éthique à Nicomaque*³⁵ : des tours, « singuliers par la forme, par la force se découvrent pluriels, après examen »³⁶ ; d'autres, à l'inverse, participent d'un saisissant ramassement qui consiste à « unir la pluralité sous un seul nom », à « opérer, à partir de parties distinctes, un rassemblement qui les ramène à

³⁴ *Ibid.*, p. 223.

³⁵ Marc Fumaroli, « L'héroïsme cornélien et l'idéal de la magnanimité » dans *Héroïsme et création littéraire... op. cit.*, p. 54. Voir aussi, du même auteur : « Rhétorique d'école et rhétorique adulte : la réception européenne du *Traité du sublime* au XVI^e et au XVII^e siècle », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, no 1, 1986, pp. 33-51.

³⁶ Longin, *Du sublime*, XXIII, 2, traduction, présentation et notes par Jackie Pigeaud, Paris, Rivages poche, « Petite Bibliothèque », 1993, p. 94.

l'unité »³⁷. La mise en forme verbale de la connexion des vertus procurera une terre de survivance extraordinaire à ces transvasements numériques, qu'ils soient pluralisations ou conversions du pluriel en unité.

II. Des avatars sacré et laïc de la Vertu

A. Quelques considérations sur la vertu héroïque

La vertu héroïque est logée, elle, aux sphères du nombre transcendé, de la superlation. Alors que, dans *l'Éthique à Nicomaque*, il oppose prosaïquement le vice à la vertu, l'intempérance à la tempérance, la bestialité à la vertu surhumaine, « sorte de vertu héroïque et divine »³⁸, Aristote considère plus longuement cette vertu héroïque au chapitre de *La Grande Morale* consacré à la bestialité, sans lever toutefois toutes les ambiguïtés qui la concerne. En tant qu'elle verse dans la démesure, la bestialité a vigoureusement valeur de repoussoir :

[...] la vertu qui lui est opposée n'a pas de nom. Elle est une qualité surhumaine, comme une sorte de vertu héroïque ou divine. Mais elle n'a pas de nom, parce qu'il ne peut y avoir de vertu appartenant à un dieu. En effet, la divinité est supérieure à la vertu et son excellence ne dépend pas de la vertu, car dans ce cas la vertu serait supérieure à la divinité. Voilà pourquoi la vertu opposée au vice qu'est la bestialité n'a pas reçu de nom ; mais ce qui se laisse opposer à un tel excès est de qualité divine, surhumaine. Car tout comme le vice qu'est la bestialité outrepassé l'humanité, l'outrepassé aussi la vertu qui lui est opposée³⁹.

La définition de cette qualité innommable reste approximative en cela qu'elle est tissée de réserves (« il ne peut y avoir de vertu appartenant à un dieu ») et

³⁷ *Ibid.*, XXIV, 1-2, p. 95.

³⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 1, 1145a 15-20, pp. 315-316.

³⁹ Aristote, *Les Grands Livres d'éthique (La Grande Morale)*, II, V, 1200b 10-20, p. 151.

de négations (« la vertu opposée au vice qu'est la bestialité n'a pas reçu de nom »), mais tout au moins la concurrence des superlatifs (« surhumaine », « divine », « excès », « outrepassé ») en donne-t-elle quelque idée en exhaussant l'innommé héroïque jusqu'à la sublimité.

Dans une partie importante de la *Somme théologique* qui ne sera pas sans féconder la pensée religieuse du premier XVII^e siècle, saint Thomas d'Aquin rappellera les propos d'Aristote au chapitre de la sublimité héroïque et il esquissera les avenues surnaturelles de l'héroïsme en interrogeant, à la suite des vertus, le partage des sept dons du Saint Esprit. Les dons se surimposent aux vertus sur l'échelle des perfections spirituelles : les vertus - intellectuelles, morales - et les dons ressortissent, les unes, à la raison purificatrice, les autres, supérieurement, à la loi éternelle du Saint Esprit. De ces deux principes moteurs, l'un venant du dedans, l'autre étant extérieur et providentiel, celui qui place l'homme sous le coup de l'inspiration divine infléchit, en le perfectionnant, celui qui, intérieur, relève du gouvernement de la raison. « Tout ce qui est mû doit nécessairement être proportionné à ce qui meut »⁴⁰ : en ce sens, l'homme reçoit promptement la poussée divine, à proportion d'un surcroît d'aptitude conféré par les dons.

Ces dons sont parfois appelés vertus au sens général du mot. Ils ont cependant quelque chose qui dépasse la notion commune de la vertu : ce sont des vertus divines, qui perfectionnent l'homme en tant qu'il est mû par Dieu. De là vient que le Philosophe [Aristote] place au-dessus de la vertu commune une vertu héroïque ou divine d'après laquelle on dit de quelques-uns qu'ils sont des hommes divins⁴¹.

⁴⁰ Saint Thomas d'Aquin, *Op. cit.*, question 68, article 1, concl., p. 203. Les dons sont énumérés au Livre d'Isaïe (Is 11, 2-3)).

⁴¹ *Ibid.*, question 68, art. 1, sol. 1, p. 205. L'incidence de la grâce et des sept dons du Saint Esprit sur le mérite du héros chrétien a été souligné par G. Mathon dans : « La Sainteté chrétienne », *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, no 61, 1992, col. 681-709. On retiendra aussi : J. Ries, « Sainteté et Saints dans les religions non chrétiennes », col. 656-681.

Les dons sont pour l'homme « des perfections qui le disposent à bien suivre l'instinct divin »⁴². La sagesse, l'intelligence, la science, le conseil, la piété, la force et la crainte entrent dans le septénaire sacré des dons. Dans la lignée, il en surgit pourtant quelques-uns qui entretiennent une parenté avec la nomenclature des vertus : la sagesse, par exemple, est vertu intellectuelle « selon qu'elle procède du jugement de la raison » ou don « selon qu'elle opère par instinct divin »⁴³. Grâce aux vertus intellectuelles, morales et théologiques, l'homme obtient de s'unir spirituellement à Dieu, d'attacher son esprit et le régime de ses actes à la double perfection des lumière naturelle et surnaturelle - ainsi se possède-t-il dans l'humain et dans le divin - alors que, eu égard aux fins dernières, les sept dons du Saint Esprit procurent des dispositions plus hautes qui mettent toutes les facultés de l'âme en état de se soumettre au seul principe plus élevé de la Toute-puissance du Créateur. L'Esprit septiforme parfait les œuvres de la raison régulatrice : les vertus morales donnent à l'homme, entre autres zèles, d'opposer une résistance aux passions, d'user modérément des biens extérieurs ; par les dons, les affections de la volupté se dissolvent dans le mépris ou le rejet le plus complet conformément à la volonté divine, laissant l'homme tout à fait tranquille⁴⁴.

Les dons du Saint Esprit sont accordés pour soutenir les vertus. Suivant le précepte mécanique qui est invariablement repris dans la *Somme théologique* pour expliquer la motion surnaturelle, l'influx de la grâce projette les œuvres humaines en un tracé méritoire où il appartient à la charité, foyer de tous les

⁴² *Ibid.*, question 68, art. 2, concl., p. 208.

⁴³ *Ibid.*, question 68, art. 1, sol. 4, p. 206.

⁴⁴ *Ibid.*, question 69, art. 3, concl., p. 261. R. Bernard précise, en marge du texte de saint Thomas, dans une note explicative : « [...] la passivité inspirée, modalité surhumaine des dons, parachève ainsi sur toute la ligne la modalité humaine et l'essai laborieux des vertus ». (*Ibid.*, note 141, p. 385.)

dons et de toutes les vertus, de mériter la vie éternelle. À la question : « La grâce est-elle le principe du mérite par la charité plutôt que par les autres vertus ? », le Docteur angélique répond affirmativement⁴⁵. Le mérite réside principalement dans la charité⁴⁶.

Ne considérer que l'expression d'une vertu héroïque qui demeurerait, mêlée aux enflures de l'encomiastique, la plate formule de la perfection ne rendrait pas justice à l'envergure du sublime échelon héroïque des philosophes et des théologiens, qui n'a pas été oublié des héritiers de l'aristotélo-thomisme. La description des degrés de la vertu se trouve, à la fin du XVI^e siècle, aux catégories et divisions d'un Jacques Davy Du Perron qui ébauchera, dans son *Traicté des vertus morales*, une ordonnance ternaire moulée sur la triade aristotélicienne :

En la vertu & au vice, on considere trois degrez : Le premier de la Vertu est appellé Contenance, quand on fait bien, mais avec difficulté, sans recevoir aucun plaisir : Le deuxième est la vertu parfaite, quand nous faisons bien sans difficulté avec plaisir : Le dernier est la vertu heroïque, qui surpasse le commun des vertus des hommes. Le premier degré du vice, est l'incontinence, quand nous faisons mal avec regret : Le deuxième est la malice, quand nous nous plaisons à faire mal : Le troisième est la bestialité, quand nous sommes plus vicieux que l'ordinaire des hommes⁴⁷.

Le hors-commun est héroïque mais, si peu équivoque soit-elle, la superlation recampe, sans éclat, le plus haut degré d'une vertu qu'Aristote a pour ainsi dire laissée sans épaisseur. À tout le moins est-ce ce dont Torquato Tasso

⁴⁵Id., *Op. cit.*, 1^a-2^e, (*La Grâce*), question 114, art. 4, traduction française par R. Mulard, o.p., Paris/ Tournai/ Rome, Éditions de la Revue des jeunes/ Société Saint Jean L'Évangéliste/ Desclée & cie, 1929, pp. 216-220.

⁴⁶*Ibid.*, question 114, art. 4, concl., p. 218.

⁴⁷Jacques Davy Du Perron, *Traicté des vertus morales*, dans *Op. cit.*, p. 784. Cette division est reprise dans une autre partie (« Des degrez de la Vertu et du Vice », p. 804.)

accusera Aristote dans son *Discorso de lla virtù heroica, et della charità* publié en 1582 et qui est, avec *L'Heroe overo della virtù heroica* du médecin et philosophe véronais Francesco India, l'un des opuscules éclairants de la fin du XVI^e siècle auxquels sont livrés les sens de cette qualité surhumaine et exemplaire à laquelle le philosophe a donné un rang, un degré davantage qu'une substance⁴⁸. Que la vertu héroïque soit jumelée à la charité révèle, a priori, une suréminence à quérir parmi les vertus plurielles.

Rediffusé, cinquante ans après sa publication originale, dans une traduction partielle de Jean Baudoin, le *Discorso della virtù heroica, et della charità* est de ces ponts qui sont jetés, en l'espace de quelques décennies, entre des générations de poètes et d'intellectuels, au même titre que les *Emblèmes ou Devises Chrestiennes* de Georgette de Montenay publiés la première fois en 1571, puis réédités dans une version polyglotte en 1619, ou la traduction proposée en 1643, par le même Jean Baudoin, de l'*Iconologia* de Cesare Ripa publiée à Rome en 1603. En publiant, en 1632, *Les Morales de Torquato Tasso, où il est traité : de la Cour, de l'Oisiveté, de la Vertu des dames illustres, de la Vertu heroyque, du Mariage, de la Jalousie, de l'Amour, de l'Amitié, de la compassion & de la paix*, Baudoin a rajouté au rayonnement du discours dans la première moitié du XVII^e siècle français.

Torquato Tasso a choisi l'évocation de degrés en guise de point de départ : « Les anciens Philosophes ont fort bien connu que par dessus les Vertus Morales il y avoit je ne sçay quels degrez d'une qualité plus haute & plus eminente »⁴⁹ ; mais, prompt à accuser leurs silences et allant pour ainsi dire des

⁴⁸ Marc Fumaroli, « Éthique et rhétorique du héros humaniste... », *Loc. cit.*

⁴⁹ Torquato Tasso, « De la Vertu heroyque, et de la charité. A un grand Prince », dans *Les Morales de Torquato Tasso, où il est traité : de la Cour, de l'Oisiveté, de la Vertu des dames*

degrés à l'essence, il constate « que ny Aristote ny les autres Philosophes n'ont pas du tout déclaré enquoy consiste ceste Vertu »⁵⁰. Il fait ensuite état du fossé qui a été creusé par Aristote entre la brutalité⁵¹ et la vertu héroïque, puis, partant du postulat de leur différence, il mesure la stérilité des comparaisons et il esquisse les interrogations latentes que le philosophe a laissées sans réponse. Aristote, critique-t-il, n'a jamais bien défini la vertu héroïque :

s'il nous en apprend quelque chose, c'est lors que la demonstrant en quelque sorte par son contraire, il dit que ceste Vertu est directement opposée à la Brutalité. Mais si la brutalité mesme n'est point tout à fait cognüe, comment pourrons nous connoistre la Vertu Heroïque ? [...] En suite de tout cecy je voudrois bien sçavoir si Aristote ne nous a point laissé de lumieres de la Vertu Heroïque en quelques autres endroits que dans les livres qu'il a escrits de la Morale?

Je me souviens là dessus qu'il semble en faire mention encore dans sa Politique, ou il appelle Heros ceux entre lesquels, & leurs sujets ne se trouve aucune proportion de Vertu. Par où sans doute il n'enseigne autre chose, sinon que la Vertu Heroïque est un je ne sçay quoy de grand, ou s'il faut ainsi dire, un prodigieux excez de Vertu⁵².

Au cantonnement dans l'excès succède, liée au sentiment d'une connexion des vertus, la différenciation de la vertu héroïque et des autres, qui pourrait être, à

illustres, de la Vertu heroyque, du Mariage, de la Jalousie, de l'Amour, de l'Amitié, de la compassion & de la paix, (trad. de Jean Baudoin), Paris, Toussaint du Bray & Augustin Courbé, 1632, pp. 165-166.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 175-176.

⁵¹ Torquato Tasso, *Discorso della virtù heroica, et della charità*, Venise, Bernardo Guinti, 1582, f. 4r. Jean Baudoin traduit « *ferità* » par « brutalité ».

⁵² Torquato Tasso, « De la Vertu heroïque ... » *op. cit.*, pp. 177-180. « [...] che ne dice Aristotele ? la diffinisce egli ? non certo ; ma per lo contrario suo in alcun modo ce la manifesta. dice egli, che la virtù Heroica alla ferità è opposta : ma se l'Heroica virtù per la ferità si conosce, e la ferità a pieno non è conosciuta, come la virtù Heroica potremo conoscere ? chiediamo ad Aristotele, che sia la ferità, nè questa ancora in lui troveremo diffinita [...]. molto debile nondimeno è quella cognitione, che da Aristotele havremo della virtù Heroica [...] : ma forse in altro luogo, che ne' libri delle Morali, ci da dellà virtù Heroica alcuna luce Aristotele ? ce la dà senz'alcun dubbio nella Politica ove dice, ch'Heroe per natura, & Heroi son quelli fra quali, e i soggetti, non è alcuna proportion di virtù : ma ivi ancora altro non c'insegna, se non che la virtù Heroica è un non sò che di grande, & un eccesso (per così dire) della virtù. » (Torquato Tasso, *Discorso... op. cit.*, f. 4 v.)

vrai dire, celle d'une Vertu-écrin et de vertus-joyaux que Tasso, considérant le Ciel et les éléments, élargit à une métaphore cosmique :

Ainsi la Vertu Heroïque resserre en soy tout ce que les Vertus jointes ensemble ont d'excellent & de sublime. L'on peut donc bien dire que ce que le Ciel est aux Elemens, elle l'est aux autres Vertus, & qu'elle les comprend d'une façon eminente, comme disent les Philosophes⁵³.

Le lexique de la contiguïté (« resserre », « jointes », « ensemble », « comprend ») met sur la piste d'un rapprochement avec la charité : la vertu héroïque comprend les vertus morales et les vertus intellectuelles, au-dessus desquelles les théologiens ont placé les vertus théologiques ; en prenant appui, entre autres, sur le fait que la foi et l'espérance sont comprises dans la charité, « comme la figure triangulaire est contenuë en la Tetragone »⁵⁴, Tasso se charge de l'examen d'une vertu plurielle, tant et si bien que, au lieu d'en appeler à l'autorité exclusive des philosophes et allant au-delà des assises de la perfection morale trouvées par exemple chez Aristote, il cherche les voies de l'héroïsme dans les ferments de la splendeur chrétienne, s'enquiert des convergences de sens qui promettent la vertu héroïque et la charité à une même prospérité sémantique, interroge une parenté que le titre même de son traité a cristallisé dans une coordination.

La charité et la vertu héroïque sont, l'une et l'autre, des vertus plurielles, des lieux pléthoriques de l'idéal chrétien : « la Vertu Heroïque & la Charité sont extremement conformes, pource que l'une & l'autre comprennent plusieurs Vertus »⁵⁵. Ni la charité ni la vertu héroïque ne sont bornées par quelque sujet, ni l'une ni l'autre ne sont soumises à la mesure médiane des

⁵³ Id., « De la Vertu héroïque ... » *op. cit.*, pp. 184-185.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 200.

vertus morales : la charité « a cela de particulier avec la Vertu Heroïque de se faire remarquer par l'excez, & non par la mediocrité, comme les Vertus Morales »⁵⁶. La vocation du héros chrétien colle-t-elle à l'imitation des choses divines ? il entre dans le mérite une charité qui embrasse jusqu'au degré héroïque de la vertu : c'est par la charité que l'homme se conforme à Dieu⁵⁷.

Dans *L'Heroe overo della virtù Heroica* publié en 1591, se gardant de souscrire aux réserves exprimées par Torquato Tasso quant aux omissions des philosophes, Francesco India tiendra les ellipses de l'argumentation aristotélicienne pour des silences légitimes, motivés par la volonté de ne pas multiplier les définitions limitrophes : la définition de la vertu héroïque n'est pas inapparentée aux définitions des vertus morales, si ce n'est qu'elle les saisit toutes, en leurs expressions les plus relevées.

Sachez donc qu'Aristote ne donna pas de définition de la vertu héroïque, pour l'unique raison que considérant la vertu héroïque comme un excès des vertus morales, il n'était pas nécessaire qu'il fit une autre définition ; de la définition des vertus morales à la définition de la vertu héroïque, il n'y a pas d'autre différence qu'entre le moins et le plus parfait ; c'est donc la splendeur et l'excès de bien ajoutés à la définition des vertus morales qui vont former la définition de la vertu héroïque[...]⁵⁸.

⁵⁵ *Ibid.* « [...] la virtù Heroica e la Charità son conformi ; perche l'una, e l'altra molte virtù in se contiene ». (Torquato Tasso, *Discorso...op. cit.*, f. 6 v.)

⁵⁶ *Id.*, « De la Vertu heroïque ... » *op. cit.*, p. 218. « [...] in molte cose dunque la virtù Heroica, e la Charità son simili, in contener in se molte virtù, in non ricever mediocrità [...] ». (Torquato Tasso, *Discorso... op. cit.*, f. 9r.)

⁵⁷ Saint Augustin a développé cette idée dans *Les Mœurs de l'Église catholique* (I, 1^{re} partie, XIII, 23). Tout l'exposé de la première partie porte essentiellement sur la charité, l'amour de Dieu et la béatitude.

⁵⁸ Nous traduisons. « Sappiate adunque, che non per altro Aristotile non diede la definitione della virtù Heroica, se non perche considerando egli che essendo la virtù Heroica eccesso delle morali virtù, non era di mistero che facesse altra definitione, percio che dalla definitione delle virtù morali, alla definitione della Heroica, non u'è altra differenza, che tra il meno, & più perfetto, aggiunto adunque lo splendore, & l'eccesso di bene alla definitione delle virtù morali, si viene à formare la definitione della virtù Heroica [...] ». (Francesco India, *L'Heroe overo della virtù Heroica*, Vérone, Girolamo Discepolo, 1591, p. 54.)

Tasso concluait que c'est par la charité que l'homme se rend semblable à Dieu. Francesco India défend que c'est par la vertu héroïque que l'homme se rend semblable à Dieu⁵⁹. Tout l'opuscule du véronais fait valoir cet argument de façon explicite, rappelant du coup la règle qui ordonne les différentes vertus selon leur fin et qui associe, par voie de conséquence, la fin parfaite à une vertu suréminente. Précision capitale cependant : cette vertu héroïque prend racine dans une charité ardente - « *la sublime carità de Theologi* » - sans laquelle elle ne peut se conserver ni même exister⁶⁰.

La diversité de leurs vues se dissipant dans la promotion de la charité, Torquato Tasso et Francesco India auront disserté sur l'union avec Dieu en tenant pour sublimes la charité et une vertu héroïque renouée de l'intérieur, et cela, jusqu'à tisser entre elles une communauté de sens. Les consécration d'un héroïsme enté sur le précepte évangélique de l'amour de Dieu et du prochain se multiplient certainement dans la foulée du mysticisme de la fin du XVI^e siècle et elles attestent la vitalité de voisinages sémantiques qui ne sont pas sans faire penser au souffle nouveau de l'aristotélo-thomisme dépoussiéré par le Concile de Trente.

Signalons, sur le chapitre de la sanctification et de la manifestation des dons de l'Esprit, la publication, en 1583, du tout petit *Traicté de saint Basile, archevesque de Cæsaree, en Cappadoce, Du benoist S. Esprit, & des dons & graces*

⁵⁹ « [...] per mezo delle virtù, & particolarmente per favore della virtù Heroica, l'huomo a Dio simile si rende ». (*Ibid.*, p. 90) L'assertion est certainement empreinte d'aristotélisme.

⁶⁰ « Non posso contenermi in questo proposito, che interrompendovi non dica, che questa fruttuosa, & eccellente elettione, & amore da Filosofi conosciuto, per certa similitudine, per conveniente ragione, ci rappresenta anco la sublime carità de Theologi, questo è il principio, la vita, lo spirito, la perfettione, & la eccellenza Heroica,

qu'il nous depart. Des sept feuillets que compte la traduction, il y a à retenir surtout le langage métaphorique de l'irradiance, qui irriguera le vocabulaire de la sanctification du premier versant du XVII^e siècle et percera dans la définition de ces dons qu'un François de Rosset traduisant Louis de La Puente, un François de Sales, un Nicolas Caussin nommeront diversement « illuminations », « lumières », « illustrations », « étincelles » et « rayons ».

Et ainsi comme les rais du soleil rendent la nuee claire & luyante, luy donnant une splendeur doree : de mesme, le S. Esprit entrant au corps de l'homme, luy donne la vie, luy donne l'immortalité, luy donne la sanctification : & le redresse estant tombé. Or ce qui est esmeu d'un mouvement eternal par le saint Esprit, devient un animant saint [..]⁶¹.

Un îlot marginal enseigne, à côté du texte, que « l'homme est changé, & comme deifié par le S. Esprit ». C'est l'Esprit de Dieu qui fait les saints.

Fait saillant, au seuil du XVII^e siècle, *l'excellence* des vertus, dont il fallait traditionnellement faire la preuve dans les causes de béatification et de canonisation, a été remplacée par le critère souverain de *l'héroïcité* des vertus⁶². C'est la première fois, en 1602, que la formule « vertu héroïque » vaut une marque probante de sainteté, dans une supplique adressée au pape Clément VIII pour demander la canonisation de Thérèse d'Avila. L'exercice héroïque des vertus tranche avec l'ordinaire ; il s'imposera comme l'un des nœuds de l'investigation qui mène à la reconnaissance du bienheureux ou du saint. Cette gratification liée à l'observance méritoire et sainte des règles chrétiennes

senza cui la virtù Heroica non solamente non può conservarsi, ma ne anco può essere. » (*Ibid.*, p. 42.)

