



Richesses et pauvretés dans les Premier et Second Curieux de Pontus de Tyard

Christian Trottmann

► To cite this version:

Christian Trottmann. Richesses et pauvretés dans les Premier et Second Curieux de Pontus de Tyard. *Meta-physica paupera*, Fosca Mariani Zini, Christian Trottmann, Jun 2022, Tours, France. ⟨hal-04870130⟩

HAL Id: hal-04870130

<https://hal.science/hal-04870130v1>

Submitted on 7 Jan 2025

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.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Richesses et pauvretés
dans les *Premier* et *Second Curieux* de Pontus de Tyard.

Le *Second Curieux* paru en 1578 chez Mamert Patisson résulte de la séparation en deux parties du volume publié plus de 20 ans auparavant, sous le titre *De l'Univers ou Discours de la nature du Monde et de ses parties*. Le nouveau titre est ainsi libellé : *Deux Discours de la nature du Monde et de ses parties. A sçavoir le premier Curieux traitant des choses matérielles et le second Curieux des intellectuelles*. C'est ainsi qu'une métaphysique se détache tardivement de la physique dans l'œuvre de Pontus de Tyard, l'année précisément où le seigneur de Bissy devient évêque de Chalon sur Saône, diocèse supprimé en 1901. Les deux *Curieux* figurent encore dans l'édition de 1587 des *Discours Philosophiques, de Pontus de Tyard, Seigneur de Bissy et depuis Evesque de Chalon*. Ils y font suite aux deux *Solitaires* et à *Mantice*. Ils y précèdent le *Discours du Temps, de l'an et de ses parties* dont la première édition remontait à 1556. Au contraire, le discours sur l'astrologie, dont la première édition de 1558 est antérieure à la partition des deux *Curieux* est placé avant eux. Le discours sur le temps, vient donc clore le recueil, dont il fournit peut-être sinon l'apothéose, du moins une sage conclusion.

I Une œuvre en évolution de la poésie à la prédication épiscopale : place de la métaphysique
Une métaphysique apparaît tardivement dans l'œuvre du poète/philosophe de la Pléiade et nous en verrons l'originalité. La phase des écrits philosophiques succède en effet à l'élaboration de son œuvre poétique dans les toutes premières années 1550. Les *Erreurs amoureuses* se voient ainsi doter de deux suppléments. Mais le *Solitaire* premier ouvre son œuvre philosophique dès 1552. Nous pourrions dire que les *Solitaires* correspondent à une conception de la Philosophie où le *Muthos* et le *logos* font encore bon ménage. Dans le *Solitaire premier*, la poésie rapportée à l'inspiration des Muses est examinée parmi les quatre formes de fureur inspirée distinguées par Platon dans le *Phèdre*. On y attend en vain le développement des trois autres, même si la présentation galante ne laisse pas complètement de côté l'amour. Témoin de cette compatibilité dans l'esprit de Pontus de Tyard entre poésie et philosophie en langue vernaculaire, paraissent la même année 1555 à Lyon, en même temps que troisième livre des *Erreurs amoureuses*, le *Livre des Vers Lyriques* et le *Solitaire second ou Prose de la musique*.

Faut-il rappeler que la musique figure parmi les arts libéraux, propédeutique médiévale de la sagesse philosophique ? Le *Solitaire second* montre à la fois l'expertise de Pontus en matière musicale et le lien étroit pour le poète de cet art avec le sien. Mais précisément cette première approche philosophique dans les deux *Solitaires* reste très liée à l'art littéraire et loin de livrer

une philosophie complète comprenant psychologie, physique, métaphysique, cosmologie... que nous allons trouver dans les trois œuvres parues en 1556-1558. La rupture amoureuse intervenant à ce moment pourra avoir joué un rôle dans cette maturation philosophique. La trilogie s'ouvre par le *Discours du temps* mettant en scène un dialogue avec Maurice Scève, l'ami à qui Pontus voue une admiration sans borne. Les questions astronomiques y sont déjà très présentes et alors que se prépare la réforme du calendrier qui sera promulguée en 1582 par Alexandre III, le poète philosophe a conscience de ses imperfections. Mais son souci d'une approche scientifique du problème s'allie à une érudition laissant place aux différentes conceptions du calendrier qui eurent cours tout au long de l'histoire et jusque dans les contrées les plus lointaines. Ce recul sceptique s'allie avec le souci d'une mesure scientifique du temps qui fait une place aux théories les plus récentes d'astronomes comme Copernic. Toutefois, la réflexion métaphysique sur le temps et son évanescence n'est pas absente tout au long de l'ouvrage et jusque dans la conclusion pleine de bonhommie laissée par le penseur bourguignon à son ami Maurice Scève : « Or je ne scay (reprint Scève) quelle particulière occasion nous fait avec les Thraces tenir le vivre en un si grand mespris : mais quant à moy j'estime la vie m'estre donnée de Dieu comme un depost en garde et vrayment je la garderai si cherment, attendant qu'il plaise au Seigneur duquel j'en ay la charge, de la r'avoir de moy ... » La limite de toute spéculation sur le temps ne reste-t-elle pas celle de notre propre vie qui demeure entre les mains de Dieu ?

De même, physique et métaphysique sont encore mêlées, avec une nette prépondérance pour la première, dans *L'univers ou discours des parties et de la nature du monde* qui paraît en 1557. Or, la préoccupation cosmologique garde le dessus dans sa dimension astronomique, avec la parution l'année suivante de *Mantice*. Au terme d'un long argumentaire *pro* et *contra*, le personnage du Solitaire qui parle en première personne y conclut en précisant sa position qu'on peut considérer comme la plus proche de celle de Pontus de Tyard. Il s'intéresse à l'astronomie, mais pour en tirer une connaissance des mouvements célestes et du calendrier qui soit utile à la vie sociale et politique. Sa véritable préoccupation est donc celle déjà exprimée dans le discours du temps. Il ne reconnaît aucune valeur à l'astrologie judiciaire, désignant à l'époque celle qui entend prévoir l'avenir et dresser des horoscopes pour les personnes en fonction de leur naissance, pour les événements ou les décisions à prendre. Son refus de ces prétentions divinatoires se fonde sur l'imprécision de la connaissance astronomique de son temps. Les calculs dans le système de Ptolémée ne correspondent pas avec ceux de Copernic et des mathématiciens modernes qui le suivent. Pontus de Tyard tentera d'ailleurs de les concilier. Surtout, le découpage de maisons situant les 12 signes du zodiaque y trace des figures

imaginaires dont la place varie avec le temps et ne présente aucune rigueur scientifique. Les positions exposées avant cette conclusion proposaient un plaidoyer qu'il faudrait plutôt dire *contra* et *pro*, puisque c'est le Curieux qui commence par une diatribe cinglante contre toute forme de divination, astrologique en particulier. La richesse des références auxquelles elle renvoie montre l'effort documentaire de l'auteur et ses lectures à une époque où la querelle de l'astrologie bat son plein. Toutefois, le Solitaire qui confesse avoir autrefois étudié l'astrologie dans l'espoir d'en tirer des prévisions et ne cache pas avoir été déçu, se démarque du scepticisme absolu du Curieux déniait toute influence céleste sur les humains. Pour le Solitaire, il y a bien une influence globale du ciel sur leur vie, mais elle ne saurait être rapportée précisément à telle ou telle constellation par une astrologie trop imprécise et souvent contradictoire¹. Quand Mantice s'étonne de ce scepticisme d'un Solitaire s'adonnant si volontiers et régulièrement aux calculs astronomiques, ce dernier précise bien que s'il mène une telle recherche, c'est seulement pour en tirer une connaissance scientifique susceptible d'être utile à « l'entretien des républiques, l'observation des saisons ». Il n'a que faire de la divination et ses préoccupations sont donc outre le comput ecclésiastique, « l'agronomie et la politique. », pour guider « les constitutions religieuses ». Son "amour des Lettres" est ainsi au service de la vérité et de son expression en langue française, garante de la vertu du peuple et de la prospérité du Royaume, comme l'atteste la dédicace à l'édition de 1573. On y retrouve l'accumulation des arguments du Curieux puis de ceux de Mantice, augmentés pour cette édition de manière à rattraper partiellement l'écart de longueur entre les développements *contra*

¹ Faut-il voir comme semble le suggérer Sylviane Bokdam dans « La question astrologique chez Tyard, de *Mantice* aux *Homélies* », dans *Pontus de Tyard, poète, philosophe, théologien*, Paris, Champion, 2003, p. 279-298, une évolution ou une inconstance de Pontus de Tyard entre cette conclusion de *Mantice* et les évocations de l'Astrologie dans ses œuvres ultérieures ? Les *Ephemerides Octavae Sphaerae* attirent l'attention vers un travail inédit où Tyard préparait des tables de lever et coucher pour plus de 300 étoiles susceptibles de pallier par des observations réelles, les calculs incertains des astrologues. Son espoir semblait être de concilier les principes de l'astrologie antique avec une observation scientifique des localisations contemporaines de ces étoiles, sans souci particulier de l'astrologie judiciaire et de ses prédictions. Quant aux homélies on y retrouve la condamnation prononcée à son sujet par le Solitaire dans la conclusion de *Mantice*. Elle n'est plus appuyée sur les arguments surabondants du Curieux, mais ne relève pas pour autant d'un scepticisme fidéiste. Le prédicateur ne nie aucunement le lien entre la causalité divine première et celle seconde de l'univers créé. Il entend dénoncer l'idolâtrie de ceux qui ne faisant pas la différence entre ces deux causalités attribueraient aux astres « un pouvoir par leurs influences de faire ou de faire quelque chose sur nos Ames, esprits et entendements » Homélie cinquième, f. 96, ro, vo. L'idolâtrie consisterait à attribuer aux étoiles une part de causalité qui ne leur appartient pas, mais revient à Dieu seul et à croire que les devins en ont une connaissance leur permettant des pronostics concernant précisément le destin de nos âmes. L'évêque soucieux à la fois de science exacte et de saine doctrine théologique ne s'en tient pas à une position fidéiste fondée sur la seule autorité de l'Écriture. Sa position rejoint celle de Thomas d'Aquin pour qui il y a bien une influence du macrocosme sur le microcosme, voire une place pour le destin dans la causalité seconde exercée dans le temps sur chaque créature par le reste de la Création. Toutefois, elles ne sauraient altérer la providence éternelle sur nos âmes et leur salut dépendant de la réponse de notre libre arbitre. Cf. Thomas d'Aquin, III *Contra Gentiles* 92 (2-12), *Somme de Théologie, IIa IIae*, Q. 95 a. 5 ; *De sortibus*, 4, éd. Léon., t. XLIII, p. 233-234.

et *pro*. Pour autant Tyard ne se veut nullement "académique" et revendique d'être « Socratique », dans son *Ode III du Socratique*. Se dégage ainsi une posture qui renvoie dos à dos Epicuriens et Cyniques pour revendiquer une liberté d'examen philosophique, sans allégeance à l'autorité. Sa recherche de la sagesse en reprend la définition cicéronienne au début de la dédicace de 1573 au jeune roi Charles IX, visant : « à la vraie connaissance des choses divines et au bon gouvernement des choses humaines ». Un partage semble se dessiner ici, cette fois entre une visée pratique de la connaissance des choses humaines, tandis que la Métaphysique centrerait la connaissance spéculative sur les seules choses divines. Encore faut-il qu'elle se démarque de la Physique ce qui n'est pas sans poser quelques problèmes que nous aborderons dans les parties suivantes de cet article consacrées aux deux *Curieux*.

