



HAL
open science

L'Idéal du repos dans la littérature française du XVI^e siècle

Aldo Gennai

► **To cite this version:**

Aldo Gennai. L'Idéal du repos dans la littérature française du XVI^e siècle. Littératures. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2008. Français. NNT : . tel-01674306

HAL Id: tel-01674306

<https://hal.science/tel-01674306v1>

Submitted on 2 Jan 2018

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.

UNIVERSITÉ MONTPELLIER III - PAUL VALÉRY
Arts et Lettres, Langues et Sciences Humaines et Sociales

U. F. R. I
Lettres, Arts, Philosophie, Linguistique, Psychanalyse

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY – MONTPELLIER III
Langue et littérature françaises

THÈSE
présentée et soutenue publiquement par
Aldo GENNAÏ

L'Idéal de repos dans la littérature française du XVI^e siècle

Sous la direction de
François ROUDAUT

MEMBRES DU JURY :

- M. Jean-Claude ARNOULD, professeur à l'université de Rouen.
Mme Évelyne BERRIOT-SALVADORE, professeur à l'université de Montpellier III – Paul Valéry.
Mme Nathalie DAUVOIS-LAVIALLE, professeur à l'université de Toulouse II – Le Mirail.
Mme Marie-Christine GOMEZ-GERAUD, professeur à l'université de Paris X – Nanterre.
M. François ROUDAUT, professeur à l'université de Montpellier III – Paul Valéry.

Thèse soutenue le 5 décembre 2008

J'ai, comme Ulysse, accompli un beau et exaltant voyage dans la littérature du XVI^e siècle et dans ses sources, païennes et chrétiennes. Voici que je touche enfin au port, après bien des travaux. J'ai essuyé au cours de ma traversé les tempêtes du découragement ; je suis passé par les sargasses et le pot au noir où m'a immobilisé, à plusieurs reprises, une inspiration en berne. J'ai parfois fait fausse route, mais mon directeur de thèse, M. François Roudaut, m'a aidé à maintenir le cap. Sa bienveillance, son érudition et ses conseils ne m'ont jamais fait défaut. Son assistance, dans les circonstances douloureuses qu'il connaît, m'a été précieuse, alors que je m'apprêtais à brûler mes vaisseaux. Qu'il recueille ici les remerciements chaleureux, sincères et respectueux que je lui dois. Je tiens également à témoigner ma gratitude à tous ceux qui m'ont apporté leur soutien, parents et amis, à Charles – qu'il soit ici remercié pour sa relecture méticuleuse. Mon œuvre accomplie – bien ou mal, au lecteur d'en juger –, je peux désormais goûter un « repos de plus grand travail ».

À mes parents.

À Pierre, où je me suis bâti.

À Louise, blond génie du lieu.

À la plus belle rose, absente de tout bouquet.

INTRODUCTION

La mobilité semble constituer le trait distinctif de la Renaissance, âge fécond en « nouvelletés » de toutes sortes et marqué par de profonds bouleversements, dans les domaines économique, religieux, scientifique et littéraire. Tout manuel scolaire digne de ce nom signale ces « nouvelletés » : l'exhumation de manuscrits qu'on croyait à jamais perdus ou dont on ignorait l'existence, l'invention de l'imprimerie, les explorations des navigateurs espagnols, italiens et portugais, l'émergence de la Réforme, les découvertes de Copernic, Galilée ou Vésale, etc¹. En ce XVI^e siècle où l'inquiétude le dispute à l'exaltation, le mouvement caractérise aussi le domaine moral et les sentiments ; Lucien Febvre souligne « les brusques revirements des hommes du XVI^e siècle, la rapidité presque insensée avec laquelle nous les voyons passer – de leur propre aveu et quand ils se racontent – de la sagesse à la folie, de la modération contenue aux pires excès, de ce qui pour nous est l'humanité d'un homme civilisé à la bestialité d'une brute déchaînée »². L'instabilité est la règle dans le domaine de la vie spirituelle, ajoute Lucien Febvre, qui évoque la « piété d'hommes mal équilibrés, oscillant entre des jouissances forcenées, des plaisirs dangereux, des triomphes et de brusques besoins d'humilité, de retraite, de silence »³. À n'en pas douter, les événements qui ont bouleversé ce siècle ont exercé sur les modes de vie et de pensée une influence considérable. Les faits communément retenus pour délimiter et caractériser la Renaissance ont nécessairement modifié la notion de repos, lui donnant, en cet âge de vicissitudes et d'instabilité, un tour nouveau et une importance accrue, au point d'élever le repos au rang d'idéal.

I - L'homme sans repos

Comme l'*otium* romain et la *scholè* grecque, la notion de repos à la Renaissance « se trouve au centre d'un complexe sémantique ou métaphorique dont la complexité suffirait à prouver la richesse [...] »⁴. L'écheveau de significations et de représentations dont le repos constitue le nœud au XVI^e siècle est d'autant plus difficile à démêler pour nos contemporains que d'importantes mutations économiques et sociales ont radicalement modifié la manière dont aujourd'hui on appréhende la question. L'instauration des congés payés, les réductions successives du temps de travail, le droit à la retraite, le développement des loisirs de masse et la dérive mercantiliste de nos sociétés occidentales semblent nous condamner à ne considérer le repos que par le petit bout de la lorgnette. Or, si les loisirs constituent une des valeurs majeures de ce siècle individualiste et jouisseur, la notion de repos est en fait plus que jamais suspecte – et pas uniquement parce qu'on soupçonne le repos, comme cela a toujours été le cas, de se dévoyer inmanquablement en oisiveté, mère, on le sait, de tous les vices, selon une formule communément attribuée à saint Bernard.

Dans nos sociétés développées, le repos est devenu, semble-t-il, *persona non grata*, dans la mesure où il rompt la chaîne de la production et de la consommation. Le repos véritable ne convient pas à notre époque ; elle a horreur du calme, du silence et de la méditation ; rien ne l'effraie tant que la perspective d'une saine inactivité, c'est-à-dire d'une activité libérée de tout impératif productiviste et

¹ Toutes ces découvertes n'eurent certes pas un retentissement immédiat. Cf. James Dauphiné, *Guillaume de Saluste du Bartas, poète scientifique*, p. 9-10 : « L'année 1543, cruciale pour l'historien des sciences, qui vit la parution du *de Revolutionibus*, n'a pas provoqué une rupture immédiate dans l'histoire des idées. Si le traité de Copernic devait avoir un grand retentissement dans les décennies suivantes, il restait encore trop isolé pour pouvoir changer l'image du monde, pour avoir une action directe sur l'imagination des hommes. [...] Ce n'est qu'avec G. Bruno et G. Galilée que l'étincelle du "docte germain" embrasera la combinaison usée d'un cosmos scientifiquement révolu ».

² Lucien Febvre, *Amour sacré, amour profane. Autour de l'Heptaméron*, p. 223. Pour faciliter notre propre tâche et celle du lecteur, nous ne mentionnerons la plupart du temps, dans les notes de bas de page, que les auteurs et les titres abrégés des ouvrages cités. La totalité des informations éditoriales les concernant figurent comme il se doit dans notre bibliographie.

³ Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, p. 229.

⁴ Jean-Marie André, *L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, p. 13.

mercantile. Aussi a-t-elle imaginé et développé le commerce des loisirs¹, ces cache-misère dont la fonction est de combler de bruits, de gesticulations et de sensations plus ou moins fortes, l'espace de liberté et de disponibilité que ménage le repos dans nos existences quotidiennes. Nos sociétés de consommation, qui savent faire feu de tout bois et tirer profit de cela même qui devrait leur nuire, ont transformé cet espace en champ de foire et en supermarché. On vend désormais du repos (dans les agences de voyage, les centres de vacances et les stations de montagnes ou de cures thermales), et le loisir se monnaie sous la forme abâtardie des hobbies de tout acabit. L'*otium* cher à Cicéron et à Sénèque s'est mué en produit de consommation courante. Le repos tel qu'on le conçoit désormais n'est plus une pause aménagée dans le cycle de la production et de la consommation, mais une de ses manifestations. Si bien que, comme l'écrit si justement Marc Fumaroli², le « paradoxe des loisirs, idoles du forum contemporain, c'est leur parenté masquée avec le rendement, le management, le harcèlement de l'âme, ou avec l'oisiveté désarticulée ». *Panem et circenses*. Renouant avec l'évergétisme, qui a fait ses preuves, notre siècle a simplement substitué le hamburger au pain et les jeux télévisés à ceux du cirque. Le loisir, disponibilité totale du corps et de l'esprit, a cédé la place aux loisirs, repos de qui n'en veut point. Les loisirs ne sont pas un loisir étendu, multiplié, enrichi, mais un loisir dénaturé et corrompu dans la multiplicité de ses avatars³ ; l'homme du XXI^e siècle est un homme sans repos⁴. Loin de s'en affliger, il s'en réjouit et s'en glorifie, adepte de la compétition et du rendement jusque dans ses occupations les plus futiles, qui sont autant de voiles tendus devant sa condition de mortel⁵.

On ignore ce qu'est le repos véritable, tout autant distinct de l'oisiveté stérile, de la paresse improductive auxquelles on a pu l'assimiler, que de l'apathie repue d'ennui. Le repos n'est pas une valeur bien cotée par les temps qui courent, dans un Occident qui n'a de vénération que pour la vitesse, le tumulte et l'agitation, et souffre de « l'automobilisme », cette maladie mentale identifiée par Octave Mirbeau⁶. Les vertus que cultive le repos et qui l'enrichissent en retour passent pour des vices aux yeux de nos contemporains. Le repos nous inquiète tant qu'il a fallu que le législateur en fixe les bornes. Comme dans la prose militaire, « Repos ! » est devenu une injonction, l'État définissant le cadre légal de cette vacance, que toute une industrie spécialisée se charge de meubler. Terriblement appauvrie, la notion de repos est réduite bien souvent à la simple cessation du travail, aux passe-temps qu'elle autorise, aux hobbies chassant l'ennui qui semble accabler nos contemporains sitôt qu'ils sont libérés des obligations du *negotium*. Le repos idéal de l'homme de la Renaissance a peu à voir avec le nôtre. Aussi, pour bien situer la question du repos à la place qui doit être la sienne, « au carrefour de la vie politique, de la vie quotidienne et de la vie intellectuelle »⁷ du XVI^e siècle, il convenait au préalable d'écarter les représentations attachées aujourd'hui à la notion.

