chansonniers d'amour, cette coexistence éclairant elle-même une réflexion sur l'héroïsme, ses modalités et son sens.

L'inachèvement de *La Franciade* consacrerait de ce fait l'échec de l'œuvre épique, comme épopée, mais non peut-être de la méditation sur le héros épique, au sens où, comme le souligne Claudine Jomphe, « *La Franciade* semble naître d'une tension entre diverses philosophies de l'existence qui se meuvent autour du personnage de Francion et dont celui-ci prend graduellement conscience ».

Le volume est complété par un ensemble d'annexes. Tant par la synthèse très claire et par l'investigation rythmée qu'elle met en œuvre que par l'analyse précise qu'elle propose de *La Franciade*, cette étude apporte au « Grand Œuvre » de Ronsard un éclairage contextuel et interne à la fois. Tout en confirmant en un sens tout un courant critique antérieur déjà soucieux d'envisager philosophiquement l'inachèvement de *La Franciade*, elle fait le choix radical de justifier cet inachèvement selon l'angle qui a le plus souvent conduit à y voir un échec, et souligne encore la dimension réflexive de la poétique ronsardienne.

ANNE-PASCALE POUÉY-MOUNOU, Université de Picardie — Jules Verne

De la Grâce et des Vertus. Éd. Marie-France Wagner et Pierre-Louis Vaillancourt. Coll. Ouverture philosophique. Paris-Montréal, L'Harmattan, 1998. P. 318.

Une illustration d'inspiration renaissante au titre évocateur de « Fenêtre sur Venise », signée Béatrice Wagner, ouvre de façon suggestive ce recueil d'articles réunis autour du double thème de la grâce et des vertus. Les éditeurs proposent « cette petite histoire de la grâce et des vertus du Moyen Âge au XVII^e siècle [. . .] au lecteur indifférent ou désenchanté de cette fin du XX^e siècle » (p. 9). La Renaissance italienne et la Réforme surtout jouent un rôle central dans la réactualisation de la conception de la vertu antique et dans l'essor de la polysémie entourant cette notion. Par ailleurs, les discussions sur la grâce divine traversent non seulement les vies de saints, mais aussi le genre du chant royal pratiqué au Puy rouennais, voire les traités de savoir-vivre au sein desquels la grâce, devenue une vertu mondaine, prend des airs de don gracieux savamment calculé.

Dans leur présentation, les éditeurs Marie-France Wagner et Pierre-Louis Vaillancourt s'interrogent sur la fortune des notions éponymes de ce recueil. Sent-on encore derrière ces termes, que les dictionnaires frappent des mentions « vieilli » ou « littéraire », les vertus comme pratique et la grâce comme plénitude, c'est-à-dire la valeur d'action de ces substantifs ? Ces notions n'auraient-elles pas été récupérées par la culture contemporaine ? L'apologie de l'exploit sportif dans la culture de masse ne serait-elle pas un avatar de l'hagiographie des vertus particulières pratiquées et illustrées par le saint ? Avec le temps, l'éloge inconditionnel est devenu un genre suspect sur lequel « pèse l'accusation de duplicité »

tout comme l'hagiographie boursoflée de louanges, nonobstant le fait que le genre épidiétique fut à l'honneur dans la Rhétorique d'Aristote.

Les éditeurs ne cherchent pas, dans la philosophie ou la psychanalyse contemporaines, des responsables de cette nouvelle mentalité puisque cette mutation de sens s'est opérée bien avant, tant pour la notion de vertu que pour celle de la grâce, comme en témoigne le *Dictionnaire universel* de Furetière en 1690. Avant cette date les vertus s'intègrent encore dans une hiérarchie établie selon un code éthique (c'est le cas chez Machiavel et Montaigne, par exemple), et la grâce ne s'est pas encore laïcisée. Le moment de mutation semble être celui de la Réforme. Une hypothèse très convaincante consiste à considérer que les attaques luthériennes sur le culte des saints, suivies de la valorisation de la grâce arbitraire de Dieu et de l'insistance sur le modèle de la *christoformitas*, au détriment de celui des saints comme médiateurs des grâces, ont accéléré la perte de l'importance des mérites obtenus par les œuvres et les vertus. La Réforme, comme on le sait, a son impact sur la Contre-Réforme de telle sorte que les mystiques catholiques connaissent aussi cette mutation, telle Thérèse d'Avila, qui montre « comment vivre l'imitation de Jésus-Christ, comment surmonter l'absence de saints médiateurs, ou de la Vierge Médiatrice, par un abandon actif, libre et quotidien, à la grâce directe de Jésus, qui engendre et active toutes les vertus » (p. 17).

