

Guillaume Fillastre et Manuel Chrysoloras: le premier humanisme français face au grec

Christian Förstel

► **To cite this version:**

Christian Förstel. Guillaume Fillastre et Manuel Chrysoloras: le premier humanisme français face au grec. Didier Marcotte. Humanisme et culture géographique à l'époque du Concile de Constance. Autour de Guillaume Fillastre, 1999, France. Brepols, pp. 63-76, 2002, Terrarum Orbis. <hal-00907428>

HAL Id: hal-00907428

<https://hal-bnf.archives-ouvertes.fr/hal-00907428>

Submitted on 21 Nov 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Christian Förstel

Guillaume Fillastre et Manuel Chrysoloras: le premier humanisme français face au grec
[paru dans : *Humanisme et culture géographique à l'époque du Concile de Constance. Autour de Guillaume Fillastre*. Actes du colloque de Reims, 18 et 19 novembre 1999, éd. Didier Marcotte (Terrarum orbis, 3), Brepols, 2002, pp. 63-76]

Composée de nombreux auteurs classiques, la bibliothèque réunie par le cardinal Guillaume Fillastre pour le chapitre de Reims est considérée à juste titre comme un des témoignages les plus éclatants de la diffusion de l'humanisme en France. Dans cette collection, les textes grecs ne sont pas absents : y figurent en effet plusieurs dialogues platoniciens, l'*Ethique* d'Aristote, des Vies de Plutarque et la *Géographie* de Ptolémée¹.

Ces textes toutefois ne sont représentés qu'en traduction latine: leur présence ne signifie en rien une quelconque maîtrise du grec et, de ce point de vue, Fillastre ne paraît guère se distinguer des lettrés français qui l'ont précédé dans son intérêt pour la littérature antique. Pour eux comme pour lui, le vieil adage *graecum est, non legitur* semble garder toute sa valeur. Cette méconnaissance du grec transparaît jusque dans les manuscrits d'auteurs latins possédés par Fillastre: dans l'exemplaire du *De officiis* de Cicéron (Reims 871) que Fillastre a fait transcrire en 1416², les quelques mots grecs cités par Cicéron sont translittérés en caractères latins.

Néanmoins cette translittération des citations grecques de Cicéron ne doit pas induire en erreur: à y regarder de plus près, la transcription du copiste employé par Guillaume Fillastre se révèle en effet souvent parfaitement correcte. Or, cette relative correction est en elle-même hautement significative.

Dans les manuscrits médiévaux d'auteurs classiques latins, les passages grecs avaient en effet été défigurés au fil des copies au point de devenir totalement méconnaissables. Ce n'est qu'à l'extrême fin du XIV^e et au début du XV^e siècle, dans l'entourage du chancelier de Florence, Coluccio Salutati, et sous l'impulsion du lettré byzantin Manuel Chrysoloras que l'on commence à rétablir les passages grecs disséminés dans les oeuvres de Cicéron, comme chez d'autres auteurs latins. Telle que l'on peut l'observer dans quelques manuscrits de la bibliothèque de Salutati, cette restauration s'est faite en plusieurs temps: le passage grec à l'origine écrit en onciale, mais devenu totalement illisible, est transcrit dans une minuscule contemporaine souvent par Manuel Chrysoloras lui-même, puis traduit en latin et parfois même translittéré³. Cette restitution exigeait, on le voit, une maîtrise parfaite de la

¹ Cf. E. Ornato, « Les humanistes français à la redécouverte des Classiques », *Préludes à la Renaissance. Aspects de la vie intellectuelle en France au XV^e siècle*, éd. C. Bozzolo, E. Ornato, Paris 1992, pp. 1-45 : 20-23 ; C. Jeudy, « La bibliothèque cathédrale de Reims, témoin de l'humanisme en France au XV^e siècle », *Pratiques de la culture écrite en France au XV^e siècle*, éd. M. Ornato, N. Pons, Louvain-la-Neuve 1995, pp. 75-91 : 82-88 ; P. Gautier Dalché, « L'oeuvre géographique du cardinal Fillastre († 1428). Représentation du monde et perception de la carte à l'aube des découvertes », *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 59, 1992, pp. 319-383.

² *Catalogue des Manuscrits en écriture latine portant des indications de date...*, V, Paris 1965, p. 289.

³ Cf. C. Bianca, éd., Coluccio Salutati, *De Fato et Fortuna*, Florence 1985, p. LXIII ; V. Fera, « Un nuovo libro della biblioteca del Salutati », *Munusculum. Studi in onore di Fabio Cupaiuolo*, éd. G. Polara, Naples 1993, p. 35 et n. 25, ainsi que dernièrement A. Rollo, « Problemi e prospettive della ricerca su Manuele Crisolora », à

littérature grecque ainsi qu'une bonne connaissance du latin, deux qualités que seule une collaboration entre l'un des plus grands intellectuels grecs de son temps et les humanistes florentins pouvait offrir.

Pour le *De officiis*, Fillastre avait, selon toute vraisemblance, eu accès à un modèle déjà corrigé et donc au moins indirectement issu du milieu des premiers élèves de Manuel Chrysoloras. Mais ce recours à une source émanant du cercle florentin autour de Chrysoloras ne signifie pas en lui-même que Fillastre portait un intérêt particulier au grec. Le choix du modèle pouvait somme toute être motivé par de nombreuses autres raisons ou n'être que fortuit.

Loin d'être accidentel, l'intérêt de Fillastre pour le grec est pourtant bien réel. Il est démontré par un document capital, édité par James Hankins dans son ouvrage classique sur Platon à la Renaissance italienne : le prologue que Fillastre a fait placer en tête de l'exemplaire du Phédon qu'il envoie de Constance au chapitre de Reims en 1416⁴.

Dans ce prologue, Fillastre défend contre les critiques la lecture du Phédon en s'inspirant notamment d'un passage de la Cité de Dieu d'Augustin, avant d'insister, en conclusion, sur les bénéfices d'une lecture chrétienne du dialogue. Rien d'inattendu somme toute, puisqu'il s'agissait d'accompagner l'envoi d'un ouvrage païen à une bibliothèque capitulaire qui n'était pas encore ouverte à la production littéraire humaniste.

Plus intéressant pour nous est le paragraphe que Fillastre insère au milieu de cette apologie: après la référence à saint Augustin, auteur éminemment susceptible de lui valoir la bienveillance de ses confrères chanoines, Fillastre en vient à parler de la version latine du Phédon. Le manuscrit renferme en effet la traduction composée par Leonardo Bruni, élève de Manuel Chrysoloras et protégé de Coluccio Salutati, avant de devenir secrétaire apostolique de Jean XXIII et d'assister à ce titre à une partie des séances du Concile de Constance. En 1416, la réputation de Bruni était déjà grande, grâce notamment à ses oeuvres littéraires comme les « *Dialogi ad Petrum Paulum Istrum* » (1403)⁵, dont Fillastre fit d'ailleurs copier le premier livre pour la bibliothèque de Reims⁶, mais aussi grâce à ses traductions de Platon et d'Aristote⁷. La version du Phédon, quant à elle, remonte à 1404-1405⁸ et constitue la seconde version latine conservée du dialogue, puisque celui-ci avait déjà été traduit par Henri Aristippe au milieu du XII^e siècle⁹.