Une autre difficulté réside dans l'absence à ce jour d'une vaste étude d'ensemble consacrée au thème du repos à la Renaissance. Ça et là, certes, il est brièvement question du sempiternel débat entre vie active et vie contemplative, qui remonte à l'Antiquité et occupe également le Quattrocento

¹ « Nous appartenons, nous autres professeurs de Lettres et qui avons charges d'âmes, à des générations qui ont vu croître et triompher, dans les appétits collectifs et en écho, dans la réalité sociale et politique, un empire des loisirs où nous nous sommes sentis curieusement étrangers. Ces loisirs, d'instinct, nous les avons devinés d'une essence contraire à ces *otia* dont parlent Virgile, dans la III^e Bucolique : "Deus nobis haec otia fecit", ou Sénèque dans l'adage cher à la Renaissance : "Otium sine litteris mors est, et vivi hominis sepultura". Avant même d'avoir vraiment découvert la philosophie et la poésie européennes du loisir, nous avons subodoré une imposture ou un ersatz dans le substitut sur lequel notre époque se ruait : la politique et le commerce des loisirs » (Marc Fumaroli, *Le Loisir lettré à l'âge classique*, p. 6).

² *Ibid.*, p. 14.

³ *Ibid.* : « La différence entre "loisir" et "loisirs", c'est que le loisir est un état de vacance intérieure, où l'on jouit d'abord de soi et des siens, alors que les loisirs supposent une attitude affairée, calculatrice et consommatrice (rapport qualité/prix, *time is money*, rendement d'abord) qui perpétue dans les heures de vacance et jusque dans l'amour tous les plis contractés dans le temps des affaires ».

⁴ Pour reprendre le titre de l'ouvrage de Michel Blay, *L'Homme sans repos*.

⁵ À ce titre, le jugement de Pascal (*Pensées*, « Ennui », CCI, 515) s'applique parfaitement à nos contemporains : « Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaire, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide ».

⁶ *La 628-E8*, Paris, Union générale d'édition, coll. « 10/18 », 1977, p. 51 : « Il faut bien le dire – et ce n'est pas la moindre de ses curiosités –, l'automobilisme est une maladie, une maladie mentale. Et cette maladie s'appelle d'un nom très joli : la vitesse » (cité par Michel Blay, *L'Homme sans repos*, p. 122).

⁷ Jean-Marie André, *L'Otium [...]*, p. 9.

florentin. Le thème des genres de vie dans la Grèce et la Rome antiques a fait l'objet de recherches nombreuses et remarquables¹. Mais, outre que ce thème n'épuise pas, loin s'en faut, la question du repos, il n'a pas été étudié pour le XVI^e siècle. Quelques ouvrages éclairants ont été consacrés au jeu et aux loisirs au Moyen Âge et dans la période qui nous intéresse², mais ces travaux relèvent surtout de l'historiographie ; et si le jeu et les divertissements ont à voir avec le loisir considéré comme temps libéré des obligations officielles, ils ne représentent pas les enjeux essentiels de la question du repos. Mettant l'accent sur les mille et une manières dont l'homme du XVI^e siècle occupe son temps libre, ces études ne se soucient guère des valeurs qui s'attachent au loisir à proprement parler ; l'analyse des manifestations concrètes du loisir, du rôle social des divertissements prend le pas sur celle de la notion même de loisir au XVI^e siècle. Il existe quelques courtes études sur le sujet, communications recueillies à l'occasion de colloques ou articles de revues savantes³, mais il s'agit généralement d'études de détail abordant la question du loisir ou du repos chez tel ou tel auteur de la Renaissance. Quoique très pertinentes, ces études ne sauraient donner de la notion une vision d'ensemble. Ces textes, d'ailleurs, retiennent généralement des mots *repos* et *loisir* une acception particulière, sans considérer vraiment dans sa totalité l'extension sémantique du vocable. Pour l'un, loisir est synonyme de passe-temps et de jeu ; pour l'autre, la question du repos doit être mise en tension avec celle du labeur et de l'exercice d'un *negotium* ou d'un *officium*, alors qu'un troisième envisage exclusivement le thème du repos comme l'avatar français de la *tranquillitas animi*. Incontestablement, tous trois ont raison, le repos pouvant être tout à la fois le cadre du divertissement (et par extension le divertissement même), l'interruption du labeur, ainsi que l'état de paix spirituelle, de sérénité et de tranquillité que les Grecs nommaient *euthymia*. Dans le cadre d'une étude d'ensemble, il conviendra bien évidemment d'envisager tous les aspects de la question du repos et du loisir.

Pour ce qui nous concerne, nous ne retracerons pas l'histoire des conditions matérielles du repos au XVI^e siècle ; nous ne nous livrerons pas à une étude sociologique ou historique des loisirs. Nous nous contenterons, si l'on peut dire, d'élucider les valeurs, les enjeux, les grandes interrogations qui s'attachent à la notion de repos chez les intellectuels de la Renaissance, en mettant en lumière, si besoin est, les influences antiques et médiévales, païennes et chrétiennes, dont témoignent les textes sollicités.

II - Le champ sémantique du repos

À ce stade de notre étude, une brève enquête lexicologique s'impose, qui nous permettra d'une part de délimiter le champ sémantique⁴ de la notion qui donne son titre à nos recherches, ainsi que d'en signaler les principaux enjeux, et, d'autre part, de mettre en lumière, dans la diachronie, d'éventuelles évolutions et modifications d'emploi, de possibles glissements de sens trahissant un renouvellement de la question du repos et des représentations qui s'y attachent au fil du XVI^e siècle. On ne prétend pas mener une étude lexicologique de grande ampleur, fondée sur un vaste corpus passé au crible d'une analyse étymologique, morphologique et sémantique serrée. Cela nécessiterait au préalable un relevé méticuleux, un échantillonnage représentatif (donc important) des termes relevant du champ sémantique du repos, et des compétences de lexicographe que, malheureusement, nous ne possédons pas. En conséquence, nous n'entrerons pas dans les détails et nous n'étudierons pas ici les valeurs spécifiques dont un auteur donné charge les vocables relevés. Nous nous contenterons de délimiter le cadre lexical et thématique de nos recherches, de mettre en évidence les principales dénnotations, les connotations et les nuances propres au mot *repos*, et celles de chacun des principaux termes qui gravitent dans son orbite, en signalant, le cas échéant, les flottements sémantiques et axiologiques auxquels ces termes sont soumis.

¹ Voir sur ce point la riche bibliographie figurant dans la thèse de Jean-Marie André.

² Philippe Ariès et Jean-Claude Margolin, *Les Jeux à la Renaissance* ; Benigno Cacérès, *Loisirs et travail du Moyen Âge à nos jours* ; Jean-Michel Mehl, *Les Jeux au royaume de France* ; Jean Verdon, *Les Loisirs en France au Moyen Âge*, etc.

³ Voir notamment l'ouvrage collectif publié sous la direction de Marie-Thérèse Jones-Davies, *L'Oisiveté au temps de la Renaissance*, ainsi que *Le Loisir lettré à l'âge classique*.

⁴ Nous retiendrons la définition qui figure dans le *Dictionnaire de la linguistique* (édité sous la direction de Georges Mounin, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1974, réédité en 2004, p. 65) : « Ensemble des unités lexicales dénotant un ensemble de concepts inclus dans un concept étiquette qui définit le champ [...]. Le *champ lexical* pour les signifiants et le *champ conceptuel* pour leur dénotation sont les deux faces du champ sémantique ».

Un tel examen paraît d'autant plus nécessaire que *repos* est un terme ancien et d'usage courant, dont les principales valeurs semblent acquises dès le XII^e siècle. Attesté pour la première fois en 1080, selon le *Dictionnaire historique de la langue française*, il appartient à un registre de langue moyen et désigne, lorsqu'il est employé comme synonyme de *sommeil*, notamment dans l'expression *repos et repas*¹, une fonction physiologique on ne peut plus prosaïque. Caractérisé par une grande plasticité sémantique, qu'explique sans doute en partie son ancienneté, il se prête à quantité d'emplois figurés, poétiques ou techniques². Sa fréquence d'emploi dans les textes du XVI^e siècle dissimule l'importance de la notion plus qu'elle ne la révèle. On note plus de soixante occurrences de *repos* dans l'œuvre de Clément Marot, près de cent quatre-vingt dans les œuvres poétiques de Ronsard³, trente-huit dans celles de Du Bellay, et trente-deux sous la plume de Rabelais⁴. Quant au verbe (*se*) *reposer*, il apparaît chez Ronsard à plus de quatre-vingt-dix reprises, tandis que l'Angevin y recourt quatorze fois. Il s'agit bel et bien, les textes le confirment, d'un terme anodin, ancien et polysémique. Il convient d'ajouter à la liste, déjà assez longue, de ses emplois spécialisés l'usage qu'en fait la langue poétique, qui utilise fréquemment le verbe *reposer* dans des formules euphémistiques à connotation religieuse, où il signifie, en concurrence avec *gésir* et sur le modèle du *requiescere* latin, « se trouver en tel ou tel endroit après la mort ». Mais ces formules, figées par le temps et l'usage, sont déjà au XVI^e siècle d'un emploi courant, notamment dans les inscriptions funéraires : les premières attestations remontent au XII^e siècle. Ainsi, l'importance de la notion semble se diluer dans le nombre élevé des occurrences du mot *repos*. Tels sont les premiers enseignements qu'on peut tirer d'une consultation rapide des textes de l'époque et de nos dictionnaires.

Remarquons toutefois que le mot *repos*, malgré sa richesse sémique et sa fréquence d'emploi, se charge d'une manière pratiquement systématique, chez les auteurs que nous avons sollicités, de significations positives⁵. Même en l'absence de termes explicitement mélioratifs, le contexte suffit à démontrer que le repos est bel et bon, qu'il s'oppose aux affaires, aux fatigues physiques ou aux tourments de l'âme. Le mot *repos* peut certes être utilisé comme synonyme d'*oisiveté*, terme chargé systématiquement, ou peu s'en faut, de significations négatives. Dans un sonnet de la *Nouvelle*

¹ Au sonnet LII, v. 14, de ses *Regrets*, Du Bellay regrette de « perdre sans profit le repos & repas ». Chaque fois que nous citons l'œuvre de Joachim du Bellay, nous nous référons, sauf mention contraire, à l'édition critique établie par Henri Chamard (et Geneviève Demerson pour les *Œuvres poétiques latines*), Paris, Société des textes français modernes, 1908-1985, 10 vol. Nous avons également consulté, pour son introduction et ses notes fort utiles, l'édition critique des *Regrets*, des *Antiquités de Rome* et du *Songe* établie par François Roudaut (Paris, Librairie générale française, « Classiques de poche », 2002). Pour *La Deffence, et Illustration de la langue françoise*, nous recourons à l'édition établie par Jean-Charles Monferran (Genève, Droz, coll. « TLF », 2001).