Dans l'introduction, Éric Méchoulan réfléchit sur les réaménagements dans les temps modernes des vertus antiques et chrétiennes ainsi que sur le passage de la grâce du domaine religieux au politique, même chez un François de Sales qui admet la convenance de certaines vertus selon le genre de vie menée. Enfin, la vertu, qui est énergie, reste aristocratique, ce qui ne l'empêche pas de s'égarer parfois du côté du paraître avec la Renaissance et le XVII^e siècle.

Dans un article lumineux de clarté et d'érudition intitulé « Portrait du saint en docteur: hiérarchie des vertus dans l'*Ystoria sancti Thome de Aquino* de Guillaume de Tocco », Claire Le Brun-Gouanvic sort de l'ombre les imbrications de traditions historiques et hagiographiques diverses, ce qui permet au lecteur d'apprécier la sainteté dans l'*Ystoria*. Cette biographie, qui fit l'objet de quatre versions successives entre 1318 et 1323, joua un rôle important non seulement dans le procès de canonisation de Thomas, dont Guillaume fut le procureur, mais aussi dans la représentation du saint telle qu'elle est parvenue jusqu'à nous. Le défi de Tocco est de rendre compte de l'alliance de la *sanctitas* et du *studium* dans une hiérarchie de vertus qui valorise l'humilité, ce qui l'amène à souligner que la science du docteur angélique ne fut pas un empêchement à sa pratique de cette vertu. Outre cela, l'insistance de la papauté du XIII^e siècle sur la continuité de la vie vertueuse plutôt que sur celle interrompue par une conversion spectaculaire, comme celle de saint Augustin qui fut, lui aussi, docteur de l'Église, explique l'emphase du biographe sur l'impeccabilité de la *vita* de Thomas. Autre particularité, Tocco s'inspire également du traité des vertus et des vices de la seconde partie de la *Somme théologique* (ou *Secunda secundae*) pour ajouter la vertu de dévotion à celles d'humilité et de pureté. Aussi, dans le contexte des disputes entre ordres mendiants sur la vertu de pauvreté et des écrits de Thomas lui-même, cette dernière vertu est

déclassée au profit de la pureté et de la piété pratiquée sur « un mode ultra-humain attestant de la grâce divine » (p. 49). Le biographe conserve néanmoins, des traditions hagiographiques plus anciennes, la noblesse du lignage comme fondement naturel de la sainteté. Finalement, dans le miracle de la force physique extraordinaire du saint halant un lourd bateau le long du fleuve, il y a résurgence de la *virtus*, c'est-à-dire de la force, de l'énergie qui passe par le corps du saint. Faute de nombreux miracles à énumérer, Tocco fait valoir la prodigieuse activité intellectuelle et la non moins prodigieuse mémoire de Thomas d'Aquin comme *miracula*. À un niveau plus profond, le portrait de Tocco du saint réussit à fusionner les deux modèles de sainteté qui s'opposent au XIV^e siècle : le masculin de l'intellectuel et le féminin du mystique. Cet *exemplum*, emprunté à la tradition hagiographique, illustre bien que l'idée de vertu n'attend pas la Renaissance pour endosser des valeurs plurielles.