Evoquant la traduction de Bruni, dont le manuscrit de Reims constitue au demeurant un des tout premiers témoins datés, Fillastre s'exprime en ces termes :

« Je n'omet pas le choix du traducteur Leonardo, un Latin sachant le grec, qui a traduit partout *animus* ou *animus*, là où je me demandais non sans hésiter s'il ne fallait pas plutôt traduire le grec par *anima*. A cette occasion, je me suis enquis auprès d'un grec très expert dans les deux langues, Emmanuel, qui m'a fermement assuré que les Grecs possédaient deux mots pour *animus et anima* et qu'il existait en grec un mot qui signifie *anima*. Ainsi ils

paraître dans les actes du colloque *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occident* (Naples, 26-28 juin 1997).

⁴ J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Leyde-New York 1990, II, pp. 496-497. Pour la description du manuscrit, cf. *ibid.*, p. 714 et C. Jeudy, *art. cit.*, p. 84 et n. 31.

⁵ P. Viti, éd., *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*, Turin 1996, pp. 78-143 et surtout S. U. Baldassarri, éd., *Leonardo Bruni, Dialogi ad Petrum Paulum Istrum*, Florence 1984, dont le texte repose sur l'étude de l'ensemble de la tradition manuscrite.

⁶ V. S. U. Baldassarri, *op. cit.*, pp. 18-19 et 101-102.

⁷ Cf. J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Leyde-New York 1990, II, pp. 367-378.

⁸ V. J. Hankins, *op. cit.*, p. 378 et P. Viti, *op. cit.*, p. 44.

⁹ Cf. L. Minio-Paluello, *Phaedo interprete Henrico Aristippo* (Plato Latinus, II), Londres 1950, p. IX.

donnaient à ce livre le titre suivant: *Phédon de Platon ou De anima* de même que l'on dit le *De anima* d'Aristote¹⁰ ».

Comme l'a vu Hankins, l'Emmanuel dont parle Fillastre ne peut être que Manuel Chrysoloras: appelé dès 1409 par le pape élu à Pise, Alexandre V, Manuel se trouvait depuis 1410 auprès du successeur d'Alexandre V, Jean XXIII, d'abord à Bologne, puis à Rome¹¹. Guillaume Fillastre se trouvait à la Curie depuis 1411, date de sa nomination comme cardinal du titre de saint Marc. Fillastre a donc rencontré Manuel Chrysoloras et cette rencontre a pu avoir lieu à Rome dans l'entourage du pape Jean XXIII, ou à Constance dans les premiers mois du concile.

A l'instar de Fillastre, et même si c'est à un niveau moins élevé, Chrysoloras occupait en effet une position importante à la Curie romaine, non seulement comme ambassadeur et proche conseiller de l'empereur d'Orient, mais aussi comme conseiller du pape. Ce dernier rôle largement ignoré ressort clairement de plusieurs documents contemporains: en 1410, Chrysoloras fut ainsi chargé de porter des lettres du pape au patriarche de Constantinople Matthieu; relaté par le chroniqueur de l'union des églises Sylvestre Syropoulos¹², cet épisode permet de comprendre la nature de la mission qu'avait confiée le pape romain à Chrysoloras: de toute évidence, Chrysoloras devait servir d'intermédiaire entre l'église romaine et l'église orthodoxe et ainsi faire avancer la cause de l'union des églises. La conclusion d'une telle union aurait en effet considérablement renforcé la position du pape de l'obédience pisane. Dans une lettre datée de 1413 et adressée à Uberto Decembrio, son ancien élève lombard, Chrysoloras indique ainsi que Jean XXIII l'avait retenu à la Curie en lui faisant comprendre que sa présence serait utile pour les relations « avec les régions orientales de la chrétienté, en vue de l'union de l'Eglise et du combat contre les infidèles »¹³. Même si les négociations avec Constantinople n'ont pas donné de résultat probant, Chrysoloras est demeuré proche du pape: en 1413, il est chargé de participer à la mission qu'envoie Jean XXIII en Lombardie pour négocier avec Sigismond d'Autriche les modalités de la tenue du concile oecuménique: l'ambassade pontificale est formée par deux membres influents du collège des cardinaux, le florentin Zabarella, le Savoyard Chaillant et « Manuel Chrysoloras, miles constantinopolitanus »¹⁴. Décédé quelques mois après l'ouverture du Concile, en avril 1415, Manuel Chrysoloras fera l'objet d'éloges appuyés de la part des humanistes italiens: l'épithaphe rédigée par Pier Paolo Vergerio, ancien élève de Chrysoloras à Florence, précise qu'il était tenu en telle estime par les participants au concile, qu'il était considéré comme digne « du sacerdoce suprême »¹⁵. Malgré l'exagération rhétorique, l'éloge de Vergerio est révélateur de la position qu'avait acquise Chrysoloras aussi bien à la curie que dans les débats

¹⁰Voici le texte latin: Nec premitto sensum interpretis Leonardi qui Latinus fuit cum pericia lingue grece et ubique « animum » vel « animus » interpretatus est ubi ego [*ergo ego* Hankins, mais *ergo* est barré dans le manuscrit] hesitavi utrum « animam » potius interpretari debuisset ex greco. Hac occasione percontatus [*permutatus* Hankins] sum a Greco utriusque lingue peritissimo Emanuele qui michi constanter asseruit Grecos duas dictiones habere pro animo et pro anima, et in greco haberi verbum quod animam significat, quinimo apud eos hunc librum intitulari « Phedon Platonis seu de anima », sicut dicitur Aristotelis « de anima » liber.

¹¹G. Cammelli, *I dotti bizantini e le origini dell'umanesimo*, I, *Manuele Crisolora*, Florence 1941, pp. 148-150.

¹²V. Laurent, éd., *Les 'Mémoires' du Grand Evêque de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence*, Paris 1971, p. 108, ll. 13-22.

¹³« erga illas orientales partes, quoad unionem Ecclesiae et quoad infidelium oppressionem », *ibid.*, p. 153.

¹⁴Cf. Cammelli, p. 162 et n. 1. Considéré de toute évidence comme un document capital pour l'histoire du concile, le texte de la bulle pontificale nommant les trois négociateurs est également cité par Ulrich von Richenthal dans sa chronique du concile: cf. O. Feger, éd., *Ulrich von Richenthal, Das Konzil zu Konstanz*, Starnberg-Konstanz, 1964, I, pp. 157-158.