⁶¹ *Traicté de saint Basile, archevesque de Cæsaree, en Cappadoce, Du benoist S. Esprit, & des dons & graces qu'il nous depart*, traduit nouvellement du Grec en François, Paris, Frédéric Morel, 1583, ff. 3v-4r.

⁶² Alfred de Bonhome, « Héroïcité des vertus », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique ...*, op. cit., t. VII, part. 1, col. 337-343 ; voir encore K. V. Truhlar, « Heroic Virtue », *New Catholic Encyclopedia*, vol. 14, 1967, pp. 709-710.

témoigne du clivage des impulsions par lesquelles l'homme est mû, suivant sa raison, et divinement.

Le héros du christianisme n'est pas un demi-dieu : son Modèle, le Christ, Dieu et homme, participe de la substance de Dieu le Père et de l'Esprit Saint, d'où naît que l'Un divin et la Trinité immuable sont une même chose ; sa vraie félicité, qu'il goûte dans la conformité avec son Modèle, demeure en la contemplation de Dieu. S'il existe un foyer constituant de l'héroïsme chrétien, il se trouve, intersection consacrée, dans la rencontre de l'effort humain et de la grâce concomitante accordée par Dieu pour rendre cet effort méritoire. Sans un secours du Ciel, la mesure humaine loge en-deçà du degré héroïque.

Dans les traités spirituels du premier XVII^e siècle, le septénaire sacré des dons, saisi sommairement ou en substance, est présenté comme le corrélat de la sainteté, de l'héroïcité. Dans l'introduction de sa *Guide spirituelle*, Louis de La Puente magnifie la voie offerte par la science mystique, qui se peut nommer « science sainte », parce qu'elle « rend saints, & remplis de vertus heroïques, ceux qui en font profession »⁶³. Quand il aura, fidèle à la synthèse thomiste, énuméré et présenté longuement les sept dons du Saint Esprit qui sont joints à la charité⁶⁴, La Puente coulera la définition de la sainteté dans une métaphore pédestre, écrivant des saints qu'ils « ont divinement profité és vertus, & par ce chemin sont devenus Dieux, non par nature, ains par une tres excellente

⁶³ Louys Du Pont, *Op. cit.*, p. 3.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 901-905. Il définit, dans l'ordre, le « don de sapience », le « don de l'entendement », le « don de la science », le « don de conseil », le « don de la pieté », le « don de force », le « don de crainte ».

grace »⁶⁵. Considérant la vocation même du traité, il y avait tout lieu de prévoir que le jésuite ferait aller les saints par un chemin.

À quelques années de là, sur le même sujet, multipliant les élans embrasés dans son *Traité de l'Amour de Dieu*, François de Sales décrit la mouvance sainte que stimulent « la main & le mouvement de ce grand amoureux celeste » qui est prodigue de ses « inspirations, sermons, lumieres & forces speciales » ; il salue les exemples de saints illustres, nommant sainte Thérèse au passage, dresse une énumération qui culmine dans l'expression d'une « vaillance spirituelle », à propos de laquelle il faut presque aussitôt penser qu'elle est un bel avatar langagier de la vertu héroïque :

l'assistance speciale de Dieu est requise à l'ame qui a le saint amour, és entreprises signalées, & extraordinaires : car bien que la charité pour petite qu'elle soit, nous donne assez d'inclination, & comme je pense, une force suffisante pour faire les œuvres nécessaires au salut ; si est-ce neantmoins que pour aspirer, & entreprendre des actions excellentes & extraordinaires, nos cœurs ont besoin d'estre poussez & rehaussez par la main & le mouvement de ce grand amoureux celeste [...] Ainsi S. Anthoine & saint Simeon Stylite, estoient en la grace & charité de Dieu, quand ils firent dessein d'une vie si relevée, comme aussi la Bien-heureuse Mere Therese, quand elle fit vœu d'obeïssance speciale : saint François & saint Louys, quand ils entreprirent le voyage d'outre-mer pour la gloire de Dieu [...] jamais pourtant ils n'eussent fait des coups si hardis, & genereux, si à la charité qu'ils avoient en leurs cœurs, Dieu n'eust adjousté des inspirations, sermons, lumieres & forces speciales, par lesquelles il les animoit & pousoit à ces exploits extraordinaires de la vaillance spirituelle⁶⁶.

François de Sales reviendra de façon plus précise sur ces lumières et inspirations au chapitre consacré aux sept dons de l'Esprit, dont le titre est à lire d'ailleurs comme l'énoncé prégnant d'une charité plurielle : « Comme la

⁶⁵ *Ibid.*, p. 1278.

⁶⁶ François de Sales, *Op. cit.*, pp. 242-243.

charité comprend en soy les dons du saint Esprit »⁶⁷. Le saint évêque explique :

Ainsi Theotime, le saint Esprit, qui habite en nous, voulant rendre nostre ame souple, maniable, & obeïssante à ses Divins mouvemens & celestes inspirations, qui sont les loix de son amour, en l'observation desquelles consiste la felicité surnaturelle de cette vie presente ; il nous donne sept proprieté & perfections, [...] qui en l'Escriture sainte, & és livres des theologiens, sont appellées dons du saint Esprit⁶⁸.

Ces dons posent, en regard de l'activité ascétique, un tremplin spirituel vers la béatitude finale ; entre l'ascèse et les fruits ultimes de la *delectatio* céleste, la semence divine dirige le cours ascensionnel du perfectionnement chrétien.

Ainsi Theotime, la charité nous sera une autre eschelle de Jacob, composée des sept dons du saint Esprit, comme autant d'eschelons sacrez, par lesquels, les hommes Angeliques, monteront de la terre au Ciel, pour s'aller unir à la poitrine de Dieu tout puissant, & descendront du Ciel en terre, pour venir prendre le prochain par la main, & le conduire au Ciel [...]⁶⁹.

Dans le prolongement du geste de Dieu, dont la « la main & le mouvement » ont secouru les efforts des hommes, resplendit cet autre « main à main », métaphore de la communion des saints et avatar sacré du « main à main » de la vertu et de la conversion, que Georgette de Montenay a représenté, rappelons-le, en amont, dans l'un de ses emblèmes chrétiens : un frère converti, arrivé au faite d'un monticule, tend la paume de sa main droite à ses frères qui sont en bas (fig. 5)⁷⁰. L'aller-retour entre le Ciel et la terre et l'échelle immuable de la charité rappellent d'autres mouvances et fixités avec cet en-plus manifeste de la grâce qui implique que l'homme ne sera pas monté seul en cette échelle.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 995.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 997.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 998.

⁷⁰ Georgette de Montenay, *Op. cit.*, p. 214. Cf. *supra*, pp. 34-35.

Insistant, dans sa *Cour sainte*, sur cette trajectoire verticale de l'union avec Dieu, Nicolas Caussin projetera la charité, mère des vertus et des dons, en une « cime » que lui a inspirée un tour superlatif de saint Irénée :

Saint Irénée [...] appelle la charité *eminentissimum charismatum*, comme qui diroit la cime, & le point le plus parfait de toutes les vertus, dons, & graces de Dieu. S. Maxime dit que c'est la porte du sanctuaire qui nous conduit tout droit à la vision de la tres sainte Trinité⁷¹.

Vertu plurielle, la charité embrasse la perfection de « *toutes les vertus, dons, & graces de Dieu* » ; elle touche inmanquablement les sommets éminentissimes de l'héroïcité.

S'il est, en matière de théologie morale, un registre entendu de onze passions générales, sept péchés capitaux, quatre vertus cardinales, trois vertus théologiques, sept dons, huit béatitudes, dont la fixité a fait éclore les lieux numériques d'une économie de la perfection chrétienne, la charité et la vertu héroïque échappent, elles, à la numération, la modalité superlative transcendant le chiffre. Et, à l'instar de la charité, la vertu héroïque des chrétiens est, *comme qui dirait*, une cime.

B. La Valeur et la vaillance parfaite

Mathieu Martin a écrit dans *Les Appanages d'un Cavalier Chrestien* : « Ce qui a de tout temps relevé la Noblesse, a esté la valeur & la vertu : ce qui l'a avily & rabaissé a esté le vice & l'infamie »⁷². Le partage sur lequel est fondée

⁷¹ Nicolas Caussin, *Op. cit.*, p. 534.

⁷² Nous donnons en son entier le titre de Mathieu Martin, il se lit, pour reprendre les mots de Bernard Beugnot, comme le microcosme de l'ouvrage (« Florilèges et *polyanthea* ... » *loc. cit.*, p. 122) : *Les Appanages d'un Cavalier Chrestien*, je veux dire,

la première coordination suggère, non sans heurter un peu la pratique inverse qui les confondra, la dissociation de la valeur et de la vertu.

Dans l'édition que Jean Baudoin a proposée de l'*Iconologie* de Cesare Ripa, la « vraie Valeur » prend les traits d'un homme « qui est en la virilité de son aage » : « la Virilité ne s'appelle pas sans cause le soutien de la Valeur, pource qu'en cet aage là, l'homme est capable de joindre la force du corps à celle de l'esprit »⁷³. Baudoin a négligé un détail de l'édition romaine de 1603 : cet homme a entre trente et cinquante ans. La tradition iconologique instaurée par Ripa étant fondée sans doute sur la simple évidence des ressources physiques d'un homme de guerre, il n'y a pas à s'étonner de voir qu'au dernier chapitre du *Tableau des passions humaines, de leurs causes, et de leurs effets*, Nicolas Coëffeteau explique dans des lignes éclairantes que toutes les bonnes qualités « qui se trouvent séparément aux jeunes & aux vieux, se trouvent comme réunies & raliées en un aage mediocre »⁷⁴. Les hommes vigoureux et parfaits sont « entre deux aages » ; cet équilibre les rend à la fois vigilants et prudents, ils retranchent

ce qu'il y a d'excessif en la jeunesse, & en la vieillesse. Par ce moyen ils gardent la mediocrité en toutes choses ; de sorte, que ny ils ne sont trop audacieux, ny ils ne sont trop timides, mais se tiennent au milieu, ne se confiants pas en tout le monde, ny ne se deffiants de toutes choses, mais sondant &

Qualitez ou Vertus que Dieu requiert et demande Parmi les Grands, et en tous les Nobles : ou est naisvement representé l'heureux Estat & la fortune triomphante d'un homme de bien. Et par occasion et a diverses reprises L'on y despeint les mœurs corrompus de ce siecle, les noires malices des Politiques qui abusent de l'Authorité & Bonté des Roys et Princes, Leur ambition & effrenée convoitise. Et du plus intime de ces desastres L'on entend la voix sourde, languissante, & lamentable des peuples desolez. Le tout décrit en faveur de feu Marquis de Treslon, & de tous les bons Cavaliers, I, Mons, François de Waudré, 1628, p. 396.

⁷³ Cesare Ripa, *Iconologie... op. cit.*, pp. 192-193.

⁷⁴ Nicolas Coëffeteau, *Tableau des passions humaines, de leurs causes, et de leurs effets*, p. 640.

examinant les affaires qui se presentent, par les regles de la prudence & de la verité⁷⁵.

Cette saisie de la juste mesure qu'étaient le heurt de contraires (« timides », « audacieux » ; « confiants », « deffiants ») et la constance des locutions (« ne sont trop », « ny... ne sont trop », « au milieu ») s'énonce en quelque sorte comme le petit tableau de la « mediocrité » où doit loger la vertu.

Cet homme dont Jean Baudoin lime le portrait tient un sceptre et une guirlande de laurier en la main droite : ce sont les insignes d'une supériorité et d'un courage qui ne pâlisent point. De la main gauche il caresse un lion, « cela signifie, Que c'est le propre d'un homme de cœur de sçavoir gagner les volontez, & de s'assujétir par la douceur & par l'accortise les courages les plus barbares »⁷⁶. La force du corps ne vaut rien sans celle de l'esprit.

Une agréable et belle jeune fille fixe la « vraye image de la Vertu », il « n'est point d'ennemy qui la puisse vaincre » (fig. 11). Les deux figures, l'une virile, l'autre féminine, cautionnent une différenciation imposée par le genre même, masculin (*il valore*) ou féminin (*la virtù*), des noms. Sans considération autre, cet écart générique paraît placer la valeur et la vertu sur les sentiers de vocations contraires.

Pourtant, si peu enclin fût-il, dans son *Discours sur la comparaison des vertus morales et theologales*, à accorder quelque crédit aux vertus profanes, Jacques Davy Du Perron n'avait pas négligé, à la fin du siècle précédent,

⁷⁵ *Ibid.*, p. 639.

⁷⁶ Cesare Ripa, *Op. cit.*, p. 193.

d'insister sur les signes éclatants d'une conformité entre la Vertu et la Valeur des Anciens :

[...] venons particulièrement à la Valeur, que les Latins ont appelée, Fortitude. Car en fin, s'il y a une chose, en quoy la philosophie des hommes se puisse glorifier d'égaliser celle de l'Eglise, il semble que ce soit en ceste partie : s'estant ceste vertu tousjours reservée le premier lieu, & les plus superbes titres, entre toutes les autres vertus ; jusques là mesmes, que les Grecs luy ont affecté à elle seule, le propre nom de Vertu⁷⁷.

Dissemblables par le nombre, et en cela significatives, les occurrences de « ceste vertu » et de « toutes les autres vertus » fixent les paramètres pour ainsi dire ordinaires de la définition alors que la « Vertu », jumelle de la « Valeur », constitue l'extrémité saillante de la phrase. (Les nombres, la majuscule ou la minuscule initiale sont une fois de plus les timbres visibles d'une hiérarchisation.)

La nostalgie d'une valeur ancienne, qui s'est anémiée, perce dans les sermons lancés contre la noblesse à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle. Le *Livre de la parfaite vaillance* du protestant Alexandre de Pont-Aymery sonde, de la valeur, du courage, les subtils itinéraires sémantiques :

C'est un grand malheur pour la France, qu'il s'y treuve aujourd'huy peu ou point de seigneurs qui se plaisent à imiter ceste valeur ancienne, ou tant de vertus estoyent enchainees que c'estoit plustost une liaison de merveilles qu'une simple qualité moissonnée au champ d'une ame forte & courageuse⁷⁸.

Le flou hyperbolique du « tant de vertus » associe la valeur, plurielle, à une vastitude sans pourtours, que Pont-Aymery veillera à circonscrire par ailleurs

⁷⁷ Jacques Davy Du Perron, *Discours sur la comparaison des vertus morales et theologales*, p. 588.

⁷⁸ Alexandre de Pont-Aymery, *Op.cit.*, p. 5.

en cherchant une définition plus précise de la vaillance parfaite, aux frontières numériques du simple et du double : à tel qui est « doublement courageux » cède « celui qui est simplement valeureux, & qui n'a pour mérite qu'un seul eslanement de courage »⁷⁹. Le simple courage a a priori tout à voir avec l'imperfection élémentaire de la simple humanité, il fait courir les périls de la ruine, d'une double faiblesse, d'une double mort⁸⁰. La promotion inverse du double courage, de la vaillance vraie et nécessaire détermine une enclave numérique dans laquelle il faut lire la plénitude, la perfection, non une dualité arbitraire. La régularité des antithèses accentuera donc, au regard d'un mérite entier, la disqualification du simple courage, de la simple vaillance dans laquelle il entre quelque témérité nuisible.

Soucieux d'un courage qui ne soit pas restreint aux compétences uniques du bras et du fer, Pont-Aymery se livre à une critique brève, étonnante, artificiellement réprobatrice de « sa Majesté trop courageuse au pardon »⁸¹. Essor consommé de la clémence royale, le pardon donne une dimension toute spirituelle à la vaillance parfaite ; cette vaillance ou valeur trouve son véritable éclat dans une manière de sertissage précieux :

Tout ainsi que le bel esclat des Opales de l'Orient, figure & represente à nos yeux les plus vives couleurs de toutes les pierres pretieuses, la parfaite vaillance est douce de ceste particuliere vertu qu'elle donne à celui qui la possede, une

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 81, 13. Le titre du second chapitre se lit ainsi : « Que tous ceux qui n'ont eu pour vertu que la simple vaillance ont malheureusement fini leurs jours ». (*Ibid.*, p. 26.) L'antéposition de l'adjectif « simple » par rapport au nom est constante.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 55.

⁸¹ *Ibid.*, p. 50. « Nostre Prince est entierement remarquable en ceste vertu de clemence ». Une ambivalence persistante dans le texte ne permet pas toujours de dire avec précision si une allusion au Prince concerne le Roi, signifié par ce seul nom commun qu'une curieuse épithète colorera par exemple dans le tour « nostre penible Roy » (p. 95), ou l'Idée de la figure princière, plus sensible dans des constructions verbales dont le mode conditionnel exprime en partie la mesure idéale (« nostre Prince auroit bon besoing [...] » (p. 29)).

acquisition generale de toutes les merveilles qui achevent un beau naturel & le rendent du tout accompli⁸².

La brillance opaline appelle dans un petit tableau, comme autant de couleurs dont la conjonction recompose la lumière, des vertus baignées d'une aura et dont la profusion s'abrège dans une vaillance irisée : la parfaite vaillance imite, prisme métaphorique, la Vertu plurielle.

Ce sont aussi les empreintes de la prudence, de la justice, de la clémence qui donnent au courage sa pondération et son prix. À ce sujet, Alexandre de Pont-Aymery renvoie, en le nommant, à saint Augustin :

[...] tout ce que j'en ay dit, n'est que pour enseigner les Princes, qu'il faut joindre la pieté & la pitié avec les affaires d'estat, & pour leur monstrier que leur courage sans prudence est plustost le feu de l'ire de Dieu que la marque de la parfaite valeur⁸³.

La témérité qui « oste la prudence », qui « met l'ame & le corps en divorce » est le piège auquel le faux courage se perd⁸⁴. La conception de la vaillance parfaite (et double), outre qu'elle bat en brèche une simplicité honnie, embrasse les perfections du corps et du cœur : c'est bien en quoi il faut qu'elle soit double. Une rude combat, spirituel celui-là, tourmente l'intérieur : « le parfait Chevalier ne doit pas seulement acquerir la victoire sur ses ennemis : mais sur les passions de son ame »⁸⁵.

Les panégyristes du règne d'Henri magnifieront à grand renfort d'antithèses cette double victoire dont la preuve revient presque

⁸² *Ibid.*, p. 13. Les comparaisons prises aux champs spécialisés de l'orfèvrerie et de la joaillerie sont des lieux communs en matière de vertu.

⁸³ *Ibid.*, p. 64.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 159.

invariablement au mariage inaliénable de la valeur et de la clémence. Dans le *Discours des faicts heroïques de Henry le Grand*, Hierosme de Benevent présente les conduites du roi défunt dans des relevés symétriques que servent les enflures et les reliefs du genre ; Benevent émaille son discours d'infinififs couplés (« terrasser » et « relever », « vaincre » et « pardonner »), de qualificatifs bouillants que la description d'un naturel indulgent édulcore : « s'il a esté terrible & furieux au combat, il a esté doux & clement en la victoire »⁸⁶. Le panégyriste moule un triomphe dans une suite de doublets exemplaires, il multiplie les broderies antinomiques, en expliquant

comme ceste victoire fut double, comme elle orna le chef de ce grand Henry d'une couronne tissuë des lauriers de sa valeur, & des roses de sa clemence, comme elle fit voir qu'il estoit invincible, & dedans & dehors, qu'il sçavoit aussi bien refrener ses passions, que rembarer ses ennemis, [...] ⁸⁷.

À l'irréductible binarité, Hierosme de Benevent a donné une figure en conenant d'une réciprocité qui rapproche, en la personne d'Henri, « l'Hercule des voluptés » et « l'Hercule des mal'heurs de la France » devant dompter l'Hydre de la rébellion⁸⁸. Hercule est le héros sage, proprement vertueux du *bivium*. Sa lutte intérieure reste l'avatar métaphorique de la condamnation chrétienne des péchés : la charge exemplaire du panégyrique impose de perpétuer le spectacle des voluptés occises afin que leur soit opposé toujours un courage, *stricto sensu*, herculéen, héroïque.

⁸⁶ Hierosme de Benevent, *Op.cit.*, p. 26.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 64.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 30-31. Voir Françoise Bardou, *Le Portrait mythologique à la cour de France sous Henri IV et Louis XIII. Mythologie et Politique*, Paris, Éditions A. et J. Picard, 1974, 326 p. + LII p. ; Marc René Jung, *Hercule dans la littérature française du XVI^e siècle. De l'Hercule courtois à l'Hercule baroque*, Genève, Droz, « Travaux d'Humanisme et Renaissance », no LXXIX, 1966, 220 p. ; Ronald W. Tobin, « Le mythe d'Hercule au XVII^e siècle », *La Mythologie au XVII^e siècle*, Actes du 11^e Colloque du C. M. R. 17 (janvier 1981), pp. 83-90 ; Corrado Vivanti, « Henry IV, the Gallic Hercules », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. XXX, 1967, pp. 176-197.

Dans les premières décennies du XVII^e siècle, le combat de l'Hercule des passions reçoit assurément sa description la plus saisissante, la plus dense en 1615, avec la seconde édition de *L'Hydre deffaicte par l'Hercule chrestien* de Nicolas Coëffeteau. Hercule écrase les sept péchés capitaux, parachève ses travaux en répandant sur les plaies des sept têtes abattues « le feu de la sainte parole »⁸⁹. Le feu cautérisateur est peint en des paraphrases voisines - « le glaive flamboyant de la parole celeste », « le feu de la parole celeste », le « glaive tranchant de l'Escriture » - qui portent le sceau d'une Parole efficace ; le glaive sacré est de ces armes métaphoriques consignées dans plusieurs textes fondateurs qui ont polarisé, dans la tradition chrétienne, les virtualités d'un triomphe verbal, d'une victoire singulière, immatérielle, sur les passions et l'hérésie.

Dans l'épître aux Éphésiens, saint Paul enjoint le chrétien de revêtir l'armure de Dieu, d'arborer le bouclier de la Foi, de briser avec fermeté les assauts incorporels du Malin :

Au reste freres, soyez forts en nostre Seigneur, & en la puissance de sa force.

Soyez vestus de l'armure de Dieu, afin que puissiez resister contre les embusches du diable.

Car nous n'avons point la luitte contre le sang & la chair, mais contre les principautez contre les puissances, contre les Gouverneurs du monde, à sçavoir des tenebres de ce siecle, contre les malices spirituelles qui sont és lieux celestes.

Parquoy, prenez les armes de Dieu, afin que puissiez resiter au mauvais jour, & demeurer fermes en toutes choses.

Soyez donc fermes, ayant voz reins ceints de verité, & estans vestus du halecret de justice,

Ayans les pieds chaussez de la preparation de l'Evangile de paix :

Prenans sur tout le bouclier de foy, par lequel vous puissiez esteindre tous les dards enflammez du Malin.

Prenans aussi le heaume de salut, & le glaive de l'esprit, qui est la parole de Dieu :

⁸⁹ Nicolas Coëffeteau, *L'Hydre deffaicte par l'Hercule chrestien*, f. 29 r.