Dans « Fortune et infortunes de la *virtù* », Danièle Letocha examine ce que signifie un changement de paradigme dans une culture donnée, entre autres, son pouvoir de disqualifier l'ancien, c'est-à-dire d'en annuler la légitimité. Pour cela, elle se penche sur l'exemple de la Renaissance italienne entre 1350 et 1517, où l'humanisme philologique s'oppose au rationalisme scolastique, et où se développent l'idée de l'artiste en tant qu'*uomo universale* héroïque (illustrée par une description pénétrante de deux portraits au Musée des Offices) ainsi que la figure de l'homme d'action animé par la *virtù* selon la doctrine florentine du *Prince*. Le succès initial de l'esthétique de la *virtù* machiavélienne chez l'acteur politique est d'abord le résultat de la valorisation de la *vita activa* jugée supérieure à la *vita contemplativa*. Outre les 14 catégories de vertus nécessaires à ce style d'action du conquérant, telles qu'honneur, sagesse, *fortuna*, grandeur, libre arbitre, vertu militaire, *etc.*, il y a une composante qui ne s'apprend pas, c'est la séduction, « sorte de laïcisation du mystère de la grâce » (p. 67). Mais pour que ce charisme attaché à la jeunesse s'exerce, il lui faut des spectateurs et la liberté d'action que donne le mépris de la mort. Les infortunes de la *virtù* sont attribuables à son conflit avec la vertu chrétienne, telle que l'entend Savonarole dans sa prédication à partir de 1490, puis plus tard, les humanistes du Nord, tout spécialement les tenants de l'érasme, cherchant à remplacer le paganisme moral italien par les mœurs évangéliques.

L'article « Économie de la libéralité » de Pierre-Louis Vaillancourt discute de la vertu de libéralité, l'une des vertus propres à l'exercice du pouvoir, dans le contexte des liens reconnus entre morale et politique depuis Aristote. Ces liens se doublent à la Renaissance des rapports entre religion et théories politiques où les vertus théologiques s'immiscent dans la liste des vertus préconisées chez les princes et autres hommes d'État. Surtout, cet article explique finement la place, souvent paradoxale, de cette « vertu » dans l'économie politique et morale des principaux penseurs de la Renaissance. Selon la vision pragmatique du pouvoir dans *Le Prince*, c'est le terme de qualité qui est préféré à celui de vertu pour parler de la libéralité. Et pour cause, car la libéralité, qui peut mener à la rapacité et à la spoliation des biens d'autrui pour enfin susciter la haine puis la révolte des sujets,

se présente plutôt comme l'effet d'un vice. Inversement, la mesquinerie suscite le mépris, puis ramène éventuellement la possibilité de la libéralité. Dans son *Gargantua*, Rabelais prend le contre-pied de cette nouvelle « morale » machiavélique de l'action, qui préconiserait de paraître vertueux et de se garder de l'exaction des biens de ses sujets, tout en se démarquant aussi de la coloration toute chrétienne que Budé et Érasme donnent à cette vertu antique. En effet, derrière le motif de la surenchère de clémence et de libéralité de Grandgousier à l'endroit du roi Alpharbal se dessine un renversement jusqu'à l'absurde de la dureté des conditions imposées par Charles Quint à François I^{er} lors du traité de Madrid. Chez Bodin, tout comme chez Machiavel, la libéralité n'est plus une vertu ; le prince ne doit pas devenir exacteur de ses sujets par des impôts excessifs, non plus se montrer prodigue de faveurs auprès de courtisans avec l'argent réservé au bien public. De son côté, Montaigne suit Bodin en mettant en garde le prince contre la prodigalité pratiquée à la place de la libéralité, puis redevient moraliste pour observer que les gouvernés ne sont pas exempts des vices des princes.