² Les sens spécialisés de *repos* se développent à partir du XVI^e siècle. Le *Dictionnaire de la langue française du XVI^e siècle*, d'Edmond Huguet signale le sens « Palier où l'on se repose » – rien qui invite dans ce nouveau sens à la spéculation ! Cette acception, encore attestée de nos jours, apparaît vers 1530, selon le *Dictionnaire historique de la langue française*. Le mot *repos*, en musique, désigne dès l'époque classique le lieu où prend fin une phrase musicale, et, dans la terminologie poétique et le lexique de l'analyse littéraire, une pause syntaxique ou rythmique, une césure. Enfin le *Dictionnaire historique* ajoute que le mot *repos* désigne « en peinture la partie d'un tableau dans laquelle les détails sont plus rares, les lumières moins vives et les couleurs moins éclatantes (1677), en architecture la partie d'un édifice sans ornements, présentant une surface unie (1765) ». Dès le XVIII^e siècle, *repos* « s'applique en serrurerie à un épaulement sur une pièce, et sur lequel vient s'appuyer ("reposer") une autre pièce ».

³ Nous utilisons, sauf mention contraire, l'édition des *Œuvres complètes* procurée par Paul Laumonier (revue et augmentée par Raymond Lebègue et Isidore Silver), Paris, Société des textes français modernes, 1914-1974, 20 t.

⁴ D. Bertrand, G. Proust et F. Rouget, *Index des œuvres de Clément Marot* ; Alvin E. Creore, *A Word-Index to the Poetic Works of Ronsard* ; Keith Cameron, *Concordance des œuvres poétiques de Joachim du Bellay* ; J. E. G. Dixon, *Concordance des œuvres de François Rabelais*.

⁵ À titre d'exemple, des trente-huit occurrences du terme dans les œuvres poétiques de Du Bellay, deux sont accompagnées de l'adjectif qualificatif antéposé *doux* : « Un coy sommeil, un doux repos sans bruit », « Cet ennemy du doux repos humain » (*L'Olive*, XXVII, v. 3, et CI, v. 2 ; t. I, p. 50 et 113). Ces emplois font écho au groupe *dulcis (re)quies*, qu'on trouve fréquemment chez Virgile (cf. *Énéide*, VI, v. 522). Au vers 9 du sonnet XVII des *Regrets*, le repos que goûte le destinataire du poème est qualifié de *bienheureux* (« Ainsi donc tu jouis du repos bienheureux » ; t. II, p. 65). Le repos est un bien dont on *jouit*, comme l'affirment ce même vers, le vers 74 du *Discours au Roy* (t. VI) : « Il jouist du repos, que son aage demande », et le vers 10 du sonnet CLXXIV des *Regrets* : « Il joiit du repos des beaux champs Elysees » (t. II, p. 191). À deux reprises, *repos* est associé à *aise* : « Qui de son aise et repos s'ennuyant » (*Vers lyriques*, XII, v. 19 ; t. III, p. 47), « Ne troubleroit aussi l'aise de mon repos » (*Divers jeux rustiques*, XXXVIII, v. 197 ; t. V, p. 194). Ronsard à son tour célèbre « l'utile », le « gratieux », le « doux repos » (t. VII, p. 200, v. 37, et p. 268, v. 10 ; t. III, p. 6, v. 53).

Continuation des Amours, Ronsard se défend de vivre oisif et dresse la liste de ses activités – en fait, de simples loisirs : entraînement guerrier, chasse, « sports » divers et variés –, preuve que l’oisiveté est condamnable. Le poète écrit :

Amour (comme lon dict) ne naist d’oysivete,
S’il naissoit de repos il ne fust plus mon maistre¹

prouvant ainsi que *repos* peut, en de rares occasions, revêtir les mêmes significations négatives que le mot *oisiveté* auquel il fait ici écho². Le repos peut être qualifié d’« ocieux » par Du Bellay, dans une pièce des *Divers jeux rustiques*³ et dans le sonnet LXXIII des *Regrets*⁴. Ici, le « repos ocieux » ne désigne rien d’autre que la vie de mollesse et de débauche de la « vieille courtisane », du parasite qui n’a d’autre occupation que la recherche des plaisirs.

Ce repos-là est condamnable parce qu’il n’est pas mis au service de l’action utile et vertueuse, parce qu’aucun labeur ne le précède ni ne le suit, qui le légitimerait. Mais il s’agit d’une forme corrompue du repos véritable, et nos auteurs recourront alors de préférence pour la désigner à des termes tels que *oisiveté*, *paresse*, etc. Au XVI^e siècle, le mot *repos*, même s’il admet dans certains contextes des épithètes dépréciatives, véhicule des valeurs positives, comme en témoignent *Les Épithètes* de Maurice de La Porte⁵. Nicot ignore, dans les articles lexicographiques qu’il lui consacre, son versant obscur, et seuls le substantif *oisiveté*, les adjectifs *oiseux* et *oisif*⁶ nous renvoient au champ sémantique de l’inaction coupable. S’il nous faut retenir ces termes⁷, c’est surtout en tant qu’ils constituent autant de repoussoirs au repos véritable⁸. Dans les cas, somme toute très rares, où le mot *repos* est employé comme synonyme d’oisiveté, il est généralement flanqué d’un adjectif qualificatif péjoratif. L’apparente redondance de la formule *repos ocieux* suggère que le repos dont il est question dans le sonnet LXXIII des *Regrets* n’a d’autre fin que lui-même et envahit comme une tumeur maligne la totalité de l’existence de celui qui s’y adonne. Quand il est absolu et total, le repos ne peut qu’être voué à la satisfaction des appétits grossiers, ce qui le rend condamnable. Mais, insistons-y, les emplois du terme dans un sens négatif ne constituent pas la norme.

Substantif ancien et d’usage courant, à l’instar du verbe dont il est issu, *repos* peut apparaître dans des contextes variés. Sa polysémie, comme nous le verrons par la suite, lui permet de rassembler dans un seul signifiant une multitude de signifiés ou de nuances sémantiques, qui le rendent difficile à cerner. De plus, on ne saurait borner la notion de repos au terme même, car il possède quantité de para-synonymes inclus dans le champ sémantique qu’il régit. Le mot *repos* peut ainsi être considéré comme l’archilèxème d’un vaste paradigme, qu’il convient de détailler. En effet, faute de balises lexicales strictes et clairement établies, on court le risque de s’égarer dans le réseau complexe des significations attachées à la question du repos, d’aborder des thèmes qui n’entretiennent avec elle que des relations métaphoriques, des rapports accessoires, ou en constituent un aspect si particulier qu’il dépasserait de beaucoup le cadre de nos recherches. Par exemple, que le mot *repos* soit employé très

¹ T. VII, p. 257, v. 1-2.

² Ronsard emploie une fois encore le mot *repos* dans son acception péjorative, lorsqu’il évoque les travaux guerriers de François I^{er}, roi « haïssant le repos » (*Épithète de feu Roc Chasteigner*, v. 23 ; t. XIII, p. 189). Le mot *repos* semble hériter des connotations négatives attachées au latin *otium*, connotations qui n’ont pas échappé aux humanistes – pour Estienne, *tenere otia* signifie « Perdre ou consumer le temps à rien faire », et le terme est apte à recevoir des qualificatifs péjoratifs, comme dans l’expression, que cite également le *Dictionarium latinogallicum*, *discincta otia*, qui désigne une « negligente et paresseuse oisiveté ».

³ XXXVI, v. 67 (t. V, p. 151).

⁴ T. II, p. 108, v. 4.

⁵ Le terme *repos* reçoit peu d’épithètes péjoratives (*Les Épithètes*, p. 228 v°-229 r°). On ne saurait donc confondre le repos avec la paresse et l’oisiveté, termes pour lesquels La Porte ne propose que des qualificatifs dévalorisants (*ibid.*, p. 192 v° et 182 v°).

⁶ Le *Thresor de la langue françoise* ne mentionne pas le mot *ocieux*.

⁷ Auxquels on pourrait ajouter le substantif ancien *oyseuse*, qu’on trouve sous la plume de Clément Marot : « Chaste Diane ennemye d’oyseuse » (*Cantique à la Roïne d’Hongrie*, dans les *Œuvres poétiques* de Clément Marot, t. II, p. 190, v. 3 ; sauf mention contraire, nous nous référons toujours à cette édition, établie par Gérard Defaux, Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier », 2 vol., 1990 et 1993).

⁸ L’oisiveté est même l’exact contraire du repos puisqu’elle plonge l’esprit dans l’intranquillité en engendrant la mélancolie, comme l’écrit Amyot, avant Robert Burton (*The Anatomy of Melancholy*, I, II, 6), dans ses *Œuvres morales* (1603, I, p. 925-926). Cf. Marie-Thérèse Jones-Davies, « L’oisiveté à l’ère élisabéthaine. De *otium* à *pax* », *L’Oisiveté au temps de la Renaissance*, p. 13.

tôt pour désigner la mort ne nous autorise pas à nous attarder sur le sujet, qui a d'ailleurs donné lieu à bien des études. Le sommeil est une des formes possibles du repos, mais il en représente un aspect si spécifique et soulève des questions si nombreuses et complexes qu'il mériterait d'être abordé de manière indépendante. Enfin, pour citer un dernier exemple, les notions de paix (au sens premier de *pax* : « trêve », « cessation des hostilités ») et d'ordre entretiennent des relations évidentes avec celle qui nous occupe, mais il s'agit là de sujets connexes, que nous ne pourrions aborder en toute légitimité que lorsqu'ils recoupent nettement celui du repos – ces points de contact, seul le lexique particulier du repos nous permettra de les cerner avec précision dans les textes sollicités¹.

Les dictionnaires du XVI^e siècle nous seront d'un grand secours dans le repérage du lexique relevant de l'expression du repos. La simple consultation de l'article consacré au mot *repos* par Jean Nicot dans son *Thresor de la langue françoise*² donne une idée de son étendue sémantique et de la richesse du corpus lexical qu'il inclut. La longueur de cet article, bien plus copieux que la majorité de ceux consacrés aux autres entrées, souligne d'emblée la complexité de la notion. Selon Nicot, le sens principal est celui de *quies* et *requies*. Le premier équivalent est plus embarrassant qu'éclairant, tant est vaste en latin son champ sémantique, tant ses possibilités d'emploi (notamment dans un sens figuré ou dans un contexte poétique) sont nombreuses, et ses nuances contextuelles subtiles. D'où la nécessité pour notre diplomate et érudit nîmois d'éclairer son article par le recours à l'exemple, d'envisager le mot *repos* dans des contextes variés et de proposer chaque fois un équivalent latin. Cette méthode est pour nous des plus précieuses, dans la mesure où elle met à notre disposition une liste de termes, relevant du champ sémantique du repos, qu'il suffira de traduire du latin au français, en recourant aux dictionnaires bilingues de l'époque, pour enrichir notre propre corpus lexical.