Priens en toute sorte de priere & requeste en tout temps en esprit, & veillans à celà avec toute perseverance & requeste pour tous les saints⁹⁰.

C'est dans le sillage de saint Paul qu'Augustin a donné aussi, avec le *Combat chrétien*, les règles inflexibles de la lutte spirituelle. Augustin plaide contre le prince retors des Ténèbres, il blâme les attachements impies, les attraites pernicious des pompes du monde, les cupidités temporelles, il étoffe encore la liste des vérités à croire et des erreurs - donatistes, manichéennes - à éviter. La réfutation des propositions hérétiques (« n'écoutons pas ceux qui ... ») érige, au sens littéral, des balises morales. Le chrétien a partie liée avec Dieu dans la défaite du Diable et dans cette guerre, tout intérieure, qu'il soutient contre les affections vicieuses : « nous avons un maître qui a daigné nous apprendre comment se vainquent les ennemis invisibles »⁹¹ ; ceux « qui nous attaquent extérieurement, nous les vainquons intérieurement en vainquant les concupiscences par lesquelles ils nous dominant »⁹². La couronne de la victoire n'est pas tressée de lauriers périssables, elle s'annonce supranaturelle, impalpable.

La bataille chrétienne reste une guerre éthérée. Dans *La Vie de Moïse*, Grégoire de Nysse conçoit la vulnérabilité des traits malins en une mêlée qui serait proprement un combat de la vertu :

celui qui est bien protégé par le bouclier de la vertu, n'est point déchiré par la pointe des traits. Il émousse en effet leur pointe et la solidité de l'armure fait rebondir la flèche. L'armure qui est une protection contre toutes les flèches, c'est Dieu même, que revêt celui qui mène le combat de la vertu⁹³.

⁹⁰ Ep 6, 10-17. (*La Sainte Bible*, Paris, Jacques Du-Puys, 1587.) Lire aussi : He 4, 12 ; Rm 13, 12-14 ; 2 Co 10, 3-5.

⁹¹ Saint Augustin, *Le Combat chrétien*, II, 2, dans *Op. cit.*, p. 375.

⁹² *Ibid.*, III, 3, p. 377.

⁹³ Grégoire de Nysse, *Op. cit.*, II, 261-262, pp. 115-116.

L'emblème LXXXIII du *Livre d'armoiries en signe de fraternité* de la huguenote Georgette de Montenay propose, sous une gravure qui rassemble l'appareillage métaphorique des armes du Ciel (fig. 16), des vers qu'ont inspirés les versets de l'apôtre Paul :

On voit assez combien grandes alarmes
Satan, le monde, ont jusqu'ici livrez
A tous Chrestiens : mais comme bons gendarmes
Resistez forts par foy : car delivrez
Serez bien tost de ces fols enyvrez
Du sang des saints, qui crie à Dieu vengeance :
Ainsi par foy Christ, vostre chef, suivrez.
Voicy, il vient : courage en patience⁹⁴.

Aux confins du XVI^e siècle, deux titres importants ont ravivé les exhortations évangéliques et les enseignements d'Augustin : le *Manuel du soldat chrétien - Enchiridion militis christiani* (1504) - d'Érasme et *Le Combat spirituel - Combattimento spirituale* (1598) - de Lorenzo Scupoli⁹⁵. Ces vade-mecum montrent les voies épineuses de l'abnégation, vérifient l'autorité des armes spirituelles en la conduite humaine : dès le matin, le soldat chrétien doit se préparer au combat, ouvrir les yeux de l'âme,

Combattez donc vaillamment, ne vous laissez point de vous mortifier, parce qu'en faisant une guerre continuelle à vos mauvaises inclinations ; à vos habitudes vicieuses, vous remporterez enfin la victoire ; & par-là vous entrerez dans le Royaume du Ciel où l'ame demeure éternellement unie à son Dieu. Commencez dès maintenant à combattre au nom du Seigneur, ayant pour épée & pour bouclier la defiance de vous-même, la confiance en Dieu, l'Oraison, l'exercice saint de vos puissances spirituelles⁹⁶.

⁹⁴ Georgette de Montenay, *Op. cit.*, p. 362.

⁹⁵ *Le Combat spirituel* de Lorenzo Scupoli a eu une fortune considérable en France au XVII^e siècle ; ce petit traité a été pendant au moins dix-sept ans le « cher livre », « l'inséparable vade-mecum » de François de Sales. (art. « Scupoli, Lorenzo », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique ... op. cit.*, t. XIV, col. 480.)

⁹⁶ Lorenzo Scupoli, *Le Combat spirituel, suivi De la Paix de l'Âme, & du bonheur d'un cœur qui meurt à lui-même, pour vivre à Dieu. L'Âme pénitente, ou le Nouveau pensez-y bien*, Vannes, Galles aîné, 1814, p. 67.

EMBLEMATA
LXXXIII. EMBLEMA.



LXXXIII. GALLICE.

On voit assez combien grandes alarmes
Satan, le monde, ont iusqu'ici liurez
A tous Chrestiens: mais comme bons gendarmes
Resistez forts par foy: car deliurez
Serez bien tost de ces fols enyurez
Du sang des saints, qui crie à Dieu vengeance:
Ainsi par foy Christ, vostre chef, suyuez.
Voyci, il vient: courage en patience.

J. XXXIII. I. A.

Fig. 16. Georgette de Montenay, *Livre d'armoiries en signe de fraternité* (Edit 1619)

La vie des mortels n'est rien d'autre qu'une sorte de service militaire perpétuel :

Voicy que te surveillant, de là-haut, font sentinelle pour ta perte de très dangereux démons, armés contre nous de mille fourberies, de mille moyens de nuire, qui méditent de percer d'en-haut nos esprits de flèches enflammées et imprégnées d'un poison mortel, toutes les flèches qui vont plus sûrement au but que tout ce qu'a pu lancer un Hercule ou un Céphalus, à moins que ne les accueille le bouclier impénétrable de la foi⁹⁷.

La cristallisation de véhémentes métaphores guerrières féconde les lieux inépuisables des tempêtes intérieures, séditions et mutineries intimes, poussées houleuses des passions contre lesquelles se dresse un impératif de fermeté que François de Sales pénétrera, au premier livre du *Traicté de l'Amour de Dieu*, en lançant l'idée très belle de la vaillance spirituelle : « c'est afin d'exercer nos volontez en la vertu & vaillance spirituelle, que cette multitude de passions est laissée en nos ames »⁹⁸.

Les compétences des armes spirituelles débordent le trépas des agitations intestines ; le glaive de la Parole de Dieu est l'attribut sublime de la vaillance double, parfaite, qui érode les mauvais penchants et brise la damnable hérésie du siècle. La référence évangélique servira une rhétorique de la patiente conversion puisqu'à vaincre spirituellement l'hérésie et la rébellion, le glaive de l'Écriture frappe la furie martiale d'un interdit. C'est d'abord aux touches d'une éloquence rédemptrice que Jean Caumont accorde, à la fin du XVI^e siècle, de ramener les âmes infidèles dans le giron de l'Église catholique.

⁹⁷ Érasme, *Enchiridion militis christiani*, introduction et traduction par A. J. Festugière, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1971, pp. 89-90.

⁹⁸ François de Sales, *Op. cit.*, p. 13.

Sans doute les premiers moyens pour ramener les desvoyez à l'Eglise sont, les semondre par exemplarité de vie, les solliciter d'un esprit de charité, presser par vives raisons, forcer & vaincre par le glaive de la parole de Dieu, qui est spirituel. Car les armes de l'Evangile ne sont pas charnelles, comme dict saint Paul, mais elles sont puissantes de par Dieu : neantmoins jamais heresie n'a esté chassée d'un pays sans le glaive materiel, & tous les deux y sont requis⁹⁹.

La souveraineté du Verbe de Dieu ennoblit la vocation non homicide de l'arme immatérielle¹⁰⁰.

Les différends religieux ont empêtré la France, l'Europe dans la bourbe morale des proscriptions, des supplices, des opiniâtrés meurtrières. C'est précisément à la panacée d'une saine doctrine et d'une instruction assidue que Jacques Auguste de Thou rattachera le redressement d'un « siècle ennemi de la vertu ». Dans la préface de son *Histoire universelle*, il mêle l'apologie à la leçon, reedit le rare et louable hyménée de la clémence et de la valeur du roi. Le glaive de la Parole céleste doit sans relâche invalider la puissance du fer, dompter les fureurs homicides :

il n'est plus tems d'employer l'épée du Magistrat ; on ne doit se servir que du glaive de la parole de Dieu ; il faut par des conversations modérées, & par des conférences pacifiques

⁹⁹ Jean de Caumont, *De la Vertu de Noblesse aux Roys, Princes & Gentilshommes Tres-Chrestiens*, Paris, Jean Charron, 1586 [1^{re} éd. : 1585], ff. 30 r.-30v. Ce passage est emprunté en partie à la deuxième épître de saint Paul aux Corinthiens (10, 3-4).

¹⁰⁰ Mario Turchetti a, dans un article convaincant, mis en lumière les écarts sémantiques qu'il est important de mesurer, en considérant les guerres de religion de la fin du XVI^e siècle, entre la concorde et la tolérance. Alors que la concorde porte sur l'unité de la foi et la réunification religieuse, la tolérance implique le renoncement à cette unité et la perspective de la cohabitation pacifique de confessions diverses. Cette distinction peut largement éclairer notre propos dans la mesure où le glaive spirituel, dès lors qu'il ne meurtrit pas, sert la tolérance, et, dès lors qu'il répand la Parole de Dieu, rallie, dans la concorde, le grand nombre des brebis perdues. (Mario Turchetti, « « Concorde ou tolérance ? » de 1562 à 1598 », *Revue historique*, CCLXXIV, 2, octobre-décembre 1985, pp. 341-355.

tâcher d'attirer doucement ceux qu'on ne peut plus
contraindre¹⁰¹.

En réprochant les violences des hostilités religieuses, Jacques Auguste de Thou conforte le roi dans le choix, évangélique, d'intimider verbalement. Dieu menacera par sa bouche. Ces vues ravivent le souvenir des charitables corrections prêchées par saint Augustin, dont s'inspire le Président de Thou. Si le glaive métaphorique de l'Écriture, de la Parole efficace de Dieu spiritualise le combat à engager, il le fait aussi basculer du côté de l'éloquence : un mal qui a sa source dans l'esprit « ne se peut soulager par des remèdes qui n'agissent que sur le corps »¹⁰². La puissance souveraine se transmue en Verbe - la parole d'un roi est une principale partie de sa puissance¹⁰³ -, l'autorité doit s'exercer par le discours et par l'exemple. En respectant la saine et sainte Doctrine, la langue déliée du prince-orateur, triomphante, consentira à accorder le pardon. Le glaive de l'éloquence pourra être lu, licitement, comme l'instrument allégorique de la clémence royale.

Mon but est de faire voir que les Princes qui ont préféré la douceur à la force des armes pour terminer les guerres de Religion, même à des conditions désavantageuses, ont agi avec prudence, & conformément aux maximes de l'ancienne Eglise¹⁰⁴.

¹⁰¹ Jacques Auguste de Thou, *Op. cit.*, p. XLIII. Dans le traité *De l'éloquence française, et des raisons pourquoy elle est demeurée si basse*, Guillaume Du Vair pose cette question qui n'en est pas une : « Quel plus grand honneur se peut-on imaginer au monde, que de commander sans armes & sans forces à ceux avec qui vous vivez ? » (Guillaume Du Vair, *Op. cit.*, p. 395.)

¹⁰² Jacques Auguste de Thou, *Ibid.*, p. XLI.

¹⁰³ Jacques Amyot, *Projet d'éloquence royale*, (préface de Philippe-Joseph Salazar), Paris, Les Belles Lettres, « Le corps éloquent », 1992, p. 49. Lire Glynn P. Norton, « Amyot et la rhétorique : la revalorisation du pouvoir dans le *Projet d'éloquence royale* », dans *Fortunes de Jacques Amyot, Actes du Colloque international (Melun 18-20 avril 1985)*, A.-G. Nizet, 1986, pp. 191-205.

¹⁰⁴ Jacques Auguste de Thou, *Op. cit.*, p. XLVII.

Lisons la prudence comme un raccourci synecdochique, dès lors que la connexion des vertus autorise à le faire et qu'à sa suite viennent toutes les autres vertus. La prudence et la vaillance spirituelle recevront dans l'indulgence des princes un extraordinaire prolongement extérieur. Il appartient aux procédés d'une âpre guerre, invisible et intérieure, qui endigue les passions, de paver les avenues cordiales d'une guerre sainte. Jacques Auguste de Thou veut satisfaire somme toute, un siècle plus tard, à cette réserve qu'avait exprimée Érasme : « il eût été sage, bien avant de nous mesurer avec les Turcs par les armes, de chercher à séduire leurs esprits par des lettres et des requêtes »¹⁰⁵. Les méthodes de persuasion apostolique le disputent en pertinence au concours du bras séculier¹⁰⁶.

L'inestimable prix de l'éloquence réside en cela - ce sont à peu près les mots de Guillaume Du Vair dans le traité *De l'éloquence française* - qu'elle donne d'abord d'armer la vertu contre le vice, la vérité contre l'imposture¹⁰⁷. La comparaison séculaire de l'orateur et du combattant a consacré, non moins que le triomphe oratoire, les coups et les stigmates d'une parole-dard. Au chapitre XI de son *Projet d'éloquence royale*, Jacques Amyot commande d'imprimer aux preuves du discours l'ordonnance d'une armée qui progresse en la bataille¹⁰⁸. Métaphoriquement, l'éloquence n'a pas de lien indifférent avec l'économie du bataillon.

¹⁰⁵ Érasme, « Lettre à Paul Voltz », dans *Op. cit.*, p. 74.

¹⁰⁶ R. Darricau a défini par ce dualisme l'alternative qui a fait balancer les théologiens et moralistes de la fin du XVI^e et du début du XVII^e siècle quant à l'attitude à proposer au prince chrétien dans la lutte contre l'hérésie. (R. Darricau, « La spiritualité du Prince », *XVII^e siècle*, nos 62-63, 1964, p. 88.)

¹⁰⁷ Guillaume Du Vair, *Op. cit.*, p. 397.

¹⁰⁸ La disposition percutante des lieux est comparée, dans la *Rhétorique à Herennius* (III, 18 et IV, 26) à un ordre militaire qui déterminerait le succès du combat.

La majesté du salutaire Verbe de Dieu rejailit sur la valeur mise au champ d'honneur de l'éloquence et du projet évangélique ; l'épée vigoureuse qui n'assassine ni ne blesse est le sublime outil de la paix de l'âme et des tranquilles conversions, le glaive d'une tolérance momentanée et d'une désirable, d'une perdurable concorde.

Le père Nicolas Caussin écrira dans sa *Cour sainte* : « C'est un beau miracle qu'une bonne conscience & un bel arsenal que d'avoir tousjours les armes de vertu en reserve »¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Nicolas Caussin, *Op. cit.*, p. 290.

Conclusion

S'il y avait à choisir parmi des capsules nominales, il appartiendrait sans doute à la distribution plurielle d'une « Vertu-écrin » et de « vertus-joyaux » de faire valoir de la façon la plus efficace qui soit le prix de la vertu, son importance magnifique. Faut-il signaler, dans le registre des pierres précieuses, l'un des lieux communs de la vertu repris sous forme de parallèle par le panégyriste Hierosme de Benevent qui, répétant à propos du roi Henri IV que les vertus de tous les empereurs anciens reluisaient en lui, découvre dans la topaze, en laquelle se voient les éclats de toutes les pierres précieuses, la somme de tous les chatoiements¹. Pareils raccourcis sont les artifices d'une rhétorique de l'abrégé et ils ébauchent, avant la lettre, les « merveilles » dont le père Étienne Binet entretiendra « ceux qui font profession d'éloquence », en vantant, au détour, la beauté efficace des « pierreries » enchâssées dans le discours, qui rendent le style précieux et dans lesquelles « il semble que toute la majesté de la nature soit raccourcie »².

Évidemment, des métaphores sans nombre pourraient satisfaire à la tentation de saisir en une icône la complexité d'une Vertu-somme - il n'y a qu'à penser à l'étendue des représentations salésiennes de la Charité. Le sublime est cantonné dans une Vertu composée de vertus moins colossales mais parfaites ; pour mieux dire, des vertus s'additionnent dans le giron d'un Idéal dont elles sont les parties connexes et inaliénables. À côté d'elles s'est imposée aussi, quoique différemment, la vocation plus modeste d'une vertu-

¹ Hierosme de Benevent, *Op. cit.*, p. 22.

² Étienne Binet, *Essay des Merveilles de Nature et des plus nobles artifices. Piece tres necessaire a tous ceux qui font profession d'éloquence*, Rouen, Romain de Beauvais et Jean Osmont, 1622 [1^{ère} éd.: 1621], p. 164.

palimpseste, et d'un mot-capsule, sur le dos duquel, peut-on dire, des dénominations concurrentes - les noms mêmes de vertus précises - se disputent la première place.

Il suffit d'en rester aux différenciations immédiatement appréciables des nombres et de la typographie, d'aller et venir entre la « vertu », les « vertus » et la « Vertu » pour découvrir un mot sans cesse rhabillé qui colle à une réalité diffuse, jusqu'à faire souvenir parfois des propriétés du prisme. Les mots « vertu » et « vertus » sont-ils placés dans des énumérations qu'aussitôt ils ouvrent la voie à des diffusions sémantiques, à l'éparpillement, à la foison des sens qui vont tous azimuts ; l'envergure du mot « Vertu » pris au sens de « Vertu-mère » - de « Vertu uni-diverse » aurait pu écrire François de Sales - interdit de ne s'en tenir qu'à lui : il faut inévitablement aller vers d'autres vertus depuis cette Vertu qui s'irise, se distribue (pensons à la Prudence qui « sert de flambeau aux autres »³ et à la Charité qui « n'embellit pas seulement le cœur auquel elle se trouve, mais benit & sanctifie aussi toutes les autres vertus [...], les embaumant & parfumant de son odeur celeste par le moyen de laquelle elles sont rendues de grand prix devant Dieu »⁴). Dans l'élection d'une Vertu première s'entend, au même titre que dans les classifications des vertus particulières, le net cloisonnement des compétences laïques et des compétences religieuses, à moins que, revisitées par les théologiens, les vertus et la Vertu des philosophes soient passées au crible de la pensée chrétienne qui les rénove toutes, les absorbe et les « surnaturalise ».

Parmi les représentations iconiques et textuelles de la Vertu, païenne ou sacrée, à laquelle nul passage n'est fermé, font saillie (littéralement !) deux configurations-maîtresses de la topographie invariable de la vertu : le tracé

³ Nicolas Faret, *Op. cit.*, p. 24.

horizontal d'une allée encombrée et les arêtes verticales d'une montagne, d'un rocher immobile. Ces terres métaphoriques sont les aires paradoxales de la mouvance et de la fixité, les lieux d'une marche en avant et d'une disposition à persister dans le bien dans lesquelles perce en quelque manière la définition aristotélicienne d'une vertu qui est à la fois action et habitude. Du coup, les captures textuelles et iconiques du mouvement et de l'enracinement sont-elles à lire comme les avatars du partage aristotélicien constamment renégocié.

Par ailleurs, il y a cela d'extraordinaire à propos de ces configurations horizontale et verticale qu'elles ont des pendants dans l'étendue des énumérations de vertus et dans les mouvances mêmes du mot « vertu ». Le nom est une fenêtre ouverte sur toutes les qualités et des énumérations de vertus particulières se déploient, que les percées elliptiques et englobantes « et toutes les autres vertus », « et telles autres vertus en général », ... relancent par-devant, indices d'un défilé linéaire et innombrable. Plus imposante que l'ordonnance horizontale de l'énumération cependant : une moisson pléthorique de vertus inscrites non dans la succession mais dans la synchronie, une Vertu éminentissime et plurielle (qui peut être de façon plus particulière Valeur, Prudence ou Charité), sommet par définition, qui ne s'appréhende que dans la perspective d'une Transcendance. « La vraie vertu n'a point de limites, elle va toujours outre »⁵ : la clé de sa supériorité tient dans l'osmose du singulier et du pluriel.

La portée rhétorique de telles multiplicités et projections spatiales est évidemment appréciable ; dans cette foulée, il est pertinent de relire quelques pages d'Ernst Robert Curtius où, curieux des procédés stylistiques liés à un idéal de la concision, il considère la saisie verbale de l'indicible et du trop-

⁴ François de Sales, *Op. cit.*, p. 917.

grand, à laquelle seul réussit le parti pris rhétorique qui consiste à amplifier et à abrégé à la fois. Il rappelle la différence, spatiale pour l'essentiel, qui oppose deux natures de l'*amplificatio* : « *amplificatio* » qui signifie « *dilatatio* » et est mis à l'enseigne de l'allongement, de l'extension, de l'étirage ressortit à la dimension horizontale et s'oppose à « *amplificatio* » qui, au sens d'« *elevatio* », ressortit à la dimension verticale⁶.

Dans leurs formes les plus inévitables, l'*amplificatio* et les déploiements verbaux sont certainement ceux auxquels oblige la faiblesse des mots qu'ont les hommes pour dire Dieu, faiblesse dont François de Sales a eu un si pénétrant regret. Au deuxième livre de son *Traicté de l'Amour de Dieu*, il bénit par exemple le Verbe divin, l'Admirable, dont un seul mot a comblé la terre, la mer, l'air, au déshonneur de la parole humaine imparfaite et partielle qui n'est mimétique de Dieu, si cela est, que par l'effusion : « [...] nous sommes forcés, pour parler aucunement de Dieu, d'user d'une grande quantité de noms, disant qu'il est Bon, Sage, Tout-puissant, Vray, Juste, Saint, Infini, Immortel, Invisible [...] »⁷. L'expansion des attributs divins rachète la relative finitude du langage qui ne donne pas prise à l'expression de la Transcendance. Le saint évêque choisit l'expédient de la diffusion prédicative, les perfectionnements de l'architecture stylistique, les apostrophes, chiasmes, antithèses, polyptotes, synecdoques, en s'attachant minutieusement à mesurer la Perfection divine, tout incommensurable qu'elle soit, à ses singulières perfections épousées par les mots : « O abisme des perfections Divines, que vous estes admirable, de posséder en une seule perfection l'excellence de toute perfection, en une façon si excellente, que nul

⁵ *Ibid.*, p. 227.

⁶ Ernst Robert Curtius, « La concision, idéal de style », dans *op. cit.*, p. 779.

⁷ *Ibid.*, p. 100. « Dieu ne dit qu'un seul mot, & en vertu d'iceluy, en un moment furent faicts le Soleil, la Lune, & cette innombrable multitude d'Astres, [...]. Un seul mot de Dieu remplit l'Air d'oiseaux, & la Mer de poissons, [...] ». (*Ibid.*, pp. 104-105.)

ne la peut comprendre, sinon vous mesmes »⁸. Les quelque mille pages du traité de François de Sales noient dans l'abondance la déficience de sa propre parole.

Sur la lancée des pieuses surenchères, le singulier devient une cellule numérique et qualitative qui polarise les lieux du Tout : la description de la « tres-seule, tres-simple & tres uniquement unique perfection » se mesure à celle de l'« innombrable multitude » dans le dessein de dire « la tres-sainte & éternelle Divinité », « incomparable », « sureminente »⁹. Le paradigme du sacré intègre des composés nés d'une préfixation (*très-, in-, sur-*) ou d'une suffixation (*-issime*) qui d'emblée les sublime, attendu que la greffe affixale porte en elle le matricule du Superbe¹⁰.