¹⁵« obit ea existimatione ut ab omnibus summo sacerdotio dignus haberetur », Cammelli, *op. cit.*, p.

conciliaires. Cette influence rend vraisemblable qu'il ait rencontré Guillaume Fillastre, un des membres les plus en vue du collège des cardinaux.

L'important toutefois ce n'est pas tant qu'une telle rencontre ait eu lieu, mais c'est qu'elle ait eu pour objet la solution d'une question à la fois linguistique et philosophique. Si l'on résume les indications contenues dans le prologue au Phédon, Fillastre avait donc soumis à Chrysoloras ses doutes sur un point particulier de la traduction de Leonardo Bruni, la traduction du mot grec *ψυχή*. Dans le Phédon, Bruni traduit en effet constamment *ψυχή* par *animus*, alors que Fillastre s'attendait à trouver le vocable *anima*. La différence peut paraître dérisoire, tant *animus* et *anima* ont une signification proche. Malgré cette proximité sémantique, le choix de l'un ou l'autre terme n'en est pas moins hautement significatif. Pour Bruni, le recours à *animus* est en effet parfaitement conscient et voulu: dans le *Phédon*, cette traduction est systématique, comme le remarque Fillastre, et ce parti pris apparaît clairement dès la préface¹⁶ qui figure dans le manuscrit de Reims immédiatement après le prologue de Fillastre et avant la version du Phédon proprement dite.

Dans cette préface, dédiée au pape Innocent VII, Bruni affirme vouloir informer le pape de ses études les plus récentes: il lui envoie donc sa traduction du Phédon, « *Platonis librum de immortalitate animorum* », écrit Bruni¹⁷. Placé dans le titre que donne Bruni au Phédon, *animus* ne peut être qu'un mot mûrement choisi. Dès la préface, le choix de *animus* comme équivalent de *ψυχή* est donc clairement posé.

La phrase qui suit immédiatement la mention du titre latin attribué au Phédon permet cependant d'aller plus loin: si Bruni envoie le livre au Pape, il le fait en effet « afin que celui-ci, qui a obtenu du ciel la charge des âmes (*animarum cura*) puisse comprendre ce que Platon pensait au sujet de l'âme (*de animo*) ». Ce livre plaira donc au pape et sera utile aux autres hommes tant pour leur doctrine que pour la confirmation de la foi chrétienne. « Car n'est pas une part négligeable de la religion, celle qui traite de nos âmes après la mort de l'homme (*quae ad animas nostras post mortem hominis pertinet*)¹⁸ ».

Dans la préface, Bruni recourt, on le voit, alternativement à *animus* et à *anima*: il écrit *animus* lorsqu'il est question de la doctrine platonicienne. En revanche, lorsqu'il évoque la charge des âmes qui incombe au pape, il choisit *anima*: cette fois-ci le contexte est en effet purement chrétien. La terminologie chrétienne s'impose également dans la remarque plus générale sur la place de la doctrine des âmes dans la religion.

Ces quelques phrases de la préface offrent la clef du choix lexical qu'opère Bruni dans sa traduction. Si Bruni choisit *animus* pour rendre le *ψυχή* de Platon, c'est pour établir ainsi une ligne de démarcation lexicale entre l'âme platonicienne et l'âme chrétienne. En ayant recours à deux termes différents pour désigner l'âme selon qu'elle est mentionnée dans un contexte platonicien ou chrétien, Bruni prend ses distances par rapport à Platon et souligne son adhésion à la doctrine chrétienne.

Mais ce choix a également une autre raison d'être, plus littéraire celle-là, mais tout aussi fondamentale aux yeux de Bruni. La traduction de *ψυχή* par *animus* a en effet des antécédents illustres qui à eux seuls suffisent à en légitimer l'usage dans le milieu des humanistes italiens: c'est la traduction adoptée par les auteurs latins classiques et plus particulièrement par Cicéron.

¹⁶ éd. H. Baron, *Leonardo Bruni Aretino : Humanistisch-philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, Leipzig 1928, pp. 3-4.

¹⁷ *ibid.*, p. 4, ll. 4-5.

¹⁸ *ibid.*, p. 4, ll. 8-13.

Légitimée par l'auteur dont Pétrarque disait qu'il lui vouait la plus grande amitié et vénération¹⁹, la traduction du ψυχή platonicien que retient Bruni n'en est pas moins contestée par Fillastre. La réaction de Fillastre n'est cependant pas due à une méconnaissance de l'attitude cicéronienne ; une note de première main portée en marge du passage du prologue dans lequel est évoqué l'opinion de Chrysoloras signale en effet :

« Tullius tamen ubique scribit *animus*, super hoc vide Lactantium *De utroque homine*²⁰ »

Fillastre savait donc que Cicéron désignait l'âme par le terme *animus* et le fait même qu'il fasse ici référence à Cicéron semble indiquer qu'il identifiait en lui le véritable modèle de Bruni. Cette constatation n'est pas sans importance: Fillastre était de toute évidence au fait de l'influence exceptionnelle qu'exerçaient les écrits de Cicéron sur les humanistes italiens.

La connaissance de la terminologie cicéronienne dont témoigne la note n'est cependant pas directe: la véritable source de Fillastre est le *De ira Dei* de Lactance qui est ici cité sous son titre médiéval. Dans ce traité, Lactance rapporte en effet un passage du premier livre des *Tusculanes* où Cicéron aborde la question de l'origine des âmes²¹. S'inspirant de la philosophie platonicienne, Cicéron y affirme que l'origine des âmes est nullement terrestre, mais bel et bien divine : « Animorum nulla in terris origo inveniri potest ». La traduction cicéronienne de ψυχή par *animus* apparaît clairement. On peut cependant se demander pourquoi Fillastre ne renvoie pas directement aux *Tusculanes*: il connaissait en effet ce texte dont il a fait transcrire un exemplaire pour la bibliothèque de Reims²². La réponse, c'est probablement que la caution chrétienne que fournit Lactance lui importait plus ou tout au moins autant que la seule citation cicéronienne.

Mais au-delà du contenu de ce passage, le renvoi au *De utroque homine* de Lactance, titre médiéval qui recouvre en fait le *De ira Dei* et le *De opificio Dei*, est en lui-même significatif : ces deux textes venaient en effet seulement d'être redécouverts à l'époque à laquelle Fillastre écrit son prologue²³. Là encore, cette oeuvre est présente dans les livres envoyés par Fillastre à Reims²⁴.

Bien qu'elle puisse se prévaloir du précédent cicéronien, la traduction de ψυχή retenue par Bruni ne trouve pas grâce aux yeux de Fillastre ; ce rejet ne doit cependant rien à un quelconque mépris pour le latin classique. Cicéron, on le sait, est massivement représenté parmi les livres que Fillastre envoie à Reims. La sélection qu'opère Fillastre couvre aussi bien les discours que les oeuvres philosophiques et elle est évidemment largement influencée par les humanistes italiens, élèves de Pétrarque. La critique de Fillastre ne porte donc pas sur le modèle cicéronien qui inspire Bruni, elle s'adresse exclusivement à Bruni lui-même.