Les cas concrets proposés par Nicot pour le mot *repos* permettent l'émergence de trois champs lexicaux principaux : celui de la *quies*, donc, celui de la *tranquillitas* (Nicot traduit « Estre en grand repos d'esprit » par « Tranquillo consistere animo », et « Qui est en repos » par « Quietus, Tranquillus ») et celui de l'*otium* (« Quand nous aurons repos », « Se donner repos », « Maintenir le repos et la paix » équivalent respectivement à « Quum in otium venerimus », « Collocare se in otium, Convertere se ad otium » et « Tenere otium »). Comme on pouvait le pressentir, notre étude devra donc prendre en compte les occurrences, dans les textes sollicités, des mots relevant des champs lexicaux correspondants en français. Si *quies* ne se prête pas à une définition unique, dans la mesure où il fonctionne, à la manière de *repos*, comme un archilème, et semble inclure le paradigme de la *tranquillitas* et de l'*otium*, le mot *requies* en revanche est plus commode et permet d'éclairer tout un versant sémantique du vocable français. *Requies* désigne plus spécifiquement la relâche réparatrice, l'interruption d'un travail, d'une activité pénible. De fait, Nicot donne comme sens possible de *repos* : « intermission de quelque travail » ; quant au verbe *se reposer*, il peut être également entendu par opposition au labeur : « dare se quieti ex labore ». Lorsqu'il désigne une pause, le mot *repos* possède plusieurs équivalents dans la langue du XVI^e siècle. Huguet signale les termes *reposade* et *reposée*, qui s'appliquent tout à la fois à la pause et au lieu où elle intervient, ainsi que le mot *reposement*, qui désigne plus spécifiquement le processus ou, si l'on ose dire, l'acte du repos. Ces termes sont toutefois peu fréquents et n'apparaissent ni chez Marot, ni chez Rabelais ; Du Bellay et Ronsard n'y recourent pas non plus, et Nicot les ignore également. Cotgrave fait en revanche figurer *reposade* et *reposée*³ dans son dictionnaire.

Pour *quies*, Robert Estienne⁴ propose enfin le mot français *sejour*, auquel Nicot ne donne pas le sens de « repos », mais de « tardation » et de « demeure et residence » ; Cotgrave le traduit bien par *leisure*, à côté de *lingering*, *delay*, *residence*. Il semble que le terme, en tant que synonyme de *repos*, a déjà entamé son déclin dans la période qui nous concerne. Certes, il apparaît à quatorze reprises chez Rabelais, mais six fois pour désigner le lieu où l'on réside, ou le fait de résider, de s'attarder – sens

¹ Un texte consacré à la paix des armes ne pourra donc être retenu que si l'un des termes relevant du champ lexical du repos y figure et que si la notion correspondante y revêt une importance significative.

² L'édition utilisée est généralement celle de 1621 ; l'édition de 1606 est consultable en ligne sur le site <http://hera.inalf.fr> ainsi que sur le site officiel de l'université de Toronto (<http://www.chass.utoronto.ca/~wulftric/nicot/>).

³ Randle Cotgrave, *A Dictionarie of the French and English Tongues*, Londres, 1611. Ce dictionnaire peut être consulté sur le site suivant : <http://www.pbm.com/~lindahl/cotgrave/>.

⁴ Robert Estienne, *Dictionarium latinogallicum*, 1552. Il s'agit de la troisième édition du dictionnaire, consultable sur le site <http://hera.inalf.fr/dictionnaires/>.

originels du terme, attesté dès 1080 avec la graphie *sujurn*¹. On en relève cent cinquante-deux occurrences chez Ronsard et soixante et une chez Du Bellay, ce qui est beaucoup. Cependant, dans le deuxième volume des *Œuvres complètes* du poète vendômois éditées par Paul Laumonier, où le terme apparaît à quatorze reprises, il n'est employé que six fois pour désigner le repos ou la libre disposition du temps². Dans les écrits de Du Bellay, *sejour* a toujours le sens, ou peu s'en faut, de « station », « demeure » ou « domaine ». Subissant une évolution sémantique similaire à celle du verbe *sejourner*, le substantif *sejour* n'a pas totalement perdu au XVI^e siècle les sens de « repos » et « loisir », mais ces acceptions-là semblent secondaires. Elles se maintiennent encore à la Renaissance – notamment dans l'expression, citée par Cotgrave, *homme ou cheval de sejour* ou *sejourne* (« frais », « reposé ») – mais disparaîtront finalement en français classique, si bien qu'en 1694 le *Dictionnaire de l'Académie française*³, dans l'article consacré au mot *sejour*, ne les mentionne pas.

Le substantif *tranquillité*, l'adjectif *tranquille* et tous les termes de sens similaire devront eux aussi retenir notre attention, tout comme les mot *paix*, dans son acception spirituelle surtout, et ses dérivés, ainsi que ceux proposés par Robert Estienne en traduction de *tranquillitas* : *paisibleté* et *coyeté*, d'usage peu courant. Tous relèvent de l'expression de l'*euthymia*, mot grec que Nicot donne comme traduction de la locution *repos d'esprit*, et qui désigne une joie sereine, un bonheur paisible et purgé de toute *inquiétude*. Ce thème s'inscrit dans une longue tradition de réflexion morale ; l'*euthymia* est l'apanage du sage qui sait se détacher du monde extérieur et conserver, en toutes circonstances, ce repos bienheureux, cette tranquillité qui sont le trait caractéristique des grandes âmes. C'est là un versant fondamental de la notion du repos au XVI^e siècle, le dénominateur commun de tous les thèmes qu'il fédère et l'enjeu de toutes ses manifestations formelles. Il en sera souvent question au cours de cette étude.

2 – Loisir

Le mot *loisir* (parfois orthographié *loysir*) se situe à la racine d'une nouvelle arborescence lexicographique. Il apparaît dans l'article consacré au repos par Jean Nicot et fait lui-même l'objet d'une importante notice, où notre lexicographe le traduit presque systématiquement par *otium*⁴. En latin, ce terme désigne principalement la retraite, le loisir, le repos qu'on goûte à l'écart des affaires publiques et des obligations officielles. On en conclut que, si le repos est d'une manière générale considéré relativement et corrélativement au labeur, comme simple pause réparatrice (c'est aussi le sens le plus fréquent de *requies*), *loisir* désigne plus particulièrement le temps libre par excellence, l'espace de liberté ménagé par l'*otium* entre deux plages consacrées aux obligations du *negotium* (*neg* + *otium*).

Héritier de la réflexion développée par les philosophes grecs sur la *scholè* et des considérations des moralistes romains au sujet de l'*otium*, le loisir renvoie au temps dont on dispose, une fois accomplies les activités nécessaires à la satisfaction des besoins physiologiques et des devoirs politiques ou sociaux. Il permet à l'individu de se consacrer à des occupations autrement plus nobles que celles dont son existence quotidienne est tissée. Comme le repos, le loisir implique une cessation plus ou moins longue du labeur – Nicot glose *loisir* en ces termes : « quand on cesse de la besongne ». Mais le loisir à proprement parler se caractérise par un sème que n'a pas généralement le mot *repos*, et s'applique au temps disponible⁵, à la vacance, qu'on peut meubler par des activités autres que celles imposées par

¹ *Dictionnaire historique de la langue française*, t. II, p. 1910.

² La consultation des tomes I, III et VII révèle des proportions comparables : trois emplois sur neuf avec le sens de « repos » dans les volumes I et III, deux sur cinq dans le volume VII. Par ailleurs, en 1578, le poète remplace « en sejour » par « en repos » dans ses *Bacchanales* (t. III, p. 185, v. 15).

³ On peut en consulter la première, la cinquième et la sixième édition sur le site <http://hera.inalf.fr/dictionnaires/>.

⁴ Nicot voit dans *otium* l'étymon de *loisir* : « Semble qu'il vienne de *Otium*, Le oisir, l'oisir [...] ». Nicot suit Charles De Bovelles, qui écrit : « Loisir, pro ocio et agendi spatio, ex duobus *le* et *oisir* pendet » (*Liber de differentia linguarum et Gallici sermonis varietate*, édition établie par C. Demaizière, Amiens, Musée de Picardie, 1972, p. 65 ; cité par Jean Céard, « Les problèmes du loisir au XVI^e siècle », p. 514). Mot bref, *otium* n'a pas eu de descendance en français. Si l'on peut raisonnablement expliquer son « extinction » par les lois de l'évolution phonétique, il semble également que son ambivalence n'a pas joué en sa faveur.

⁵ Voir l'expression *n'avoir temps ne loisir*, qu'on trouve notamment chez Rabelais, *Tiers livre*, XXIX, p. 444, et XXXI, p. 449. Sauf mention contraire, nous nous référons toujours à l'édition des *Œuvres complètes* de Rabelais établie, présentée

l'existence quotidienne¹. Plus qu'une simple interruption du labeur, le loisir se situe hors du cycle où labeur et repos alternent sans cesse, et nous entraîne, si l'on peut dire, dans une autre dimension du repos².

Alors que le repos est plein de lui-même et constitue une « activité » en soi, le loisir est un espace de disponibilité qui appelle des occupations d'un type particulier, qu'on ne saurait confondre avec celles du *negotium* ou de la vie publique. « Espace », disons-nous, et l'on constate en effet que Nicot définit le loisir en termes topologiques : le loisir est *spatium* (« répit » en latin, mais aussi « espace, étendue »), *vacuum tempus* (littéralement : « temps vide », au sens où l'on peut dire d'une place ou d'un contenant qu'elle ou il est vide), *locus* (Nicot traduit les propositions « Je n'ay nul loisir d'enseigner » et « Je n'ay pas le loisir de respirer » par « Nullum habeo docendi locum » et « Respirandi locus non est »). Dans ses *Épithètes*, Maurice de La Porte propose pour le mot *loisir* le qualificatif « Spatieus »³. Cette définition spatiale d'un concept temporel soulève la question de l'occupation du loisir, de son remplissage. Cet espace de disponibilité, que ménage le loisir dans le cours des obligations professionnelles et des devoirs officiels (« ab officio publico », écrit Nicot), doit être à son tour meublé, non pas par d'autres *negotia* ou par des loisirs indignes et puérils, mais par des activités supérieures, nobles, désintéressées. Le loisir enclôt un ensemble de virtualités infinies, le vaste champ des possibles que peut arpenter à sa guise celui qui s'est libéré de la *besongne*, c'est-à-dire des *besoins* vitaux et des activités nécessaires à leur satisfaction. Le loisir n'est donc pas simple inaction mais fournit à l'individu l'occasion de se consacrer à des occupations supérieures : la contemplation au sens chrétien du terme (*otium religiosum*), l'étude (*otium studiosum*) ou la pratique des belles-lettres (*otium litteratum*).