Avant cela nous voudrions terminer cette partie introductive sur quelques remarques concernant la forme des dialogues philosophiques de Pontus de Tyard, en particulier dans le cas de ces deux ouvrages. S'il revendique une position Socratique, remarquons que nous n'avons pas un volume consacré spécifiquement à l'éthique. Il est vrai que l'évêque de Chalon sur Saône dispensera à peine plus tard des sermons, mais on est en droit de se demander si leur morale relève d'une éthique philosophique très personnelle. Si la thématique des deux *Solitaires* touchait plutôt les arts du Trivium, Rhétorique et musique en particulier, à partir du *Discours du temps*, et plus encore dans *L'univers ou discours des parties et de la nature du monde* ainsi que *Mantice*, la préoccupation philosophique est clairement physique et principalement cosmologique. Relevons que le personnage du Solitaire apparaît dès les deux dialogues qui portent ce nom.

Dans les deux dialogues que nous allons examiner de plus près, la parole est répartie entre trois personnages : Le Curieux, le Solitaire et Hieromnime. Notons que c'est le second qui parle en première personne, représentant un narrateur qui semble proche de l'auteur. Son point de vue est généralement celui d'une pensée réflexive et critique, parfois ironique, même s'il reprend et suit parfois de très près les développements de l'une ou l'autre de ses sources. Le Curieux garde la parole plus des trois quarts du temps et rapporte généralement, quant à lui, des opinions plus ou moins explicitement identifiées. L'apparat des notes montre qu'il suit souvent pendant plusieurs pages une même source secondaire. Son point de vue est celui d'une érudition pas forcément très académique, mêlant points de vue philosophiques et légendaires. Hieromnime quant à lui représente un point de vue théologique, pas nécessairement orthodoxe, principalement alimenté à une patristique assez classique (Jérôme, Augustin, Basile, le Damascène...), mais puisant des étymologies bibliques à des sources talmudiques, voire cabalistiques. Du point de vue philosophique, cette érudition curieuse est à la fois une richesse

par l'abondance des sources mobilisées et une pauvreté par le manque de cohérence et de rigueur du propos souvent décousu, se perdant parfois en un dédale d'opinions incompatibles. La cohérence doctrinale en pâtit souvent et l'autorité théologique de Hieronymime apparaît comme un garde-fou là où le recul critique du Solitaire peut paraître sinon sceptique, du moins peu tranché. Surtout, les opinions récitées par le Curieux, le plus souvent, mais aussi par les deux autres, se succèdent sans ordre, donnant l'impression de fatras d'un cabinet de curiosité. Ce foisonnement est une permanente subversion de l'ordre aristotélicien et de sa manière d'articuler physique et métaphysique. On a rapproché le personnage du Curieux du cousin de Pontus de Tyard, Guillaume des Autels, dont il était très proche. L'on pourrait taxer de désinvolture les sauts de sa curiosité du coq à l'âne. Sa recherche semble celle d'un dilettante, mais sa devise pourra nous détromper : « *non otiosus in otio* », qui contient toute la profondeur de la vie contemplative. Ne peut-on supposer d'ailleurs qu'elle est inspirée par la réflexion de Saint Bernard dans son *De consideratione*² ? L'esprit de cette petite noblesse Mâconnaise du XVI^e siècle ne sait-il pas allier curiosité scientifique naissante et profondeur métaphysique ?

II Présence de thèmes métaphysiques dans le Premier curieux : Méta ou Prin Physique ?

C'est ainsi que si le *Premier Curieux* se répand en considérations sur les 4 éléments, il n'y vient pas d'emblée mais s'ouvre sur une méditation concernant l'homme et sa finalité : « l'homme est nay pour contempler le monde. Grand nombre de Philosophes et l'entière troupe des Théologiens accordent d'une voix, que tout ce qui est au Monde (pour rien ne partialiser) est faict à l'usage et service de l'homme...³ ». Or cet humanisme conduit à des questions de méthode. Elles rejoignent ce qui vient d'être dit sur le désordre des cabinets de curiosité. Alors que la Renaissance est souvent présentée comme l'époque où toute découverte, grande ou moins grande devient possible, n'est-elle pas plutôt pour le Curieux de Pontus, celle où tout a déjà été dit ? Ainsi, n'a-t-elle d'autre recours que de s'appropriier sans vergogne, les écrits de ses prédécesseurs : « malaisément pouvons nous rien discourir que par redites et imitations de ceux qui nous ont précédés et dont les œuvres sont encore en nos mains. Si est-ce toutefois que cela ne me semble pouvoir esteindre la voix en la bouche, ni arracher le style<t> des mains des vivants⁴ » Les notes érudites de l'édition de Jean Céard montrent que Tyard copie ou traduit

² « Etsi recte Sapiens hortatur sapientiam scribi in otio (Si 38, 24), cavendum et in otio otium est. », Bernard de Clairvaux, *De Consideratione*, II, VI, 22, *Sancti Bernardi Opera*, ed. Jean Leclercq, Henri Rochais et alii, Rome, ed. Cistercienses, 1957-1977, désormais SBO, p. 429.

³ Pontus de Tyard, *Le Premier Curieux, Oeuvres Complètes*, IV, 1, J. Céard ed., Paris, Classiques Garnier, 2010, p.

60

⁴ *ibid*

sans souci de la propriété intellectuelle et de l'originalité. Nous rencontrons ici encore une pauvreté majeure de cette philosophie figurant parmi les premières en langue française, très inspirée de sources italiennes. Mais c'est selon Tyard le meilleur moyen d'en transmettre la mémoire aux siècles suivants. Il donne l'exemple du fragment traduit en latin du *Timée* attribué à Cicéron et du *De mundo* latinisé au dire de certains par Apulée, osant changer la dédicace d'Aristote à Alexandre pour un certain Faustinus... Le foisonnement des opinions qui suivra s'ouvre ainsi sur une apologie du plagiat et de l'approximation : « En la consideration desquelles m'estant quelquesfois délecté, et en ayant remarqué une Ichonographie ou plant de certains traits grossiers, et (comme on diroit) monogrammes, je n'ay voulu refuser à mes François, en ce Discours partie du fruict que j'y avois fait.⁵ » L'important est d'en « découvrir le chemin à quelque autre studieux et diligent », en se laissant la possibilité si Dieu lui prête vie de corriger son texte dans une édition ultérieure. Le propos est celui du Solitaire, avant même qu'il ne soit rejoint dans son pensoir par le Curieux et Hieromnime.

La discussion s'ouvre sur les mathématiques. Le Curieux tient, suivant en cela Regiomontanus, que l'Astronomie et ses servantes (arithmétique et géométrie) sont le plus sur chemin conduisant des réalités naturelles aux immuables et à la divine beauté. Il affirmera d'ailleurs plus loin que ces disciplines font la différence entre nous et les bêtes brutes, manifestant la supériorité de notre espèce⁶. Mais Hieromnime rectifie : « deux simulacres ont été proposez aux humains pour les élever et acheminer à l'invisible et à l'intellectuel. L'un est simulacre de Nature, qui est le Monde : la naturelle espee duquel monstre la grande excellence de l'ouvrier⁷ », mais si obscurément puisque « Nature, de soy trop débile, ne suffiroit pour nous faire cognoistre le surnaturel sans le second simulacre : qui est la Grace en l'humanité de la parole Divine.⁸ » Par lui, la lumière divine vient éclairer directement l'intelligence humaine sur sa vérité. [L'on relèvera ici l'orthodoxie de la figure anticipatrice du futur évêque. Le second simulacre n'est pas seulement la révélation Biblique de la parole de Dieu, mais la grâce délivrée par le Verbe incarné qui vient éclairer tout homme sur la vérité divine en son principe. Nous avons ici sans doute une réminiscence de l'articulation médiévale du livre de la nature avec celui de l'Écriture souvent rapproché du verset paulinien « *per speculum et in aenigmate* » (I Cr 13, 12). Le miroir de la nature et l'énigme de la sainte doctrine (où l'on peut reconnaître une

⁵ Ibid., p. 61.

⁶ « L'industrie de l'Arithmetique, de la Geometrie, et de l'Astronomie" est signe que nous sommes hommes, et nous rend (comme autresfois a dict un grand Philosophe) differents des brutes : faisant tesmoignage de combien nostre espee est plus excellence que celle des animaux, à tous lesquels nous sommes superieurs. », ibid., p. 63.