A ce titre, les termes mêmes de la lettre d'envoi sont évocateurs: Leonardo Bruni y est en effet qualifié de « latinus cum peritia linguae graecae ». Concernant un des humanistes italiens les plus en vue, ce jugement n'est pas excessivement chaleureux. Fillastre se montre nettement plus élogieux à l'égard de Manuel Chrysoloras qualifié de « greco utriusque linguae

¹⁹ « homine michi super omnes amicissimo et colendissimo » (G. Fracassetti, éd., *Francesco Petrarca, Opere : Epistolae de rebus familiaribus*, Florence 1975, p. 1248, l. 3).

²⁰Hankins, *op. cit.*, p. 497. Le copiste a inséré le signe de renvoi juste après la référence au *De anima* d'Aristote (v. plus haut note 10).

²¹Lactance, *La colère de Dieu*, éd. C. Ingremeau (Sources Chrétiennes, 289), Paris 1982, p. 140, ll. 216-224 et p. 249. La citation est tirée de *Tusculanes* I, 66.

²²Cf. C. Jeudy, *art. cit.*, p. 84 et n. 31.

²³ Cf. E. Walsler, *Poggius Florentinus, Leben und Werke*, Leipzig-Berlin 1914, p. 54 et 55 n. 1 : cette redécouverte est mentionnée dans la lettre que Cencio dei Rustici envoie de Constance à Francesco da Fiano, cf. L. Bertalot, « Cincius Romanus und seine Briefe » [1929-1930], *Studien zum italienischen und deutschen Humanismus*, éd. P.O. Kristeller, Rome 1975, II, pp. 131-180: 146

²⁴C. Jeudy, *art. cit.*, p. 86 et n. 44.

peritissimo ». Ceci s'explique sans doute en partie par la défiance entre humanistes français et italiens, défiance alimentée par la situation politique et religieuse, mais dont la source doit être cherchée du côté des remarques condescendantes de Pétrarque à l'égard de la culture française. Dans ce domaine, le protecteur de Bruni, Coluccio Salutati, n'était pas en reste: « les Français », écrit-il ainsi en 1406, « écrivent un latin extrêmement barbare » - « Gallos, quibus latinitatis est summa barbaries »²⁵ - et l'on pourrait multiplier de tels exemples.

S'ils y ont incontestablement contribué, les jugements peu amènes des humanistes italiens sur leurs homologues français ne suffisent toutefois pas à expliquer à eux seuls la réserve de Fillastre. Si Fillastre rejette l'équivalence *animus/ ψυχή*, c'est qu'il refuse la séparation formelle entre âme chrétienne et âme platonicienne que cette traduction permet d'établir. Le choix d'*anima* en revanche permet de souligner la continuité entre la doctrine platonicienne de l'immortalité de l'âme et la foi chrétienne.

Aux yeux de Fillastre, cette continuité ne signifie toutefois pas que la doctrine platonicienne précède la « veritas » chrétienne: bien au contraire, à l'instar des auteurs chrétiens de l'antiquité, à l'instar notamment de Lactance, auteur qu'il connaissait manifestement fort bien, Fillastre pense que Platon n'a fait qu'emprunter à la révélation chrétienne l'essentiel de sa philosophie²⁶. Nul doute qu'il aurait accepté le célèbre jugement attribué à Numénios et rapporté par Clément d'Alexandrie et Eusèbe de Césarée : « Qu'est Platon sinon un Moïse parlant attique »²⁷.

Une telle conception de l'histoire de la philosophie n'a cependant rien d'original: elle reste en effet encore d'actualité bien au-delà du XV^e siècle et elle était évidemment partagée dans ses grandes lignes par Leonardo Bruni. Néanmoins, l'attitude des humanistes italiens et notamment de Leonardo Bruni tend à nuancer le vieux schéma tardo-antique: un passage de la préface de Bruni au Phédon en offre une illustration intéressante:

Bruni y explique que Platon s'accorde avec la vraie foi non seulement en ce qui concerne la théorie de l'âme, mais également dans beaucoup d'autres domaines, « si bien que je ne m'étonne nullement que quelques uns aient cru que Platon n'ignorait pas les livres des Hébreux. Constatant en effet un tel accord entre les doctrines il leur était impossible de croire que Platon ait dit ces choses de son propre chef, mais ils pensaient qu'il les avait apprises du prophète Jérémie lorsqu'il est allé en Egypte, ou alors qu'il les avait lues dans les livres sacrés que les Septante ont traduit en grec. Même si c'est impossible du fait de la chronologie, cela permet néanmoins de faire comprendre, ce que je veux montrer maintenant, à savoir que ce philosophe que je t'envoie ne s'éloigne en rien de la vraie religion [...], mais qu'il s'en rapproche à tel point qu'il passe pour avoir tiré les fondements de ses affirmations de nos livres [sacrés]²⁸ ».

La filiation traditionnelle qui conduit de la sagesse hébraïque à Platon sert ici d'indice démontrant la grande proximité entre la philosophie de Platon et la foi chrétienne. Néanmoins l'opinion de ceux qui pensent que Platon a appris sa doctrine de Jérémie voire des Septante pèche par anachronisme: de telles relations sont historiquement impossibles. Pour déceler

²⁵F. Novati, éd., *Epistolario di Coluccio Salutati*, IV, Rome 1905, p. 220

²⁶Cette opinion est presque un lieu commun dans la littérature chrétienne de l'antiquité: v. les témoignages de Justin, Clément d'Alexandrie, Origène et Eusèbe rassemblés dans H. Dörrie, M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen, System, Entwicklung*, 2, *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, pp. 198-216 et 488-505.

²⁷Clément, *Stromates* I, 22 (éd. O. Stählin, O. Früchtel, Berlin 1960, p. 93, ll. 10-11) et Eusèbe, *Préparation Evangélique* IX, 6 (éd. K. Mras, Berlin 1954, p. 493, ll. 19-20) = Numénios, Fragment 8 (éd. E. Des Places, Paris 1973, p. 51, l. 13).

²⁸Baron, p. 4, ll. 19-33.

cette double incompatibilité, la lecture d'une chronique aussi diffusée que celle d'Eusèbe était suffisante.