L'ambivalence caractérise l'*otium* latin, tantôt, et souvent sous la plume d'un seul et même auteur, loisir honnête et digne (*otium cum dignitate*, *otium honestum*), tantôt paresse condamnable (*otium desidiosum*). Qu'en est-il du loisir chez les auteurs français du XVI^e siècle ? Il est frappant de constater que Nicot, dans l'article consacré au mot *loisir*, n'en donne pas de sens négatif, mentionnant en revanche le *literarum otium*, qui ne suscite depuis l'Antiquité que des commentaires élogieux. Tout au plus pourrait-on déceler une once de méfiance ou de désapprobation dans les adverbes *cunctanter* et *tractim* (« en traînant », « en hésitant »), que Nicot propose pour traduire l'expression *tout à loisir*. Estienne, lorsqu'il s'agit de définir les mots latins relevant de l'expression de l'*otium desidiosum* (tels que *desidia*, *ignavia* ou *pigritia*), n'utilise jamais le terme *loisir*. Dans l'œuvre de François Rabelais, une seule des dix occurrences de *loisir* peut à la rigueur se charger de connotations négatives⁴. Sous le plume de Du Bellay, *loisir* n'apparaît également qu'une seule fois dans un contexte manifestement

et annotée par Mireille Huchon, avec la collaboration de François Moreau, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1994.

¹ Montaigne met ainsi son lecteur en garde et écrit au sujet de ses *Essais* : « Ce n'est pas raison que tu employes ton loisir en un subject si frivole et si vain » (*Essais*, II, 12, p. 524 de l'édition établie par Pierre Villey, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004, première éd. 1924). Et le bon mais pressé Alcofribas, faisant allusion aux naissances prodigieuses qu'il n'a pas le temps de passer en revue, renvoie son lecteur à l'autorité antique en la matière : « lisez le .VII. livre de Pline, si avés loysir » (*Pantagruel*, IV, p. 227).

² Cette faculté du loisir à ouvrir la porte à de nouveaux possibles nous renvoie à l'étymologie du terme (cf. *Dictionnaire historique de la langue française*, t. I, p. 1143). Formé par substantivation du verbe impersonnel homonyme (« être permis »), lui-même issu du verbe latin *licere* (de même sens), *loisir* est attesté dès la fin du XI^e siècle et s'applique à la possibilité de faire quelque chose. Il désigne par la suite le temps libre ou inoccupé, de sorte que les expressions *homme de loisir* et *être de loisir* – cette dernière est signalée par Nicot – s'appliquent au XVI^e siècle à un individu oisif. Le sens originel de « permission » s'efface donc assez tôt, comme en témoigne l'étymologie erronée que proposent Charles de Bovelles et Nicot, et le mot *loisir*, dès ses premières attestations en français, renvoie plus à une possibilité matérielle qu'à une autorisation légale d'agir. Ce sens subsiste toutefois dans l'adjectif *loisible* (*licitum*, traduit Nicot ; « Il commence à vieillir », précise en 1694 le *Dictionnaire de l'académie française*) et dans le substantif *loisibleté* (signalé par Huguet au sens de « permission »). Le verbe impersonnel *loisir* reste en usage jusqu'au XIV^e siècle et ne subsiste plus au XVI^e que dans la tournure *il loist*, usitée surtout dans le langage juridique et mentionnée par Cotgrave et Nicot. Quant à la notion moderne de loisir, elle se développe après la révolution industrielle, et le mot n'est employé au pluriel (avec le sens de « distractions », « occupations auxquelles on s'adonne pendant son temps libre ») qu'à partir du milieu du XVIII^e siècle.

³ *Les Épithètes*, p. 150 v^o.

⁴ Rabelais, *Cinquième livre*, XXX, p. 803. On y croise Aristote absorbé dans la contemplation des poissons « belutans », au milieu d'une foule de philosophes célèbres et « cinq cens autres gens, aussi de loisir comme fut Chrysippus, ou Aristarchus de Sole, lequel demeura cinquante huit ans à contempler l'estat des abeilles, sans autre chose faire ». Pendant ce temps, Pierre Gylles, un urinal en main et plongé « en profonde contemplation », observe les déjections des poissons...

négatif¹. Ainsi, tout comme *repos*, *loisir*, quand il véhicule des valeurs négatives, exige un qualificatif dépréciatif fort, ou à défaut un contexte suffisamment clair.

Toutefois, dans la mesure où le loisir est libre disposition du temps, où son utilisation dépend de l'individu et échappe au contrôle du groupe social et à la censure officielle ou morale, il laisse le champ libre à toutes sortes d'activités, des plus nobles aux plus futiles, et peut également donner lieu à des comportements ou à des occupations blâmables. Si le *Dictionnaire de l'Académie française* donne pour le mot *loisir* des exemples d'emploi de sens positif (« Jouir d'un doux loisir, d'un honneste loisir. Il employe bien les heures de son loisir »), il signale aussi l'expression *être de loisir*, qui s'applique à « un homme qui s'amuse à des bagatelles, ou qui s'occupe l'esprit de choses qui ne le regardent point ». Dans ses *Épithètes*, Maurice de La Porte signale pour le mot *loisir* les qualificatifs suivants : « Spacieux, opportun, libre, paresseux, relachant, oteux, delayant, paisible, retardant, joïeux »². Cette liste, où figurent des adjectifs axiologiquement opposés, signale à quel point la notion est complexe et ambiguë. Le loisir ne peut être estimé qu'au poids des occupations qui meublent cet espace de liberté individuelle. Tout comme le repos peut se dégrader en paresse, un loisir mal employé ou laissé en friches est condamnable. Fenêtre ouverte, dans les écrits d'Aristote, sur le monde céleste et les intelligences supérieures qui l'habitent, le loisir peut se corrompre entre de mauvaises mains, mais il cesse alors d'être loisir véritable. Néanmoins, hors de tout contexte, *loisir* est axiologiquement neutre, pour le moins, peut-être parce qu'il désigne étymologiquement³ ce qu'il est permis de faire, ce qui est *licite*, et caractérise, comme l'écrit Nicot, le *liber homo*, l'homme libre – ou, pour le dire autrement, l'aristocrate.

3 – Recoy, relasche, vacation, retraite

Il serait fastidieux et de peu d'utilité de détailler ici le cheminement – constitué de nombreux aller-retour entre le *Thresor de la langue françoise*, le dictionnaire de Robert Estienne et celui de Cotgrave – qui nous permet *in fine* d'enrichir notre corpus lexical des termes suivants : *cesser* (« se retirer », « être inactif », « tarder »), *cesse* et *cessation*⁴, *chommer*, *relasche*⁵, *relaschement*⁶, *vacation*. Pour Nicot, ce dernier terme appartient à la terminologie juridique, lorsqu'il n'est pas synonyme d'*estat* (« profession ») ou ne désigne pas des jours fériés. Estienne le signale comme équivalent du latin *vacatio*, non pas dans le sens de « repos » mais d'« exemption ». Cotgrave, toutefois, le traduit bien par *leisure* et *ceasing from labor*, et Furetière signale, outre les significations proposées par Nicot, le sens de « vacances », terme qu'il définit ainsi : « Suspension d'affaires ou d'études »⁷. Le mot *vacance* n'apparaît ni chez Cotgrave (qui donne toutefois *vacant*, équivalent de *at leisure*), ni chez Estienne, ni chez Nicot ; Ronsard ne l'utilise pas non plus, tout comme *vacation*. Enfin, on trouve encore les mots *requoy* ou *recoy* (substantif, plus rarement adjectif) : Estienne emprunte à Cicéron l'expression *in otio esse*, qu'il traduit par *se tenir à requoy* dans son article consacré au mot *otium* ; on trouve les traductions *rest*, *quiet*, et *ease* dans le *Dictionarie of the French and English Tongues*, et pour le *Thresor de la langue françoise*, *recoy* peut être rapproché, en fonction du contexte dans lequel il s'insère, des notions d'*otium*, de *requies* et de *tranquillitas*. Mais ce mot, issu de *requies*, n'est utilisé que six fois par Ronsard (c'est fort peu en comparaison des cent soixante-dix-neuf occurrences de *repos* relevées par Creore), une seule fois par Du Bellay, et n'apparaît pas du tout chez Rabelais. Fort usité en ancien français, le terme est rare, sinon désuet, au XVI^e siècle. Pour le *Dictionnaire*

¹ *Les Antiquitez de Rome*, XXIII, v. 3 (t. II, p. 22).

² *Les Épithètes*, p. 150 v^o-151 r^o.

³ Il est vrai, comme nous l'avons signalé plus haut, que les lexicographes de l'époque proposent une étymologie fantaisiste.

⁴ Ce dernier n'apparaît pas chez Nicot mais figure chez Cotgrave, qui le traduit par *pause* et *resting*, ainsi que chez Huguet (à côté de *cessart* et *cessateur*, « inactif »), pour qui il signifie, tout comme *cesse*, « inaction ». Chaque fois que Du Bellay utilise le mot *cesse* (vingt et une occurrences dans ses œuvres poétiques), il figure dans l'expression *sans cesse*, preuve que le mot vieillit.

⁵ Proposé par Nicot comme synonyme de *loisir* et traduit par Cotgrave, entre autres termes, par *rest*, *repose*, *cessation* et *vacation*.

⁶ *Relaschement de labour*, précise Estienne, traduisant *laxamentum*, terme qui est lui-même proposé comme traduction possible de *relasche* par Nicot.

⁷ Selon le *Dictionnaire historique de la langue française*, t. II, p. 2205, le mot n'est employé couramment dans ce sens-là qu'à partir du XVII^e siècle.

universel (1690) d'Antoine Furetière¹ et le *Dictionnaire de l'Académie française* (1694), il ne subsiste que dans l'expression *a recoy* (*a reçoÿ*, dans le second), et signifie « tranquillement », « paisiblement ». « Ce mot vieillit », précise Furetière.

Dans son *Dictionarium latinogallicum*, Robert Estienne apparie la notion d'*otium* et celle de retraite, conformément à la tradition littéraire et morale romaine. Ainsi, l'expression *recedere in otia tuta*, qui figure dans l'article dédié au mot *otium*, signifie « Se retirer en repos et tranquillité ». La retraite² est un terme et un thème fort importants et constitue, nous aurons l'occasion d'y revenir, une des manifestations concrètes les plus remarquables du repos ; mais dans la mesure où notre tâche se borne pour l'instant à l'établissement du champ sémantique couvert par cette notion, nous nous contenterons simplement de signaler quelques termes synonymes de *retraicte*³ ou gravitant autour de la notion. Le *Thresor de la langue françoise* ne nous est pas en l'occurrence d'une grande assistance, puisqu'il ne donne pas de synonyme français de *retrai(c)te*, traduit par le latin *receptus*. Mais, dans nos civilisations judéo-chrétiennes, le thème de la retraite est bien évidemment inséparable de la *fuga mundi* et de la réclusion conventuelle. Aussi devons-nous être sensible aux mots relatifs à l'*otium religiosum*, aux termes français équivalents à *vacatio* et *sabbatum* (*sabbathum* chez Estienne, qui le traduit par *repos*), qui apparaissent souvent, entre autres vocables, dans des écrits religieux. Le mot *contemplation*, qui désigne, si l'on peut dire, l'activité principale du moine, la manière dont il occupe son loisir, est également d'une importance capitale. Toutefois, comme il nous éloigne du champ lexical du repos *stricto sensu* et conséquemment du cadre de notre étude, nous ne nous y attarderons pas ici. En revanche, ce mot nous importe dans la mesure où il nous renvoie à la question des genres de vie, qui suscite elle-même un lexique particulier dont il faudra tenir compte. La vie contemplative, qui, selon les auteurs, complète la vie active ou s'y oppose radicalement, nous retiendra bien plus que l'histoire de la contemplation et de la spiritualité mystique.