Dans une phrase presque émouvante de beauté où il convoque l'infinitude, François de Sales induit de la Charité chrétienne la démesure même de Dieu, pressentant cette amplitude de toutes les vertus et de tous les dons que le jésuite Nicolas Caussin résumera plus tard dans la formule de *l'eminetissimum charismatum* reprise à saint Irénée : cette Charité, qui a « un object infiny, seroit capable de devenir infinie, si elle rencontroit un cœur

⁸ *Ibid.*, p. 101.

⁹ *Ibid.*, pp. 75 et sq.

¹⁰ Le relief des particules emphatiques dont les attributs divins sont parés a alimenté en substance une analyse que Stanislas Breton énonçait en ces termes : « Superlatif et négation. Comment dire la Transcendance ? ». C'est de la déroute langagière immanente à l'appréhension de la Transcendance que Stanislas Breton a tiré le suc de la rencontre inattendue du superlatif et de la négation. Sa lecture, mise en œuvre entre autres à partir d'un texte de Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, et du commentaire qu'il a inspiré à saint Thomas d'Aquin, découvre dans l'inexprimable, l'indicible, l'invisible, l'innommable, les formes d'un superlatif « théologique », l'adjonction morphologique du « *in-* » signifiant, davantage qu'une négation, l'outrepassement du dicible, l'au-delà du nommable et du visible. La négation est « l'ombre d'un superlatif ». (Stanislas Breton, « Superlatif et négation. Comment dire la Transcendance ? », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 78, no 2, avril 1994, pp. 193-202.)

capable de l'infinité »¹¹. Le sceau du Superbe est, ès vertu, celui qui, tremplin de l'*elevatio*, annonce une Vertu sublimement décuplée, centuplée, sans nombre. En ravivant, au champ de la ferveur mystique, l'intuition de l'indicible, la vertu emprunte une voie nouvelle que n'annonçait pas, au XVI^e siècle, le primat d'une force virile, toute corporelle, considérée alors comme bonne première au nombre de ses sens.

En tenant compte du fait qu'elles sont à même d'irriguer les canons de l'amplification, il faut penser que les classifications extrêmement bien ordonnées et souvent austères des traités et des synthèses philosophico-théologiques sont promises à un rayonnement d'un autre ordre, en marge des préoccupations des philosophes, des théologiens, des moralistes : les mosaïques élogieuses du genre démonstratif par exemple en auront-elles gardé, ne serait-ce qu'en filigrane, quelque splendeur notable ? Assurément, s'il faut en croire les choix faits par François des Rues qui a à peu près rendu sensible l'intuition d'une dissémination et d'une union des vertus en deux endroits distincts de ses *Marguerites françoises*, outils de premier secours pour les panégyristes et les poètes-thuriféraires. À l'article « Merites », Des Rues retient des vertus leur diversité : « L'honneur que vous avez merité par tant de belles actions, se partage entre beaucoup de differentes vertus » ; à l'article « Vertu », il fait valoir le lieu de leur connexion : « Chacune de vos vertus à part vous peut hautement eslever, mais jointes ensemble, elles vous font voisiner la divinité »¹². Les enflures du genre démonstratif auront beaucoup à voir avec la publicité d'une perfection protéiforme.

¹¹ François de Sales, *Op. cit.*, p. 227.

¹² François des Rues, *Les Marguerites des Lieux communs, et excellentes sentences. Avec plusieurs comparaisons & similitudes sur une partie d'icelles. Ausquels sont comprins les plus beaux traits dont on peut user en amour, & en autres discours*, Lyon, Simon Rigaud, 1605 [1^{re} éd.: 1595], p.156.

En 1611, dans son *Discours des faicts heroïques de Henry le Grand*, Hierosme de Benevent renverra dos à dos, très distinctement, une esthétique de la diffusion et une esthétique de la connexion. Empruntant le cours linéaire du gonflement verbal, il écrit d'Henri IV qu'il est né « sage, vigilant, prevoyant, prompt, actif, & heureux »¹³ ; qui plus est, comme il « est tres-difficile de juger en quelle des vertus excelloit le plus ce grand Roy »¹⁴, Benevent dresse une liste, ébauche une succession mouvante, jusqu'à distendre les ressorts de la *dilatatio* : « tanstost il s'est fait renommer par sa prudence ; tanstost par son courage, tanstost par sa valeur, tanstost par sa clemence, & maintenant le voicy qui ne reluit moins par le zele de sa pieté »¹⁵. L'adverbe « tanstost » est répété systématiquement, donnant chaque fois le sentiment d'une vertu renouvelée, exclusive, soumise aux mouvances de la temporalité. L'exercice textuel du morcellement n'est pas loin de ressortir à une rhétorique des vertus intermittentes.

Ensuite, Benevent s'exerce pour ainsi dire à une recension de l'unité composite, à une imposante comptabilité de la surenchère :

je trouve que c'est à bon droit qu'on l'a surnommé le Grand : car il estoit grand en tout ce qui se peut figurer de grand & relevé, il estoit grand en pieté, grand en justice, grand en valeur, grand en clemence. Quelques Roys & quelques Empereurs du passé ont esté appellés, les uns pieux, pour leur pieté, les autres sages pour leur sagesse, les autres temperés pour leur temperance, les autres tres-bons pour leur bonté, mais comme ce grand Henry estoit orné de toutes ses vertus, comme il les comprenoit toutes ensemble, aussi luy failloit il un surnom qui les comprit toutes, il le failloit appeller Henry le Grand[...]¹⁶

¹³ Hierosme de Benevent, *Op. cit.*, p. 37.

¹⁴ *Ibid.*, p. 107.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 227-228.

¹⁶ *Ibid.*, p. 328.

Les constructions distributives (« grand en ... », « grand en ... ») répandent des vertus dont la somme culmine dans une Grandeur plurielle, une éminence, et fait oublier le caractère vain de l'entreprise qui consiste à vouloir dire l'indicible. Hors des enceintes de la philosophie et de la théologie, la vertu est-elle donc compétente à signifier aussi le politique ? les proliférations diffuses de la louange rendent certes témoignage de l'indicible princier, alors qu'au regard de l'admiration qu'elle enfante, la figure du prince est le lieu de toutes les convergences.

Mis en vis-à-vis, le lieu de la dispersion et le lieu du Tout confirment les pertinences rhétoriques diverses de la vertu-palimpseste et de la Vertu plurielle, et c'est dire, donc, que les canevas philosophiques et théologiques ne se sont pas entièrement estompés sous les rouages artificieux de l'éloge.

Dans *Des vertus nécessaires a un prince pour bien gouverner ses sujets*, Nicolas Faret a ramassé dans une phrase unique les enjeux de cette dualité en les attachant aux impératifs de la convenance : « De sorte que combien que les vertus ayent une si parfaite union entre elles, qu'elles ne sont point meilleures, ny plus honnestes les unes que les autres, il y en a neantmoins de particulièrement plus convenables à certaines personnes »¹⁷. Intermittentes, occasionnelles ou circonstanciées, il est pour sûr des vertus seyantes. Est-ce à dire, dès lors, que ces vertus sont versées du côté des apparences ? Elles sont certainement, réponses aux exigences du commerce des hommes, les pierres d'angle d'une vaste rhétorique sociale.

L'organisation même du traité de Nicolas Faret rend compte par ailleurs d'une connexion et d'un éparpillement : est placée au premier rang une Vertu

¹⁷ Nicolas Faret, *Op.cit.*, p. 66.

générale qui est en quelque sorte le nid de toutes les vertus secondaires¹⁸. Et, en ce sens, la prescription initiale : un bon Prince « doit estre espris du desir de suivre *la Vertu* »¹⁹, tranche avec l'avertissement que donne Nicolas Faret dès le début du chapitre II consacré à la Religion : « j'en escriray icy fort brievement, comme c'est mon dessein de faire de *toutes les autres qualitez* dont un bon Prince doit estre orné »²⁰. En dépit de l'impression d'un fossé immense qui se creuse entre ces « qualitez » et « la Vertu », il y a surtout à entendre que c'est devoir élémentaire de discerner une Vertu générale de vertus particulières.

La promotion archi-récurrente de totalités et de sommes, de recoupements et d'emboîtements inviterait légitimement à interroger une comptabilité du mérite, une économie de la vertu et de la valeur dont les pôles exemplaires seraient l'unité et la dispersion plurielle, le singleton de la Vertu et les polyensembles des vertus. Alors que l'éducation du prince se fonde sur la pratique quotidienne des vertus, elle est rivée au moins à deux desseins moulés sur le caractère double de la vaillance parfaite : se gouverner soi-même et gouverner le royaume. C'est vraisemblablement au discours de la vertu dont la vocation s'est élargie que seront consignées les clés de la paix de l'âme et de la paix sociale.

¹⁸ Les titres des neuf chapitres sont, dans l'ordre : « De la vertu en général », « De la religion », « De la prudence », « De la justice », « De la clémence », « De la valeur », « De la libéralité », « De la modestie », « De la tempérance ».

¹⁹ Nicolas Faret, *Op. cit.*, p. 1. Nous soulignons.

²⁰ *Ibid.*, p. 19. Nous soulignons.

Bibliographie

A. Ouvrages anciens

BASILE (saint), *Traicté de Sainct Basile, archevesque de Cæsaree, en Cappadoce, Du benoist S. Esprit, & des dons & graces qu'il nous depart*, traduit nouvellement du Grec en François, Paris, Frederic Morel, 1583, 7 ff.

BENEVENT, Hierosme (de), *Discours des faicts heroïques de Henry le Grand. Dedié au roy Louis XIII son fils*, Paris, Jean de Heuqueville, 1611, 352 p. + 4 ff. non chiffrés.

BINET, Étienne, *Essay des Merveilles de Nature et des plus nobles artifices. Piece tres-necessaire a tous ceux qui font profession d'eloquence*, Rouen, Romain de Beauvais et Jean Osmont, 1622, 592 p. [1^{re} éd.: Rouen, 1621].

CAUMONT, Jean (de), *De la Vertu de Noblesse aux Roys, Princes & Gentilshommes Tres-Chrestiens*, Paris, Jean Charron, 1586, 42 ff. [1^{re} éd.: 1585].

CAUSSIN, Nicolas, *La Cour sainte, ou l'Institution chrestienne des Grands. Avec les exemples de ceux qui dans les Cours ont fleury en sainteté*, Paris, Sebastien Chappelet, 1625, 852 p. [1^{re} éd.: 1624].

CERIZIERS, René (de), *Le Heros françois, ou l'Idée du grand capitaine*, Paris, Vve Jean Camusat et Pierre le Petit, 1645, 242 p.

COËFFETEAU, Nicolas, *L'Hydre deffaicte par l'Hercule chrestien*, seconde edition, reveue et augmentée par l'autheur, Paris, François Huby, 1615, 126 ff. [1^{re} éd.: 1603].

_____, *Tableau des passions humaines, de leurs causes, et de leurs effets*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1620, 651 p. [1^{re} éd.: 1615].

Le Courtisan a la mode selon l'usage de la cour de ce temps. Addressé aux amateurs de la vertu, Paris, 1625, 14 p.

DES RUES, François, *Les Fleurs de Bien dire. Premiere partie. Recueillies és cabinets des plus rares Esprits de ce temps, pour exprimer les passions amoureuses, tant de l'un comme de l'autre sexe. Avec Un nouveau recueil des traicts plus signalez, redigez en forme de lieux communs, dont on peut se servir en toutes sortes de discours amoureux. A Madame*, Lyon, Pierre Roche, 1605, 216 p. [1^{re} éd.: 1595].

DES RUES, François, *Les Marguerites des Lieux communs, et excellentes sentences. Avec plusieurs comparaisons & similitudes sur une partie d'icelles. Ausquels sont comprins les plus beaux traits dont on peut user en amour, & en autres discours*, Lyon, Simon Rigaud, 1605, 163 p. [1^{re} éd.: 1595].

DU PONT, Louys, *La Guide spirituelle en laquelle il est amplement traicté de l'Oraison, Meditation, & Contemplation, des Visites Divines & graces extraordinaires, de la Mortification & des œuvres qui l'accompagnent*, (composée en espagnol et traduite en françois par F. de Rosset), Paris, Robert Foüet, 1612, 107 p.

FARET, Nicolas, *Des Vertus necessaires a un prince pour bien gouverner ses sujets*, Paris, Toussaint Du Bray, 1623, 107 p.

_____, *L'Honeste homme ou, l'art de plaire à la cour*, Paris, Jean Brunet, 1639, 231 p. [1^{re} éd.: 1630].

GOMBERVILLE, Marin Le Roy (de), *La Doctrine des Mœurs tirée de la Philosophie Des Stoïques : representee en cent tableaux. Et expliquée en cent discours pour l'instruction de la jeunesse. Au Roy*, Paris, Louys Sevestre, 1646, 105 ff.

GOURNAY, Marie le Jars (de), *Les Advis ou les Presens de la Damoiselle de Gournay*, Paris, Jean Du Bray, 1641, 995 p. [1^{re} éd.: 1634].

GRENADÉ, Louis (de), *Les Œuvres spirituelles du R. P. Louys de Grenade de l'ordre de saint Dominique, Dans lesquelles est contenuë la Doctrine Chrestienne, qui enseigne tout ce qu'on doit faire depuis le commencement de sa Conversion, jusques à la Perfection. Divisées en deux tomes. Le premier contient la Guide des Pecheurs, le Livre de l'Oraison, & la lettre de saint Eucher. Le second, le Memorial de la Vie Chrestienne, les Additions qui traitent de la Vie & Passion de nostre Seigneur, avec un Traicté des Scrupules de conscience, & le Rossignol de saint Bonaventure. Le tout exactement traduit de l'Espagnol, par Sebastien Hardy [...], nouvelle edition augmentee*, Paris, Jean Baptiste Loyson, 1647, 555 p. [1^{re} trad. française : 1602].

HALL, Joseph, *Caracteres de Vertus et de Vices tirez de l'Anglois*, Dernière edition reveuë, corrigee & augmentee, Paris, Jeremie Perier, 1619, 109 p. [1^{re} trad. française : 1610].

Hymne de la vertu de Monseigneur le Duc de Luynes, Paris, Denys Langlois, 1620, 12 p.

INDIA, Francesco, *L'Heræ overo della virtù heroica*, Verone, Girolamo Discepolo, 1591, 96 p.

LA FRAMBOISIÈRE, Nicolas Abraham (de), *Panegyric du Monarque des François et de la Monarchie Française*, Paris, A. T., 1619, 14 p.

MARTIN, Mathieu, *Les Appanages d'un Cavalier Chrestien, je veux dire, Qualitez ou Vertus que Dieu requiert et demande Parmy les Grands, et en tous les Nobles : ou est naisvement representé l'heureux Estat & la fortune triomphante d'un homme de bien. Et par occasion et a diverses reprises L'on y despeint les mœurs corrompus de ce siecle, les noires malices des Politiques qui abusent de l'Autorité & Bonté des Roys et Princes, leur ambition & effrenée convoitise. Et du plus intime de ces desastres L'on entend la voix sourde, languissante & lamentable des peuples desolez. Le tout décrit en faveur du feu Marquis de Treslon, & de tous les bons Cavaliers, Mons, François de Waudré, 1628, 449 p.*

PONT-AYMERY, Alexandre (de), *Livre de la parfaite vaillance, divisé en chapitres*, Paris, Lucas Briel, 1596, 176 p.

_____, *Paradoxe apologique, ou il est fidèlement démontré que la Femme est beaucoup plus parfaite que l'Homme en toute action de vertu. Dedié a Tres-illustre, & vertueuse Dame Madame la Mareschale de Retlis*, Paris, Abel L'Angelier, 1594, 155 p.

La Sainte Bible, t. I-II, Paris, Jacques Du-Puys, 1587.

Le Saint Concile de Trente Œcuménique et général, célébré sous Paul III, Jules III, et Pie IV, souverains pontifes, t. I-II, traduction nouvelle par l'Abbé Dassance, Paris, Méquignon Junior, 1842.

SALES, François (de), *Traicté de l'Amour de Dieu*, Douay, Marc Wyon, 1617, 1083 p. [1^{re} éd.: 1616].

SCUDÉRY, Georges (de), « Préface », *Alaric, ou Rome vaincue. Poëme Heroïque, Dedié à la Serenissime Reyne de Suede*, La Haye, Jacob van Ellinckhuysen, 1685 (suivant la copie de Paris de 1654), non paginé.

SCUPOLI, Laurent, *Le Combat spirituel, suivi De la Paix de l'Ame, & du bonheur d'un cœur qui meurt à lui-même, pour vivre à Dieu. L'Ame penitente, ou le Nouveau pensez-y bien*, Vannes, Galles aîné, 1814, 298 p. [éd. originale : 1598]

SIRMOND, Jean, *Discours au Roy, Sur l'excellence de ses vertus incomparables, & de ses actions heroïques, divisé en deux parties, première partie*, Paris, 1624, 103 p.

TASSO, Torquato, *Discorso della virtù heroica, et della charità*, Venise, Bernardo Guinti, 1582, 10 ff.

_____, *Les Morales de Torquato Tasso, où il est traité : de la Cour, de l'Oisiveté, de la Vertu des dames illustres, de la Vertu heroyque, du Mariage, de la Jalousie, de l'Amour, de l'Amitié, de la Compassion & de la paix*, (traduictes par J. Baudoin), Paris, Augustin Courbé, 1632, 720 p.

THOU, Jacques-Auguste (de), « Preface, a Henri IV », *Histoire universelle, avec la suite par Nicolas Rigault, Les Mémoires de la Vie de l'Autheur, un recueil de pieces concernant sa Personne & ses Ouvrages : y comprises les NOTES & principales VARIANTES, CORRECTIONS & RESTITUTIONS, qui se trouvent dans le MSS. de la Bibliothèque du Roi de France, de MRS. Du Puy, Rigault, & de Sainte-Marthe. Le tout traduit sur la nouvelle édition latine de Londres. Et augmenté de REMARQUES HISTORIQUES & CRITIQUES de Casaubon, de Du Plessis Mornay, G. Laurent, Ch. de L'Écluse, Guy Patin, P. Bayle, J. Le Duchat, & autres, tome premier (1543-1551), La Haye, Henri Scheurleer, 1740, pp. I-XXXIII.*

Le Vray portraict de Louys le Juste, présenté a sa Majesté, Paris, Adrian Bacot, 1619, 12 p.

B. Éditions modernes d'ouvrages anciens

1) Antiquité païenne, Antiquité chrétienne, Moyen Âge

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, (nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1990, 541 p.

_____, *Les Grands Livres d'Éthique (La Grande Morale)*, trad. du grec par Catherine Dalimier, présenté par Pierre Pellegrin, Paris, Arléa, « Retour aux grands textes - Domaine grec », 1992, 222 p.

_____, *Rhétorique*, texte établi et traduit par Médéric Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1967-1980.

AUGUSTIN (saint), *Œuvres, 1^{re} série : Opuscules, I : La Morale chrétienne (De Moribus ecclesiæ. De Agone christiano. De Natura boni)*, texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes par B. Roland-Gosselin, Paris, Desclée, De Brouwer et cie, « Bibliothèque augustinienne », 1949, 542 p.

_____, *Œuvres, 1^{re} série : Opuscules, XI : Le Magistère chrétien (De Catechizandis rudibus. De Doctrina christiana)*, texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes de M. le chan. G. Gombès et de M. l'abbé Farges, Paris, Desclée, De Brouwer et cie, « Bibliothèque augustinienne », 1949, 611 p.

CICÉRON, *De l'Orateur*, texte établi et traduit par Edmond Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1922-1930.

DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, dans *Œuvres spirituelles*, introduction, texte critique, traduction et notes de Édouard des Places, s. j., Paris, Éditions du Cerf, « Sources chrétiennes », no 5 bis, 1955, pp. 84-163.

Greek lyric (Stesichorus, Ibycus, Simonides, and others), vol. III, édité et traduit par David A. Campbell, Londres/Cambridge, Harvard University Press, « The Loeb classical library », 1991, 652 p.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*, introduction et traduction de Jean Daniélou, s. j., 2^e éd. rev. et augm. du texte critique, Paris, Éditions du Cerf, « Sources chrétiennes », no 1 bis, 1955, 155 p.

HÉSIODE, *Théogonie ; Les Travaux et les jours ; Le Bouclier*, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1947, xxx-158 p.

HORACE, *Odes (Livre premier, choix du Livre II)*, suivi de *Chant séculaire*, traduit du latin et présenté par Claude-André Tabart, Orphée/ La Différence, 1992, 191 p.

LONGIN, *Du sublime*, traduction, présentation et notes de Jackie Pigeaud, Paris, Rivages Poche, « Petite Bibliothèque », 1993, 149 p.

LUCIEN DE SAMOSATE, *Le Maître de rhétorique*, dans *Œuvres complètes*, t. 2, traduction nouvelle avec une introduction et des notes par Eugène Talbot, Paris, Librairie de L. Hachette et Cie, 1866, pp. 222-234.

PLATON, *Ménon*, traduction, introduction et notes par Monique Canto-Sperber, 2^e éd. corr. et mise à jour, Paris Flammarion, 1993, 350 p.

_____, *Protagoras*, traduction, notices et notes par Émile Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1967, 503 p.

_____, *La République*, dans *Œuvres complètes*, t. VI-VII, texte établi et traduit par Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1932.

Rhétorique à Herennius, texte établi et traduit par Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1989, 260 p.

Les Stoïciens, (textes traduits par Émile Bréhier, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, 1436 p.

THOMAS D'AQUIN (saint), *Somme théologique (La Vertu, t. I et II)*, 1^a-2^a, Questions 49-70, traduction française par R. Bernard, o. p., Paris/Tournai/

Rome, Éditions de la Revue des Jeunes/Société saint Jean l'Évangéliste/Desclée & Cie, (t. I : 1933, 487 p. ; t. II : 1935, 516 p.)

THOMAS D'AQUIN (saint), *Somme théologique (La Grâce)*, 1^a-2^a, Questions 109-114, traduction française par R. Mulard, o. p., Paris/Tournai/Rome, Éditions de la Revue des Jeunes/Société saint Jean l'Évangéliste/Desclée & Cie, 1929, 344 p.

2) XVI^e-XVII^e siècles

ACCETTO, Torquato, *Della dissimulazione onesta*, Naples, 1641 : *De l'honnête dissimulation*, trad. Mireille Blanc-Sanchez, Verdier, « Terra d'altri », 1990, 104 p.

AMYOT, Jacques, *Projet d'éloquence royale*, (préface de Philippe-Joseph Salazar), Paris, Les Belles Lettres, « Le Corps éloquent », 1992, 100 p.

BOISSARD, Jean-Jacques, *Emblematum liber*, Hildesheim/New York, Georg Olms, 1977, 103 p.

CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrétienne*, texte établi et présenté par Jacques Pannier, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1936.

CASTIGLIONE, Baldassar, *Le Livre du courtisan*, (présenté et traduit de l'italien d'après la version de Gabriel Chappuis (1580) par Alain Pons), Paris, Éd. Gérard Lebovici, « Champ Livre », 1987, 407 p.