⁷ Ibid., p. 62

⁸ Ibid.

traduction de *doctrina sacra* dont les théologiens désignaient leur domaine) sont ici considérés à égalité comme deux simulacres complémentaires. Car ils ne s'opposent nullement comme on a pu le suggérer⁹.] Le Curieux concède que la doctrine de la religion (on notera au passage qu'on est descendu du saint au religieux sinon au sacré) peut satisfaire un esprit orné de la vertu de piété. Il revendique toutefois l'utilité des « sciences honnestes et liberales disciplines ¹⁰ ». Il est vrai que la séparation des personnages du Curieux et de Hieromnime semble dispenser le narrateur d'articuler explicitement leurs deux discours théologique et philosophique. L'arbitrage rationaliste et fréquemment ironique du Solitaire restera le plus souvent sibyllin. Remarquons encore que la revendication pratique s'étend aux arts libéraux, et concerne les sciences honnestes, probablement opposables aux sciences curieuses, occultes, ce qui est cohérent avec la critique de toute divination relevée chez Tyard dans *Mantice* et ailleurs. Mais surtout, elles sont réputées nécessaires à « l'utilité et tranquillité des hommes : et que d'elles dépendent les gouvernements de toutes Républiques bien constituées.¹¹ » La loyauté du Poète français envers son souverain fut indéfectible et pourra contribuer dans le contexte de la ligue à expliquer sa promotion soudaine au siège épiscopal de Chalon sur Saône. Nous pouvons peut-être discerner ici un indice de sa prudence politique et de son sens de la laïcité. Dès saint Augustin, la recherche de la paix civile est le terrain d'entente des membres des deux cités. Mais au-delà de la tranquillité des hommes, les disciplines libérales sont vitales pour tout gouvernement. [Rappelons au passage que Dante, qui fut sans doute un des précurseurs d'une laïcité moderne certes pas « à la française », rapporte le gouvernement du pouvoir temporel en vue de la fin qui le concerne, aux écrits philosophiques¹². Le pape a la charge de conduire le peuple chrétien à partir de l'exercice des vertus théologiques et à la lumière des écrits de la révélation à la béatitude éternelle. L'empereur dantesque dont le pouvoir vient directement de Dieu et non du sacre, ni du suffrage devra emmener celui dont il a la charge à la béatitude temporelle à partir de l'exercice des vertus morales et intellectuelles dans la lumière des écrits philosophiques, ici principalement aristotéliens.] Relevons encore, dans les variantes mêmes du passage du *Premier Curieux* qui vient d'être cité, l'esprit aristotélien de la réflexion du

⁹ Cf. Jean Céard, *Ibid.*, introduction, p. 18.

¹⁰ *Ibid.*, p. 62

¹¹ *Ibid.*

¹² « *Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret.* », *Mon.* III, XV, 10. Nous nous permettons de renvoyer à ce sujet à nos différents écrits sur le sujet répertoriés dans le plus récent : « L'espoir de Dante et la présence de saint Bernard dans les trois derniers chants du *Paradis* », communication à la société Dantesque de France, 10 mai 2019, dans la Revue des études dantesques, 2019, 3, p. 11-48, ici, p. 14 sq.

Curieux sur l'utilité de la philosophie naturelle aux formes droites de gouvernement. La version de 1557 donnait en effet : « dépendent les constitutions de toutes républiques bien gouvernées ». On nous permettra de rappeler pédagogiquement les trois formes droites de gouvernement et leurs formes dégénérées en un tableau tiré d'une lecture synthétique et actualisée de l'*Ethique à Nicomaque* (VIII, 12) et de *La Politique* (III, 7) :

Forme de gouvernement	Fondée sur	Ressemble aux rapports	Forme dégénérée de gouvernement	Caractérisée par
Monarchie	Respect	Père/enfants	Tyrannie	Crainte
Aristocratie	Honneur	Epoux/épouse	Oligarchie (ploutocratie)	Prévarication
Etat de droit	Vertu	Frère/frère	Anarchie (Démocratie)	Insoumission

La version de 57 supposait donc que les constitutions des républiques bien gouvernées (dont on peut supposer qu'il s'agit de la Monarchie, de l'Aristocratie et du gouvernement civil, selon la traduction de Pellegrin pour πολιτεία) dépendent pour leur rédaction de la philosophie naturelle. La version de 78 rectifie, ce sont les gouvernements des républiques bien constituées, (ce qui peut désigner les trois mêmes régimes en tant que leurs constitutions sont droites), qui ont besoin de la philosophie naturelle pour mener droitement et efficacement leur action politique. Si cette lecture aristotélicienne est cohérente, on remarquera que la rupture avec la scolastique en philosophie naturelle ne semble pas affecter l'influence du Stagirite sur la pensée politique du poète et de son Curieux.

Aristote reste d'ailleurs au centre du débat qui s'instaure alors sur le monde, fini ou infini. On se souvient qu'il considérait que l'infini en acte ne pouvait exister. Il faut donc que le monde soit fini, mais n'étant par ailleurs selon lui contenu en aucun vide, ne doit-il pas être infini ? L'aporie est ainsi posée : « Outre le Monde, puis qu'il est Tout, rien ne peut estre selon l'opinion d'Aristote, qui plus outre que le Monde ne reçoit ny lieu, ny temps, ny vuide. Chose qui semble estrange et difficile à croire : car s'il se meut, il faut qu'il se meuve en quelque lieu qui le contienne : et s'il est contenu, il est fini : mais si outre luy il n'y a rien, c'est conclu une infinité.¹³ » Relevons au passage le talent spéculatif du philosophe de Bissy. Son érudition va passer en revue les « divers troubles » que cela a pu engendrer, et les opinions diverses qui en résultent mais il a d'emblée noué le problème, montrant une apparente contradiction du système aristotélicien. La solution proposée d'emblée par le Curieux pourra paraître classique pour l'époque et peu compatible avec le jugement favorable porté ici ou là par Tyard sur les calculs

¹³ Ibid. p. 63.

contridit Copernic : « l'opinion plus soutenable, que le Monde, tendant, et s'inclinant, ou pressant toujours contre son milieu, est fini, d'espece et de mesure ronde : est fini de vertu, par laquelle toutes choses finies s'engendrent : ressemblant toutesfois infini à cause de l'admirable grandeur de sa masse. Ainsi il est fini en soy, mais semblant infini en nous, pour la difficulté qui est à faire denombrement singulier de ses parties, et non pource qu'il soit ainsi, ny que l'Esprit humain soit incapable de le comprendre.¹⁴ » L'ami du Solitaire se contente-t-il d'affirmer que le monde est fini et que ce n'est que subjectivement qu'il est infini ? La fin du passage pourrait nous le laisser penser et il avance l'exemple du calcul de l'arène par Archimède : ce n'est pas parce que son dénombrement dépasse notre entendement fini que le nombre des grains de sables présents sur toutes les plages du monde est infini.

Or la raison principale pour laquelle l'Univers doit être fini, si nous prêtons attention à ce texte, n'est-elle pas sa forme sphérique ? Il est fini de vertu au sens où comme les grains de sables, toutes les réalités finies qui s'y engendrent restent en nombre fini. La longueur du temps de cet engendrement, depuis le commencement du monde et jusqu'à sa fin ne saurait comprenons-le les multiplier à l'infini. Toutefois, l'originalité du Curieux tient peut-être, à un moment où d'autres philosophes comme Nicolas de Cues ou Giordano Bruno vont opter pour un univers infini, à maintenir que c'est précisément parce qu'il est sphérique et en expansion que l'univers ne saurait être infini. La tentation de le croire infini ne tiendrait qu'à notre subjectivité incapable d'entreprendre le dénombrement de tout ce que peut contenir cette sphère en expansion. Entre l'ancien monde pétrifié dans son immobilité géocentrique et la fuite en avant d'un monde infini éventuellement héliocentrique, le Curieux semble choisir une voie moyenne. L'univers est en mouvement et son expansion ne saurait être que centrifuge : il s'incline et presse sans cesse sur son milieu¹⁵. Mais du coup, nous comprenons aussi qu'il n'a pas besoin d'être entouré de vide. Cette sphéricité du monde va finalement s'accorder avec la vieille immobilité géocentrée : c'est le ciel qui est en mouvement et les sphères concentriques des quatre éléments, voire des planètes et cieux vont pouvoir s'emboîter en préservant l'immobilité centrale de la terre. Sans prendre parti, le Curieux évoque Clédomède, voulant contre Aristote qu'autour de ce monde sphérique,

¹⁴ Ibid.

¹⁵ . Nous avons montré par ailleurs que l'univers du Cusain ouvert sur l'infini absolu divin, supposait un double mouvement : centrifuge et centripète, Cf. « Entre Zoom et zimzoum, une étoile de la rédemption ? Pour une issue humaniste et eschatologique au problème de l'altérité chez Nicolas de Cues. », Colloque *Infini et altérité dans l'œuvre de Nicolas de Cues* (1401-1464), Nice, 26 avril 2013, Hervé Pasqua ed., Louvain, Peeters, 2017, p. 13-32 ; également « Du *τί* au *τίς*, tournant anthropologique ou catastrophe humaniste chez Nicolas de Cues, lecteur du Pseudo Denys ? », Colloque Nicolas de Cues, sources et postérité, le tournant anthropologique de la philosophie, Nice, 25-26 avril 2014, H. Pasqua ed., Noesis, 26-27, Paris, Vrin, 2017, p. 69-97.

il y ait du vide¹⁶. L'argument est que la providence gouverne cet emboîtement de sphères constituant l'univers : « L'air, contenant et embrassant l'Eau, et la Terre, leur est différent et divers. Le Feu, contenant l'air, et l'eau, et la terre, est différent des trois. Le Ciel, contenant ces quatre, est différent d'eux.¹⁷»