Il n'en reste pas moins une question: pourquoi Bruni cite-t-il une opinion si manifestement contraire à la vérité historique? S'il est en effet admis par presque toute la littérature antique que Platon a bel et bien séjourné en Egypte²⁹ et si les chrétiens ont greffé sur ce séjour une influence hébraïque, quel écrivain tardo-antique peut aller jusqu'à soutenir une influence directe de Jérémie ou des Septante sur Platon ? Bruni ne nomme pas sa source - pas plus que son éditeur moderne - , mais cette source existe bel et bien et elle lui a non seulement fourni l'opinion de ceux qui croient en un lien direct reliant Jérémie ou les Septante à Platon, elle lui a également fourni la réfutation de cette thèse: il s'agit du chapitre 11 du livre VIII de la Cité de Dieu d'Augustin. La comparaison entre les deux textes ne laisse subsister aucun doute sur l'étroite dépendance de Bruni à l'égard d'Augustin:

Bruni, éd. Baron, p. 4, ll. 19-33
 Quamquam non in hac dumtaxat parte rectae atque verae fidei Plato consentit, sed in aliis multis, ut minime equidem admirer fuisse iam *nonnullos, qui opinarentur* Hebraeorum libros huic philosopho non fuisse incognitos. Cernentes enim tantam doctrinarum convenientiam nullo pacto sibi persuadere poterant ex proprio sensu Platonem illa dixisse, sed aut a *Hieremia propheta didicisse, cum in Aegyptum profectus est, aut in sacris libris, quos septuaginta interpretes in Graecam linguam transtulerunt*, legisse arbitrabantur. *Quod etsi temporum supputatio non patitur*, tamen ex hoc intelligi potest - id quod ego nunc ostendere volo -: me scilicet eum philosophum ad te mittere, qui a vera religione, cui tu divino nutu praefectus es, nequaquam abhorret, sed tantam habet convenientiam, ut fundamenta sententiarum suarum ex nostris libris putetur sumpsisse.

Augustin, *De Civitate Dei*, VIII, c. XI (éd. E. Hoffmann)

Unde *nonnulli putaverunt* eum [sc. Platonem], *quando perrexit in Aegyptum, Hieremiam audisse prophetam* vel scripturas propheticas in eadem peregrinatione legisse [...]. *Sed diligenter subputata temporum ratio* [...] Platonem indicat a tempore, quo prophetavit Hieremias, centum ferme annos postea natum fuisse; [...] ab anno mortis eius usque ad id tempus, quo Ptolemaeus [...] scripturas propheticas gentis Hebraeorum de Iudaea poposcit et *per septuaginta viros Hebraeos, qui etiam Graecam linguam noverant, interpretandas habendasque curavit*, anni reperiuntur ferme sexaginta. Quapropter in illa peregrinatione sua Plato nec Hieremiam videre potuit tanto ante defunctum, nec easdem scripturas legere, quae nondum fuerant in Graecam linguam translatae [...]

Incontestablement Bruni s'est servi du chapitre de la *Cité de Dieu* pour son prologue: l'identité parfaite du contenu, les reprises littérales le prouvent amplement. Néanmoins, la démarche de Bruni se distingue de celle de saint Augustin: Augustin en effet ne se contente pas d'opposer l'incompatibilité chronologique à ceux qui soutiennent que Platon a été le disciple de Jérémie, - opinion qu'il attribue du reste dans un premier temps à saint Ambroise avant de reconnaître ultérieurement que cette attribution était une erreur³⁰ - ; il s'attarde ensuite longuement sur l'éventuelle influence des livres hébraïques sur Platon: celui-ci, écrit-il, a très bien pu connaître les livres prophétiques par l'entremise d'un interprète. Le rapprochement entre plusieurs passages de l'Ancien Testament et des phrases tirées du Timée l'incitent à penser, non sans une certaine réserve, que Platon a en effet pu connaître les livres sacrés - « ut paene adsentiar Platonem illorum librorum expertem non fuisse³¹ ».

Bruni quant à lui ne fait que résumer le chapitre de la *Cité de Dieu* ou plutôt il n'en retient que deux idées: d'une part la proximité de Platon et des livres hébraïques, d'autre part l'impossibilité d'une relation directe entre Jérémie ou les Septante et Platon. La parenté

²⁹ V. H. Dörrie, M. Baltus, *op. cit.*, pp. 166-176, 425-458 et B. Mathieu, « Le voyage de Platon en Egypte », *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, 71, 1987, pp. 153-167.

³⁰Pour l'ensemble des passages de saint Augustin, v. P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963, pp. 569-570.

³¹éd. E. Hoffmann, Prague-Vienne-Leipzig 1898 (CSEL 40.1), p. 373, l. 8-9.

doctrinale entre Platon et les livres sacrés - « tantam doctrinarum convenientiam » - justifie l'envoi du *Phédon* au pape : Bruni accepte pleinement la réalité d'une telle parenté. En revanche, il semble beaucoup plus réticent face à la thèse de ceux qui postulent un lien de dépendance direct entre les livres sacrés des Hébreux et Platon: dans le prologue, cette opinion est d'abord attribuée aux « nonnulli » que critique saint Augustin, puis elle apparaît comme l'opinion générale - « ut [Plato] fundamenta sententiarum suarum ex nostris libris *putetur* sumpsisse » - , mais à aucun moment Bruni ne la reprend vraiment à son compte. On voit là se dessiner l'embryon d'une critique historique, une critique qui ne s'applique ouvertement qu'à un anachronisme évident déjà dénoncé par saint Augustin, mais qui apparaît également, de façon diffuse, dans le traitement de la vieille filiation entre sagesse hébraïque et philosophie platonicienne.

La réserve que manifeste Bruni à l'égard de la filiation traditionnelle qui relie Platon à Moïse ne pouvait guère laisser indifférents les tenants d'une vision plus unitaire de l'histoire de la philosophie. Interrogé sur l'opportunité d'une traduction de ψυχή par *animus*, Manuel Chrysoloras devait y voir immédiatement une mise en cause de la continuité profonde, généralement admise par les milieux lettrés de Constantinople, entre les doctrines vétérotestamentaires et les grands systèmes philosophiques de l'antiquité grecque³². Pour lui, ψυχή devait être rendue, que le contexte soit chrétien ou non, par un seul mot latin, *anima* et c'est effectivement ce mot et uniquement ce mot qui traduit ψυχή dans la seule traduction conservée de Manuel Chrysoloras, celle de la République de Platon, rédigée en collaboration avec Uberto Decembrio lors de son séjour à Pavie dans les premières années du XV^{ème} siècle³³. Face à Guillaume Fillastre, pour justifier l'équivalence parfaite entre *anima* et ψυχή Chrysoloras avance une explication fondée sur l'usage du latin : les grecs donnaient en effet aux dialogues de Platon un sous-titre censé résumer le thème abordé et le *Phédon* était ainsi désigné par le sous-titre « περὶ ψυχῆς » qu'il faut évidemment traduire par *de anima* comme le montre la désignation habituelle du traité d'Aristote qui porte précisément ce titre et que l'Occident a toujours nommé le *De anima*. Ce renvoi au *De anima* d'Aristote n'est pas sans intérêt : pour appuyer sa thèse Chrysoloras choisit de rappeler le titre du traité aristotélicien le plus lu et commenté dans l'Occident médiéval ; l'argument était évidemment de nature à convaincre Guillaume Fillastre et il dénote surtout une connaissance au moins superficielle de la culture philosophique occidentale.