DESCARTES, René, *Les Passions de l'âme*, introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1988, 242 p.

DESMARESTS DE SAINT-SORLIN, Jean, *Clovis, ou la France chrestienne. Poème heroïque*, Paris, Augustin Courbé et Henry le Gras et Jacques Roger, 1657 : texte de 1657 publié avec une introduction, des notes, des variantes de l'édition de 1673, un glossaire, un index, des appendices et une bibliographie par Félix R. Freudmann et avec une notice bibliographique par H. Gaston Hall, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 1972, 800 p.

DU PERRON, Jacques Davy, *Les Diverses Œuvres de l'Illustrissime Cardinal Du Perron, archevesque de Sens, Primat des Gaules & de Germanie, & grand Aumosnier de France. Contenant plusieurs livres, conferences, Discours, Harangues, Lettres d'Estat & autres, Traductions, Poësies, & Traitez tant d'Eloquence, Philosophie que*

Theologie non encor veus ny publiez. Ensemble tous ses escrits mis au jour de son vivant, & maintenant r'imprimez sur ses exemplaires laissez reveus, corrigez & augmentez de sa main, troisieme edition augmentee, Paris, Pierre Chaudiere, 1633, 532 p. : Genève, Slatkine Reprints, 1969.

DU VAIR, Guillaume, *Les Œuvres de Messire Guillaume Du Vair. Evesque et comte de Lizieux, Garde des seaux de France*, Paris, Sebastien Cramoisy, 1641, 1175 p. : Genève, Slatkine Reprints, 1970.

ÉRASME, *Éloge de la Folie, avec les dessins de Hans Holbein*, (trad. du latin par Thibault de Laveaux, Bâle, 1870), Le Castor Astral, « Les Inattendus », 1989, 210 p.

_____, *Enchiridion militis christiani*, introduction et traduction par A. J. Festugière, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1971, 216 p.

_____, *Essai sur le libre arbitre*, dans *La Philosophie chrétienne. L'Éloge de la Folie. L'Essai sur le libre arbitre. Le Cicéronien. La Réfutation de Clichtove*, (introduction, traduction et notes par Pierre Mesnard), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « De Pétrarque à Descartes », XXII, 1970, pp. 175-256.

GRACIAN, Baltasar, *Le Héros*, trad. de l'espagnol et présenté par Joseph de Courbeville, Paris, Éditions Champ Libre, 1980, 85 p.

_____, *L'Art de prudence*, traduit de l'espagnol par Amelot de la Houssaie, Paris, Payot/Rivages, « Petite Bibliothèque/Rivages poche », 1994, 223 p.

LA MOTHE LE VAYER, François (de), *Œuvres*, nouvelle édition revue et augmentée, t. I et II, Genève, Slatkine Reprints, 1970 (réimpression de l'édition de Dresde, 1756-1759).

LA ROCHEFOUCAULD, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, 996 p.

LOYOLA, Ignace (de), *Exercices spirituels. Texte définitif (1548)*, traduit et commenté par Jean-Claude Guy, Paris, Éd. du Seuil, « Points », 1982, 180 p.

MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince* suivi d'extraits des *Œuvres politiques* et d'un choix des *Lettres familières*, (préface de Paul Veyne), Paris, Gallimard, « Folio », 1980, 473 p.

MONTAIGNE, *Œuvres complètes*, Paris, Éditions du Seuil, « L'Intégrale », 1967, 623 p.

MONTENAY, Georgette (de), *Livre d'armoiries en signe de fraternité (Edit 1619)*, Paris, Aux Amateurs de livres/ Bibliothèque Interuniversitaire de Lille, 1989, 447 p.

PASCAL, *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par Jacques Chevalier, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, 1529 p.

RIPA, Cesare, *Iconologia ovvero descrizione di diverse imagini cavate dall'antichità, e di propria inventione*, Rome, Lepido Facij, 1603, 528 p. : Hildesheim/ New York, Georg Olms, 1970.

_____, *Iconologie où les principales choses qui peuvent tomber dans la pensée touchant les vices et les vertus sont représentées sous diverses figures*, (gravées en cuivre par Jacques de Bie, et moralement explicquées par J. Baudoin), Paris, 1642 : Paris, Aux Amateurs de livres/ Bibliothèque Interuniversitaire de Lille, 1989.

RONSARD, Pierre (de), « Des vertus intellectuelles et morales », dans *Œuvres complètes*, II, édition établie, présentée et annotée par Jean Céard, Daniel Ménager et Michel Simonin, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1994, pp. 1189-1194.

TASSO, Torquato, *La Jérusalem délivrée (Gerusalemme liberata)*, édition bilingue, introduction, traduction, biographie, bibliographie, glossaire, index de Jean-Michel Gardair, Paris, Bordas, « Classiques Garnier », 1990, 1178 p.

C. Dictionnaires historiques

COTGRAVE, Randel, *Dictionarie of the French and English tongues*, Londres, Adam Islip, 1611 : Hildesheim/ New York, Georg Olms, « Anglistica & Americana », 1970.

Le Dictionnaire de l'Académie française, dédié au Roy, tome second, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1694 [1901].

FURETIÈRE, Antoine, *Dictionnaire universel (1690)*, Paris, Le Robert, SNL, 1978.

GODEFROY, Frédéric, *Dictionnaire de l'Ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle*, Paris, 1895 : Vaduz/ New York, Scientific Periodicals Establishment/ Kraus Reprint Corporation, 1961.

HUGUET, Edmond, *Dictionnaire de la langue française du XVI^e siècle*, Paris, Didier, 1967.

LA CURNE DE SAINTE-PALAYE, *Dictionnaire historique de l'ancien langage françois ou glossaire de la langue françoise depuis son origine jusqu'au siècle de Louis XIV*, Paris/ Niort, Champion/ Favre, 1882.

NICOT, Jean, *Thresor de la langue françoise, tant Ancienne que Moderne*, Paris, David Douceur, 1606 : Paris, Le Temps, 1979.

RICHELET, Pierre, *Dictionnaire françois contenant les mots et les choses*, Genève, Jean Herman Widerhold, 1679 : Genève, Slatkine Reprints, 1970 (réimpression de l'édition de Genève, 1680).

D. Études critiques

1) *Virtus, virtù, vertu et vertus*

ALEXANDER, A. B. D., « Seven virtues (or Gifts of the Spirit) », *Encyclopædia of Religion and Ethics*, vol. XI, 1920, pp. 430-432.

AUBERT, Jean-Marie, art. « Vertus », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : Doctrine et Histoire*, fasc. CII-CIII, Paris, Beauchesne, 1992, col. 485-497.

BONHOME, Alfred (de), « Héroïcité des vertus », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : Doctrine et Histoire*, t. VII, part. 1, Paris, Beauchesne, 1969, col. 337-343.

BULLET, Gabriel, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, Éditions universitaires, « Friburgensia », 1958, 180 p.

DESAN, Philippe, « Machiavel et la virtù (chap. II) », *Naissance de la méthode (Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes)*, Paris, A.-G. Nizet, 1987, pp. 43-61.

EISENHUT, Werner, « Virtus », *Paulys realencyclopädie der classischen altertumswissenschaft*, Supplément, t. XIV, 1974, col. 896-910.

GEERKEN, John H., « Homer's Image of the Hero in Machiavelli : A Comparison of Areté and Virtù », *Italian Quaterly*, vol. XIV, no 53, 1970, pp. 45-90.

HILD, J. A., art. « *Virtus* », *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, t. 5, Graz, Akademische Druck, 1969, pp. 926-927.

LOTTIN, Dom Odon, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* (t. III : *Problèmes de morale, seconde partie, I*), Louvain/ Gembloux, Abbaye du Mont César/ J. Duculot, 1949, 456 p.

MÂLE, Émile, *L'Art religieux de la fin du Moyen Âge en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources*, II, 1, Paris, Librairie Armand Colin, 1949, 512 p.

MICHEL, A., art. « *Vertu* », *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, t. 15, 2^e partie, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1948, col. 2739-2799.

O'BRIEN, T. C., art. « *Virtue* », *New Catholic Encyclopedia*, vol. 14, pp. 704-709.

PIEPER, J., art. « *Vertu* », *Encyclopédie de la Foi* (trad. de l'allemand *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, sous la direction de H. Fries), t. IV, Paris, Les Éditions du Cerf, 1967, pp. 401-406.

RIVIELLO, Tonia C., « *Virtue and Prudence from Machiavelli to Racine* », *Quaderni d'italianistica*, vol. XII, no 1, printemps 1991, pp. 21-33.

SIEGEL, Jerrold E., « *Virtù in and since the Renaissance* », *Dictionary of the History of Ideas*, vol. IV, New York, Ed. Philip P. Weiner, 1973-1974, pp. 476-486.

SOTH, Lauren, « *A Note on Corregio's Allegories of Virtue and Vice* », *Gazette des Beaux-Arts*, vol. 64, 1964, pp. 297-300.

TRUHLAR, K. V., art. « *Heroic Virtue* », *New Catholic Encyclopedia*, vol. 14, pp. 709-710.

2) Questions philosophiques, théologiques et spirituelles

Antiquité chrétienne et Antiquité païenne dans la culture française du XVII^e siècle (XVII^e siècle), vol. 33, no 2, avril-juin 1981.

BORDES, Hélène, « *Charité et humilité dans l'œuvre de François de Sales* », *XVII^e siècle, (Aspects de la spiritualité au XVII^e siècle)*, no 170, janvier-mars 1991, pp. 15-25.

BRÉHIER, Émile, « Logos stoïcien, Verbe chrétien, Raison cartésienne (Chap. XIX) », *Études de philosophie antique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, pp. 161-177.

BRETON, Stanislas, « Superlatif et négation. Comment dire la Transcendance ? », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. 78, no 2, avril 1994, pp. 193-202.

CERTEAU, Michel (de), « « Mystique » au XVII^e siècle. Le problème du langage mystique », *L'Homme devant Dieu, II. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac. Du Moyen Âge au siècle des Lumières*, Paris, Éd. Montaigne/ Aubier, « Théologie », 1964, pp. 267-291.

DAGENS, Jean, *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1610)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, 209 p.

D'ANGERS, Julien-Eymard, o. f. m. Cap., *L'Humanisme chrétien au XVII^e siècle : St François de Sales et Yves de Paris*, La Haye, Martinus Nijhoff, « Archives internationales d'histoire des idées », no 31, 1970, 194 p.

DARRICAU, R., « La Spiritualité du prince », *XVII^e siècle*, nos 62-63, 1964, pp. 78-111.

DEPRUN, Jean, « Qu'est-ce qu'une passion de l'âme ? Descartes et ses prédécesseurs », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, tome CLXXVIII, no 4, 1988, pp.407-413.

DURAND, Yves, « Mystique et politique au XVII^e siècle : l'influence de Pseudo-Denys », *XVII^e siècle*, no 173, octobre-décembre 1991, pp. 323-350.

GARDEIL, Fr. A., o. p., « La Notion de lieu théologique », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. II, 1908, pp. 51-73, 246-276, 484-505.

GRIMALDI, Nicolas, *Études cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1996, 189 p.

_____, *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1988, 178 p.

MARGOLIN, Jean-Claude, « Interprétation d'un passage de l'*Enchiridion Militis christiani, Canon Quintus* », *Actes du Congrès Érasme (Rotterdam 27-29 octobre 1969)*, Amsterdam/ Londres, North-Holland Publishing Compagny, 1971, pp. 99-115.

MATHON, G., « La Sainteté chrétienne », *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, no 61, Paris, Letouzey et Ané, 1992, col. 681-709.

MESNARD, Pierre, « Du Vair et le néostoïcisme », *Revue d'Histoire de la Philosophie*, no 2, 1928, pp. 142-166.

MICHAUT, G., « Note bibliographique sur les écrits de piété et de philosophie », dans Guillaume Du Vair, *De la Sainte philosophie. Philosophie morale des stoïques*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1945, pp. 115-122.

NEVEU, Bruno, « L'érudition ecclésiastique du XVII^e siècle et la nostalgie de l'Antiquité chrétienne », *Religion and Humanism*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, pp. 195-225.

_____, *Érudition et religion aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Albin Michel, 1994, 522 p.

NICOLAU, Miguel, « La Puente (Louis de) », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : Doctrine et Histoire*, t. IX, Paris, Beauchesne, 1976, col. 265-276.

Les Pères de l'Église au XVII^e siècle (Actes du Colloque de Lyon 2-5 octobre 1991, publiés par Emmanuel Bury et Bernard Meunier), Paris, I. R. H. T./ Les Éditions du Cerf, 1993, 571 p.

RIES, J., « Sainteté et saints dans les religions non chrétiennes », *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, no 61, Paris, Letouzey et Ané, 1992, col. 656-681.

RODIS-LEWIS, Geneviève, « Le dualisme platonisant au début du XVII^e siècle et la révolution cartésienne », *Rivista di storia della filosofia*, vol. XLIII, no 4, 1988, pp. 677-696.

SCHELER, Max, *Le Saint, le Génie, le Héros*, trad. de l'allemand par Émile Marmy, Lyon/ Paris, Emmanuel Vitte, « Animus et anima », 1958, 131 p.

L'Univers salésien. Saint François de Sales hier et aujourd'hui, Actes du Colloque international de Metz (17-19 septembre 1992), textes réunis par Hélène Bordes et Jacques Hennequin, Paris, Diffusion Champion-Slatkine/ Université de Metz/ Centre de recherche « Michel Baude », 1994, 529 p.

3) Questions esthétiques et littéraires. Rhétorique et héroïsme

AUERBACH, Erich, *Figura*, traduit et préfacé par Marc André Bernier, Belin, « L'Extrême contemporain », 1993, 95 p.

L'Automne de la Renaissance (1580-1630), (XXII^e Colloque international d'études humanistes, Tours 2-13 juillet 1979), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « De Pétrarque à Descartes », 1981, 386 p.

BARDON, Françoise, *Le Portrait mythologique à la cour de France sous Henri IV et Louis XIII. Mythologie et politique*, Paris, Picard, 1974, 326 p. + LII pl.

BÉNICHOU, Paul, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1948, 313 p.

BEUGNOT, Bernard, *Le Discours de la retraite au XVII^e siècle. Loin du monde et du bruit*, Paris, Presses Universitaires de France, « Perspectives littéraires », 1996, 297 p.

_____, « Florilèges et *polyanthez*. Diffusion et statut du lieu commun à l'époque classique », *Études françaises*, vol. 13, nos 1-2, avril 1977, pp. 119-141.

BIRON, Johanne, « L'abrégé ou la sublimation de la figure princière. Pour une rhétorique de la vertu dans la littérature de l'âge baroque », *L'Image politique dans la littérature et la peinture*, Actes de l'atelier du Congrès de l'APFUCC, Université de Charlottetown, 24 mai 1992, 1993, pp. 45-55.

CHASTEL, André, « La Sphère et le cube », *Avant-guerre, sur l'art, etc.*, no 2, 1981, pp. 3-8.

CHONÉ, Paulette, *Emblèmes et pensée symbolique en Lorraine (1525-1633). « Comme un jardin au cœur de la chrétienté »*, Paris, Klincksieck, 1991, 830 p.

COLLINOT, André et MAZIÈRE, Francine, *L'Exercice de la parole. Fragments d'une rhétorique jésuite*, Éditions des cendres, « Archives du commentaire », 1987, 188 p.

CURTIUS, Ernst Robert, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, Presses Universitaires de France, « Agora », 1991, 960 p.

DESCRAINS, Jean, *Essais sur Jean-Pierre Camus*, Klincksieck, « Bibliothèque de l'âge classique », 1992, 193 p.

DOIRON, Normand, « La démesure et l'indicible », *Littératures classiques (L'Irrationnel au XVII^e siècle)*, no 25, automne 1995, pp. 57-76.

FUMAROLI, Marc, *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, « Hautes Études médiévales et modernes », 1984, 882 p.

FUMAROLI, Marc, « De l'Âge de l'éloquence à l'Âge de la conversation : la conversion de la rhétorique humaniste dans la France du XVII^e siècle », *Art de la lettre, Art de la conversation à l'époque classique en France*, (Actes du colloque de Wolfenbüttel, octobre 1991), Paris, Klincksieck, 1995, pp. 25-45.

_____, « Éthique et rhétorique du héros humaniste. Du Magnanime à l'Homme de ressentiment », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, nos 4-5, été 1976, pp. 167-201.

_____, « Rhétorique d'école et rhétorique adulte : la réception du *Traité du sublime* au XVI^e et au XVII^e siècle », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, no 1, 1986, pp. 33-51.

GENETTE, Gérard, « D'un récit baroque », *Figures II*, Paris, Seuil, 1969, pp. 195-222.

GRIFFIN, Robert, « Héroïsme chrétien », *Neohelicon*, vol. XIII, no 1, 1986, pp. 247-267.

HARTH, Erica, « The Ideological Value of the Portrait in Seventeenth-Century France », *L'Esprit créateur*, vol. XXI, no 3, automne 1981, pp. 15-25.

Héroïsme et création littéraire sous les règnes d'Henri IV et de Louis XIII, (Colloque de Strasbourg), Paris, Klincksieck, « Actes et Colloques », no 16, 1974, 362 p.

HIMMELSBACH, Siegbert, *L'Épopée ou la « case vide »*. *Réflexion poétologique sur l'épopée nationale en France*, Tübingen, Max Niemeyer, « Mimesis », 1988, 316 p.

L'Image du souverain dans les lettres françaises, des guerres de religion à la révocation de l'Édit de Nantes (Travaux de Linguistique et de Littérature), XXII, 2, Strasbourg, 1984, 354 p.

INGMAN, Heather, « Unresolved attitudes to Machiavelli in d'Aubigné and Pont-Aymery (chap. 2) », *Machiavelli in the Sixteenth-Century French Fiction*, New York, Peter Lang, American University Studies (« Comparative Literature », III/ 10) , 1988, pp. 33-80.

JUNG, Marc-René, *Hercule dans la littérature française du XVI^e siècle. De l'Hercule courtois à l'Hercule baroque*, Genève, Droz, « Travaux d'Humanisme et Renaissance », no LXXIX, 1966, 220 p.

KIBÉDI-VARGA, Aaron, *Rhétorique et littérature. Études de structures classiques*, Paris, Didier, 1970, 235 p.

LAGARDE, François, *La Persuasion et ses effets. Essai sur la réception en France au dix-septième siècle*, Paris/Seattle/Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature, « Biblio 17 », 1995, 203 p.

LAMARCHE-VADEL, Gaëtane, *De la duplicité. Les figures du secret au XVII^e siècle*, Paris, La Différence, « Mobile matière », 1994, 137 p.

LEINER, Wolfgang, « « La Flatterie de la louange » », *L'Esprit et la Lettre. Mélanges offerts à Jules Brody*, Tübingen, Gunter Narr, 1991, pp. 107-116.

MATTHEWS GRIECO, Sara F., « Georgette de Montenay : A Different Voice in Sixteenth-Century Emblematics », *Renaissance Quaterly*, vol. XLVII, no 4, hiver 1994, pp. 793-871.

MOREL, Jacques, « L'Héroïsation des grands chefs de guerre en France au XVII^e siècle », *Revue des sciences humaines*, janvier-mars 1966, pp. 5-11.

_____, « Médiocrité et perfection dans la France du XVII^e siècle », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, vol. 69, nos 3-4, mai-août 1969, pp. 441-450.

La Mythologie au XVII^e siècle, Actes du 11^e Colloque du C.M.R. 17, janvier 1981, 286 p.

La Naissance du roman en France. Topique romanesque de l'Astrée à Justine, (Colloque organisé en mars 1988 à l'Université de Toronto), Biblio 17-54/Papers on French Seventeenth Century Literature, 1990, 156 p.

NASH, Jerry C., « The Christian-Humanist Meditation on Man : Denisot, Montaigne, Rabelais, Ronsard, Scève », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. LIV, no 2, 1992, pp. 353-371.

NORTON, Glyn P., « Amyot et la rhétorique : la revalorisation du pouvoir dans le *Projet d'éloquence royale* », *Fortunes de Jacques Amyot (Actes du Colloque international [Melun 18-20 avril 1985])*, A.- G. Nizet, 1986, pp. 191-205.

PAQUETTE, Jean-Marcel, « Définition du genre », *Typologie des sources du Moyen Âge occidental. L'Épopée*, A-VII. B. 1, fasc. 49, Brepols, 1988, pp. 13-35.

PERDRIZET, Pierre, *Ronsard et la réforme*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, 182 p. (réimpression de l'édition de Paris, 1902).

PERRIER, Simone, « La Circulation du sens dans les *Emblemes Chrestiens* » de G. de Montenay (1571) », *Nouvelle Revue du XVI^e siècle*, no 9, 1991, pp. 73-89.

_____, « Le corps de la sentence : les « Emblèmes Chrestiens » de Georgette de Montenay », *Littérature (Anatomie de l'emblème)*, no 78, mai 1990, pp. 54-64.

PINTARD, René, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Ancienne Librairie Furne, Boivin et Cie, 1943, 764 p.

REYNOLDS-CORNELL, Régine, *Witnessing an Era. Georgette de Montenay and the Emblèmes ou Devises Chrestiennes*, Birmingham (Alabama), Summa Publications, 1987, 127 p.

SAULNIER, Verdun-Louis, « Une œuvre inédite de Jacques Peletier du Mans (L'oraison funèbre de Henri VIII, 1547) », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. XI, 1949, pp. 7-27.

SEALY, Robert J. s. j., *The Palace Academy of Henry III*, Genève, Librairie Droz, « Travaux d'Humanisme et Renaissance », no CLXXXIV, 1981, 209 p.

SIGURET, Françoise, *L'Œil surpris. Perception et représentation dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Klincksieck, « Théorie et critique à l'âge classique », 1993, 357 p.

VAN DELFT, Louis, *Le Moraliste classique. Essai de définition et de typologie*, Genève, Librairie Droz S. A., 1982, 405 p.

VICKERS, Brian, « Epideictic and Epic in the Renaissance », *New Literary History*, vol. 14, no 3, 1983, pp. 497-537.

ZOBERMAN, Pierre, « Généalogie d'une image : l'éloge spéculaire », *XVII^e siècle*, no 146, janvier-mars 1985, pp. 79-91.

ZUBER, Roger, « Aux origines de la prose classique : Du Vair, De Thou, Malherbe », *Avènement d'Henri IV. Les Lettres au temps de Henri IV*, (Actes du Colloque Agen-Nérac 18-20 mai 1990), Association Henri IV 1989/ J & D. Éditions, 1991, pp. 25-44.

_____, « *Les Belles infidèles* » et la formation du goût classique, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 1995, 521 p.

_____, « Cléricature intellectuelle et cléricature politique : le cas des érudits gallicans (1580-1620) », *Travaux de linguistique et de littérature*, vol. XXI, no 2, 1983, pp. 121-134.

4) Questions historiques et politiques

BABELON, Jean-Pierre, *Henri IV*, Librairie Arthème Fayard, 1982, 1103 p.

BOUREAU, Alain, *Le Simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français XV^e-XVIII^e siècle*, Paris, Éditions de Paris, « Le Temps et l'histoire », 1988, 159 p.

Clémence, oubliance et pardon en Europe, 1520-1650, numéro spécial des *Cahiers d'Histoire*, sous la direction de Michel De Waele, vol. XVI, no 2, automne 1996, 110 p.