Or si le Curieux se garde de prendre parti entre Aristote et Clédomède sur la question du vide entourant l'univers, n'est-ce pas parce qu'il préfère donner la parole à Hieromnime ? Dans cette sphère infinie entourant la sphère finie de l'Univers il reconnaît en effet Dieu lui-même. Le Curieux ne pouvait se rendre à l'existence d'un vide matériel : « Puis donc que l'on ne sçait, et qu'il n'y a substances que ces cinq matérielles et corporelles : faut-il pas confesser que ce qui contient le Ciel, et les quatre contenus du Ciel, est différent des cinq qu'il contient, et par bonne suite, incorporel et immatériel ? Infini (dit Hieromnime) n'est autre chose que Dieu¹⁸ ». Il faut donc qu'hors de cet univers en expansion, il n'y ait qu'un Dieu immatériel et éternel. [Pontus de Tyard ne semble pas connaître la sphère intelligible du *Livre des 24 philosophes* qu'on retrouve chez Nicolas de Cues et bientôt chez Giordano Bruno. Hieromnime cite Jean Chrysostome pour qui ce Dieu provident qui a tout créé contient tout et est incompréhensible par l'esprit humain, étant à soi-même son propre lieu¹⁹. Le Curieux évoque les premiers Poètes Théologiens et cite Ronsard comme leur continuateur dans son *Hymne sur l'éternité* et il ne pousse pas plus loin la question de l'immanence et la transcendance de Dieu par rapport au monde. L'un et l'autre sont de forme sphérique. C'est qu'il s'agit de la forme la plus parfaite. Les partisans d'un monde plat ou d'autre volume sont ainsi facilement écartés et le Curieux constate un accord des philosophes sur un monde conçu comme un emboîtement de sphères : « Demeure donc entre les Philosophes confessé le Monde estre accompli en la plus parfaite rondeur qu'on peut imaginer. Vray est que la terre, à cause des montagnes et vallées, est raboteuse et moins exactement ronde: mais l'eau est plus ronde que la terre : l'air que l'eau : le feu que l'air : jusques au Ciel, duquel autre rondeur ne peut estre plus ronde. Aucuns ont pensé la terre se mouvoir, et non le Ciel : les autres, la Terre et le Ciel se mouvoir ensemble. Mais l'opinion plus favorisée, et d'autorité et de raison, est que le Ciel se meut et non la Terre. Ciel se meut, et la Terre demeure ferme et immuable. Car en tout mouvement rond, il est nécessaire que quelque chose demeure au milieu, qui soit centre du corps qui se meut à l'entour.²⁰ »

¹⁶ La note 25 (p. 186) de Jean Céard indique que le Curieux traduit la paraphrase serrée de Clédomède (1, 1) par Jacob Ziegler, *In C. Plini de Naturali historia, liber secundum commenta*, 1550, p.47.

¹⁷ Ibid., p. 64.

¹⁸ Ibid., p. 64.

¹⁹ Ibid., p. 65.

²⁰ Ibid., p. 67.

Nous le comprenons, c'est pour des raisons métaphysiques, voire métamathématiques, que le monde ne peut être que sphérique. Certes, la terre est un peu raboteuse à cause des montagnes, mais cela est compensé par les sphères suivantes, de l'eau et de l'air. Quant au mouvement, l'opinion la plus plausible est aux yeux du Curieux, que c'est le ciel qui se meut et que la terre au centre doit rester immobile. Le vieux modèle géocentrique et fixiste est ainsi réintroduit.

Pourtant nous allons retrouver ces réflexions sur la sphéricité du monde, mais menant cette fois le Solitaire à privilégier l'hypothèse héliocentrique de Copernic. Or c'est d'abord le Curieux, s'inspirant à nouveau de Calcagnini, dans son *De pereni motu terrae* qu'il suit pas à pas, qui en vient à inverser l'hypothèse précédente :

« Toutesfois il a semblé encores de nostre temps à plusieurs doctes, que le mouvement est plus pertinent à la Terre qu'au Ciel : pource (soustient une partie) que par consentement presque universel des Philosophes, tout ce qui est dessus la Lune, est eternal, non perissable, ou sujet au dommage d'aucune mutation, et au contraire ce qui est en la souslunaire et basse partie de l'Univers appert tout caduque, perissable, et travaillé par continuels changemens, qui signifie que là haut tout est constant et sans mouvement, et çà bas tout est muable et inconstant.²¹ » C'est ainsi la légèreté de l'élément céleste qui garantit son immobilité là-haut, alors que la pesanteur de la terre la contraint au mouvement. Nous retrouvons ici l'argument de la sphéricité. Celle du monde empêche que le ciel ne connaisse un mouvement local vers un ailleurs puisqu'il assigne au monde, même en expansion, sa convexité ultime : « Davantage qui doute, que mouvoir soit autre chose que remuer d'un en autre lieu ? ou pour le moins, qui pourroit nier que mouvement ne se face en lieu ? et le Ciel estant de toutes parts estendu en convexité infinie du Tout Universel, quels lieux pour se mouvoir d'un en autre lui peut on imaginer, ou quel lieu unique se peut comprendre outre Tout ? car il ne leur plaist de donner au Ciel une fin, ou un bout, outre lequel autre chose se treuve²² .»

Notons au passage que l'argument est ici avancé par le Curieux et non par le Solitaire. Il renverse celui d'Aristote en faveur du mouvement du ciel. À la suite de Calcagnini, Pontus n'envisage de mouvement que local, d'un lieu vers un autre. Or il n'y a pas d'ailleurs du Ciel vers lequel il pourrait se mouvoir. Le problème métaphysique ainsi posé est bien plus complexe. Pour Aristote, le mouvement n'est pas seulement local, mais comprend tout changement. Croissance et décroissance sont un bon exemple de ce changement sur place, sans mouvement local. Or l'univers en expansion auquel semble se ranger Pontus à la suite de Calcagnini, ne connaît-il pas ce type de changement sans mouvement local ou mécanique ? Aristote

²¹ Ibid., p. 156-157.

²² Ibid., p. 157.

n'envisageait à la suite de Platon, de mouvement céleste que circulaire. Comme Calcagnini et Copernic, Pontus préfère attribuer un tel mouvement à la terre. Or ce mouvement ne saurait se produire pour le seigneur de Bissy que dans un univers à la fois immobile et en expansion parce que sphérique et sans possible périphérie. Par ailleurs, contrairement à d'autres philosophes renaissants partisans d'un cosmos infini, il ne transgresse pas vraiment ainsi l'impossibilité d'un infini en acte. Pour Nicolas de Cues par exemple cela supposait de distinguer entre l'infini restreint de l'Univers créé et l'infini absolu divin, dont l'articulation n'était possible que dans une Christologie philosophique. Nous pourrions dire que la sphère infinie du monde de Pontus ne saurait constituer un infini en acte précisément parce que sa sphéricité même exige qu'elle soit en expansion. Remarquons au passage que le risque de Panthéisme guette dans la vision du futur évêque de Chalon. La distinction entre la sphère intelligible divine héritée de Parménide et transitant par le livre des 24 philosophes, Alain de Lille jusqu'à quelques contemporains de Pontus et celle en expansion de l'univers n'est pas aussi claire que celle d'un Bovelles. Il bordera dans le livre du néant, la Création, soufflée par un Dieu comme une bombonne de verre d'un tampon de néant bordé de naturel et de surnaturel. La « convexité infinie » prévient le ciel d'avoir où aller et donc de se mouvoir. Au contraire, l'air et l'eau entourent la terre pour aider son mouvement sans frottements²³.

Dans cette réflexion qui oppose un ciel immobile à une terre en mouvement, remarquons une intervention du Solitaire qui veut y reconnaître la doctrine platonicienne : « Possible (dy-je) est-ce l'avis de Platon assurant qu'aucunes choses se font tousjours, et si ne sont jamais : c'est à dire, les inferieures et Elementaires, fraisles, caduques, inconstantes, et continuellement poussees en evidente mutation. Il y a d'autres choses qui jamais ne se font, et si sont tousjours, c'est à sçavoir, les celestes, eternelles, et exemptes de tout inconstant changement.²⁴ » Et il ajoute que cela correspond à l'interprétation des chants sacrificiels par les anciens poètes lyriques. Ils accompagnaient les Strophes et antistrophes de mouvements latéraux évoquant le déplacement des réalités inférieures, alors que pour adresser l'Épode aux dieux, ils s'arrêtaient, signifiant ainsi l'immobilité de la divinité²⁵. L'érudition platonisante et la capacité à faire le lien entre poésie et métaphysique incombe ainsi au personnage du Solitaire qui parle en première personne dans le dialogue de Pontus de Tyard, alors qu'il suit, pas à pas Calcagnini qui sur ce point cite le *Timée*.

²³ P. 67, Cf. supra, n. 19, p. 10

²⁴ P. 157.

²⁵ P. 157-158.

Mais c'est au Curieux que revient de reprendre les principaux arguments de ce même auteur en faveur du mouvement de la terre : [n'est-ce pas elle qui a besoin de l'influence du ciel et se tourne en particulier pour faire bénéficier les vivants de celle du soleil ? Le ciel, lui, n'a pas besoin d'elle. Or n'est-ce pas celui qui désire qui se met en mouvement vers sa fin ? Il ajoute que l'immobilité du ciel est mise en cause par le mouvement des étoiles, qui plus est, les unes dans un sens, les autres dans l'autre.]

Une nouvelle intervention du Solitaire va être plus significative puisque c'est en souriant à Hieromnime qu'il évoque une étymologie rapprochant l'hébreux Haaretz désignant la terre de la racine Rutz qui signifie courir. C'est alors qu'il va faire intervenir l'hypothèse de Copernic : « Mais Nicolas Copernic d'une dextre et admirable subtilité a renouvelé un Paradoxe presque semblable à celui d'Aristarque [...] donnant au centre du Monde, le Soleil immuable, et de mesme fermeté le Ciel huitiesme, à l'extreme convexité de la rondeur mondaine, disposant au reste six spheres mobiles. La premiere plus prochaine de la sphere des Estoilles fixes a Saturne, qui acheve son cours en trente ans... ²⁶» Le ton ne saurait laisser de doute sur l'adhésion de Pontus de Tyard à l'hypothèse du Polonais. On relèvera que si le Soleil occupe le centre du système, c'est à la huitième sphère, des étoiles fixes, que revient la position de l'extrême convexité d'un monde conçu comme sphère en expansion, mais dont les extrémités plus légères échappent au mouvement. Le Solitaire reconstruit ensuite les six sphères tournant autour du soleil en fonction de la durée de leur cycle, indice de leur éloignement à son égard, à commencer par Saturne (30 ans), puis Jupiter (12 ans), Mars (2 ans), la Terre (1 an, sa sphère comprenant les éléments et la lune), Vénus (9 mois), Mercure (180 jours). Le Solitaire, se faisant écho de l'approbation de Tyard à l'égard de Copernic rappelle encore les principales raisons qui l'amenèrent à renouveler l'ancienne supposition (héliocentrique) qu'il ne considère plus comme un paradoxe (laissant ce terme à qui bon semblera) : incohérences dans l'ancien système pour le calcul de la proportion des épicycles, en particulier pour Vénus, mais aussi pour celui du mouvement des planètes, en particulier le Soleil et la Lune avec des incidences désastreuses pour le calendrier, entraînant de graves conséquences politiques.