Dans « Fragments de l'image du prince juste dans les collèges jésuites de Bordeaux et de Toulouse », Marie-France Wagner étudie le lien entre les notions théoriques de la justice d'une monarchie absolue et ses représentations dans *Les Champs Elyziens ou la Réception du Roy tres-Chrestien Louys XIII au College de Bourdeaux de la Comp. de Jesus, le huictiesme de Novembre 1615* du Père Louis Garasse, ainsi que *Le Theatre royal du Persée François* du Père Arnaud Bohyre, jouée en 1621 et publiée l'année suivante à Toulouse. Pour Platon, cette vertu était l'un des piliers de la République et pour Aristote, la vertu complète ; pour Bodin, le roi absolu, c'est-à-dire délié des lois, doit demeurer respectueux des lois. Les jésuites vont remodeler cette riche tradition où les « acceptions se divisent et se subdivisent en s'entremêlant » (p. 113). À Toulouse, le roi traverse des architectures (portail, arc de triomphe et galeries) qui font office de traité des vertus royales avec leurs symboles de la Justice, alors que le motif ovidien de Persée est emblématique du combat royal contre le monstre de l'hérésie huguenote. Cet article sert à comprendre le voyage initiatique du roi dans le lieu allégorique de la Justice, et sert également de fil d'Ariane à tout lecteur désireux de décoder les nombreuses images païennes et chrétiennes de la Justice qui convergent dans ce théâtre pour toucher les sens et la raison du spectateur ainsi que pour frapper sa mémoire. Cette recherche éclairante sur les formes et interprétations variées que prend la vertu de Justice permet donc aussi au lecteur de se familiariser avec le fonctionnement des arts de la mémoire, tels que mis en œuvre dans le répertoire des collèges jésuites du XVII^e siècle.

« La vertu-palimpseste : quelques itinéraires du mot “vertu” aux XVI^e et XVII^e s. » de Johanne Biron contribue à faire comprendre que l'érosion du sens de vertu jusqu'à l'insignifiance est en partie le fait des panégyristes de la fin du XVI^e et du XVII^e siècles. Par ailleurs, la polysémie du terme est favorisée parce qu'il n'entre pas toujours dans le même système d'équivalences ou d'oppositions. Alors que chez Nicot, vertu est permutable avec tempérance, dans ses *Œuvres*, Guillaume Du Vair est plus attentif à la polysémie du terme vertu qui « prend une denomina-

tion particuliere selon chaque action en laquelle elle apparoist » (p. 147). Ronsard, quant à lui, reprend à *L'Éthique à Nicomaque* d'Aristote la division de l'âme en deux parties, rationnelle et irrationnelle, pour motiver les deux sortes de vertus, intellectuelles et morales, tout en donnant une place aux vertus chrétiennes théologiques dans son *Discours* au roi Henri II de 1576. Jacques Davy Du Perron départage les vertus non selon l'axe rationnel/irrationnel mais selon celui des deux félicités, humaines et supra-humaines, en rappelant à la suite de Thomas d'Aquin que les vertus morales et théologiques sont le moyen de les atteindre, les vertus chrétiennes surpassant celles des philosophes en raison de la félicité future. Après avoir estimé que le mot de vertu est homonyme et équivoque, François de La Mothe Vayer, dans *La Morale du Prince* (1756–59), aura l'originalité de ne pas considérer comme un absolu l'idéal *In medio stat virtus*, car le « milieu moral » ou la « raisonnable médiocrité » est une notion relative selon les individus. Et bien que chacun dise avoir été exhaustif et définitif dans son énumération des vertus, l'auteur de cet article observe bien des approximations et permutations dans ces inventaires.