DENIS, Anne, *Charles VIII et les Italiens : Histoire et Mythe*, Genève, Droz, « Travaux d'Humanisme et Renaissance », no CLXVII, 1979, 185 p.

DICKERMAN, Edmund H. et WALKER, Anita M., « The Choice of Hercules : Henry IV as Hero », *The Historical Journal*, vol. 39, no 2, 1996, pp. 315-337.

FLANDROIS, Isabelle, *L'Institution du Prince au début du XVII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, « Histoires », 1992, 230 p.

FREDE, Carlo (de), « « Più simile a mostro che a uomo ». La Bruttezza e l'incultura di Carlo VIII nella rappresentazione degli italiani del Rinascimento », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. XLIV, no 3, 1982, pp. 545-585.

GIESEY, Ralph E., *Cérémonial et puissance souveraine. France, XV^e-XVII^e siècles*, Paris, Armand Collin, « Cahiers des annales », 1987, 170 p.

_____, *Le Roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, Paris, Flammarion, « Nouvelle Bibliothèque scientifique », 1987, 350 p.

JOUHAUD, Christian, *La Main de Richelieu ou le pouvoir cardinal*, Gallimard, « L'un et l'autre », 1991, 189 p.

_____, « Lisibilité et persuasion. Les placards politiques » et « Imprimer l'événement. La Rochelle à Paris », dans *Les Usages de l'imprimé (XV^e-XIX^e siècle)*, Paris, Fayard, 1987, pp. 309-342 ; pp. 381-438.

LECOQ, Anne-Marie, *François 1^{er} imaginaire. Symbolique et politique à l'aube de la Renaissance française*, Paris, Macula, « Art et Histoire », 1987, 565 p.

LE GOFF, « Portrait du roi idéal », *L'Histoire*, no 81, septembre 1985, pp. 70-76.

ROHOU, Jean, « La Fronde et la vision de l'homme. De la « générosité » à l'avidité », *La Fronde en question*, Actes du 18^e colloque du C. M. R. 17, 1989, pp. 371-383.

SABATIER, Gérard, « Imagerie héroïque et sacralité monarchique », *La Royauté sacrée dans le monde chrétien* (Colloque de Royaumont, mars 1989), publié sous la direction de Alain Boureau et Claudio Sergio Ingerflom, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en sciences sociales, « L'Histoire et ses représentations 3 », 1992, pp. 115-127.

SCHRENCK, Gilbert, « Livres du Pouvoir et pouvoirs du Livre : l'historiographie royale et la conversion d'Henri IV (A. d'Aubigné, P. Cayet, P. Matthieu et J. de Serres) », *Revue française d'histoire du livre*, no 50, 1986, pp. 153-180.

STEGMANN, André, « Le Modèle du prince », *Le Modèle à la Renaissance*, Paris, Vrin, « L'Oiseau de Minerve », 1986, pp. 117-137.

TREVOR-ROPER, Hugh, *Princes et artistes. Mécénat et idéologie dans quatre cours Habsbourg, 1517-1633*, (trad. de l'anglais par Bernard Turle), Paris, Thames & Hudson, « Iconologia », 1991, 189 p.

TURCHETTI, Mario, « Concorde ou tolérance ? de 1562 à 1598 », *Revue historique*, vol. CCLXXIV, no 2, 1985, pp. 341-355.

TYVAERT, Michel, « L'Image du Roi : légitimité et moralités royales dans les histoires de France au XVII^e siècle », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, t. XXI, oct.-déc. 1974, pp. 521-547.

VIVANTI, Corrado, « Henry IV, the Gallic Hercules », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. XXX, 1967, pp. 176-197.

YATES, Frances A., *Astrée. Le Symbolisme impérial au XVI^e siècle*, (trad. par J.-Y. Pouilloux et A. Huraut), Belin, « Littérature et politique », 1989, 430 p.

Petit florilège

Plan

I. Les amertumes de la vertu

- A. Le rude chemin, la montagne escarpée, la marche et le progrès
- B. Les incommodités, aiguillons et pierres de touche de la vertu
- C. Contre les richesses vaines et les fausses vertus

II. De ce qui est un et plusieurs

- A. La connexion des vertus et la polysémie de l'Un
- B. Les vertus de plusieurs assemblées en un seul

III. La vertu ordonnée

- A. Le roi et le royaume. L'ordonnement militaire : le chef et son armée
- B. Le corps, la santé et les secours du médecin

IV. Les saisies naturelles de la vertu

- A. Le soleil, le ciel, les étoiles
- B. La rivière, le fleuve, la mer. Le pilote, la tempête et le port de la vertu
- C. Les aires minérales et végétales

V. Le prix de la vertu

- A. L'or, les couronnes, trésors et pierres précieuses
- B. Les temples de la Vertu et de l'Honneur

Petit florilège

I. Les amertumes de la vertu

A. Le rude chemin, la montagne escarpée, la marche et le progrès

Castiglione, Baldassar

De cette manière, il [le Courtisan] pourra le [son Prince] conduire par le rude chemin de la vertu, en l'ornant pour ainsi dire de rameaux ombreux et en le jonchant de belles fleurs, pour tempérer l'ennui de la route pénible à celui qui n'a que de faibles forces [...].

(*Le Livre du courtisan*, IV, § X, p. 333.)

Caussin, Nicolas

La livrée des Chrestiens c'est la patience, & justement ces braves courages qui nous ont enfanté à l'Eglise par leur sang, pouvoient porter pour armes une main qui alloit trenchant les montagnes avec du feu & du vinaigre, accompagnée de cette devise. *Virtuti nihil invium* A la vertu nul passage fermé : Ouy ces valeureux champions tous estincellans dans les esclairs de la charité, enlevoient les palmes Chrestiennes du milieu des hasards, & forçoient le Ciel d'une pieuse violence. On voyoit des hommes qui se consommoient en autant de Martyres qu'ils enduroient de supplices, & qui enduroient plus de supplices qu'ils n'avoient de membres : Leurs corps sous les roues armées de cizeaux, sous les griffes de fer, sous les tenailles ardentes, voloient par pieces, les pieces quelquefois en estoient desja recueillies des fidelles, & desja mises au tombeau, eux restoient survivans à leurs funerailles. *Remorabantur in luce detenti, quorum membris pleni erant tumuli*. En cest estat ils grimpoient sur les roches aigues de ce laborieux chemin du Ciel, y portant plus de playes que de membres.

(*La Cour Sainte, ou l'Institution chrestienne des Grands* II, X, pp. 322-323.)

Quand vous allez à la communion vous devez faire ce que fit Abraham à son sacrifice, tenir les esclaves, & la jument qui sont vos sens au bas de la montagne, & faire monter l'entendement & la volonté, illuminez du flambeau de la foy jusques au haut pour s'enforcer dans ces nuits esclairantes de la sagesse du Ciel.

(*Ibid.*, III, XII, p. 428.)

Coëffeteau, Nicolas

[...] nostre Alcide, à qui toutes les croix, les afflictions, & traverses du monde, & de l'enfer, ne sont point une assez puissante barriere, pour l'arrester, & l'empescher de suivre les pas de la Vertu.

(*L'Hydre defaïcte par l'Hercule Chrestien*, f. 103 v.)

Descartes, René

La Satisfaction, qu'ont tousjours ceux qui suivent constamment la vertu, est une habitude en leur ame, qui se nomme tranquillité & repos de conscience.
(*Les Passions de l'âme*, III, article CXI, p. 201.)

Des Rues, François

Ayant la verité pour guide, la vertu pour aide, toutes ses actions marchoyent au compas de la raison.
(*Les Fleurs du Bien dire*, premiere partie, p.154.)

Du Pont, Louys

[...] le chemin de la vertu [...] estant une voye spirituelle où il faut aller avec des pas spirituels si difficiles à cognoistre, & aussi differents en chaque passant qu'il y a diverses complexions & inclinations, tant celles de la nature que celles de la grace, ce n'est pas le plus seur de vous en rapporter au premier voyageur qui ignore vos desseins & vos pretentions.
(*La Guide spirituelle*, p. 1059.)

Faret, Nicolas

La diligence & le travail servent aussi grandement à acquerir la vertu, & il est impossible de la suivre & de fuyr la peyne, puis qu'il y a quelque sorte de difficulté à éviter les choses qui sont contraires au bien, & qu'on ne surmonte pas les vices, sans combat [...].
(*Des vertus necessaires a un prince pour bien gouverner ses sujets*, pp. 10-11.)

Aussi le chemin du Ciel n'est pas sans épines, & le throsne de la Gloire est en un lieu si eslevé, qu'il n'est accessible qu'à ceux qui ne se laissans point charmer aux delices, souffrent constamment les travaux, & regardent le peril sans trembler.
(*Ibid.*, pp. 11-12.)

La Mothe le Vayer, François (de)

La Morale est une partie de la Philosophie, qui regle nos Moeurs, nous portant au chemin de la Vertu, & nous éloignant de celui du Vice ; [...].
(*La Morale du Prince*, p. 239.)

Tostat soutient que les Paiens mêmes qui avoient adoré les Idoles toute leur vie, & commis de très énormes crimes, en recevoient pardon dès l'heure, qu'ils étoient touchés d'une parfaite repentance, se fondant sur le passage d'Ezechiel, qui porte, qu'aussitôt que l'impie a quité son impieté, pour suivre l'équité & le chemin de la Justice, son ame est vivifiée.
(*De la Vertu des Payens*, I, pp. 137-138.)

Le Comte, Denis

Bref c'est le portraict de vostre Progeniteur, posé à l'aspect de vostre Louvre : mais pour vous convier a suivre l'exemple qu'il vous a laissé, imiter ses grandes et vertueuses actions, & marcher asseurement par le chemin de la vertu qu'il vous a frayé le premier.

(*Meteorologie ou l'Excellence de la statue de Henry le Grand eslevee sur le Pont-Neuf*, p. 8, [Discours d'adresse à Louis XIII].)¹

Le Moyne, Pierre

La vertu ne s'est encore montrée à personne ; on n'en a point fait de portrait qui lui ressemble. Il n'y a rien d'étrange qu'il y ait eu si peu de presse à grimper sur son rocher.

(*De la Dévotion aisée*, cité dans Pascal, *Les Provinciales*, neuvième lettre, 3 juillet 1656, p. 756.)

B. Les incommodités, aiguillons et pierres de touche de la vertu

Benevent, Hierosme (de)

Les Princes casaniers qui toute leur vie ont croupi dans le sein des voluptés, & qui onques ne signalerent leur nom par quelque beau fait digne de memoire ; & ceux au contraire, qui dès leur enfance, & pendant tout le cours de leur vie ont esté vivement espoins des esguillons de la vertu, qui pour elle ont souffert mille travaux, couru mille fortunes, & par mille & mille belles actions, se sont acquis la couronne d'immortalité, qu'elle promet à ses suivans : les uns & les autres, dis-je, ont cela de commun, qu'ils sont hors de toute louange, les uns faute de sujet, & de matiere, n'y ayant rien de si difficile que de louer d'une vraye & solide louange, un Prince qui ne le merite point, & qui n'a point fait le pourquoy ; les autres pour y avoir trop dequoy les louer, & trop peu de paroles qui respondent à la grandeur de leurs beaux faits, & qui en puissent dignement exprimer le merite.

(*Discours des faits heroïques de Henry le Grand*, pp. 6-7.)

Les Physiciens disent que le soleil attire les eaux ameres & salées, qu'il s'en repaist, & qu'estant en son pouvoir comme du Roy des astres & des planettes de se nourrir des eaux douces & plaisantes, qu'il n'en tient compte, & trouve l'amertume des eaux marines plus agreable, que la douceur de celle des rivieres : de mesme ce grand Prince, qui devoit estre un jour le soleil des Roys & des Monarques, & qui par l'esclat de ses vertus ne devoit moins reluire entre eux, que fait l'oeil du monde entre les astres par la splendeur de ses rayons, se pouvant par maniere de dire nourrir de sucre & de miel, prefera l'amertume des travaux à la douceur des plaisirs, & deslors estima que la

¹ Cité par Françoise Siguret dans *L'Œil surpris. Perception et représentation dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Klincksieck, « Théorie et critique à l'âge classique », 1993, p. 277. [Document, n° 21].

gloire, & l'honneur estoient la viande des Roys, mais que les peines & les fatigues en estoient le seul pris.

(*Ibid.*, pp. 28-29.)

Ce n'est point sans cause qu'on la compare au saffran, & que l'on tient pour vray, que tout ainsi que plus il est foulé & marché, que plus il croist & fleurit, que de mesme plus la vertu est oppressée de traverses, embarassée de difficultés, & foulée d'affaires, plus elle s'augmente, & pousse avec plus de force la fleur de sa beauté, parmy l'hiver des mauvaises & fascheuses rencontres.

(*Ibid.*, p. 47.)

Castiglione, Baldassar

Mais si quelque grave philosophe, ou qui que ce soit, se présentait devant un de nos princes pour lui montrer ouvertement et sans aucun artifice le terrifiant visage de la vraie vertu, et lui enseigner les bonnes moeurs et comment un bon Prince doit vivre, je suis certain qu'au premier coup d'oeil il l'aurait en horreur comme un serpent venimeux, ou bien en vérité il s'en moquerait comme s'il s'agissait d'une chose vile.

(*Le Livre du courtisan*, IV, § VIII, p. 332.)

Caumont, Jean (de)

La premiere pierre de touche qui fait juger si l'homme est noble, est l'amour de l'honneur de Dieu : les autres marques sont les vertus.

(*De la Vertu de Noblesse*, f. 4 v.)

Caussin, Nicolas

[...] la vertu n'est pas tousjours dans la suite des grandeurs, mais dans la victoire de ses passions ; qui est tant plus illustres (sic) que ses adversaires sont forts.

(*La Cour Sainte, ou l'Institution chrestienne des Grands*, I, III, p. 38.)

Ceriziers, René (de)

Jamais Cesar n'a mieux esté soldat, jamais il ne s'est plus avancé dans la meslée, que quand il sentoit les approches de son epilepsie.

(*Le Heros françois, ou l'Idée du grand capitaine*, p. 40.)

Le bon exemple de nos Ayeux est la meilleure semence des belles actions ; rien n'est plus fecond que la renommée d'un homme extraordinaire ; tout d'un coup elle en produit dix mille. C'est assez de regarder un Heros, pour le devenir ; c'est assez qu'il regarde, pour en faire des Legions. Un noble courage ne scauroit connoistre un homme vertueux sans l'aymer, il ne l'ayme pas sans luy vouloir ressembler : l'estime produit l'amour, de l'amour naist l'imitation, de l'imitation la ressemblance.

(*Ibid.*, pp. 115-116.)

Coëffeteau, Nicolas

Les statues erigées à la memoire des grands hommes, leur Vertu peinte es histoires, & leurs noms gravez dans le marbre, & le Porphire : es Pyramides, es Obelisques, es Arcs triomphaux, ne servent pas seulement à relever leur gloire, & empescher qu'elle ne descende dans le tombeau : mais encor à enflamer la postérité aux belles actions, par une honneste jalousie de leur reputation.

(*L'Hydre deffaicte par l'Hercule chrestien*, f. 117 r.)

Comme les images dressees à l'honneur des vainqueurs, animent les Athletes & luiteurs : comme les recompenses promises encouragent les soldats, de mesme les louanges des Saints representées à nos yeux, recitées à nos oreilles nous enflamment à la vertu & nous donnent les desirs de bien faire.

(*Ibid.*, f. 119 r.)

Voudroit-on condamner les aiguillons d'une honneste émulation dont est touché celuy qui lit dans l'histoire les glorieux exploits ou les vertueux deportemens des grands hommes qui l'ont devancé ?

(*Tableau des passions humaines, de leurs causes, et de leurs effets*, p. 54.)

Apprehender le mal, craindre les supplices, attendre avec joye les recompenses, soupirer apres les promesses, ne sont ce pas autant d'aiguillons à la Pieté, à la Justice, à la Temperance, & aux autres vertueuses actions ?

(*Ibid.*, p. 55.)

[...] l'image du peril est un poignant aiguillon aux ames genereuses, pour les faire roidir & leur faire rechercher de puissants moyens afin de dissiper le mal [...].

(*Ibid.*, p. 447.)

Des Rues, François

L'exemple de la vertu des autres, est un gage à la nostre, & leur louange nous est une exhortation à leur ressembler.

(*Les Fleurs de bien dire*, premiere partie, p. 154.)

Du Vair, Guillaume

Aussi Theodoret disoit que les Martyrs couroient aux tourmens, comme à l'escole & exercice de la vertu.

(*La Sainte Philosophie*, p. 19.)

Comme la pierre Pantaure, par une secrete puissance tire à soy tout ce qui en approche ; aussi l'honneur & la gloire esleve à la vertu les hommes, & comme un picquant esperon les y haste & sollicite.

(*De l'éloquence françoise, et des raisons pourquoy elle est demeurée si basse*, p. 398.)

Qui est-ce qui voudroit courir seul aux jeux Olympiques ? otez l'emulation, vous otez la gloire, vous otez l'esperon à la vertu.

(*La Philosophie morale des Stoiques*, p. 271.)

Farat, Nicolas

La condition des hommes est attachée à ceste dure loy, qu'ils ne peuvent parvenir à rien de sublime, qu'à force de supporter d'extremes incommoditez. (*Des vertus nécessaires a un prince pour bien gouverner ses sujets*, p. 11.)

L'amour de la louange produit aussi celle de la vertu dans un esprit genereux. Car tous les hommes sont touchez du desir d'acquérir de la gloire, & il n'est point d'ame qui soit assez severe pour ne trouver pas en la louange la douceur que tout le monde y gouste. Aussi à n'en mentir point qui separeroit l'honneur d'avecque la vertu, ce seroit la rendre une amertume toute pure, & luy ravir ce charme puissant dont elle attire à soy les ames les plus farouches : jusques là mesme que le mespris de la renommée engendre celuy de la vertu. (*Ibid.*, pp. 16-17)

Gomberville, Marin Le Roy (de)

S'il n'y avoit point de contraires, il n'y auroit point de combats ; & si les combats cessoient, en mesme temps cesseroit l'emulation & la gloire. C'est pourquoy il faut qu'il se rencontre continuellement des occasions de faillir, afin qu'incessamment il s'en presente, pour donner de l'exercice à la vertu. (*La Doctrine des Mœurs*, f. 24 v.)

Celuy-là fut veritablement digne de la gloire, que les meilleurs siecles luy ont donnée, qui nous a le premier enseigné, que la souffrance faisoit la moitié de la vertu, & que l'autre consistait en l'abstinence. (*Ibid.*, f. 29 v.)

Le Comte, Denis

[...] les Images & les Statues des hommes Vertueux sont proposees devant nous, affin que faisant reflexion sur le prix, le loz, le merite & l'honneur qui provient de la Vertu, nous la recherchions & pourchassions sans cesse, à leur exemple [...]. (*Meteorologie ou l'Excellence de la statue de Henry le Grand eslevee sur le Pont-Neuf*, p. 14.)

Sirmond, Jean

C'est durant le fortunal, & le grand temps, contre les vents & les flots, & non pas dans le port à l'abry de l'orage, que reluit l'excellence du pilote. (*Discours au Roy, sur l'excellence de ses vertus incomparables, & de ses actions herolques*, p. 28.)

L'adversité porte cela ; qu'elle affermit de ses secousses ceux qu'elle ne renverse point.

(*Ibid.*, p. 30.)

C. Contre les richesses vaines et les fausses vertus

Benevent, Hierosme (de)

[...] il ne croyoit pas que les pompes, & les festins fussent le theatre de la grandeur des Roys, ny le relief de leur puissance, il reconnoissoit trop bien ce qu'il estoit, & avoit trop de vertu pour se parer de ces vanités [...].
(*Discours des faits heroïques de Henry le Grand*, p. 291.)

Caumont, Jean (de)

Je ne veux rien particulariser de nos vices, sinon que plusieurs Mers de maux sont desbordez sur ce Royaume, que tout le monde y est corrompu de plusieurs pestes mortelles, que la vertu & l'honesteté en sont bannies & chassées, que toute iniquité, toute ordure de paillardise & abomination y est parvenue au comble [...].
(*De la Vertu de Noblesse*, f. 19 v.)

Caussin, Nicolas

Nobles c'est à vous à qui s'adresse ceste belle parolle de S. Hierosme, *Uestri generis est, & habere, & calcare divitias*. C'est à vous qu'il appartient d'avoir des richesses pour les mettre sous les pieds & non pas sur la teste, tant plus elles sont sous vous, tant plus elles vous elevent, & tant plus haut elles vous portent à la perfection.
(*La Cour Sainte, ou l'Institution chrestienne des Grands*, I, IV, p. 50.)

Quelle honte enfans des Saints, vos Peres, & vos Meres pour gagner le Paradis, s'ils vivoient dans les richesses, comme vous pourriez faire, les ont mis sous les pieds, pour leur servir d'eschelons au Ciel, & vous les mettez aujourd'huy sur vos testes, pour vous enfoncer jusques dans les abysses.
(*Ibid.*, II, X, pp. 323-324.)

Ceriziers, René (de)

Petit Envieux vous ne verrez jamais l'or & l'argent qu'aux piez de Henry de Lorraine : son ascendant a trop de hauteur pour s'abaisser à la boue [...].
(*Le Heros françois, ou l'Idée du grand capitaine*, p. 166.)

Coëffeteau, Nicolas

O temps, ô moeurs. Comme entre les Mores estre bazané, n'est point chose honteuse, pource que tous le sont : aussi estre vicieux aujourd'huy ne fait point rougir l'homme, pour le nombre qui s'en treuve [...].
(*L'Hydre deffaicte par l'Hercule chrestien*, f. 58 v.)

Du Vair, Guillaume

Le vray & plus court moyen de s'enrichir, c'est de mespriser les richesses. Pour estre riche, il ne faut pas croistre nos moyens, mais diminuer nos desirs : qui est content, il est riche ; ceste richesse-là, il se la donne qui veut.

(*La Philosophie morale des Stoïques*, p. 266.)

Gomberville, Marin Le Roy

La vertu n'est pas satisfaite pour nous avoir élevez sur un char de Triomphe. Elle sçait que cet honneur est trop vain, trop commun, & trop court, pour estre la recompense de nos travaux.

(*La Doctrine des Mœurs*, II, f. 76 v.)

Voyons ce que les Rois mesme sont en terre. Considerons ce que les Vertueux sont au Ciel ; & par la comparaison des uns & des autres, appliquons-nous serieusement à l'acquisition d'un bien devant lequel le tresor de tous les Cresus, & la puissance de tous les Alexandres, ne sont que bouë, vanité, faiblesse & fumée.

(*Ibid.*, II, f. 84 v.)

Sirmond, Jean

[...] V. M. a tellement fait paroistre combien elle detestoit cette fausse & dénaturée vaillance, qui commençoit à chasser la vraye de son siege ; que s'il se rencontre encore parmy nous quelques uns de ces mutins, comme il est fort mal aysé de rendre tout le monde sage en peu de temps, on ne les regarde plus maintenant que par rareté, comme des monstres, avec une admiration meslée d'horreur².

(*Discours au Roy, sur l'excellence de ses vertus incomparables, & de ses actions herolques*, p. 74.)