Avant que le Curieux ne reprenne la parole, le philosophe tire non sans ironie la morale de cette supériorité du système de Copernic : « ...ce bon et tresdocte Copernic, pour reformer le desordre qui avient à la dernonstration des apparences coelestes, qu'ils nomment Phaenomenes, a voulu subtilement faire preuve, que l'opinion vulgaire ne traine apres soy par son auctoriré, une necessaire consequence de verité : laquelle neanmoins se peut tirer quelquefois d'une

²⁶ Ibid., p. 158-159

suposition douteuse, suspecte, ou mensongere.²⁷ » Si elle paraît paradoxale à certains, voire mensongère, l'hypothèse de Copernic permet de rendre compte des phénomènes bien plus clairement que l'opinion commune géocentrique. L'on pourra s'étonner que la parole ne soit pas donnée ici à Hieromnime pour compléter l'emboîtement des sphères célestes. Il l'a fait précédemment, ajoutant à l'emboîtement géocentrique proposé au début par le Curieux, ses considérations sur les ciels Cristallin et Empyrée : « Mais ceux, qui poussez d'une plus haute contemplation, ne se sont si tenamment arrestez aux matieres [...] ont estimé sur la neufiesme Sphere, estre non seulement un Ciel dixiesme, surnommé Crystalin, mais encores un onziesme, appelé Empyree, comme vous diriez ignee : non proprement pour aucune qualité chaleureuse, mais â cause de l'indicible splendeur dont il est illustré, comme siege destiné pour l'eternelle demeure de Dieu, des Anges, et des Saints bienheureux.²⁸ ».

Ces considérations sur les deux derniers ciels sont-elles renvoyées au *Second Curieux*, relevant clairement comme résidence des esprits bienheureux de son domaine métaphysique ? Pas explicitement. Il est vrai que les développements de Hieromnime qui viennent d'être cités s'accommodent aussi bien d'un système que de l'autre, moyennant un aménagement du nombre des sphères matérielles (déjà opéré d'ailleurs p. 69). Dans ces conditions, à quoi bon les répéter ?

C'est ainsi le Curieux qui reprend la parole après cette apologie de la cosmologie copernicienne et il convient aussi que « certainement ses demonstrations sont ingenieuses, et ses observations exactes, et dignes d'estre suivies.²⁹ ». Toutefois il s'empresse de ramener la réflexion sur la physique à un niveau plus « terre à terre », c'est le cas de le dire : « la cognoissance de l'estre de la Terre telle que nous la pouvons avoir, n'en est aucunement troublee : et ne nous empesche de croire que ce soit un Element pesant, froid et sec : lequel par receue, vulgaire, et comme religieuse opinion, nous croyons immobile.³⁰ » Il fait ainsi retour à la connaissance physique ordinaire et par la même occasion à l'immobilité de la terre cette fois comme un dogme religieux. Il ajoute que la terre et l'eau ne font qu'un globe (ce qui réduit les aspérités) et passe à la division de sa surface en trois continents. Mais nous laisserons là nos réflexions sur le *Premier Curieux*. De ce volume censé s'en tenir à la physique, retenons que la métaphysique n'est pas absente en particulier par la réflexion sur la sphéricité du monde. Elle semble toutefois au service d'une réflexion astronomique favorable à la révolution copernicienne. Reconduisant

²⁷ Ibid., p. 159

²⁸ Ibid., p. 68-69.

²⁹ Ibid., p. 159.

³⁰ Ibid. p. 160.

ainsi à la physique ou l'accompagnant, on pourrait presque la caractériser de prin ou de paraphysique.

III Richesses et pauvretés de la métaphysique du *Second Curieux*

Ce second volume issu de la séparation dans l'édition de 1578, de la métaphysique d'avec la physique à laquelle elle était réunie dans le traité *De l'Univers ou Discours de la nature du Monde et de ses parties* de 1557, s'ouvre par une Adresse au roi, qui rompt la continuité du dialogue avec celui du *Premier Curieux*. Le poète de la Pléiade qui a participé à la naissance de ce genre en français entend se lancer, cette fois dans une adaptation en notre langue de la prose des philosophes, entreprise dont il mesure le risque dans sa « *petitio benevolentiae* » : « Car voyant les escrivains François n'avoir encores traicté en prose, que des recueils d'histoires ou Romans fabuleux, en quoy ils avaient employé la façon de parler plus vulgaire et familiere, comme leur sujet estait vulgaire et familier : Je ne doutois point qu'il seroit mal-aisé de former un stile de plus esleevee et belle façon, pour dignement représenter et exprimer les hautes et belles conceptions des Philosophes, ou que celui qui s'y essayeroit, ne rencontreroit promptement le jugement vulgaire en sa faveur.³¹ » Le poète devenu philosophe a bien conscience de la difficulté : il faut forger une langue philosophique au sein même du français au risque de ne pas être lu par le vulgaire, mais aussi par les savants qui préféreront s'en tenir au latin.

Voulant en leur temps adapter en cette langue, la philosophie grecque, des auteurs comme Cicéron ou Varon ne furent-ils pas confrontés au même problème ? Tyard les cite en exemple dans la suite de son adresse au Roi, faisant peut-être écho aux discussions qui se tenaient dès les premières séances de l'Académie du Palais où Tyard occupait une place importante aux côtés de Jacques Davy Duperron³² : « Je sçay que semblables parolles se tiennent, quand on discourt de l'enrichissement du langage François, lequel ne peut estre estimé de plusieurs François mesmes, digne ou capable d'estre employé plus hautement qu'au froid recit de quelques plaisans contes, ou à la plainte de quelque amoureuse langue.³³ » De ces débats contemporains, le philosophe royal revient à l'exemple des Grecs : ils n'hésitèrent pas à développer la philosophie dans leur propre langue. Mieux, certains comme Plutarque, Ptolémée ou Gallien daignèrent apprendre la langue latine de ceux qu'ils faisaient bénéficier de leur savoir. Cela ne les empêcha d'ailleurs pas de continuer à écrire en grec : « ils tenoient pour

³¹ Le *Second Curieux*, François Roudaut ed., Œuvres Complètes IV, 2, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 125.

³² F. Roudaut, Introduction à l'édition du *Second Curieux*, p. 15.

³³ *Second Curieux*, p. 125-126.

resolution veritable, le naturel estre tousjours en l'homme, meilleur que l'artifice : et que chacun exprime en sa langue naturelle plus naïvement les imaginations de son esprit...³⁴». Quant aux latins, lorsqu'ils voulurent exprimer leurs pensées philosophiques en leur langue, il leur fallut en élever le niveau : « la lettre missive, ou epistre familiere, l'oraison, et le discours philosophique, avoyent chacun leur propre et peculiere mode³⁵ ». Malgré leurs craintes de n'être pas lus, les auteurs latins qui avaient philosophé en leur langue rencontrèrent un bon succès, et Tyard d'exhorter les Français à oser en faire autant : « ... doivent les beaux esprits François desesperer, de pouvoir à la fin trouver la France favorable, et penser qu'il ne se rencontrera personne gracieuse et respectueuse à leurs escrits ? Suyvant les beaux exemples Grecs et Latins, il faut oser, et se bien-heurer d'un espoir que nostre langue recevra de l'honneur, et qu'elle en est capable³⁶ ».

Le poète devenu philosophe se sent encouragé par le succès de la poésie en Français, même auprès de ceux qui savent le Grec et le Latin. Il espère qu'ils ne dédaigneront pas ses écrits philosophiques en français et que ceux qui ignorent d'autres langues seront heureux de les trouver. Il se présente ainsi comme un pionnier : « Cest espoir m'a donné courage, et m'a fait oser escrire le premier, n'y ayant autre que je sçache, qui m'ait precedé en ce sujet de Philosophie et de ceste façon. Que si ce n'a esté assez suffisamment pour endoctriner, ny avec autant d'ornement qu'en requiert la matiere, ce devra avoir esté assez pour inciter les autres à mieux faire.³⁷ » Pontus de Tyard est-il vraiment le premier ? Duperron ou Ramus pourront faire la même revendication, et son éditeur énumère nombre de traductions en Français d'œuvres de Platon et d'autres philosophes³⁸. Toutefois n'avons-nous pas ici une des toutes premières métaphysiques en Français ? Qui plus est, n'assistons-nous pas à son difficile détachement de la physique ? La discussion était venue sur les Anges et belles âmes, ce qui relève du domaine de la Métaphysique. La transition courtoise faisant état des festivités qui interrompirent la discussion philosophique la veille au soir insiste sur les qualités spirituelles de la gent féminine, ce qui est l'occasion pour le Solitaire d'un propos dont on saluera la (post-)modernité : « ... preuve certaine, que la femme ne doit ceder à l'homme en aucune perfection d'esprit: tesmoing la riche elegance des discours, desquels elle nous a tous si gracieusement arrestez par l'oreille.³⁹ »

³⁴ Ibid., p. 126.

³⁵ Ibid., p. 127.

³⁶ Ibid., p. 127-128.

³⁷ Ibid., p. 128.

³⁸ Ibid., n.24, p. 193.

³⁹ Ibid., p. 129

Remarquons que cette présentation fait passer la question de l'âme au premier plan de la métaphysique, ce qui se retrouverait chez Ficin et nombre d'auteurs de la Renaissance. Le Moyen Âge et la scolastique qui en hérite part de la question de l'être, de l'essence et sa métaphysique remonte du monde à Dieu. Chez Pontus, la question du monde a été amplement traitée dans le *Premier Curieux* censé s'en tenir à la physique, mais où nous avons relevé d'importants développements d'ordre métaphysique. Cette « pauvreté en monde », semble ainsi s'accompagner d'un moindre souci philosophique de Dieu. Une fois de plus ces apparentes pauvretés ont leur revers de richesses. Ainsi, la répartition des rôles entre les trois personnages, du Solitaire qui intervient peu, mais en première personne, du Curieux qui récite habituellement toutes les opinions philosophiques disponibles et de Hieromnime qui propose une position théologique également nourrie d'une riche érudition, mais toujours rigoureusement orthodoxe, permet ici d'intégrer à propos de l'origine de l'âme une abondance de réflexions tirées de sources patristiques et scolastiques. Certes, elles ne sont plus organisées en questions et le lecteur doit ainsi, nouvelle pauvreté, se frayer un chemin dans un maquis d'opinions énumérées sans autre ordre apparent que celui implicite de cet héritage hétéroclite. Ainsi, Hieromnime envisage systématiquement toutes les origines proposées par les philosophes et divers penseurs hétérodoxes : les âmes découlant toutes, de celle du premier homme, comme les corps ; créées originellement en même temps que celles des anges en nombre suffisant pour animer tous les corps passés et à venir ; transmigrant d'un corps à l'autre, selon les Pythagoriciens et platoniciens ; y compris dans ceux des animaux, ce qui paraît indigne d'une âme douée d'intelligence... ou au contraire, étincelles émanées de la substance divine.