En rejetant la traduction de ψυχή par *animus*, Manuel Chrysoloras disposait donc d'arguments puisés directement ou indirectement dans la tradition philosophique latine : cette tradition devait lui être connue par sa fréquentation des milieux *latinophrones* de Constantinople qui gravitaient autour du couvent des Dominicains de Pera et dont était notamment issue la traduction grecque des *Sommes* de saint Thomas rédigée par les frères Cydonès vers le milieu du XIV^{ème} siècle.

L'on sait de surcroît que Chrysoloras a contribué personnellement à la diffusion du texte original du *De anima* en Occident: un témoin parisien des traités physiques et psychologiques d'Aristote, le manuscrit grec 1860, en porte la trace; ce manuscrit a en effet

³² V. G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, Munich 1977, pp. 64-66.

³³ Sur cette traduction, v. J. Hankins, *op. cit.*, I, pp. 108-110 ; j'ai consulté cette traduction dans le manuscrit 194 de la Burgerbibliothek de Berne, cf. D. Bottoni, « I Decembrio e la traduzione della *Repubblica* di Platone : Dalle correzioni dell'autografo di Uberto alle integrazioni greche di Pier Candido », *Vestigia. Studia in onore di Giuseppe Billanovich*, éd. R. Avesani, Rome 1984, I, pp. 75-91 : 75 et 80-83.

été copié par Manuel Chrysoloras³⁴ en collaboration avec d'autres copistes dont Manuel Calécas; la riche décoration du manuscrit permet de situer plus précisément le lieu et la date de la copie: le décor enluminé de type occidental est en effet dû à un atelier lombard actif autour de 1400³⁵. Si l'on tient compte de ce que l'on sait sur la biographie des deux copistes byzantins, le manuscrit n'a pu être copié qu'entre 1401 et 1403, à Milan ou à Pavie. Ces conclusions sont confirmées par le parallèle que fournit un autre manuscrit récemment attribué à Manuel Chrysoloras, le Parisinus graecus 1851³⁶: ce manuscrit porte en effet une souscription autographe de Chrysoloras qui précise que la copie a été achevée en décembre 1402 au monastère de San Ambrogio à Milan. Or ce codex renferme un texte étroitement lié au *De anima* d'Aristote, à savoir le commentaire sur ce même traité qu'a rédigé Thémistius au IV^{ème} siècle. Ces témoins montrent que le *De anima* occupe une place de choix parmi les textes grecs que Chrysoloras a diffusés en Occident.

Pour le premier de ces manuscrits, l'on peut également préciser la source : le Parisinus grec 1860 est en effet un apographe d'un manuscrit copié à Constantinople autour de 1330 probablement dans le cercle de Nicéphore Choumnos³⁷. Or, dans la Constantinople du XIV^{ème} siècle, le cercle de Nicéphore Choumnos se trouve au centre d'une activité d'édition et d'étude des principaux textes philosophiques et notamment néoplatoniciens grecs qui a par la suite alimenté la renaissance italienne³⁸. Dans sa volonté de diffuser les textes classiques grecs, Manuel Chrysoloras pouvait s'appuyer sur les livres émanant des milieux les plus cultivés de l'Orient grec.

En revanche, l'environnement culturel constantinopolitain dont est issu Chrysoloras le prédisposait sans doute moins à comprendre l'orientation rhétorique des humanistes italiens: les textes cicéroniens n'étaient certes pas totalement ignorés à Constantinople - vers 1300, Maxime Planude avait même traduit en grec le *Songe de Scipion*-, mais leur influence était restée presque nulle dans le domaine grec. L'origine cicéronienne de la traduction de ψυχή par *animus* devait par conséquent échapper à Chrysoloras.

Si l'on en croit le témoignage de Fillastre, Chrysoloras soutenait que le latin *animus* avait lui aussi un équivalent grec qui précisément n'était pas *anima*. Malheureusement, Fillastre ne nous apprend pas quel était ce mot grec. Force est donc de s'en tenir à des conjectures: à vrai dire, un seul mot semble convenir pour répondre à *animus* dans un contexte platonicien, c'est νοῦς; notons toutefois immédiatement que νοῦς n'est jamais traduit par *animus* dans la version de la République rédigée conjointement par Chrysoloras et Uberto Decembrio, mais presque toujours soit par *intellectus*³⁹. Au moment où il rencontre Fillastre, une dizaine d'années après l'achèvement de la version latine de la République, Chrysoloras a pu néanmoins désavouer des choix dont on ne sait dans quelle mesure il en était vraiment l'auteur. Si à ce moment il retenait bel et bien que *animus* était l'équivalent exact du νοῦς employé par Platon, cela voudrait dire qu'il en était venu à rejeter la traduction médiévale

³⁴ V. A. Rollo, article à paraître, cité *supra* n. 3; D. Harlfinger, *Die Textgeschichte der Pseudo-aristotelischen Schrift Περὶ ἀτόμων γραμμῶν. Ein kodikologisch-kulturgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der Überlieferungsverhältnisse im Corpus Aristotelicum*, Amsterdam 1971, p. 118; M. Rashed, *Die Überlieferungsgeschichte der aristotelischen Schrift De generatione et corruptione. Dissertation...*, Hambourg 1999, pp. 305-308.

³⁵F. Avril, M.-Th. Gousset, Catalogue des manuscrits enluminés d'origine italienne. III: XIV^{ème} siècle, à paraître.

³⁶ Attribution due à A. Rollo, *art. cit.*

³⁷ V. les ouvrages de D. Harlfinger et M. Rashed cités n. 32.

³⁸ Cf. J. Verpeaux, *Nicéphore Choumnos, homme d'état et humaniste byzantin*, Paris 1959.

³⁹V. p. ex. en 511 d l. La traduction, pour ce passage de la *République*, a été éditée par J. Hankins, « A Manuscript of Plato's *Republic* in the Translation of Chrysoloras and Uberto Decembrio with Annotations of Guarino Veronese (Reg. lat. 1131) », *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, éd. J. Hankins, J. Monfasani, F. Purnell, Binghamton 1987, pp. 149-188 : 179, l. 58.

classique et scholastique de $\nu\omicron\varsigma$ par *intellectus* ou *intelligentia*. Ce rejet, si tant est que l'on puisse l'établir, d'une terminologie technique due à l'influence de la philosophie arabe serait remarquable: il signifierait en effet que Chrysoloras établissait une distinction entre *intellectus* terme technique désignant l'une des hypostases du système fortement hiérarchisée des philosophes néoplatoniciens et le $\nu\omicron\varsigma$ aux contours encore imprécis tel qu'il apparaît chez Platon lui-même.