Un autre domaine sémantique, manifestement fort éloigné de la vie spirituelle, se situe en position de contiguïté avec la notion du repos : celui du divertissement, de l'*amusement*, du jeu (*lusus*), du *passetemps*, de la *recreation* et de l'*esbat*, entendus comme *animorum remissio* (Nicot). Tous ces termes renvoient à un aspect particulier du sujet qui nous occupe ; tout comme le repos, le divertissement s'oppose a priori au labeur et au *negotium*. Mais la question est plus complexe qu'il n'y paraît, dans la mesure où, comme nous le verrons, les *passetemps* relèvent plus des loisirs que du loisir, de l'occupation que du repos à proprement parler, qui lui-même n'est pas aussi incompatible avec le labeur, intellectuel ou physique, qu'on pourrait le croire de prime abord.

En prenant comme point de départ le mot *repos* dans le *Thresor de la langue françoise*, puis en le confrontant aux dictionnaires bilingues de Cotgrave et Estienne, on parvient à définir un corpus lexical assez étoffé, qui permettra de clôturer le champ de nos recherches. Considéré comme archilexème, le mot *repos* présente trois grandes orientations sémantiques : il inclut le paradigme du repos considéré comme pause réparatrice (*requies*), celui de la tranquillité (*euthymia*, repos d'esprit) et celui du loisir (*otium*). Bien évidemment, les choses ne sont pas aussi tranchées que nos propos pourraient le laisser croire : si nous avons distingué trois axes principaux, autour desquels s'articule et se décline la question du repos, nous n'ignorons pas que ces axes-là se croisent et se confondent souvent. Dans les textes, le repos en tant qu'interruption de la peine physique ou du labeur intellectuel est cause d'un certain bonheur, qui ne se borne pas au simple plaisir du relâchement. Profiter du repos, qui met un terme momentanément aux obligations et aux tracasseries du *negotium*, c'est aussi et déjà goûter un peu de l'*euthymia* du sage, jouir de cette *tranquillitas animi* à laquelle Sénèque consacre bien des pages. Et de même que le mot *repos* peut également désigner le loisir et perdre ainsi sa valeur corrélatrice, de même le mot *loisir* peut parfois s'entendre comme une pause, désigner un îlot d'inaction bénéfique et délassante dans le cours même des occupations, et non plus un lieu de vacance et de liberté absolue situé sur un tout autre plan que le couple complémentaire *travail / repos*. Quant au repos d'esprit, il constitue l'enjeu essentiel de la question du repos, toutes époques confondues, le but vers lequel

¹ Paris, éd. Le Robert, 1978, 3 vol.

² Les qualificatifs relevés par Maurice de La Porte pour le terme *retraicte* sont exclusivement mélioratifs (*Les Épithètes*, p. 229 v°).

³ Et *retrai(c)t*, mentionné par Huguet (« Action de se retirer »). On sait, grâce notamment à Rabelais qui fait de Darius un « cureur de retraictz », que le terme peut également s'appliquer aux lieux d'aisances. *Pantagruel*, XXX, p. 323.

tendent toutes les manifestations effectives de l'*otium*, la préoccupation essentielle de l'ensemble de la philosophie morale. Nous avons nettement distingué ces différents sens et nous nous sommes efforcé de mettre en évidence les sèmes principaux et généraux des mots *repos* et *loisir* pour la commodité de l'exposé.

III – Les problèmes du repos au XVI^e siècle

En vertu des valeurs qui s'attachent généralement aux notions de repos et de loisir au XVI^e siècle, il est manifeste que tous deux se distinguent de l'oisiveté paresseuse. Cette dernière est unanimement condamnée, et l'on ne trouve pas d'auteur qui réclame, comme Paul Lafargue à la fin du XIX^e siècle, le droit à la paresse¹, ou qui en fasse l'éloge, fût-il paradoxal. Les textes de l'époque témoignent même d'une attitude bien plus rigoriste que la nôtre à l'égard du repos, qui a tôt fait de se dégrader en inaction condamnable. Plus que de nos jours, la frontière entre repos et oisiveté est ténue. Mais s'il n'est pas toujours aisé, pour les lecteurs du XXI^e siècle, de distinguer l'un de l'autre, on est frappé par la virulence et le nombre des attaques portées contre la paresse par les auteurs de la Renaissance. On ne saurait donc confondre paresse et *otium* digne, et l'homme de loisir devra faire en sorte que son repos ne se dégrade jamais en oisiveté coupable.

À ce titre, la paresse n'entre pas de plain-pied dans le cadre de notre étude. Néanmoins, elle est souvent perçue comme une déviation ou une excroissance du repos véritable. Il n'est pas rare que les textes consacrés à l'*otium* légitime mettent en garde l'homme de loisir contre les périls du genre de vie qu'il a élu ; parfois encore, comme Sénèque² avant eux, ils insistent sur tout ce qui distingue le véritable repos de la paresse, prouvant de ce fait que la frontière qui sépare l'*otium* de l'*otiositas* reste somme toute assez mince. On croiera donc assez fréquemment la paresse sur notre chemin. Elle se manifeste sous des formes variées : paresse physique ou intellectuelle, paresse du gueux, qui vit en parasite aux dépens de son entourage, paresse du moine qui se voile du manteau respectable du repos religieux, paresse du noble dont l'existence oisive se change en sentine de vices. Il existe des formes spirituelles de paresse : la mélancolie en est une, tout comme l'acédie, ce fléau des monastères dont les symptômes sont un découragement et un dégoût spirituels, sous l'emprise desquels le chrétien néglige de servir et d'honorer Dieu. Quelle qu'elle soit, l'oisiveté coupable n'est jamais bien éloignée du repos : la mélancolie frappe tout particulièrement les lettrés et ceux qui s'adonnent à un loisir studieux³ ; quant à l'acédie, n'est-elle pas le mal des moines par excellence ?

On le voit, le repos est périlleux. Il est bel et bon de se préparer dans le silence et le recueillement du cloître au repos éternel, mais il faut se garder de toute dérive quiétiste et ne pas oublier que la foi se manifeste également dans les œuvres et par la charité active. Si la retraite à l'écart de la corruption des villes et des affaires est le fait d'une grande âme, fuir toute compagnie humaine n'équivaut-il pas à renoncer à sa propre humanité et à se ravalier au rang de la brute ? Et l'apathie stoïcienne n'est-elle pas pour bon nombre d'auteurs une insensibilité bestiale ? Notre tâche consistera donc à mettre en lumière les conditions et les enjeux du repos véritable, tout en nous demandant à l'occasion quelles sont les causes qui, en ce XVI^e siècle, motivent la célébration ou la condamnation de l'*otium*.

Il convient en outre de souligner que l'étude de la question du repos va de pair avec celle de ses manifestations concrètes et de ses conditions matérielles. S'il est évident, à la lumière des textes, qu'il peut s'accommoder avec le genre traditionnel de la vie active, force est de constater que, religieux ou profane, hédoniste ou studieux, le repos implique souvent qu'on s'éloigne du monde, spirituellement et, parfois, effectivement. On se demandera alors quels sont les cadres privilégiés de la retraite, dans la mesure où, comme l'écrit Bernard Beugnot, « la retraite est aussi, sinon surtout, un mode de relation à l'espace qui se manifeste dans l'organisation de la demeure comme dans des paysages réels ou

¹ Paul Lafargue, *Le Droit à la paresse*, Castelnau-le-Lez, Climats, 1992. La première version de ce texte parut dans l'hebdomadaire *L'Égalité* en 1880. Paul Morand, quant à lui, rédige en 1937 l'*Éloge du repos* (Paris, Arléa, 2004).

² *De la brièveté de la vie*, texte établi et traduit par A. Bourguery, Paris, Les Belles Lettres, 1990 (première éd. 1923). Sénèque distingue de l'*otium* véritable le loisir de ceux qui, même « débarrassés du monde, [...] sont importuns à eux-mêmes » (XII, 2). Les collectionneurs maniaques, les désœuvrés qui passent leurs journées dans la palestine ou chez le coiffeur, « ceux qui s'évertuent à composer, à écouter, à apprendre des romances » (XII, 3), « Ceux-là ont non pas des loisirs [*otium*], mais des affaires oiseuses [*iners negotia*] » (XII, 4).

³ Cf. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl, *Saturne et la mélancolie*, traduction française de Fabienne Durand-Bogaert et Louis Évrard, Paris, Gallimard, 1989.

imaginaires, qui structure toute une poétique du lieu clos »¹. De l'*otium rusticum* au monastère, du cercle privé à la communauté utopique, les refuges que l'imagination des auteurs du XVI^e siècle propose à qui recherche *quies* et *tranquillitas* ne manquent pas. Il y a en outre un repos individuel – on ne compte plus les textes qui font de la solitude sa condition *sine qua non* – et un repos collectif ; nous quittons alors le domaine de la réflexion morale pour celui de la politique. Qu'est-ce que l'État, sinon un gigantesque organisme dont les gouvernants doivent assurer le repos et la tranquillité ?

Indissociable du cadre où il s'établit, le repos induit de surcroît un rapport particulier au temps. « Il y a un moment pour tout et un temps pour toute chose sous le ciel », nous enseigne l'Ecclésiaste (III, 1). Quel est donc le temps dévolu au repos ? S'étend-il entre les bornes de l'existence terrestre ? Advient-il au contraire après que tout est consommé, quand s'accomplit la fin des temps ? Autant de questions qui rappellent que, plus encore que le cadre du repos et les moyens par lesquels on y parvient, ce sont les fins qui importent et offrent un critère de discrimination fiable. Pourquoi et pour quoi élit-on une vie de loisir ? Le repos constitue-t-il l'objectif ultime de l'existence humaine, ou n'est-il au contraire qu'une étape, incontournable mais temporaire, sur la voie d'un salut qu'on ne peut trouver dans le seul repos ? Nous savons qu'Aristote ne recommande pas la *scholè* pour le simple bien-être corporel ou la seule tranquillité de l'esprit, mais en tant qu'elle est le cadre d'une activité supérieure². La réclusion monastique ne se borne pas à une *fuga mundi* effective, et le repos religieux vise bien autre chose que la fuite d'un monde en proie au péché. Si le repos a une autre fin que lui-même, comme il semblerait que ce soit souvent le cas, comment alors l'occupe-t-on ?