Le personnage du théologien prend soin de proposer ensuite l'explication orthodoxe qui fournit ainsi la métaphysique la plus subtile et parfaite : « En fin de tous ses aviz, le mieux choisi est que l'ame et le corps sont formez ensemble : à sçavoir cestuy par fluxion et semence, et elle par la toute-puissante volonté du Createur eternal. C'est donc luy qui forme l'ame en essence vivante, simple, incorporelle, invisible à nos yeux corporels, immortelle, sans figure et pourvue d'entendement, de raison, et de liberal arbitre, usant du corps comme de son chariot, s'espanchant en toutes et chacunes parties d'iceluy pour l'animer, voire luy faire part de son immortalité : Le tout sous le benefice de la grace et volonté divine.⁴⁰ » Comme le rappellent les notes érudites de l'éditeur scientifique, les principales caractéristiques sont celles qui transitent d'Augustin aux principaux auteurs scolastiques par l'entremise des *Sentences* de Pierre Lombard. Mais comme Clichtove, Tyard insiste sur la concomitance de la création de l'âme et

⁴⁰ Ibid., p. 130.

du corps, contre les platoniciens qui voudraient que les âmes soient antérieures. Tyard précise que si les corps viennent bien par fluxion de la semence, les âmes ne peuvent sortir que de la volonté du Créateur. Lui est éternel, mais il les crée au moment même où la semence fécondant la femelle crée le corps de l'enfant à naître.

Ajoutant la distinction théologique de la grâce et de la nature, Hieronymus déclenche chez le Curieux une lecture platonisante de la dualité des âmes : les unes capables de retourner vers leur origine céleste, les autres prises dans le tourbillon des passions qui les retient à terre : âmes des voluptueux, opposées à celles des studieux⁴¹. Il en vient ainsi à décrire les facultés de l'âme, mais en s'appesantissant sur les sens, les analogies avec les règnes minéral, végétal, animal... voire les humeurs et leur cycle saisonnier... Ici, le mélange à une réflexion engagée au départ par le théologien à un niveau proprement théologique, d'éléments repris à l'aristotélisme et à la médecine, représente un appauvrissement de la spéculation dont on pourra se demander s'il faut l'attribuer en propre à la curiosité Renaissance ou y voir un héritage de la philosophie pratiquée encore à l'époque dans les écoles. En venant aux vertus des pierres et aux remèdes concoctés à partir de poudre d'ossements humains⁴², le Curieux semble une fois de plus privilégier la passion qui lui donne son nom au détriment de la spéculation.

Pauvre métaphysique ! Tout en critiquant les alchimistes⁴³, il se perd dans les propriétés des métaux, conçus comme vivants inférieurs, ainsi que les pierres⁴⁴, sans oublier la capacité des humains de contrefaire les animaux, à preuve ce marin Napolitain qui fit dans la journée l'aller-retour d'Ischia à Porezzo ou ce Sicilien surnommé poisson qui ralliait son île à la nage⁴⁵... De ces ressemblances avec les animaux on passe facilement à la physiognomonie pour faire retour par l'astrologie aux âmes et à leurs facultés : « Donc l'homme ainsi qu'un autre Monde reçoit communication de tous les Cieux, et participe des puissances de toutes les intelligences. Tellement que selon les Académiques, l'Ame descendant çà bas, prend de Saturne la ratiocination, l'intelligence et la speculation : de Jupiter, l'action: de Mars, l'ire et l'ardeur de courage : de Venus, la concupiscence et mouvement du desir : de Mercure, l'apprehension et la perspicacité d'interpreter et decouvrir ses conceptions disertement : du Soleil, l'opinion et l'imagination du sçavoir : de la Lune, la vertu engendrante...⁴⁶ »

⁴¹ Ibid., p. 131.

⁴² Ibid., p. 135.

⁴³ Ibid., p. 133.

⁴⁴ Ibid., p. 135.

⁴⁵ Ibid., p. 136.

⁴⁶ Ibid., p. 137.

Mais ce retour aux âmes est fugace et le Curieux se perd à nouveau dans des analogies entre les signes du Zodiaque et les parties du corps, les humeurs, les éléments... Ramené, après cette longue errance astrologique à des considérations sur l'âme de l'homme microcosme et celle du monde, le Curieux introduit ainsi une intervention proprement métaphysique du Solitaire. Sachant que celui-ci s'exprime en première personne, nous percevons ainsi comment le poète philosophe répartit les rôles entre ses trois personnages. Comprenons qu'il ne s'agit plus ni des rêveries analogiques du Curieux, ni des spéculations d'inspiration théologique ou cabalistique de Hieronime.

C'est précisément au moment où le Curieux y renonce faute de souffle que le Solitaire prend le relais d'une parole métaphysique : « Car possible assez religieusement ceste Ame se peut entendre Dieu. Touchant lequel l'opinion ancienne n'est recevable, à mon jugement, en ce qu'elle en prise le taire entierement : bien me plaist le peu dire de tant incomprehensible sujet, et moins facile à exprimer. Si tombe-il naturellement en l'homme (dy-je prenant la parole) quoy qu'on die que ce soit de la nourriture et apprehension de jeunesse, et non de la nature de l'espece humaine, une marque de cognoissance, de Dieu, qui ne doit son origine à rien qui soit ou puisse estre imaginé.⁴⁷ » C'est en fait sur l'âme du Monde assimilée à la Personne du Saint Esprit par un Platonisme qui resurgit à l'époque que le Curieux se plaît à ne rien dire. Mais le Solitaire en profite pour reprendre la parole et fonder ainsi sur cette analogie de l'âme humaine et de l'âme du Monde, la possibilité d'une connaissance de Dieu par l'homme selon la lumière naturelle. Il conteste au passage l'opinion de ceux qui, empiristes ou plus probablement platoniciens, rapporteraient cette connaissance à une expérience de jeunesse.

Faut-il entendre par là la contemplation de l'âme avant sa chute dans un corps ? Hieronime ne vient-il pas d'écarter une telle antériorité ? Il faut donc que cette connaissance de Dieu soit rapportée à la nature humaine et non plus à la grâce évoquée naguère par le théologien. La syntaxe de la fin de la phrase est ambiguë : est-ce Dieu ou cette connaissance qui ne doit son origine à rien qui soit ou puisse être imaginé ? La première lecture tombe sous le sens, tandis que la seconde est plus féconde métaphysiquement. Une telle connaissance de Dieu par l'âme humaine ne saurait résulter d'une imagination préalable. Nous n'avons pas encore affaire à l'idée innée, claire et distincte de Dieu que celui-ci dispose en notre entendement fini selon Descartes. Cette connaissance résulterait-elle d'une vision de l'essence divine sans la médiation d'aucune image, réservée par la théologie orthodoxe aux bienheureux ? Nous ne prêterons pas au futur évêque de Chalon cette hérésie des artiens d'un autre temps. Ainsi est-il à mi-chemin

⁴⁷ Ibid, p. 141

historiquement entre eux et l'auteur des Méditations métaphysiques, tentant en humaniste de fonder sur la ressemblance de l'âme humaine avec celle du monde, sa connaissance naturelle de Dieu.

C'est une dépendance ontologique qui fonde la possibilité de cette connaissance avec l'existence même des humains comme de toutes les autres créatures : « n'y a rien tant vigoureux de soy, qui despourveu de l'aide de Dieu, puisse tirer ou entretenir son essence de sa propre nature. Car il est substance, puissance, et action, qui surpasse, et de qui dependent toutes autres substances, puissances, et actions⁴⁸. » Devenu philosophe, le Solitaire n'en invoque pas moins les Poètes anciens et leur sens de l'immanence qu'il entend distinguer de tous les panthéismes qui fleurissent à son époque. Les « poètes ethniques » sont unanimes pour voir en Dieu un créateur du Monde entier, mais sans aucune peine.

Le métaphysicien qui a une bonne teinture de théologie sait bien que cette immanence est indissociable de la transcendance : « faut remettre l'accomplissement de si parfaite perfection à sa seule providence, estendue autant au centre, qu'en la circonference, et embrassant le tout, bien que l'on luy attribue un siege peculier aux regions par dessus le Ciel plus eslevé.⁴⁹ ». Le futur évêque regarde ces attributs divins en poète astrologue. Dieu est au-dessus du ciel suprême, ce qui ne l'empêche pas d'être présent partout mais à des degrés divers. Cela est vrai des corps, d'autant plus nobles qu'ils sont plus élevés et proches de son Royaume, mais aussi des âmes, ce qui place celle de l'homme en une position éminente : « Voyons-nous pas le corps humain plus fragile estre soustenu d'une Ame perennelle à cause de sa contemplation, par laquelle elle s'esleve jusques aupres de ce grand distributeur, duquel elle reçoit, pour cause de telle approche, plus singuliere grace, qu'aucun autre animal qui soit doué de vie⁵⁰? » L'adjectif rare appelle une explication métaphysique : alors que son corps est en humble position, l'âme de l'homme est douée d'une immortalité qui lui confère la stabilité requise pour la contemplation. Elle jouit ainsi de l'influence divine la plus élevée au-delà de celle par laquelle il garantit aux plantes et aux animaux, respectivement leurs vies végétative et sensitive : « Mais ceste distribution n'est egale : car les Plantes n'ont necessité, et ne reçoivent grace tant favorable que les Animaux, ny les Animaux que les hommes, entre lesquels les plus gentils et serains sont choisis, d'autant que plus ils sont eslevez, et avoisinez de celle eternelle source de route belle et bonne perfection.⁵¹ » La hiérarchie entre les vivants se continue ainsi parmi les hommes dont

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., p. 142.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid., p. 142-143.

les plus spéculatifs bénéficient de la grâce la plus haute. Grâce ici ne doit pas être entendu en son sens théologique, mais comme influence divine exercée au sein de la nature.