II. De ce qui est un et plusieurs

A. La connexion des vertus et la polysémie de l'Un

Caussin, Nicolas

C'est bien l'une des principales vertus, d'autant que toutes nos actions en dependent. Ouy la prudence les tient comme enveloppees, & les desvelope conformement aux lieux, aux temps, aux personnes, aux occasions, & sçavoir cela c'est tout sçavoir.

(*La Cour Sainte, ou l'Institution chrestienne des Grands*, III, XXV, p. 513.)

² A propos de ceux qui se battent encore en duel.

Faret, Nicolas

Puisque la Prudence n'est pas seulement la plus nécessaire de toutes les Vertus que peut acquérir un Prince qui desire maintenir son auctorité : mais encores qu'elle sert de flambeau aux autres, & de reigle à toutes les actions des hommes, il faut en dire quelque chose, après avoir parlé de la Religion, comme du fondement des Estats. [...] elle est Reyne des autres Vertus, & se sert d'elles pour executer ses conseils. C'est pourquoy les Anciens disoient qu'elle les surpasse autant, que l'usage de l'oeil est excellent par dessus celui du reste des sens.

(*Des vertus nécessaires à un prince pour bien gouverner ses sujets*, pp. 24-25.)

De sorte que combien que les vertus ayent une si parfaite union entre elles, qu'elles ne sont point meilleures, ny plus honnestes les unes que les autres, il y en a neantmoins de particulièrement plus convenables à certaines personnes.

(*Ibid.*, p. 66.)

Gournay, Marie le Jars (de)

La Justice & la Prudence sont les deux colomnes d'un Regne, & toutes les autres vertus Royales dependent de ces deux-là, comme de leur pepiniere.

(*Les Advis ou les Presens de la Damoiselle de Gournay*, p. 54.)

La Mothe le Vayer, François (de)

La Morale des Stoiciens a été reprise par tout le reste des Philosophes, d'avoir rendu les Vertus si inséparables les unes des autres, qu'il étoit impossible à leur dire, d'en posseder une sans les avoir toutes.

(*De la Vertu des Payens*, II, p.145.)

Sales, François (de)

Les vertus sont en l'ame, pour moderer ses mouvemens ; & la charité, comme premiere de toutes les vertus, les regit & tempere toutes [...].

(*Traicté de l'Amour de Dieu*, I, VI, pp. 28-29.)

La charité est doncques le lien de perfection, puisque en elle & par elle sont contenues & assemblées toutes les perfections de l'ame, & que sans elle non seulement on ne sçauroit avoir l'assemblage entier des vertus, mais on ne peut mesme sans elle avoir la perfection d'aucune vertu [...].

(*Ibid.*, XI, IX, p. 954.)

Le glorieux saint Paul dict ainsi : Or le fruict de l'Esprit est la charité, la joye, la paix, la patience, la benignité, la bonté, la longanimité, la mansuetude, la foy, la modestie, la continence, la chasteté. Mais voyez, Theotime, Que ce Divin Apostre contant ces douze fruicts du saint Esprit, il ne les met que pour un seul fruict, car il ne dit pas, les fuicts de l'esprit sont la charité, la joye, mais

seulement le fruit de l'esprit est la charité, la joye. Or voicy le mystere de cette façon de parler. La charité de Dieu est respandue en nos coeurs, par le saint Esprit, mais parce que ce fruit a une infinité d'excellentes proprietez ; l'Apostre qui en veut représenter quelques unes, par maniere de monstre, parle de cét unique fruit, comme de plusieurs, à cause de la multitude des proprietez qu'il contient en son unité, en laquelle est comprise cette variété. Ainsi, qui diroit le fruit de la vigne, c'est le raisin, le moust, le vin, l'eau de vie, la liqueur resjouissante le coeur de l'homme, le breuvage confortant l'estomach. Il ne voudroit pas dire que ce fussent des fruits de differente espece, ains seulement qu'encor que ce ne soit qu'un seul fruit, il a neantmoins une quantité de diverses proprietez, selon qu'il est employé diversement.

(*Ibid.*, XI, XIX, p. 1021.)

B. Les vertus de plusieurs assemblées en un seul

Benevent, Hierosme (de)

De mesme, Sire, pour combien pensés vous que l'on contoit alors ce grand Henry ? & combien estimés vous que l'on croyoit pour lors, que sa seule personne en valoit d'autres : sa presence estoit comme une vive pointe, qui resuscitoit le courage des siens, une ardante chaleur, qui en fondoit la glace, un rempart imprenable, qui les asseuroit, un mur d'acier qui les empeschoit de craindre.

(*Discours des faits heroïques de Henry le Grand*, pp. 78-79.)

Un bon chef peut beaucoup ès rencontres de la guerre, il est les yeux, les oreilles, les pieds, & les mains des soldats, c'est l'ame qui les anime, & l'esprit vital qui les fortifie, c'est le bouclier qui les garantit des efforts de leurs ennemis, & l'espée qui leur fait jour parmy la presse de leurs escadrons [...].

(*Ibid.*, p. 215.)

[...] je trouve que c'est à bon droit qu'on l'a surnommé le Grand [Henri IV] : car il estoit grand en tout ce qui se peut figurer de grand & relevé, il estoit grand en pieté, grand en justice, grand en valeur, grand en clemence. Quelques Roys & quelques Empereurs du passé ont esté appellés, les uns pieux, pour leur pieté, les autres sages pour leur sagesse, les autres temperés pour leur temperance, les autres tres-bons pour leur bonté, mais comme ce grand Henry estoit orné de toutes ses vertus, comme il les comprenoit toutes ensemble, aussi luy failloit il un surnom qui les comprit toutes, il le failloit appeller Henry le Grand, [...]

(*Discours des faits heroïques de Henry le Grand*, p. 328.)

Caumont, Jean (de)

Je passeray icy plusieurs qualitez de Noblesse, & diray en somme, que Noblesse est comme un mirouer du monde : que c'est la beauté de l'homme interieur, que c'est commander aux affections, que c'est estre victorieux de la nature de

soy-mesme que c'est comme un Estat de pleine santé exempte des communes passions, que c'est comme entre les metaux des hommes, le fin or, qui reçoit mieux l'esmail de la vertu, que le cuivre ou l'atou ignoble, que c'est tousjours bien faire, & surpasser les autres, comme dict un Noble en Homere : tendre à la parfaicte vertu, suivre tousjours le plus excellent bien, & changer la pire substance en meilleure, avoir la raison bien formee, juger incorruptiblement de toute chose, se mouvoir à toutes actions selon la droicte fin, selon l'exigence des necessitez d'autruy, selon la volonté de Dieu, & représenter en tous ses faicts l'image vive de Dieu.

(*De la Vertu de Noblesse*, ff. 4 r-4 v.)

[...] heureux ceux qui sont nez au siecle de l'Eglise, au temps de la grace, auquel le fils de Dieu, chassant tous ces prodiges d'erreur, non seulement s'est donné pour modèle de la perfection ; & pour Idee de la vertu infiniment parfaicte, mais encor par son exemple en a formé d'autres sur lesquelles façonnant nos actions nous ne pouvons forligner du devoir.

(*Ibid.*, f. 123 r.)

Ceriziers, René (de)

L'Idee que je propose [à savoir l'Idee du grand capitaine], est de ces caracteres eternels des Essences que Platon a inventez ; [...] Il faut recueillir cét Idee de toutes les parties de l'Univers, de la mesme façon que la Perspective ramasse dans un point de veüe, ces Augustes visages que la Peinture perd sur le fond d'une toile défigurée.

(« Preface », *Le Heros françois, ou l'Idee du grand capitaine*, non pag.)

Une armée est toute morte, quand elle n'a plus d'ame ; elle n'en a plus, lors qu'elle perd son Capitaine. Donc un Chef doit mesnager sa vie, puis que c'est la vie d'un million de soldats [...].

(*Ibid.*, p. 77.)

Coëffeteau, Nicolas

Ainsi desireux de pourtraire un Chrestien, auquel rien en manquant des belles parties qui doyvent recommander une ame sainte : J'ay tasché d'assembler en cet Hercule (sous la personne duquel je le descriis) les diverses vertus qui ont brillé en plusieurs, & les luy ay faict comme propres pour luy donner la perfection.

(*L'Hydre deffaicte par l'Hercule Chrestien*, f. 120 r.)

Aussi ne peut-on nier que maintes belles vertus éparses en divers sujets r'alliées & r'assemblées en un, ne le rendent plus parfait & excellent.

(*Ibid.*, f. 120 r.)

Desmarests de Saint-Sorlin, Jean

Que l'on ne trouve point estrange aussi, que dans cet ouvrage l'on parle aux Princes & aux Princesses par le mot de *toy*. C'est ainsi que l'on parle à Dieu mesme : & c'est ainsi que l'on parloit aux Alexandres, aux Cesars, aux Reines, & aux Imperatrices. Le mot de *vous*, en parlant à une seule personne, n'a esté introduit que par la basse flaterie des derniers siecles, qui s'est avisée de

parler en pluriel à une seule personne, en voulant luy faire croire que toute seule elle en valloit plusieurs [...].

(« Advis », *Clovis, ou la France chrestienne. Poème Heroique*, p. 55.)

Faret, Nicolas

De ceste sorte par une longue continuation de complaisance, nous prenons une si forte habitude, qu'à la fin la façon de vivre d'un seul homme devient celle de tout le monde.

(*Des vertus nécessaires à un prince pour bien gouverner ses sujets*, p. 8.)

La Framboisière, Nicolas Abraham (de)

Comme il n'y a qu'un Soleil au Monde, qui eclaire tous les habitans de la terre, & qui vivifie par la chaleur celeste tous les vegetaux & animaux: & qu'il n'y a qu'une Ame en l'Homme qui donne sentiment & mouvement à tous les membres du corps : ainsi n'y a-il qu'un Roy en France, qui fait mouvoir les membres de son Estat selon sa volonté.

A la verité, qui est Roy est tout, & qui a ceste qualité, est riche en quantité, & n'a plus rien que desirer en terre.

(*Panegyric du Monarque des François et de la Monarchie Françoise*, pp. 8-9.)

Scudéry, Georges (de)

Veritablement ceux qui nous ont voulu faire passer pour les Merveilles de l'Univers, des Piramides, des Tombeaux, & des Colosses, nous ont bien dit par là tacitement, qu'ils n'avoient pas de CHRISTINES dans leur siècle : car ils ne se seroient pas amusez à nous descrire ces prodiges de l'Art, s'ils eussent eu à nous parler d'un aussi grand Miracle de la Nature.

(« A la Serenissime Reyne de Suede. Epistre », *Alaric, ou Rome vaincue*, p. 3.)

Sirmond, Jean

[Vostre Majesté] En qui toutes les parties, qui la peuvent rendre ou plus aymable à ses sujets, ou plus venerable à ses alliés, ou plus redoutable à ses ennemis, se trouvent par un aussi rare qu'heureux meslange, tellement assemblees, que parmy tant de gens de tous ordres, & de tous âges, qui les admirent justement, il n'y a rien de si difficile que de rencontrer quelcun, qui les puissent dignement louer.

(*Discours au Roy, sur l'excellence de ses vertus incomparables, & de ses actions herotques*, p. 3.)

Quiconque aura seulement hanté trois jours le Louvre advouera cecy: Toutes les parties de vostre vie reluisent en public d'un si parfait temperament des plus excellentes vertus ; qu'il semble que le Ciel ne vous ait eslevé par la loy du Royaume au plus haut degré de la puissance humaine, que pour y servir à tout l'Univers d'un tres accomplly modele de toutes sortes de perfections.

(*Ibid.*, pp. 84-85.)

III. La vertu ordonnée

A. Le roi, le royaume. L'ordonnancement militaire : le chef et son armée

Du Pont, Louys

En outre comme la presence du chef de l'armée anime les soldats à rendre des exploits de grande proesse, & de valeur, ainsi la presence de Dieu, eschauffe les justes & les pousse à l'exercice des oeuvres fort excellentes.
(*La Guide spirituelle*, p. 110.)

Du Vaïr, Guillaume

Car en une armée souvent les sentinelles pour ne sçavoir pas le dessein du Chef qui leur commande, peuvent estre trompées, & prendre pour secours les ennemis desguisez qui viennent à eux, ou pour ennemis ceux qui viennent à leur secours : aussi les sens pour ne pas comprendre tout ce qui est de la raison, sont souvent trompez par l'apparence, & jugent pour amy ce qui nous est enemy. Quand sur ce jugement, & sans attendre le commandement de la raison, ils viennent à remuer la puissance concupiscible & l'irascible, ils font une sedition & un tumulte en nostre ame ; pendant lequel la raison n'y est non plus ouye, ny l'entendement obey, que la loy ou le Magistrat en un estat troublé de dissension civile.
(*La Philosophie morale des Stoïques* 1641, p. 260.)

Sales, François (de)

Tout est subject à ce celeste amour, qui veut tousjours estre ou Roy, ou rien ; ne pouvant vivre qu'il ne regne, ny regner, si ce n'est souverainement.
(*Traicté de l'Amour de Dieu*, I, VI, pp. 26-27.)

Un grand General d'armée ayant gaigné une signalée bataille, aura sans doute tout l'honneur de la victoire, & non sans cause : car il aura combattu luy mesme en teste de l'armée, pratiquant plusieurs beaux faits d'armes, & pour le reste, il aura disposé l'armée, puis ordonné & commandé tout ce qui aura esté executé ; si que il est estimé d'avoir tout fait, ou par soy-mesme en combattant de ses propres mains, ou par sa conduite, commandant aux autres. Que si mesme quelques troupes amies surviennent à l'improuve, & se joignent à l'armée, on ne laissera pas d'attribuer l'honneur de leur faction au general, parce qu'encor qu'elles n'ayent pas receu ses commandemens elles l'ont neantmoins servy, & suivy ses intentions. Mais pourtant apres qu'on luy a donné toute la gloire en gros, on ne laisse pas d'en distribuer les pieces à chasque partie de l'armée en disant, ce que l'avant-garde, le corps, & l'arriere-garde ont fait ; comme les François, les Italiens, les Allemans, les Espagnols se sont comportez ; ouy mesme, on louë les particuliers qui se seront signalez au combat. Ainsi entre toutes les vertus, mon cher Theotime, la gloire de nostre salut & de nostre victoire sur l'Enfer, est deferée à l'amour

Divin, qui comme Prince & general de toute l'armée des vertus, fait tous les exploits, par lesquels nous obtenons le Triomphe : car l'amour sacré a ses actions propres, yssues & procedées de luy-mesme, par lesquelles il fait des miracles d'armes, sur nos ennemis ; puis outre cela, il dispose, commande & ordonne les actions des autres vertus, qui pour cette cause, sont nommées, actes commandez ou ordonnez de l'amour. Que si en fin quelques vertus, font leurs operations sans son commandement, pourveu qu'elles servent à son intention, qui est l'honneur de Dieu, il ne laisse pas de les advouer siennes [...].

(*Ibid.*, XI, IV, pp. 921-923.)

B. Le corps, la santé et les secours du médecin

Ceriziers, René (de)

La mauvaise mine d'un visage fait un masque à l'ame, qui defigure sa vertu : on ne croit pas qu'il y ait de la bonté, où l'on ne voit point de beauté ; parce que Platon veut, que celle-cy soit la fille necessaire de l'autre.

(*Le Heros françois, ou l'Idée du grand capitaine*, p. 9.)

Considerez [...] qu'un homme qui pense trop de son merite, est un Malade incurable.

(*Ibid.*, pp. 178-179.)

Coëffeteau, Nicolas

En somme les Passions sont en nos ames comme les nerfs au corps, veu que comme par le moyen des nerfs nous estendons & nous plions les membres ; aussi par le moyen des Passions, nous nous portons au bien ou au mal, & si nous les voulons tourner au bien s'en font comme des aiguillons & des objets ; mais si nous les détournons au mal nostre sensualité s'en sert comme celui qui garde un Esclave se sert de sa chaine pour le mener la part où il luy plaist. De sorte que le triomphe de la Vertu consiste non à arracher ou à exterminer les Passions comme des monstres, mais à les regler & à les redresser comme des enfans insolens & mal advisés ; car elles naissent dans nous, & sont des germes, & des fruicts de nostre sensualité qui n'a besoin que d'estre sousmise à la raison.

(*Tableau des passions humaines, de leurs causes, et de leurs effets*, pp.70-71.)

Du Vair, Guillaume

Mais pour ce que nous n'apportons pas à la Philosophie nostre esprit net, ains desja mal disposé & occupé de fascheuses & populaires humeurs, & que nous y venons comme au Medecin ; il faut que nous fassions comme ceux qui pensent les playes, lesquels avant qu'y mettre aucun appareil, en tirent les corps estranges ; & que nous commencions par oster de nos esprits les passions qui s'y eslevent, & esblouissent de leur fumée l'oeil de la raison.

(*La Philosophie morale des Stoiques*, p. 259.)

Faret, Nicolas

Le Prince doit aussi estre excité à embrasser la vertu, pour le salut de ses peuples ; puisque la bonne santé procede de la teste, & que selon l'estat où elle se treuve, le reste du corps est plein de vigueur, ou languit la maladie.
(*Des vertus necessaires a un prince pour bien gouverner ses sujets*, p. 5.)

[...] si la rencontre des compagnies vicieuses nous a inspiré quelques commencements de maladie dans l'ame, la compagnie des bons dissipera cette infection [...]. Et certes un bon air, & un climat temperé n'est point plus necessaire à la santé, que le commerce de vie avec les gens de bien est utile à ceux qui n'ont encore pris aucune façon de vivre assurée.
(*Ibid.*, pp. 14-15.)

[...] la Prudence est l'art de bien vivre, comme la medecine est l'art de conserver la santé.
(*Ibid.*, p. 25.)

Aussi lors qu'on sçait se servir à propos de la rigueur, elle est beaucoup plus utile que la clemence, pource que le supplice d'un seul, donne de la frayeur à plusieurs, & qu'il vaut beaucoup mieux couper un membre gasté, qu'endurer que le venin se respande par tout le corps.
(*Ibid.*, pp. 54-55.)

Pont-Aymery, Alexandre (de)

O chere Prudence combien nous es tu necessaire, veu que tu sers d'oeil, & de jour à nostre ame, comme les fenestres à un edifice proprement designé !
(*Livre de la parfaite vaillance*, p. 43.)

Sales, François (de)

[...] la vraye santé spirituelle, qui n'est autre chose que la charité.
(*Traicté de l'Amour de Dieu*, III, III, p. 239.)

[...] si mesme il se pouvoit faire que toutes les vertus se treuvassent ensemble en un homme, & que la seule charité luy manquast, cest assemblage de vertus, seroit voirement un corps tres-parfaitement accomply de toutes ses parties, tel que fut celuy d'Adam, quand Dieu de sa main maistresse le forma du limon de la terre : mais corps neantmoins, qui seroit sans mouvement, sans vie, & sans grace, jusques à ce que Dieu inspirast en iceluy le spiracle de la vie, c'est à dire, la sacrée charité, sans laquelle rien ne nous proffite.
(*Ibid.*, XI, IX, pp. 958-959.)

IV. Les saisies naturelles de la vertu

A. Le ciel, le soleil, les étoiles

Caussin, Nicolas

Il faut donc conclure nécessairement que la justice est en Dieu, comme l'eau en la fontaine, & les lignes au centre, & les rayons au Soleil.
(*La Cour Sainte, ou l'Institution chrestienne des Grands* I, XII, p.144.)

Ce qu'est l'air au monde elementaire, le Soleil au celeste, l'ame en l'intelligible, la Justice est le mesme au monde civil.
(*Ibid.*, III, XXVII, 1625, p. 523.)

Du Vair, Guillaume

Car bien qu'il n'y ait qu'une ame en nous, cause de nostre vie & de toutes nos actions, laquelle est toute en tout, & toute en chasque partie ; si a-elle des puissances merueilleusement differentes, voire contraires les unes aux autres, selon la diversité des vaisseaux & instrumens où elle est retenue & des objets qui luy sont proposez. En un endroit elle fait croistre, en l'autre elle remue, en l'autre elle sent, en l'autre elle desire, en l'autre elle imagine, en l'autre elle se souvient, en l'autre elle discourt : ne plus ne moins que le Soleil qui tout un en son essence, departant ses rayons en divers endroits, eschauffe en un lieu, & esclaire en l'autre, fond la cire, seiche la terre, dissipe les nuës, tarit les estangs.
(*La Philosophie morale des Stoïques*, p. 259.)

Plus le Soleil est haut, & moins fait il d'ombre ; plus la vertu est grande, moins cherche-elle de gloire. Gloire vrayment semblable à l'ombre, qui suit ceux qui la fuyent, & fuit ceux qui la suivent.
(*Ibid.*, p. 267.)

Martin, Mathieu

Un homme noble sans vertu, c'est justement un Soleil ecclipsé [...].
(*Les Appanages d'un Cavalier Chrestien*, VII, VI, p. 58.)

Sales, François (de)

Comme estant exposez aux rayons du Soleil de midy, nous ne voyons presque pas plustost la clarté, que soudain nous sentons la chaleur. Ainsi la lumiere de la foy n'a pas plustost jetté la splendeur de ses veritez en nostre entendement, que tout incontinent nostre volonté sent la sainte chaleur de l'amour celeste.
(*Traicté de l'Amour de Dieu*, II, XV, pp. 178-179.)

La charité est entre les vertus, comme le Soleil entre les estoilles, elle leur distribue à toutes leur clarté & beauté.
(*Ibid.*, XI, IX, p. 957.)

B. La rivière, le fleuve, la mer. Le pilote, la tempête et le port de la vertu

Benevent, Hierosme (de)

Alors tous les bons François commencerent à respirer à leur aise, & à faire voile au port de la clemence de ce grand Prince, qui leur tendoit les bras, & se resjouyssoit d'avoir dequoy leur tesmoigner, qu'il ne les avoit voulu perdre, que pour les sauver, les ruiner que pour les enrichir, les avoir en sa puissance, que pour leur commander comme à ses sujets, & les traiter comme ses enfans.

(*Discours des faicts héroïques de Henry le Grand*, pp. 152-153.)

Castiglione, Baldassar

Les affections donc, modérées par la tempérance, sont favorables à la vertu ; c'est ainsi que la colère aide à la force morale, la haine contre les méchants aide à la justice, et de la même façon les autres vertus sont aidées par les affections, qui, si elles étaient entièrement enlevées, laisseraient la raison très faible et languissante, si bien qu'elle ne pourrait guère agir, comme c'est le cas du pilote d'un navire abandonné par les vents dans un grand calme.

(*Le Livre du courtisan*, IV, § XVIII, p. 342.)

Coëffeteau, Nicolas

Et quant aux excessives louanges qu'ils [les Stoïques] donnent au Sage qu'ils feignent exempt des Passions, elles ressemblent aux superbes titres qu'on donne aux grands Navires, & à tout ce riche équipage, & à ces exquis ornemens dont on les pare, qui n'empeschent pas qu'ils ne sentent la fureur des orages, & qu'ils n'aillent s'ouvrir & se briser aux pieds d'un rocher aussi bien que les moindres vaisseaux.

(*Tableau des passions humaines, de leurs causes, et de leurs effets*, pp. 60-61.)