On ne saurait étudier la notion de repos à la Renaissance sans aborder tous ces aspects, qui nous obligent à arpenter des domaines variés. La question du repos, repos qui s'oppose en bien des points aux contraintes de la vie en société, a intéressé au plus haut point les théoriciens, spécialistes ou occasionnels, de la chose publique. D'autre part, elle n'a jamais cessé de préoccuper les auteurs (réguliers, séculiers et laïcs) qui ont réfléchi et écrit sur le fait religieux, se demandant notamment si l'*otium religiosum* valait mieux que l'apostolat actif, à une époque où les moines – il est vrai que le fait n'est pas nouveau – essuient les attaques des humanistes, catholiques et réformés. Le repos, la tranquillité du sage, l'équanimité sont enfin des thèmes de réflexion chers aux philosophes de tous bords – et aux historiens, aux juristes, aux poètes, aux scientifiques, aux théologiens du temps, qui ne considéraient certainement pas que leur *art* fût aussi distinct de la philosophie que nous le pensons aujourd'hui. On le voit, la notion de repos se situe au carrefour de l'éthique, de la politique, de la théologie et de la métaphysique. Dans l'ensemble, cependant, la problématique fondamentale du repos peut être formulée en quelques interrogations. Où trouver le repos qui, tout en restant à la mesure de l'homme, animal social soumis aux exigences de la nature et de la civilisation, puisse assurer son bonheur et son salut ? Comment préserver son loisir dans un siècle marqué par une extrême mobilité et par une activité effrénée, dans les domaines économique, scientifique, politique et littéraire ? Comment éviter que le repos ne se dégrade en molle oisiveté, sans pour autant perdre les qualités et les vertus (délassement, réfection des forces corporelles et des facultés intellectuelles, tranquillité...) qui en font la valeur ?

Telles sont, parmi d'autres, les questions auxquelles nous nous efforcerons de répondre. Nous n'avons pas pour ambition, rappelons-le, d'étudier dans une perspective historiographique les conditions matérielles du repos au XVI^e siècle, de reconstituer, en relation avec l'organisation et la répartition du travail selon les différentes classes de la société du temps, le calendrier du loisir et des jours chômés, profanes ou religieux. Il ne s'agira pas non plus de recomposer, grâce aux textes de l'époque, l'histoire des loisirs et des jeux, privés ou publics, aristocratiques ou populaires. C'est la notion même de repos qui retiendra notre attention, les représentations qui l'accompagnent et les valeurs qui s'y attachent, en relation avec l'histoire des idées et l'état de la réflexion esthétique, morale, philosophique et religieuse de l'époque. Nous étudierons le repos dans les œuvres françaises du XVI^e siècle, non pas exclusivement en tant que thème littéraire impliquant la mise en place, dans les textes poétiques et narratifs, d'un cadre fictionnel ou, dans la littérature d'idées, la constitution d'un

¹ Bernard Beugnot, *Le Discours de la retraite au XVII^e siècle*, p. 3.

² S'il n'est pas présenté dans la *Politique* comme l'apanage des philosophes, le loisir est consubstantiel à l'activité philosophique, au travail intellectuel, au point que le terme grec de *scholè* désigne également l'étude et, dans l'hellénisme tardif, la leçon ou la classe même – le terme donnera naissance, par l'intermédiaire du latin, à notre *école* et à notre *scolastique*.

discours théorique concerté, mais en tant qu'idéal, en omettant volontairement de sonder la ligne de faille qui, immanquablement, s'étend entre la réalité des pratiques de l'époque et cet idéal, davantage soumis qu'un thème littéraire aux aléas de l'histoire, aux mutations socio-économiques, à l'évolution des mentalités. L'examen de cet idéal, l'élucidation de ses enjeux, des valeurs qui l'étayent et des représentations auxquelles il donne lieu nous conduiront ponctuellement à associer à l'étude des énoncés l'analyse des formes, des structures et des particularités de l'énonciation. En effet, l'idéal du repos ne concerne pas seulement le champ de la réflexion religieuse et éthique ; il s'étend à l'esthétique et engage la théorie et la pratique poétiques ; il ne détermine pas uniquement un art de vivre mais aussi un art d'écrire, ainsi qu'une conception particulière de la littérature et de ses fonctions.

Le champ de nos recherches est constitué d'œuvres littéraires – au sens large du terme : nous y incluons la littérature d'idées – de langue française publiées pour la plupart entre l'avènement de François I^{er} et les premières années du XVII^e siècle. Nous excluons de notre corpus, déjà conséquent, les productions tardives des rhétoriciens et tout le théâtre du XVI^e siècle français. Par ailleurs, comme la notion de repos est tributaire d'une tradition millénaire, où les apports de la réflexion gréco-romaine sur l'*otium* et la *scholè* se mêlent à ceux de l'Antiquité chrétienne, du Moyen Âge et des grandes figures de la Renaissance européenne (de Pétrarque à Érasme, en passant par les philosophes du Quattrocento), nous serons fréquemment amenés à citer d'autres textes, sources ou références, que ceux qui constituent notre corpus à proprement parler. À l'intérieur de ce corpus, les termes appartenant au lexique du repos, tel que nous l'avons établi plus haut, tiendront lieu de balises, de fanaux qu'on veillera à ne pas perdre de vue, sous peine de dériver loin du sujet de cette étude. Cependant, tout comme « la problématique et la philosophie de la retraite ou de la solitude » au XVII^e siècle, étudiées par Bernard Beugnot, celles du repos occupent « parfois, à l'intérieur d'un univers fictionnel, une place que les occurrences lexicales ne laissent pas à première vue soupçonner »¹. Aussi conviendra-t-il d'élargir notre perspective, d'accorder un peu de longé à notre démarche interrogative, en acceptant d'envisager çà et là l'idéal du repos par le biais de notions non pas vaguement connexes ou contiguës, mais incluses dans celle qui donne son titre à notre étude – l'ordre, l'unité, l'harmonie, la satiété, la plénitude, le contentement, l'immutabilité, la pérennité, etc., sont par exemple des états ou des qualités fréquemment et étroitement associés au repos.

Notre réflexion aurait pu se développer selon un plan thématique ou logique, mais il nous a semblé qu'une progression chronologique était plus pertinente. Nous craignons qu'une organisation strictement thématique de nos chapitres ne fît perdre de vue la profonde unité des décennies regroupées dans chacune de nos parties. Certes, tout découpage chronologique fait violence à la réalité et tranche arbitrairement dans le continuum complexe qui constitue l'histoire ; quant aux événements historiques ou littéraires retenus ici comme bornes temporelles, ils perdent toute valeur si on les considère hors de leur contexte. Malgré toutes ses insuffisances, seul un plan de type chronologique permettait d'une part de manifester l'unité et la signification d'une période donnée, et, d'autre part, de mettre en lumière l'évolution de la notion de repos au fil du siècle. Nous avons dû opérer certains remembrements et faire quelques accroc à notre chronologie. Ainsi, on ne pouvait raisonnablement aborder les chroniques gigantesques de Rabelais en les démembrant entre plusieurs chapitres ; il en sera donc question dans la première partie, quoique l'année 1547 lui soit assignée comme terme et que le *Quart livre* date, pour sa première version, de 1548.

Si le choix d'un plan chronologique peut être discuté, on peut également débattre des modalités de son établissement et de la pertinence des dates retenues comme bornes. On aurait pu fixer la seconde moitié des années 1530 comme *terminus ante quem* de notre première partie : Thomas More est exécuté en 1535, Érasme et Lefèvre d'Étaples décèdent en 1536, et la disparition de ces trois représentants exemplaires de l'humanisme européen semble marquer l'entrée du XVI^e siècle dans une nouvelle phase de son histoire. Mais pour ce qui concerne en propre la France, sa littérature et son histoire, tant idéologique que politique, l'année 1547, qui voit l'avènement d'Henri II, paraît constituer un terme plus approprié. Le règne de François I^{er}, champion des belles-lettres et des arts, digne successeur du glorieux Francus et nouvel Auguste², monarque dont l'action et la personne ont eu un impact considérable sur les artistes de son temps, assure l'unité historique de cette première partie. Le

¹ Bernard Beugnot, *Le Discours de la retraite [...]*, p. X.

² Cf. Anne-Marie Lecoq, *François I^{er} imaginaire. Symbolique et politique à l'aube de la Renaissance française*.

début du règne d'Henri II, sur lequel s'ouvre notre deuxième partie, coïncide avec l'effervescence poétique qui donnera naissance à la Pléiade et culminera avec le sacre du prince des poètes, Pierre de Ronsard. En ce milieu de siècle, la Renaissance prend en France un tour nouveau. La monarchie entre en crise dès la mort d'Henri II, et le déclenchement des troubles civils en 1562 sonne le glas du beau rêve humaniste ; la conquête du repos en ce monde ne paraît plus réalisable, et la *quies* ne semble pouvoir être goûtée que dans les refuges imaginaires que la poésie offre à l'esprit. Nous avons cru bon d'étendre la période couverte par cette seconde partie jusqu'à l'avènement d'Henri III, afin, notamment, de prendre en considération, sans une trop grande solution de continuité, l'œuvre poétique de Ronsard et des autres membres de la Pléiade. La troisième et dernière partie, qui s'étend donc de l'année 1574 jusqu'à la fin des guerres de Religion, est consacrée à la production littéraire de ce qu'on pourrait appeler le crépuscule de la Renaissance française, période où le spectacle des violences civiles et des troubles politiques, joint à la dégradation de la situation économique, influent considérablement sur la réflexion consacrée au repos et sur ses représentations. En ce siècle finissant, l'*otium* idéal, marqué par un pessimisme profond, adopte des formes radicales, qui renouent avec les conceptions médiévales, et affirme la nécessité d'une *fuga mundi* d'un type nouveau.