Le Curieux ne percevra pas cette distinction entre métaphysique et théologie, enchaînant sur la distinction entre les 3 types de dieux : physiques des philosophes, mythiques des poètes et politiques, reprise à Varron par saint Augustin via Tertullien, éventuellement ici par l'intermédiaire de Gyraldi qui en modifie l'ordre (selon la note érudite de l'éditeur). Il en vient ensuite à des considérations sur le nom de Dieu, aussi inconnaissable que son essence, mais en 4 lettres dans la plupart des langues⁵². La spéculation proprement métaphysique se perd au profit de considérations historiques et philologiques. Et c'est Hieromnime qui surenchérit bientôt en ce domaine par des considérations sur les mots hébreux repris dans la liturgie catholique⁵³.

La spéculation ne gagne pas aux longues listes de noms de 4 lettres répertoriées par le Curieux et à celle des opinions des philosophes anciens sur l'essence divine. Il se perd bientôt dans les méandres des ramifications polythéistes à partir des ternaires Zoroastriens ou Egyptiens⁵⁴, suivi par Hieromnime qui y voit des prémisses de la Trinité chrétienne. Dans les revues d'opinions du Curieux, l'évocation d'Anaxagore et Xénophane premiers philosophes spiritualistes est perdue parmi des considérations sur les anthropophages transformés en loups garous⁵⁵. À partir de la p. 149, le traité en vient à la question de l'existence de Dieu. Après une évocation imagée de la cosmologie de Varron, ce sont d'abord Platon et Aristote qui sont mobilisés. Or le premier, relève Tyard, est resté discret sur la question à cause du sort réservé à son maître. Son Créateur du *Timée* « nay de soy-mesme » pourra sembler éternel, mais le poète fait-il ici avec saint Justin, la différence entre *poiètès* et *démiourgos* ? C'est ce que suggère l'éditeur, alors que Jean Céard se contenterait de la référence à Pétrarque, comme aussi pour Aristote. Pour cet auteur, cela semble de première main que le philosophe de Bissy mentionne deux doctrines essentielles faisant de Dieu un être séparé (Métaphysique K 1064 a 35), mouvant le premier ciel comme éternel (L 7, 1072 a 25).

Toujours soucieux d'exhaustivité, le Curieux reprend au *De natura deorum* de Cicéron, la répartition des philosophes entre tenants ou non de l'existence de Dieu, l'argument principal des premiers étant la croyance universelle, même fausse des humains en quelques dieux. Avec les philosophes croyants, il envisage que cette croyance soit fondée sur une connaissance de

⁵² Ibid., p. 143-144.

⁵³ Ibid., p. 144.

⁵⁴ Ibid., p. 145-146.

⁵⁵ Ibid., p. 147.

Dieu naturelle et innée (Notion née avec nous). Entendons bien que nous sommes encore ici bien en-deçà de la grâce chrétienne, dans une lumière innée susceptible de fonder la religion naturelle et la diversité des cultes païens. Notons au passage que cette conception de la religion naturelle n'attend nullement les jurisconsultes et les lumières. Elle transite en fait depuis l'antiquité cicéronienne en passant par les fondateurs médiévaux du droit Canon.

Si cette lumière naturelle partagée par le commun des mortels ne suffisait pas, le Curieux prend à témoins les poètes qui n'envisagent jamais la Création sans son auteur et la plupart des philosophes, épicuriens compris, censés admettre l'existence de Dieu. Le futur évêque semble ici plus large, remarque son éditeur, que saint Justin ou Eusèbe de Césarée faisant la différence entre présocratiques matérialistes dont le principe originel est dépourvu de raison et les premiers spiritualistes : Pythagore, Anaxagore, Socrate ou Platon.

Fort de l'accord de l'élite des philosophes sur l'existence de Dieu, le Curieux se lance dans une preuve à partir du mouvement des êtres matériels qui n'est pas sans rappeler celle d'Aristote ou la première voie de saint Thomas, que Kant qualifiera de cosmologiques. On y retrouve l'impossibilité de faire remonter à l'infini cette mise en mouvement et de trouver à son origine non pas un premier moteur, mais « une puissance qui se meut de soy-mesme, qui est divine et éternelle⁵⁶ ». Or elle préside aussi à la naissance des vivants et à la prudence et la raison des êtres qui en sont doués, ne pouvant elle-même en être dénuée, grand horloger d'une preuve par les causes en même temps que premier mobile, non immobile, mais automoteur. Le Curieux multiplie les arguments rapportés à une origine socratique ou platonicienne, sur l'unité du monde dont l'âme serait Dieu, la régularité de son mouvement, l'ordre et la finalité des vivants, la perfection morale hors d'atteinte pour l'homme, mais non pour Dieu... Religion, sainteté, sagesse, attestent de son existence, comme aussi la justice. Les arguments contraires sont dérisoires : l'animal étant le vivant le plus parfait il faudrait que Dieu fût animal, donc sentant, muable et finalement mortel, ce qui est contradictoire, preuve qu'il n'existe pas. De même, infini il devrait être immuable, mais actif il serait fini : double impossibilité, comme aussi d'être corporel ou incorporel et autres contraires. Le Curieux poursuit par une revue des dieux des divers peuples, animaux principalement et autres phénomènes naturels, voire armes.

En ce qui concerne l'unicité de Dieu, Hieronymus considère que sur ce sujet, toutes les écoles philosophiques s'accordent à l'exception des Épicuriens et des Sceptiques, dont il préfère taire les arguments. Il développe en particulier le point de vue de « Mercure Trismégiste » (dont il cite des prières reconnaissant Dieu comme ineffable et excédant toute louange) et de sa

⁵⁶ Ibid., p. 149.

filiation : Pythagore et ses disciples : Philola, Archytas qui lui attribuent immutabilité et béatitude. Jusqu'à Platon, monothéiste dans sa *Lettre XIII* à Denys évoquant ailleurs les dieux de la cité dans des propos plus légers. Quant aux Stoïciens, ils reconnaissent en Dieu les attributs d'Unité et d'Éternité. On relèvera que pour Aristote, Tyard cite le grec : « Ζῶον αἰδίων ἀριστον », qu'il propose de traduire « éternellement vivant et très bon⁵⁷ ». Hieronime évoque encore sans les nommer, divers philosophes connaissant Dieu comme créateur, source de toute raison, forme de toute forme, éternelle fécondité et vie de toutes vies, parfaite intelligence et béatitude des bienheureux, sagesse et bonté éternelle. Il s'arrête toutefois dans cette énumération des théologies de philosophes et rappelle l'anecdote des philosophes interrogés à ce sujet par des puissants : Thalès par Crésus, Simonide par Hiéron demandant des délais pour répondre et finissant par avouer que plus ils pensent à cette question plus ils rencontrent d'obscurité. Toutefois le théologien n'en reste pas à cet apophatisme philosophique et confesse la vérité révélée en suivant, si l'on en croit les notes érudites de l'éditeur, les *Sentences* du Lombard (p. 167-168).

C'est le Curieux qui reprend la parole sur la question de la Création du monde. Il vient butter sur la différence entre les chronologies des juifs et des Egyptiens, voire celle de Platon et de son Atlantide. Ce serait plus simple si tous s'accordaient sur une date de commencement, mais la plupart des philosophes : Platon, les Stoïciens et surtout Aristote qui considère le monde comme éternel, ne sauraient admettre qu'il ait une fin, ni a fortiori une origine divine⁵⁸.

Le Curieux tente de récapituler les trois opinions possibles : 1 le monde n'a ni commencement ni fin, 2 il a eu un commencement, mais ne finira pas, 3 Il a commencé et il finira⁵⁹ et envisage successivement les arguments en faveur de chacune : ainsi pour la première, ses tenants excluent les causes internes comme externes de corruption. On remarquera qu'après l'examen de leur argumentation, c'est le Solitaire qui prend la parole pour affirmer que c'est par embrasement ou déluge que le monde doit périr, et il cite les termes grecs d'ἐκπύρωσις et de κατακλυσμος. Il insiste que le feu s'embrase toujours plus et pourrait consumer tous les éléments, mais, le Curieux objecte que l'eau ne brûle pas et s'évapore pour retomber ensuite et que l'ordre naturel des saisons inverses aux antipodes garantit d'un déluge ou d'un embrasement universels⁶⁰. Qui plus est, il se refuse à attribuer à Dieu l'intention de brûler un monde qu'il a créé, même pour en faire un meilleur, ce serait indigne de lui. Parmi les quatre

⁵⁷ Ibid., p. 167.

⁵⁸ Ibid., p. 169.

⁵⁹ Ibid.,

⁶⁰ Ibid., p. 174-175.

sortes de corruptions distinguées par le Curieux : transmutation, transposition, retrait ou ajout, aucune ne saurait convenir à une fin du monde⁶¹. L'argumentation contre les partisans de l'éternité du monde suit pied à pied celle du *De Mundo* de Philon d'Alexandrie. Toutefois, le Curieux avance aussi quelques arguments en faveur de cette éternité ; relevons-en deux en particulier : « Car bien que l'espece humaine semble estre de temps immemorial, precedant les Arts, au rapport des Histoires, si est-il plus croyable ... que les sciences sont eternelles, toutesfois delaissees quelques siecles, pour l'injure des guerres, des Tyrans, pour la negligence des hommes, pour les supersticieuses defenses des religions, ou autres telles causes : puis elles sont, mercy de quelque plus heureuse benignité, rafraischies et remises dessus.⁶² » Nous sommes loin de la conception moderne d'un progrès des sciences. Leurs acquisitions sont au contraire présentées comme éternelles, ainsi d'ailleurs que celles des arts. Le philosophe de la Renaissance accuse guerres, tyrans, superstitions de détourner de leur vérité qui peut toutefois être réactualisées en des temps bénis comme le sien. Le second argument répond à ceux qui contre l'éternité du monde mettent en avant la mortalité des animaux : « Quant aux animaux qui perissent, celà ne contraint point : car perisse tant qu'on voudra, cestuy, et celuy, l'espece ne perira pour celà, veu qu'amant qu'il en meurt, autant il en renaist, l'un succedant à l'autre, comme le jour à la nuit. Et quand encores, contre le possible, tomes especes periroient, la masse universelle qui ne consiste point essentiellement de ses particuliers, en devrait elle estre soupçonnée comme perissable et sujette à la fin ?⁶³ » La mortalité des individus ne menace pas les espèces, toutefois le Curieux envisage une catastrophe écologique où toutes les espèces animales disparaîtraient et considère que cela ne mettrait pas en péril l'ensemble de la matière. Il provoque ainsi l'intervention brutale de Hieromnime requérant que l'apport de la foi mette fin aux discussions infinies de la raison en ces domaines : « Alors Hieromnime coupant la parole au Curieux, qui semblait vouloir dire d'avantage. Celle diligence (dit-il) est louable, qui se travaille à la preuve et recherche de la verité des choses humaines, desquelles l'humaine raison peut former certaine et demonstrable doctrine. Mais de s'avancer à debattre par dispute, les choses qui sont reservées à la cognoissance de la pureté divine, et desquelles la foy, assise sur un fondement qu'on ne doit jamais essayer d'eslocher, nous assure suffisamment: il me semble que c'est lascher trop de bride à l'humaine curiosité, et qu'il vaudrait mieux ne laisser esgayer noz entendemens outre les bornes constituées de Dieu, auquel il plaist quelquesfois de permettre, pour punition de noz esprits enorgueillis, que les raisonnemens sophistiques

⁶¹ Ibid., p. 176-177.