Le témoignage de Guillaume Fillastre n'est toutefois pas assez précis pour vérifier ces hypothèses. La seule certitude c'est que Chrysoloras s'en tenait à la traduction de $\psi\upsilon\chi\eta$ par *anima*, conformément à la tradition médiévale, et que ce parti pris correspondait à l'attente de Fillastre. Ce dernier partageait non seulement le choix lexical lui-même de Manuel Chrysoloras, mais aussi les raisons idéologiques profondes de ce choix. Le refus de la traduction classicisante de Leonardo Bruni était motivé, chez Fillastre comme chez Chrysoloras, par la croyance profonde en la continuité entre philosophie platonicienne et christianisme, continuité que les témoignages récurrents des auteurs antiques et médiévaux sur le voyage en Egypte de Platon et le prétendu contact avec les livres hébraïques permettaient de légitimer sur le plan historique.

La relation entre platonisme et christianisme est également au cœur de l'intérêt que Fillastre manifeste à l'égard d'un autre auteur grec, Denys l'Aréopagite. Là encore nous disposons du témoignage de Fillastre lui-même, tel qu'il apparaît dans une note marginale d'un manuscrit lui ayant appartenu. Ce manuscrit se trouve aujourd'hui à Rouen et renferme plusieurs chroniques dont celle d'Eusèbe-Jérôme, celle de Prosper et l'*Abrégé de l'histoire romaine* de Festus. La note, - autographe à en croire son éditeur, Léopold Delisle, et dans tous les cas authentifiée par la mention du nom de Fillastre qui la suit -, figure en marge du passage de la chronique d'Eusèbe où celui-ci relate la grande éclipse solaire contemporaine de la mort du Christ⁴⁰. Fillastre y rapporte le témoignage de Denys l'Aréopagite dans sa lettre à Polycarpe:

« Saint Denys l'Aréopagite écrit à Polycarpe au sujet d'un certain philosophe Apollophane, que lui-même et cet Apollophane se trouvant ensemble en Egypte ils virent en période de pleine lune une éclipse du soleil ainsi qu'une lune qui en rétrogradant parvint jusqu'au soleil lui-même qui était à son opposé, avant de retourner par ces mêmes étapes jusqu'à son emplacement. Comme ils s'étonnaient de ce phénomène, Apollophane dit que c'étaient là des signes de grands événements, car ce phénomène s'était produit contre le cours habituel de la nature. Et Denys affirme que c'était là la cause de sa conversion, puisque ayant eu connaissance du Christ par la suite, il lui attribua ces événements⁴¹ ».

Puis Fillastre rajoute cette précision concernant sa source:

⁴⁰ R. Helm, éd., *Eusebius Werke. 7: Die Chronik des Eusebius*, Berlin 1957, pp. 174-175.

⁴¹ « Beatus Dionisius Ariopagita scribit ad Policarpum de quodam philosopho Apolophane, quod, cum ipse et idem Apolophanes simul essent in Egipto, in Eliopoli civitate, viderunt in plenilunio solis eclipsim lunamque retrogradientem, que pervenit usque ad ipsum solem cui erat opposita, et deinde hiisdem gradibus ad suum locum redire. Que admirantes, dicit Apolophanes hec fore signa magnarum rerum, quia contra communem nature cursum facta. Et asserit Dionisius hanc fuisse causam sue conversionis, cum post de Christo habuit noticiam, et illa Christo attribuit » (L. Delisle, éd., *Chronique de Robert de Torigni*, Rouen, 1872, I, p. XLI). La lettre de Denys est éditée dans G. Heil, A.M. Ritter, *Corpus Dionysiacum*, II, Berlin-New York 1991, pp. 165-170, le passage auquel renvoie Fillastre se trouvant aux pp. 169-170.

« Ce passage ainsi que la teneur de la lettre, je les ai obtenus d'un certain évêque grec, très savant dans les deux langues, qui m'a traduit en latin cette lettre grecque⁴² ».

Quel est cet évêque grec qui a traduit la lettre de Denys à Polycarpe et auquel Fillastre attribue la même compétence en latin et en grec qu'à Chrysoloras - « utriusque linguae peritissimo »? Le témoignage de Fillastre est trop peu précis pour permettre l'identification du personnage. Dans tous les cas, Manuel Chrysoloras lui-même semble exclu, puisqu'il n'a jamais été évêque. Néanmoins, la situation décrite dans la note est proche de celle évoquée dans la lettre d'envoi du *Phédon*: dans les deux cas Fillastre s'adresse à un grec pour obtenir des éclaircissements concernant un texte grec et il est probable que les deux rencontres se soient produites sensiblement à la même époque. La note concernant la lettre dionysienne n'est certes pas datée, mais la souscription qui en identifie l'auteur - « G. Cardinalis Sancti Marci » - permet de la placer dans les années où Fillastre était simplement cardinal de saint Marc, c'est-à-dire entre 1411 et 1420⁴³.

Par ailleurs, le contenu du manuscrit de Rouen recoupe en grande partie celui d'un autre manuscrit de Fillastre, l'actuel manuscrit 1350 de la Bibliothèque municipale de Reims, que Guillaume Fillastre envoya au chapitre de Reims avant le mois d'août 1416, date à laquelle le livre a été enchaîné sur un pupitre de la bibliothèque capitulaire⁴⁴. Ces deux manuscrits ont en commun la chronique d'Eusèbe-Jérôme et la chronique de Prosper d'Aquitaine.

Or la présence de ce dernier texte parmi les livres de Guillaume Fillastre est du plus haut intérêt: l'on sait en effet que la chronique de Prosper a circulé lors du concile de Constance parmi les élèves directs de Manuel Chrysoloras: en témoigne le *Laurentianus 90 sup. 42*, une copie achevée à Constance, le 8 février 1416, par Bartolomeo Aragazzi de Montepulciano⁴⁵, humaniste et secrétaire pontifical connu pour avoir participé, en compagnie du Pogge et de Cencio dei Rustici, aux recherches de manuscrits menées durant le concile dans les monastères allemands⁴⁶. Or Bartolomeo Aragazzi a été, comme il le dit lui-même dans une lettre à Ambrogio Traversari, un proche de Chrysoloras et il a surtout mis à profit sa présence à Constance pour perfectionner sa connaissance du grec avant de copier plusieurs dialogues platoniciens: dans le *Laurentianus*, à la suite immédiate de la chronique de Prosper figure ainsi le seul témoignage direct de son apprentissage du grec, un glossaire grec-latin rédigé à partir d'une lettre de Manuel Chrysoloras dont l'exemplaire autographe - avec d'autres textes du même auteur - était présent à Constance⁴⁷.

Ces parallèles incitent à penser que le manuscrit de Rouen a également été confectionné pendant le concile: il est en tout cas très probable que l'annotation de Guillaume Fillastre en marge de la chronique d'Eusèbe ne soit pas sans lien avec l'essor des études

⁴² « Hec et tenorem epistole habui a quodam episcopo graeco, utriusque lingue peritissimo, qui pro me grecam epistolam latinam fecit » (L. Delisle, *ibid.*)

⁴³ Cf. Delisle, *ibid.*, pp. XL-XLI.