« Les querelles sur la grâce : toute-puissance divine et liberté humaine (fin XVI^e–début XVII^e) » de Claude Sutto est un article sur lequel tout étudiant ou professeur de la Renaissance devrait méditer tant il est plein, dans sa *brevitas*, de substantifique moelle tout en étant exempt de jargon ou de préciosité ! L'auteur laisse de côté les débats entre Luther et Érasme sur le serf et le libre arbitre pour ramener plutôt cette controverse à ses sources de l'Antiquité chrétienne. D'un côté, on trouve saint Augustin proclamant « l'absolue nécessité de la grâce dans l'économie du salut que Dieu n'accordait qu'à ceux qu'il avait librement choisis par la prédestination » (p. 163). De l'autre côté répond le moine anglais Pélagie, qui croyait à la bonté foncière de la nature humaine (et non à sa déchéance comme Augustin), « à l'absence du péché originel, au libre arbitre, donc à la parfaite maîtrise de l'Homme sur son salut » (*ibid.*). Un concile donne raison, dès 529, aux augustiniens avec des réserves sur la prédestination, mais les théologiens du Moyen Âge vont reprendre le débat, de Raban Maur à Duns Scot en passant par Bonaventure et Thomas d'Aquin. Puis, moment délicat quand les protestants reprennent les thèses augustiniennes. Comment les condamner sans renier Augustin, Père de l'Église ? Situation aggravée par le fait que certains catholiques tirent le thomisme vers la prédestination augustinienne, d'autres vers le libre arbitre érasmien et que par surcroît, les dominicains demeurent attachés aux emprunts de Thomas d'Aquin à Augustin alors que les jésuites inclinent vers une théologie moins implacable. C'est dans ce contexte que s'éclaire le sens des anathèmes jetés par le concile de Trente (sixième session de 1547) aux deux écoles de pensée (les semi-pélagiens, c'est-à-dire les partisans du libre arbitre, et les protestants). Claude Sutto retrace d'autres conflits autour de la même controverse, qui de théologiques deviennent des luttes de pouvoir entre jésuites et dominicains, et auxquels prennent part les hommes d'État. Le plus vif est celui déclenché par l'affaire Molina, le jésuite qui publia en 1589 sa *Concordia liberi arbitri cum gratiae donis*, où il propose un compromis avec l'idée que la liberté de l'homme (cause seconde) ne peut s'exercer sans la coopération divine (cause première), tout ceci avec le

concours de la « grâce prévenante » de Dieu et le secours de la « science moyenne ». La suite de l'histoire montre le côté trop humain des féroces querelles sur la grâce et les stratégies pour les résoudre, querelles dont ni les efforts de trois papes ni 85 délibérations de 1602 à 1606 ne vinrent à bout. Paul VI interdit aux deux ordres de se censurer mutuellement en 1607, mais la controverse continua avec le jansénisme qui redonna droit de cité à la conception augustinienne de la grâce. L'auteur relève encore des traces de cette guerre de livres, vieille de plusieurs siècles, au milieu du XX^e siècle où le molinisme est encore décrié dans un manuel de théologie écrit par des dominicains (malgré les efforts d'aucuns de montrer la conformité du molinisme avec la théologie thomiste) !

Dans « Marie à Rouen, ou la plénitude de la grâce », Denis Hüe fait découvrir que si la ferveur mariale est acquise dans les fêtes poétiques du Puy qui se déroulèrent de 1486 à 1789 en l'honneur de l'Immaculée conception, « le discours sur la grâce, croisant les questions de prédestination et de libre arbitre, prend des inflexions de plus en plus complexes » (p. 239). En effet, le chant royal d'un nommé Du Four présente (avant 1550) une version réformée de cette dévotion. Celle-ci, considérée hérétique, fut corrigée selon l'orthodoxie catholique par Mathieu de Landa, même si des vers plus calvinistes que proprement catholiques y subsistent. L'analyse philologique, historique et théologique de cette réécriture ainsi que de la *Moralité* de Pierre Du Val (rouennais devenu réformé qui expose néanmoins la nécessité d'une Vierge Immaculée) est d'une grande subtilité et se lit comme une enquête dans les mentalités en mouvement. Ces documents sont les témoins précieux de la possibilité, malgré les institutions et les conciles, d'allier la ferveur mariale à une foi réformée à partir d'une louange poétique convenue.