⁶² Ibid., p. 180.

⁶³ Ibid.

aveuglent et confondent notre jugement trop curieusement employé.⁶⁴ » Le futur évêque ne se contente pas ici de faire taire la raison au nom de la foi. L'intervention de Hieromnime rappelle la dénonciation augustinienne de la curiosité, principal obstacle à une connaissance philosophique centrée sur le sujet et son salut et surtout saint Paul (Rm 1, 20-22) : les vains raisonnements et disputes éloignent d'une vérité dont la mesure est divine et tournent aux sophismes. Hieromnime tire alors argument de la longévité des patriarches de la Genèse vivant plus de 800 ans alors que nous peinons à parvenir au dixième de cet âge. Même les astres donnent des signes de vieillissement, le soleil notamment descendant vers la terre qui a besoin de sa stimulation. Il s'attaque même à l'argument d'Aristote pour qui le mouvement circulaire le plus parfait, n'ayant pas de contraire, ne saurait s'altérer : « Qui empêche que la convexité d'un cercle ne puisse estre estendue en droite ligne, puis contournée en concavité : ou la concavité estendue en ligne droite, renversée en convexité ?⁶⁵ » Il nous suggère ainsi d'imaginer que la convexité du cercle est tordue de façon à devenir une droite qui pourra ensuite se tordre en sens inverse. Mouvement linéaire et circulaire séparés par la plupart des philosophes et rapportés aux mondes terrestre et céleste s'avèrent ainsi convertibles pour le poète Renaissant.

Il reconnaît au ciel des mouvements vers l'avant, l'arrière, le haut et le bas, contraires susceptibles de corruption, la plus ultime étant le repos, pour tout mouvement, même circulaire. Le mouvement circulaire n'est donc pas éternel mais créé, ainsi que l'a montré saint Thomas (*Ia Q. 46, a. 1.*) rappelle l'éditeur de Pontus de Tyard. Lui, propose une image : le mouvement circulaire du monde céleste est soumis à la volonté divine comme celui du rouet à celle de la femme qui le meut⁶⁶.

Hieromnime réaffirmant la Création ex nihilo s'engage dans une distinction entre puissance absolue, obédientielle et naturelle avant de critiquer le concordisme de l'époque prétendant assigner à Dieu une place dans le Monde matériel, voire l'assimiler avec l'âme du monde platonicienne. Il compare à Nemrod ceux qui argumentent contre la puissance de Dieu de créer et d'anéantir le monde. Toutefois, dans la suite du texte, il suit quant à lui, le *De perenni philosophia* de Steucho, citant les Pères comme Cyrille ou Jérôme en faveur d'une consommation de l'univers, ciel compris, qu'il considère accordée à l'enseignement des anciens grecs, condition de l'instauration sur ces cendres, de nos corps immortels. La tendance de certains Pères de voir là l'instauration d'un nouveau monde ne saurait dispenser celui-ci selon

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid., p. 181.

⁶⁶ Ibid., p. 182.

l'unanimité des latins, d'une totale combustion. Et Hieromnime d'ajouter un nouvel argument de bon sens eschatologique : « si l'ordre qui se voit tant bien et cointement observé au Monde, par chaleur, froidure, temperature, generation, et mouvemens, sont rapportez à la commodité de l'espece humaine: quand les hommes seront glorifiez, vivans en la contemplative jouissance de la bonté, beauté, et sapience de Dieu, et qu'ils seront affranchis de la necessité et usage des choses mondaines, à qui luira ce Soleil ? pour la consideration de qui sera ce Ciel semé de tant de brillans feux ? qui discourra ou observera l'ordonnance de leur course ? pour qui floriront les plantes ? pour qui meuriront les fruitz ? au service de qui naistront les chevaux, les boeufs, et autres animaux ?⁶⁷ »

Pour l'humaniste, le Monde entier est au service de l'espèce humaine en sa vie présente, mais dès lors qu'elle passe à la jouissance bienheureuse de la vie éternelle, il perd pour elle toute utilité et peut ainsi partir en fumée : « Il faut croire qu' alors nostre condition enrichie de toute suffisance, n'aura que faire de ces Elementaires et corporelles satisfactions : et qu'ainsi qu'à l'arrivee des clairs raiz du Soleil, tout flambeau materiel est inutile, aussi au renouvellement de celle immortelle et glorieuse vie, le necessiteux usage de ceste-cy faudra.⁶⁸ ». Hieromnime signale toutefois que pour certains théologiens comme le Lombard, les corps célestes demeurent après le jugement dernier, dotés d'une lumière accrue, mais éclipsée par celle de Dieu. Il ajoute que les Théologiens se sont enquis du lieu d'un tel jugement, ainsi que de son moment, et il cite un Rabbini Elie qui avance le chiffre de 6000ans à partir de la Création.

Ainsi, la métaphysique du poète théologien, passée des âmes à Dieu, ses attributs et sa Création se prolonge-t-elle naturellement en une eschatologie nourrie d'ailleurs des interrogations de son temps avec un intérêt tout particulier pour la Kabbale⁶⁹. Il détaille ces calculs sur la fin des temps en prenant toutefois par rapport à eux et aux prophéties de son temps un recul prudent, puisqu'il rappelle que le Christ lui-même confesse son ignorance de cette date (Mt 24, 36) dont la connaissance reste réservée à Dieu le Père. Sa préoccupation cosmique trouve une solution toujours exprimée par Hieromnime : le ciel supérieur n'ayant pas besoin d'être purifié par le feu (Cf. saint Thomas d'Aquin,) le sera seulement de son mouvement, chaque astre et planète retrouvant la place qu'il avait à l'instant de sa création. On relèvera que le Curieux avance à l'appui de cette thèse l'autorité de Chrysostome et Philon d'Alexandrie. Toutefois, le fin mot revient au Solitaire pour une conclusion apophatique : « Aux suiez (dis-je) si haulx et prochains

⁶⁷ Ibid., p. 185.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Cf. François Secret, « De quelques courants prophétiques et religieux sous le règne d'Henri III », dans *Revue d'Histoire des Religions* CLXXII (1967), p. 1-32, Jean-François Maillars, « Hermétisme et Kabbale chez Pontus de Tyard, dans Pontus de Tyard, poète, philosophe, théologien..., op. cit., p. 243-260.

de la Divinité, la plus claire vue n'y voit goutte et le plus grand sçavoir y est ignorant. Et comme l'oeil ouvertement affiché contre le Soleil pert la vue : ainsi la lumiere de l'entendement humain demeure estainte et aveuglee, si elle s'efforce de choisir trop curieusement le sacré feu des haux secrez divins. Aussi louerois-je que nous prinsions pour conseil l'avertissement de Timee à Socrate : et quant à moy à tel exemple, je ne m'esmerveille si la difficulté de tant haut sujet ne peut estre esclarcie aisément, cognoissant bien que les esprits qui en discourent sont humains, et qu'entreprendre par raison d'en descouvrir la moindre cognoissance, c'est oser une chose qui ne sera jamais executee ».

C'est ainsi sur une touche non pas sceptique, mais socratique, et d'un socratisme chrétien qui sait les limites de la raison et de ses lumières devant les mystère divins que s'achève le *Second Curieux*.

Nous pouvons dire en conclusion que ce sont ses pauvretés qui font les richesses de cette métaphysique et réciproquement. Le foisonnement des opinions alignées souvent comme dans un cabinet de curiosité promeut une exhaustivité qui se déploie au détriment de la cohérence, voire du questionnement philosophique. Toutefois, se dégage ainsi l'objectivité scientifique apparemment sceptique du Solitaire. Elle n'est toutefois jamais incompatible, jusqu'en ses plus ultimes préoccupations pour la cosmologie à la veille de son remaniement moderne, avec une réflexion métaphysique personnelle et accompagnée par le garde-fou théologique de Hiéromnime. Nouvelle pauvreté d'un conformisme religieux du Seigneur de Bissy bientôt rattrapé par son destin de cadet et promu au degré suprême du sacerdoce ? Mais sa théologie même n'est-elle pas à la fois catholique et ouverte sur les percées de son temps notamment en son intérêt pour la Kabbale, informée des subtilités scolastiques, mais nourrie de profondeur patristique ? Cette trinité des personnages nous prive d'une métaphysique unifiée et systématique, ultime pauvreté renaissante, mais n'est-elle pas la richesse même de ces deux *Curieux* ? Nourris de l'érudition exhaustive du personnage qui leur donne leur nom, mais alimentés aussi à la rigueur scientifique du solitaire et à la sagesse théologique de Hieromnime ? Le choix même de ce nom n'est-il pas significatif ? Ancrée dans la tradition latine de l'auteur de la vulgate, la sagesse métaphysique de Pontus de Tyard prend ainsi ses distances avec une scolastique aristotélicienne dont elle n'ignore rien, tout en cultivant comme le cardinal au lion le gout des mots hébreux et des calculs poétiques.

Christian Trottmann, CNRS, CESR, Université de Tours.