⁴⁴ Cf. C. Jeudy, *art. cit.*, p. 83-84.

⁴⁵ A. De la Mare, *The Handwriting of Italian Humanists*, Oxford 1973, p. 88 et pl. XVIIIc.

⁴⁶ P. Scarfia Piacentini, « Controfigure della storia : Bartolomeo Aragazzi da Montepulciano, Pietro de' Ramponi da Bologna », *Humanistica Lovaniensia*, 34, 1985 (*Roma Humanistica. Studia in honorem ... Iosaei Ruyschaert*), pp. 236-254.

⁴⁷ V. C. Förstel, « Bartolomeo Aragazzi et Manuel Chrysoloras : le codex Vratislav. Akc. 1949 Kn 60 », *Scriptorium*, 48, 1994, pp. 111-121 ; Id., « Bartolomeo Aragazzi e lo studio del greco », à paraître dans les actes du colloque *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occident* (Naples, 26-28 juin 1997) ; S. Martinelli Tempesta, « Un nuovo codice di Bartolomeo da Montepulciano : Wroc. Akc. 1949/60 », *Acme*, 48, 1995, pp. 17-45.

grecques que provoqua à Constance la présence de Manuel Chrysoloras et de ses élèves italiens.

Dans son annotation, Fillastre précise que la lettre de Denys à Polycarpe lui a été traduite par un évêque grec: si l'on comprend bien, la traduction réalisée pour Guillaume Fillastre portait donc uniquement sur la lettre VII de Denys. Or il ne semble pas que cette lettre du corpus dionysien ait connu une diffusion particulière à la Renaissance: l'*Iter Italicum* de Paul Oskar Kristeller ne cite qu'un seul manuscrit renfermant exclusivement la lettre de Denys à Polycarpe, le codex M I 475a de la bibliothèque universitaire de Salzburg⁴⁸. Mais ce manuscrit date de la fin du XV^{ème} siècle et est d'origine autrichienne⁴⁹: rien ne permet donc de supposer qu'il dépende de la traduction qu'avait obtenue Fillastre.

Même s'il s'avère pour le moment impossible de retrouver la trace de cette traduction ou d'en identifier l'auteur, le témoignage de Fillastre n'en demeure pas moins significatif à plus d'un titre. La note du manuscrit de Rouen montre ainsi clairement que l'intérêt de Fillastre pour la lettre de Denys tient aux indications autobiographiques que celle-ci contient: en affirmant avoir assisté à l'éclipse solaire qui coïncidait avec la crucifixion du Christ, Denys se présentait comme le contemporain du Christ. Réunie aux autres témoignages autobiographiques disséminés dans le *Corpus dionysiacum*⁵⁰, la lettre VII donnait de la vraisemblance à la fiction entretenue par son auteur, celle d'être le disciple de saint Paul mentionné dans les Actes des Apôtres. Nul doute que Fillastre était particulièrement sensible à ces passages qui devaient prouver à ses yeux l'authenticité du Pseudo-Denys et conforter ainsi la vision traditionnelle de l'histoire de la philosophie, selon laquelle les philosophes néoplatoniciens païens avaient en fait plagié les oeuvres de Denys l'Aréopagite. La légende dionysienne conduisait à une dévaluation d'un pan entier de la philosophie païenne, mais elle donnait aussi et peut-être surtout une caution chrétienne à l'ensemble de la philosophie platonicienne. Pour Fillastre, Denys devait être l'un des principaux garants de la continuité entre platonisme et christianisme. Mais Denys n'occupait pas seulement une position centrale dans l'histoire de la philosophie antique, il était également le premier évêque de Paris et le saint patron du monastère royal qui porte son nom et à ce titre il intéressait en premier chef les humanistes français.

A travers ses multiples incarnations, la figure de Denys permettait de relier la philosophie platonicienne et le christianisme, la Grèce et la France et à ce titre elle pouvait légitimer un intérêt naissant des humanistes français pour le grec. La légende dionysienne était particulièrement bien connue à Byzance, où les textes du Corpus lui-même mais aussi les Vies de Denys n'ont cessé d'être lus et copiés. En 1408, l'empereur Manuel II Paléologue faisait donner au monastère de Saint-Denis un manuscrit de la bibliothèque impériale comprenant l'ensemble des oeuvres de Denys dans leur langue originale et orné des portraits de la famille impériale comme de celui de l'Aréopagite⁵¹. D'évidence, il s'agissait de montrer au roi de France qu'un rapprochement avec Byzance était également un retour aux sources. L'ambassadeur chargé de remettre le présent impérial au monastère était précisément Manuel

⁴⁸ P.O. Kristeller, *Iter Italicum. A Finding List of Uncatalogued or Uncompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries*, III, Leyde-Londres, 1983, p. 43b.

⁴⁹ Je dois ces indications à Madame Beatrix Koll, directrice de l'Abteilung für Sondersammlungen de la Bibliothèque universitaire de Salzburg qui a mis à ma disposition une nouvelle description du manuscrit ainsi que la reproduction de la lettre de Denys. Qu'elle trouve ici l'expression de mes plus vifs remerciements.

⁵⁰ *De Divinis Nominibus*, II, 11 (éd. B.R. Suchla, *Corpus Dionysiacum*, I, Berlin-New York 1990, p. 136, ll. 18-19) et III, 2 (*ibid.*, p. 140, ll. 3-4 et 141, ll. 5-10), ainsi que *Epistula X* (éd. G. Heil, A.M. Ritter, *op. cit.*, pp. 208-210).

⁵¹ V. J. Irigoien, « Les manuscrits grecs de Denys l'Aréopagite en Occident, les empereurs byzantins et l'abbaye royale de Saint-Denis en France », *Denys l'Aréopagite et sa postériorité en Orient et en Occident*, éd. Y. de Andia, Paris 1996, pp. 19-29 : 26-28.

Chrysoloras, celui-là même auquel Fillastre s'est adressé par la suite pour être confirmé dans sa critique de la traduction de Leonardo Bruni.

En remettant le manuscrit du corpus dionysien à Saint-Denis, Chrysoloras répétait un geste déjà effectué quelque six cent ans plus tôt: en 827 déjà, l'empereur d'Orient Michel le Bègue avait fait remettre à Louis le Pieux un manuscrit grec des oeuvres de Denys, un manuscrit qui fut à l'origine de la fortune du corpus dionysien en Occident⁵². Entre ces deux événements, le corpus dionysien a été traduit intégralement en latin au moins à trois reprises⁵³. Malgré cette disponibilité des oeuvres dionysiennes en latin, Guillaume Fillastre a cherché à obtenir une nouvelle traduction de la lettre de Denys. A l'instar du témoignage contenu dans le prologue au Phédon, cette initiative dénote incontestablement une volonté de retourner à la langue originale de l'ensemble de ces textes, le grec.

⁵² *Ibid.*, pp. 20-22.

⁵³ *Ibid.*, pp. 21 et 24.