[...] les ames troublées des Passions ne peuvent produire les actions vertueuses qu'elles produiroient hors de cette agitation : veu que les mouvemens & les impressions qu'elles font sur les ames ressemblent aux efforts d'un violent torrent qui arrache les pierres, qui renverse les plantes, & qui entraîne tout ce qui s'oppose à sa violence, d'autant qu'elles esteignent la raison, ostent le jugement, estouffent la prudence, & ne laissent aucune image de vertu en une ame qui en est transportée. Mais cela arrive à ceux qui s'abandonnent entièrement aux Passions, & non à ceux qui comme de sages Pilotes se preparent contre l'orage, & qui quand il est arrivé se mettent en devoir d'y remedier, sans perdre le jugement en un accident qui effraye les autres.

(*Ibid.*, pp. 65-66)

Du Perron, Jacques Davy

Pourquoy donc aussi ne dirons-nous, que ceux qui se preparent, par ces belles vertus Chrestiennes, n'esprouvent & ne portent desja leur paradis en eux-mesmes, ressentant leur conscience contente, & bien esperante de leur salut ?

Et que tout ainsi que la mer refluë & regorge dedans les embouchures des rivières : ainsi il ne se face je ne sçay quel reflux des joyes celestes, & de la felicité eternelle, qui vienne à redonder jusques dedans nos esprits, cependant qu'ils sont encore en leurs cours, & tendent à celuy qui est l'Océan de toute felicité ?

(*Discours sur la comparaison des vertus morales et theologales*, p. 590.)

Du Vair, Guillaume

Celuy qui se conseille sagement, arrive au port qu'il s'est proposé. Celuy qui vit sans conseil, ressemble à ce qui flotte sur les rivières ; il ne va pas, mais il est porté, & se laissant tousjours aller, en fin arrive en la mer, qui est à dire, en une vaste et turbulente incertitude.

(*La Philosophie morale des Stoïques*, p. 286.)

Car nous ne sommes pas quasi hors du berceau, que les perverses affections, comme vents violents, nous surprennent, & emplissans de mille delicieuses bouffées les voiles de nos desirs, nous esgarent loing de nostre propre nature, & esloignent de la droicte raison.

(*La Sainte Philosophie*, p. 1.)

Et bien-heureux certainement sont ceux desquels la vocation est plus esloignée de la sollicitude des affaires, & que Dieu a retirez des tempestes & orages du monde, & les a colloquez comme dans un port calme & paisible, pour contempler de loing le naufrage des autres.

(*Ibid.*, p. 25.)

Faret, Nicolas

Enfin la vertu jouyt d'une bonace asseurée, & le vice est tousjours en pleine tourmente, & sur le point de faire naufrage.

(*Des vertus nécessaires à un prince pour bien gouverner ses sujets*, pp.12-13.)

Et comme un bon Pilote use moins de force que d'adresse, ainsi les hautes entreprises se mettent plus souvent à chef par les bons conseils que par la force des armes.

(*Ibid.*, p. 26.)

Pont-Aymery, Alexandre (de)

Mais celuy qui est simplement valeureux, & qui n'a pour merite qu'un seul eslançement de courage est plustost nay pour sa ruine que pour son advancement, [...] A ce propos le Capitaine Epaminondas comparoit un homme vaillant qui n'avoit autre vertu, à un grand vaisseau où il n'y a rien que la voile, il n'est aucunement porté ou la conduite, & le dessein des matelots avoit affiné leur commerce, la fortune est son ourse, le vent est son pilote [...].

(*Livre de la parfaicte vaillance*, pp. 13-14.)

Ce n'est pas la seule force qui surmonte la trop grande agitation des flots, l'injure des vents & leur violence demesurée, ce n'est pas elle seule qui s'oppose & resiste contre les tempestes de l'air & les tourbillons qui se forment

& conçoivent à la ruine des hommes passagers. Elle seule ne facilite point ny l'entrée ny la sortie des embouscheures & destroits de la mer & des rivieres, elle n'est pas unique à forcer la rigueur des saisons ny leur qualité, plus ou moins intemperées, ce n'est pas elle seule qui nous fortifie contre le dangereux changement de nostre premiere habitation à un autre. Elle n'est en tout cecy que l'humble servante d'un milion de plus belles, ou pour mieux dire plus louables & necessaires vertus [...].

(*Livre de la parfaite vaillance*, p. 36.)

Sales, François (de)

Helas ! ô Theotime, qui sera donc assuré de conserver l'amour sacré en cette navigation de la vie mortelle, puisque en la terre & au Ciel tant de personnes d'incomparable dignité, ont fait de si cruels naufrages.

(*Traicté de l'Amour de Dieu*, IV, I, p. 302.)

[...] nostre franc-arbitre peut arrester & empescher la course de l'inspiration, & quand le vent favorable de la grace celeste, enfle les voiles de nostre esprit, il est en nostre liberté de refuser nostre consentement, & empescher par ce moyen, l'effect de la faveur du vent : mais quand nostre esprit single & fait heureusement sa navigation, ce n'est pas nous qui faisons venir le vent de l'inspiration, ny qui en remplissons nos voiles, ny qui donnons le mouvement au navire de nostre coeur, ains seulement nous recevons le vent qui vient du ciel, consentons à son mouvement, & laissons aller le navire sous le vent, sans l'empescher par la remore de nostre resistance.

(*Ibid.*, IV, VI, pp. 333-334.)

Un fleuve sortoit du lieu de delices pour arrouser le Paradis terrestre, & de là se separoit en quatre chefs : Or l'homme est en un lieu de delices, ou Dieu fait sourdre le fleuve de la raison, & lumiere naturelle, pour arrouser tout le Paradis de nostre coeur ; & ce fleuve se divise en quatre chefs : c'est à dire, prend quatre courans, selon les quatre regions de l'ame : Car 1. sur l'entendement qu'on appelle pratique, c'est à dire qui discerne des actions qu'il convient faire ou fuir ; la lumiere naturelle respand la prudence qui incline nostre esprit à sagement juger du mal, que nous devons eviter & chasser, & du bien que nous devons faire & pourchasser. 2. Sur nostre volonté, elle fait saillir la justice, qui n'est autre chose qu'un perpetuel & ferme vouloir de rendre à chacun ce qui luy est deu. 3. Sur l'appetit de convoitise, elle fait couler la temperance, qui modere les passions qui y sont ; 4. Et sur l'appetit irascible ou de la cholere, elle fait flotter la force, qui bride & manie tous les mouvemens de l'Ire. Or ces quatre fleuves, ainsi separez se divisent par apres en plusieurs autres, [...]. Mais outre cela, Dieu voulant enrichir les Chrestiens d'une speciale faveur, il fait sourdre sur la cime de la partie superieure de leur esprit, une fontaine surnaturelle, que nous appelons grace, laquelle comprend voirement la foy, & l'esperance ; mais qui consiste toutesfois en la charité, qui purifie l'ame de tous pechez, puis l'orne & l'embellit d'une beauté tres-delectable ; & en fin espanche ses eaux sur toutes les facultez & operations d'icelle, pour donner à l'entendement une prudence celeste, à la volonté une sainte justice, à l'appetit de convoitise une temperance sacrée, & à l'appetit irascible une force devote, afin que tout le coeur humain tende à l'honnesteté & felicité surnaturelle qui consiste en l'union avec Dieu.

(*Ibid.*, XI, VIII, pp. 947-948.)

Sirmond, Jean

Car comme un navire longuement conduit par l'adresse d'un bon Pilote, va par après quelque temps de son propre bransle, & tient sa premiere route ; ainsi cest Estat ayant esté gouverné durant plusieurs années par la prudence de ce grand Prince [Henri IV], à qui nous devons vostre naissance, se maintint encore de soy-mesme quelque temps apres que nous l'eusmes perdu, en l'assiette qu'il luy avoit donnée, avec un tel heur [...].

(*Discours au Roy, sur l'excellence de ses vertus incomparables, & de ses actions heroïques*, pp. 7-8.)

[...] vous nous tesmoignastes heureusement, SIRE, que comme les grandes rivieres sont en quelque façon navigables dès leur source, ainsi les grandes ames sont aucunement capables de toutes choses dès leur entrée dans les affaires du monde.

(*Ibid.*, pp. 28-29.)

C. Les aires minérales et végétales

Benevent, Hierosme (de)

Ainsi qu'une plante qu'un ruisseau baigne par le pied, & que le soleil regarde d'un bon oeil, pousse ses racines en terre & ses rameaux dans le Ciel, ainsi ce jeune Prince croissoit & d'ame & de corps, & ne faisant moins de progrès en la vertu, qu'en l'aage, il faisoit desja voir des fruicts si meurs de son jugement, & de sa conduite [...].

(*Discours des faicts héroïques de Henry le Grand*, p. 34.)

Des Rues, François

La prudence est en nos esprits, comme les veines d'or en la terre, qui se trouvent en peu d'endroits.

(*Les Fleurs de Bien dire*, première partie, p. 121.)

Du Vair, Guillaume

Mais hélas! d'autant que ceste vertu [la Prudence] est belle, d'autant est-elle rare. Elle est en nos esprits comme les veines d'or en la terre, qui se trouvent en peu d'endroits.

(*La Philosophie morale des Stoïques*, p. 259)

La nature semble en la naissance de l'or avoir aucunement presagy la misere de ceux qui le devoient aimer : car elle a fait qu'és terres où il croist, il ne vient ny herbes, ny plantes, ny fleurs, ny chose qui vaille, comme nous annonçant qu'és esprits où le desir de ce metal naistra, il ne demeurera nulle scintille d'honneur ny de vertu.

(*Ibid.*, pp. 265-266.)

Puis considerons les actions des personnes coleres ; regardons comme elles sont mal-seantes. Songeons au contraire, combien la douceur & clemence ont de grace, comme elles sont agreables aux autres, & utiles a nous-mesmes. C'est l'aimant qui tire à nous le coeur & la volonté des hommes.
(*Ibid.*, 1641, p. 279.)

Faret, Nicolas

C'est pourquoy comme on environne d'espines les jeunes arbres, crainte que les animaux ne les offensent, on peut de mesme donner à ces jeunes ames quelques preceptes un peu severes, de peur qu'elles ne soient occupées par le vice [...]. Cependant quelques grandes dispositions au bien qu'on remarque en cet âge, il est neanmoins extremement dangereux d'en negliger l'instruction : car comme la fleur des arbres n'en est pas le fruit, de mesme

ceste matiere de vertu n'est pas la vertu mesme, si elle n'est cultivée.
(*Des vertus necessaires a un prince pour bien gouverner ses sujets*, p. 10.)

Sales, François (de)

La raison naturelle est un bon arbre que Dieu a planté en nous, les fruicts qui en proviennent ne peuvent estre que bons ; fruicts qui en comparaison de ceux qui procedent de la grace sont à la verité de tres-petit prix, mais non pas pourtant de nul prix, puisque Dieu les a prisez, & pour iceux a donné des recompenses temporelles, ainsi que selon le grand saint Augustin, il salaria les vertus morales des Romains, de la grande estendue, & magnifique reputation de leur Empire.
(*Traicté de l'Amour de Dieu*, XI, I, pp. 905-906.)

Le sarment uny & joint au cep, porte du fruict, non en sa propre vertu, mais en la vertu du cep. Or nous sommes unis par la Charité à nostre Redempteur, comme les membres au chef, c'est pourquoy nos fruicts & bonnes oeuvres, tirans leur valeur d'iceluy, meritent la vie eternelle [...].
(*Ibid.*, XI, V, p. 932)

[...] le mot de vertu, ne signifie-il pas une force & vigueur appartenante (sic) à l'ame en propriété ; ainsi que l'on dit les herbes & pierres precieuses avoir telle ou telle vertu ou propriété ?
(*Ibid.*, XI, VII, p. 934.)

V. Le prix de la vertu

A. L'or, les couronnes, trésors et pierres précieuses

Benevent, Hierosme (de)

Les sieges, & les batailles estoient le theatre de sa gloire, elles estoient la lice, où ce Prince devoit emporter le pris deu à la prudence, & à la valeur [...]
(*Discours des faicts heroïques de Henry le Grand*, p. 40.)

Sire les vrayes & principales marques des Roys sont la pieté, la justice, la valeur, & la clemence, elles sont le caractere de leur grandeur, le seau de leur autorité, la base de leur throsne, l'or de leur sceptre, & les brillans de leur Couronne : elles les distinguent, & les separent non seulement du commun des hommes, mais encores des Roys leurs semblables, selon le plus ou le moins qu'elles les ornent & paroissent empreintes en leurs actions [...].

(*Ibid.*, pp. 148-149.)

Caussin, Nicolas

Mais à quel prix monte tout ce que j'ay dit en comparaison de ceste couronne de gloire que Dieu met sur le chef des nobles en l'autre vie, quand ils ont vertueusement regné dans ce mortel sejour. O la belle mort que de mourir à l'ombre des palmes de tant de vertus heroïques ?

(*La Cour Sainte, ou l'Institution chrestienne des grands*, I, XIII, 1625, p. 165.)

Coëffeteau, Nicolas

Mais ce n'est point de la Terre qu'il attend la recompense de sa vertu. Ains le Ciel doit estre le Theatre de son triomphe.

(*L'Hydre deffaicte par l'Hercule chrestien*, f. 105 v.)

Et là le fils de Dieu voulant recompenser ses travaux, luy met sur le chef une riche couronne, tirée de ses thresors, & le fait jouissant du souverain bien: en la possession duquel toutes delices abondent.

(*Ibid.*, ff. 106 v-107 r.)

Du Perron, Jacques Davy

Les Chrestiens donc se soucient du lendemain, mais du vray lendemain, qui est l'eternité ; ils se preparent des thresors, & ne les ensevelissent point en terre, où la rouille & vermine peuvent atteindre : mais les amassent au ciel, où l'injure du temps & la malice des hommes n'ont aucun accès.

(*Discours sur la comparaison des vertus morales et theologales*, p. 587.)

Du Vair, Guillaume

Rien ne nous chatouille si avant l'esprit que la gloire, qui se presente & se promet à celuy, qui se comporte vertueusement en sa vie. Non pas une gloire qui se paist de vent & de fumée, qui affecte la seule opinion des hommes : mais une gloire, qui nous fait voir de loing, la couronne qui nous est preparée. Il ne faut pas, non plus que le champion de lutte, que nous nous arrestions aux cris & applaudissemens du peuple, qui favorise nostre course : mais plustost, que cela nous haste, pour courir plus viste vers le chapeau du prix, qui attend nostre victoire, que nous eslevions nostre ame par ceste cogitation, & ainsi que toutes nos actions rapportées à ceste fin, soient pleines d'allegresse & de contentement, auquel consiste nostre beatitude.

(*La Sainte Philosophie*, p. 24.)

Faret, Nicolas

Si l'on considère les Richesses, combien doit-on estimer la Vertu, qui est un thresor si assuré qu'il ne peut nous estre ravy, & si rare que les naufrages ny les embrasements ne nous le scauroient faire perdre, ny le changement des âges le ruyner ?

(*Des vertus necessaires a un prince pour bien gouverner ses sujets*, pp. 3-4.)

Gomberville, Marin Le Roy (de)

Comme ce n'est qu'après la course achevée, que l'on couronne le Vainqueur, ce n'est aussi qu'après la fin de la vie que le Vertueux reçoit sa véritable recompense.

(*La Doctrine des Mœurs*, II, f. 84 v.)

Martin, Mathieu

Voulez vous santé, vie, plaisirs, thresors : estre Prince, Roy, Empereur, Monarque ; un tonnerre és combats, un Soleil en un throsne, un Samson en guerre, un Moyse en la paix, un Samuel en la devotion, tout puissant, tout faisant, tout sçavant, tout rayonnant de gloire ? craignez seulement Dieu, & luy obeyssez, vous voila tout : *Hoc est omnis homo*. Ouy de vray, mon cher Lecteur, la crainte de Dieu, & la vertu sont les mere-perles des couronnes & diadèmes : sont les carrieres, où se retrouvent les plus precieux thresors : les Escorialz & Louvres, où se forment les vrayes grandeurs.

(*Les Appanages d'un Cavalier Chrestien*, VII, VI, p. 57.)

[...] si la noblesse est un firmament, la vertu en est les estoilles ; si elle est un riche diadème, la vertu en est le rubis & diamant ; si elle est une pierre precieuse, la vertu en est l'esclat ; [...].

(*Ibid.*, VII, VII, pp. 58-59.)

Pont-Aymery, Alexandre (de)

[...] c'est la perfection du courage de s'employer sans autre attente de salaire, que de la renommée, & du contentement de cultiver la vertu qui de soy mesme est toute riche, toute aymable, toute satisfaite, toute grosse d'honneur & de repos d'esprit.

(*Livre de la parfaite vaillance*, p. 97.)

[...] le corps de la femme est le Ciel des perfections humaines, & son ame est le thresor des vertus celestes, & divines.

(*Paradoxe apologique, ou il est fidellement demonstré que la Femme est beaucoup plus parfaite que l'Homme en toute action de vertu*, p. 7.)

Sales, François (de)

O sainte & sacrée alchimie, ô Divine poudre de projection, par laquelle tous les metaux de nos passions, affections, & actions, sont convertis en l'or tres-pur de la celeste dilection.

(*Traicté de l'Amour de Dieu*, XI, XX, p. 1034.)

Thou, Jacques-Auguste (de)

[...] la vertu reprendra son prix ; & l'or, au contraire, perdra le crédit & l'autorité excessive que la corruption des coeurs lui avoit acquise.
(« Preface, à Henri IV », *Histoire universelle*, p. LVI.)

B. Les temples de la Vertu et de l'Honneur

Benevent, Hierosme (de)

Quelque part qu'habite la vertu elle est tousjours elle-mesme, elle luit tousjours, & pour cela neantmoins elle n'est tousjours aperçue d'un chacun, mais lors que pour sa demeure elle choisit la Majesté de quelque grand Prince, alors elle attire à soy les yeux de tout le monde, elle se fait veoir en son lustre, & malgré les nuages & les brouillars de l'envie se faict admirer de tous, & mesme de ses ennemis. Ainsi advint-il alors, car ayant esleu la Majesté de ce grand Henry pour son throsne, il sembloit que toutes ses actions fussent autant de miroirs, dont le cristal renforcé de la solidité de sa grandeur en reflexoit les rayons sur un chacun.

(*Discours des faicts herotiques de Henry le Grand*, pp. 33-34.)

[...] ce Prince estoit trop bien né, & trop porté à la vertu pour abuser des faveurs du Ciel : aussi n'est-ce point pour ceste raison qu'il en estoit traité un peu rudement ; s'il m'est permis d'approfondir ce secret, j'estime que c'estoit pour fermer la bouche à ses ennemis, & leur faire veoir qu'il avoit semé devant que de recueillir, couru devant que d'emporter le pris, combatu devant que de vaincre, vaincu devant que de triompher, bref qu'il estoit entré dans le temple de l'Honneur par celuy de la Vertu, & qu'il n'estoit point tributaire de la Fortune.

(*Ibid.*, pp. 42-43.)

Caussin, Nicolas

O nobles, prenez de bonne heure le chemin de ce temple d'honneur par l'exercice des saintes vertus, qui sont comme le chariot d'Elie tout flamboyant de gloire pour porter les ames nettes jusques à la cyme du Ciel Empyrée.

(*La Cour Sainte, ou l'Institution chrestienne des Grands* I, XIII, 1625, p. 166.)

Coëffeteau, Nicolas

Quelques curieux ont remarqué que ces deux Temples si fameux, que les Romains consacrerent, à la vertu & à l'honneur, estans bastis de telle sorte qu'il falloit passer par celuy de la vertu, pour entrer en celuy de l'honneur, l'on y voyoit peintes des choses bien differentes, car en celuy de la vertu, ce n'estoient que boucliers, glaives, lances, & espées, bref toutes sortes d'armes offensives & deffensives, mais en celuy de l'honneur ce n'estoient que

palmes, que lauriers, que couronnes, que marques de Triomphe. A quelle fin cette diversité ! sinon pour apprendre à tout le monde, que les couronnes, ne sont emportées, que par ceux qui les ont méritées : C'est trop se flater que de se promettre la félicité devant que l'avoir acquise par le travail.
(*L'Hydre deffaite par l'Hercule chrestien*, ff. 109 r-109 v.)

Du Perron, Jacques Davy

Car tout ainsi que les entrées & les parvis des Temples & des lieux sacrez, participent quelque chose de sa sainteté intérieure, & de la vénérable magnificence du dedans : Ainsi les advenues du ciel & de la vie éternelle, la possession de la Foy, de l'Espérance & de la Charité, nous font déjà éprouver en ce monde, quelque commencement de la joye future.
(*Discours sur la comparaison des vertus morales et theologales*, p. 590.)

Du Vair, Guillaume

Premièrement persuadons-nous qu'il n'y a vray honneur au monde que celui de la vertu. Que la vertu ne cherche point un plus ample ny plus riche théâtre pour se faire voir que sa propre conscience.
(*La Philosophie morale des Stoïques*, p. 267.)

Faret, Nicolas

L'amour de la louange produit aussi celle de la vertu dans un esprit généreux. Car tous les hommes sont touchés du désir d'acquiescer de la gloire, & il n'est point d'âme qui soit assez sévère pour ne trouver pas en la louange la douceur que tout le monde y goûte. Aussi à n'en mentir point qui sépareroit l'honneur d'avecque la vertu, ce seroit la rendre une amertume toute pure, & luy ravir ce charme puissant dont elle attire à soy les âmes les plus farouches : jusques là mesme que le mépris de la renommée engendre celui de la vertu.
(*Des vertus nécessaires à un prince pour bien gouverner ses sujets*, pp. 16-17.)

La Framboisière, Nicolas Abraham (de)

A la vérité ce qu'est le Soleil au Ciel, & l'œil en la face, voire ce qu'est la prunelle de l'œil en l'œil, la maison de Bourbon l'est sur les plus illustres maisons de ce Royaume. On ne peut nier qu'elle n'ait été l'une des plus généreuses branches, qu'ait jamais porté le tronc de la couronne de France. Quand il ny auroit autre marque de sa grandeur, sinon le long temps qu'elle dure, c'est assez pour luy donner une insigne louange, voire une insigne place au temple d'honneur.
(*Panegyric du Monarque des François et de la Monarchie Française*, p. 11.)

Gomberville, Marin Le Roy (de)

La voûte comprenoit en huict grans Tableaux, tout ce que la Religion la plus épurée de ce siècle-là, enseignoit de la nature des Dieux. De chaque côté, l'on

voyoit cent autres grans Tableaux, où comme dans des Cartes, estoit renfermée toute la Severe Morale des Stoïques. C'estoit là, que Zenon changeoit la nature de l'homme ; & que d'un miserable jouet du Temps & de la Fortune ; il composoit un Heros capable de disputer avec Jupiter mesme, de la gloire & de la felicité. Ce lieu saint fut long-temps regardé par les hommes, avec le mesme respect qu'ils ont de coustume d'avoir pour les Temples mesmes des Dieux. Mais la brutalité des Perses & l'ambition des Romains, faisans gloire de commettre des sacrileges ; & de fouler aux pieds les choses les plus saintes, apres avoir renversé les Autels de la Grece, mirent par terre la demeure sacrée de la Vertu difficile ; je veux dire la superbe & sacrée Galerie de Zenon. (« Préface », *La Doctrine des Mœurs* I, non pag.)