« La parole magnifiée : prophétie et prière dans la tragédie biblique du XVI^e siècle en France » de Louise Frappier étudie *Jephthé ou le vœu*, traduction de Florent Chrestien (1567) de *Jephthes sive Votum* de l'humaniste George Buchanan, puis *Les Juifves* de Robert Garnier (1583). Dans la première œuvre, le prologue prophétique s'inspire de Sénèque, mais Buchanan fait une adaptation « protestante » du *fatum* stoïcien immuable, remodelé selon la doctrine de la prédestination. Dans *Les Juifves*, malgré les prophéties des malheurs, l'homme reste libre d'agir pour détourner le cours de son destin par le moyen de la prière. Dans les deux pièces se trouvent des prières, car si Calvin ne leur reconnaissait pas d'effet sur le cours des choses, il leur accordait quand même une grande importance. La prière de demande et l'action de grâce, toutes deux analysées de façon fouillée, sont réparties selon les genres judiciaire et démonstratif de l'éloge ou du blâme. Dans les deux pièces, certaines prières de l'homme paraissent exaucées mais sont chèrement payées, tandis que d'autres restent sans effet, ce qui souligne l'échec de l'homme à entendre Dieu et à se faire entendre de lui. Fait significatif, dans la tragédie humaniste d'inspiration biblique de la Renaissance, Dieu est davantage orateur qu'acteur. Aussi, contrairement aux mystères médiévaux, on n'a plus de représentation matérielle du corps divin, reflet du nouveau rapport avec le surnaturel dans ce nouveau dialogue, tragique et impuissant, de l'homme avec Dieu.

Dans « Le gracieux et le gratuit : “civiliser la grâce” dans les traités de savoir-vivre aux XVI^e et XVII^e siècles », Éric Méchoulan se demande d'abord si le don de la grâce peut vraiment être gratuit pour ensuite passer de l'examen de la gratuité de la grâce divine à celui de la grâce sociale. On appréciera que, dès 1649, Eustache de Rufuge avait noté que le milieu intéressé de la cour formait un monde d'échanges de dettes et d'obligations, tout le contraire du don gratuit, et cela bien avant les études de Claude Lévi-Strauss sur les systèmes de dons et d'échanges des sociétés primitives. Comme le remarque Méchoulan, « Donner, c'est *obliger* l'autre » (p. 261), d'où la position des ingrats qui ne voulant rien devoir aux autres refusent d'entrer dans le système de la circulation du don.

L'auteur soupèse la place dévolue à la grâce aux XVI^e et XVII^e siècles dans les traités de civilité qui se proposent le dressage des êtres, dressage assez contraignant dans le traité d'Érasme *De civilitate morum puerilium* (1530) mais aussi dans *Il libro del Cortegiano* (1528) de Castiglione, destiné à un autre public, ainsi que dans *Galatée, ou Des manières* (1598) de Giovanni Della Casa. En fait, comment peut-on « donner aux pesanteurs sociales le caractère aérien du gratuit » (p. 276) ? Tout est là. L'apprêt des manières contredit-il la vertu des êtres ? Et à quoi sert cette grâce sociale ? À faire des enfants vertueux et religieux pour Érasme, des conseillers du prince pour Castiglione ? Vieille question à laquelle répond en moraliste l'auteur des *Essais* (III, 10) sur les façons de jouer son rôle de la société : « Mon opinion est qu'il se faut prester à autrui et ne se donner qu'à soy-mesme » (éd. Villey), limitant ainsi résolument sa contribution au *kairos* social pour ne pas se trahir lui-même. Car pour le maire de Bordeaux, « Il faut jouer deuement nostre rolle, mais comme rolle d'un personnage emprunté. Du masque et de l'apparence il n'en faut pas faire une essence réelle, ny de l'estranger le propre. [. . .] C'est assés de s'enfariner le visage, sans s'enfariner la poitrine » (*ibid.*). Ici, le refus de se donner aux autres est motivé par une vertu supérieure : la connaissance de soi que permet le don à soi-même.

Dans « Perfection du temps et libéralité de l'amour : présence des trois Grâces dans la littérature pastorale de la fin de la Renaissance », Laurence Giavarini observe que « Ce mode de présence des trois Grâces dans la pastorale héroïque pourrait apparaître bien tenu s'il n'était l'expression positive, esthétisée et moralisée d'une forme esthétique et épistémologique dominant la représentation pastorale : la figure du cercle. » (p. 311). Précisons que l'auteur mène cette exploration avec de nombreux exemples à l'appui, dont *Astrée*, mais également d'autres œuvres moins connues mais aussi intéressantes.

On peut regretter quelques coquilles (des dittographies [p. 239 et 240]), l'absence d'un index, tout particulièrement pour la première section qui traite des vertus, car le lecteur pourrait utilement repérer les penseurs qui, à travers les siècles, lient de façon continue la formulation de la problématique de la vertu avec comme références centrales : Platon, Aristote, Cicéron, Thomas d'Aquin, Érasme, Machiavel, Bodin, et dans une autre mesure, Rabelais, Savonarole, Montaigne, Ignace de Loyola et Bellarmin. Somme toute, il faut savoir gré aux éditeurs d'avoir entrepris cette recherche courageuse malgré la complexité et l'ampleur de la tâche.

Cette problématique, qui n'a rien d'une mode, interpelle le lecteur dans les fondements même de sa culture et va, cela est certain, susciter de nouvelles recherches.

Ce recueil, tel un long et sinueux fil d'Ariane, permet au lecteur moderne de retrouver le fil du sens usé, effiloqué, peut-être même rompu en certains endroits, pour comprendre, au-delà des réaménagements de sens de ces notions prises une à une, le système de valeurs aussi mouvant que subtil dans lequel elles s'intègrent et s'entrecroisent.

BRENDA DUNN-LARDEAU, *Université du Québec à Montréal*

Nicola Panichi. *Plutarchus Redivivus ? La Boétie e suoi interpreti seguito da* Discorso di Stefano della Boétie Della schiavitù volontaria o il Contro Uno, tradotta nell' italiano idioma da Cesare Paribelli. Coll. « Dalla Rivoluzione francese al Risorgimento italiano », 2. Naples, Vivarium (Istituto italiano per gli studi filosofici), 1999. P. 130, vi, 79.

Nicola Panichi, bien connue des seiziémistes pour ses ouvrages sur Montchrétien ou sur Montaigne, a eu la judicieuse idée de célébrer le deuxième centenaire de la première traduction italienne du *Contr'un*, due à Cesare Paribelli, en proposant un *fac-simile* de cet opuscule de 85 pages, établi d'après le rarissime exemplaire du fonds Payen de la Bibliothèque nationale de France.

Voilà qui nous vaut un joli volume, très élégamment imprimé et présenté¹, où cette version italienne, témoin tangible de la constante actualité — comme de la redoutable ductilité — du texte boétien, se voit précédée, ce qui ne gâche rien, d'une solide et savante étude, intitulée « *Plutarchus redivivus ? La Boétie e i suoi interpreti* », consacrée à la réception et à l'interprétation du *Discours de la Servitude volontaire*, depuis les origines (sa diffusion manuscrite sans — ou avec, selon certains critiques — l'assentiment de Montaigne), jusqu'aux éditions actuelles. Panorama au sein duquel trouve naturellement sa place (la première d'ailleurs, p. 11–18) la version établie par notre républicain napolitain en 1799. Paribelli, alors emprisonné pour raisons politiques dans une des « Bastilles » du royaume, a travaillé d'après le texte donné par une édition Coste tardive des *Essais* (1745 ou postérieure), dont il traduit également certaines notes (voir p. 99–103).

Il y a peu à ajouter à cette vaste enquête introductive, alimentée aux meilleures sources, bien informée et qui ajoute des éléments (les commentaires de G. A. Borgese, ou de Pancrazi) au fascicule La Boétie de la BEF. Toutes les difficultés provoquées par le refus de Montaigne d'assumer lui-même la publication du texte de son ami défunt, et dues à cette diffusion non désirée par le parti protestant, sont à la fois montrées par le menu et finement analysées. La fortune critique et politique du texte est ensuite fort bien retracée, de siècle en siècle, puis de génération révolutionnaire en génération révolutionnaire (p. 11–65). Un manuscrit du *Discours*, inconnu des derniers éditeurs (Desgraves, Bayard, et Gontarbert), signalé pourtant voilà dix ans par Jean-Paul Barbier² dans les papiers du savoyard Jean