PREMIÈRE PARTIE

LE REPOS DANS LE MONDE

(1515-1547)

Comment les hommes des premières décennies du siècle auraient-ils pu rester insensibles aux conséquences matérielles de l'activité humaine, tout particulièrement dans le domaine des sciences et des techniques, de l'industrie et de la finance, en cette période marquée par des mutations socio-économiques de grande ampleur, par une forte croissance démographique et un mouvement d'urbanisation soutenu, qui suscitent « un immense appétit de savoir, de s'enrichir, de jouir, de transformer selon le modèle du vieux monde chrétien »¹ ? L'afflux de métaux précieux en Europe, l'augmentation de la production agricole et artisanale favorisent l'émergence d'un nouvel état d'esprit qui légitime le profit. On observe les prémices de l'ère des manufactures et du capital ; les échanges commerciaux se développent, grâce aux progrès techniques en matière de navigation ou de production, au défrichage de nouvelles voies commerciales, au gonflement de la masse monétaire, à l'élaboration de nouveaux instruments d'échange (cédules et lettres de change). Dans un contexte marqué par une mobilité sociale accrue, on assiste à l'avènement des princes de la finance, « audacieux manieurs d'argent »² dont le pouvoir débordera du cadre économique et leur permettra de jouer un rôle non négligeable dans l'histoire européenne³. Il serait fastidieux et déplacé d'énumérer ici les découvertes, les innovations techniques, les bouleversements socio-économiques qui caractérisent le « beau Seizième siècle » (1490-1530) et ont contribué à façonner les esprits de la génération suivante. Ces faits sont bien connus et figurent en bonne place dans toutes les études d'histoire générale consacrées à la Renaissance. Insistons simplement sur le dynamisme, sur la « fièvre de gagner et de jouir »⁴ des trois ou quatre décennies inaugurales d'un siècle en marche sur la voie de toutes les conquêtes.

Porté par cet optimisme, dont témoignent les éloges de la *dignitas hominis*, le premier XVI^e siècle français consomme une rupture, souhaitée par certains auteurs antérieurs bien connus des humanistes (saint Augustin, par exemple) et accomplie en Italie dès le Quattrocento. Legs de l'Antiquité conservé, enrichi et transmis à l'humanisme par le Moyen Âge, la question traditionnelle des genres de vie reçoit au XVI^e siècle une réponse inédite. La Renaissance française estime compatibles les deux *genera vitae* distingués par la philosophie morale (vie active et vie contemplative) et généralement tenus pour inconciliables. Les humanistes français s'approprient un troisième genre, celui de la vie mixte, que mentionnent certains philosophes antiques et médiévaux. Ce genre de vie leur permet à la fois de légitimer leur aspiration à l'*otium*, lettré ou spirituel, et de manifester leur attachement à l'engagement civil, à l'action (*negotium* ou *officium*) dans le monde.

Cet attachement explique en grande partie la charge menée par les humanistes contre les moines. Marguerite de Navarre, Marot et Rabelais ne condamnent pas tant les vices qu'on leur impute depuis le Moyen Âge (fainéantise, glotonnerie, lubricité, etc.) que leur exclusion volontaire de la scène sociale, économique et politique. Leur loisir n'est pas conforme à l'idéal humaniste d'action vertueuse au service du bien public. Par ailleurs, il n'entre pas en adéquation avec la conception relative et corrélative du repos exprimée par les auteurs de l'époque. L'*otium* des moines, qui vivent « separez de conversation politicque »⁵ et dont on condamne l'improductivité, passe pour une forme d'*otiositas*. Paradoxalement, on reproche également aux moines d'être des *negotiosi*. Ce qui choque véritablement en la matière, c'est leur affairément dans « des negoces contraires par Diametre entier à leurs estatz »⁶. Par excès ou par défaut, l'*otium* monastique idéal se dévoie ; les moines ne savent pas doser judicieusement *actio* et *vacatio*.

L'anti-monachisme des humanistes ne traduit en aucun cas un défaut de piété. Ils sont nombreux à célébrer le loisir qui apporte un surcroît de vie spirituelle, ainsi que la *quies animi*, enjeux de l'*otium religiosum* et prélibation des délices du repos éternel dans le sein de Dieu. Comment goûter à ce repos

¹ Bartolomé Bennassar et Jean Jacquart, *Le XVI^e siècle*, p. 23.

² *Ibid.*, p. 50.

³ C'est à l'un de ces riches banquiers, Fugger, que Charles Quint est redevable de son titre d'empereur.

⁴ Lucien Febvre, *Au cœur religieux du XVI^e siècle*, p. 74.

⁵ Rabelais, *Gargantua*, XL, p. 110.

⁶ Rabelais, *Tiers livre*, XLVIII, p. 497.

de l'esprit, à ce *sanctum otium*, sans rompre avec le monde et l'idéal d'action civile ? Les auteurs d'inspiration évangélique apportent la réponse suivante : la raison, instrument de jugement éthique et de juste mesure de la place qu'occupe l'homme dans la Création, doit s'allier à la foi, à la « fiance » en Dieu. Tandis que la raison préserve l'âme des passions perturbantes, la foi l'assure de son salut, dissipe toute inquiétude eschatologique et réconforte dans les épreuves de l'existence terrestre.

Les humanistes souhaitent parvenir au parfait équilibre entre l'action et la contemplation. Mais l'union de l'engagement et du loisir studieux ou spirituel s'avère difficile à réaliser. On imagine alors des espaces, situés à la fois dans le monde et dans ses marges, où puissent cohabiter l'*otium*, religieux et philosophique, et les valeurs mondaines auxquelles adhèrent les humanistes. Les communautés utopiques humanistes, qui s'organisent plus ou moins fidèlement sur le modèle de l'existence monastique pour mieux s'en démarquer, contribuent à l'affirmation de l'idéal de vie mixte, trait marquant du premier XVI^e siècle.

- I -

L'ACTION ET LE REPOS : L'IDÉAL HUMANISTE DE LA VIE MIXTE

On a souvent dit que la Renaissance tend à compléter l'idéal contemplatif – dont le Moyen Âge avait en général affirmé la supériorité – par un idéal d'action. [...] Mais l'attitude des hommes de la Renaissance est beaucoup plus complexe. Ils ont à la fois la nostalgie de la retraite contemplative et la passion de la cité, et subissent des influences trop diverses pour ne pas hésiter entre ces deux tentations. À certains égards en effet la poésie antique ne pouvait que renforcer en eux l'idée de la supériorité de la vie contemplative. Platon et ses disciples florentins leur inspiraient le désir de s'élever par la pensée à une réalité immuable. La méditation solitaire s'impose même aux poètes : c'est un des principes affirmés par Du Bellay dans la *Deffence*, et on lui doit le recueil des *Hymnes* ronsardiens. Budé se tient à l'écart, et dans une certaine mesure, Montaigne, ce platonicien malgré lui, qui souffre de découvrir une réalité irréductible à la cohérence des Idées.

écrit avec pertinence Françoise Joukovsky¹. Les écrivains français du XVI^e siècle perçoivent les échos d'un débat pluriséculaire, nourri d'arguments contradictoires, portant sur le thème des genres de vie et les mérites respectifs de la contemplation et de l'action, de la retraite dans l'*otium* et de l'engagement dans le *negotium* ou les *officia*. Or bien des éléments prouvent que le cœur des humanistes balance entre ces deux pôles :

Ils sont nombreux ceux qui, comme Montaigne, vantent les mérites de la concentration et de la retraite studieuse, mais passent leur temps à voyager, à se renouveler et se découvrent plus instables que ne voudrait la sagesse reçue.²

On pourrait en dire autant de Guillaume Budé, d'Érasme, de Thomas More, de René de Lucinge et de bien d'autres encore. Cette oscillation, cette double postulation peut être cause d'inquiétude. Le choix d'un genre de vie, quel qu'il soit, soulève plus que la question, assez triviale, de l'organisation matérielle de l'existence ; il embrasse les domaines variés de la morale, de la politique, au sens grec du terme, et de la métaphysique. Aussi, afin de continuer à alimenter leur réflexion à des sources qui ne convergent pas toujours, les humanistes vont-ils s'efforcer de concilier action et repos, « la retraite contemplative et la passion de la cité », entreprise qui n'est pas alors inédite mais semble prendre dans les premières décennies du XVI^e siècle une ampleur particulière.

I - Le thème philosophique des genres de vie à la Renaissance

1 – État des lieux

La réflexion développée par l'Occident depuis l'Antiquité chrétienne jusqu'aux temps modernes sur la notion de repos s'inspire du thème classique des genres de vie et de la distinction couramment opérée entre vie active (*bios praktikos*) et vie contemplative (*bios theorêtikos*), entre lesquelles vient parfois s'insérer un troisième et dernier genre, celui de la vie mixte. Intimement lié à la question cruciale du souverain bien, ce thème est à la longue devenu un véritable topos de la philosophie, de la littérature morale et de la poésie antiques. Il est en grande partie redevable à Aristote de ses principaux concepts et de son lexique, ainsi que de sa popularité auprès de ses successeurs, et occupe dans l'*Éthique à Nicomaque* une position centrale.

¹ *La Gloire dans la poésie française et néolatine du XVI^e siècle*, p. 68.

² Michel Jeanneret, « Montaigne et l'œuvre mobile », p. 45.

Le Starigite distingue dans cet ouvrage, bien connu des hommes de la Renaissance¹, deux parties de l'âme, l'une rationnelle et l'autre irrationnelle, qui se subdivisent à leur tour. La première a une fonction calculative et une fonction intellectuelle, la seconde une fonction nutritive et une fonction désirante. La vertu correspondant à la fonction désirante est la tempérance, tandis que les vertus propres des fonctions calculative et intellectuelle sont, dans l'ordre, la sagesse pratique (prudence, *phronèsis*) et la sagesse théorique (*sophia*)². Aristote dénombre également trois genres de vies et trois classes d'individus correspondantes, qu'il distingue en fonction de l'objet vers lequel ils tendent comme vers leur souverain bien. La foule, qui désire les plaisirs les plus grossiers, mène une vie qualifiée d'apolaustique ; d'autres mènent une existence active, notamment dans le domaine politique, pour s'élever aux honneurs ; la troisième catégorie, situant le bonheur (*eudemonia*) dans la connaissance des causes premières, se consacre à la métaphysique et à la vie contemplative³.

Ce dernier modèle réunit toutes les caractéristiques de l'excellence : il surpasse le modèle du *bios praktikos*, tout comme est supérieure à la *phronèsis* la *sophia*, vertu du *nous* et « la plus achevée des formes du savoir »⁴. Le *bios theorètikos* consiste donc à tourner la partie la plus affûtée de l'âme, le *nous*, qui touche au divin⁵, vers les formes intelligibles. On trouvera le souverain bien véritable dans la contemplation⁶ des réalités célestes. La vie théorique l'emporte sur la vie pratique parce qu'elle ne souffre d'aucun manque⁷, qu'elle procure à qui l'a embrassée un plaisir durable, pur et conforme à la vertu⁸, qu'elle lui fait goûter à l'autarcie divine dans un loisir ou repos parfait⁹. Bref, la contemplation, activité accomplie sans fatigue de ce qu'il y a de divin en l'homme¹⁰, l'immortalise et le rend en quelque sorte, dans la limite de la nature humaine, égal à Dieu, dont elle est la seule occupation raisonnablement concevable¹¹. Le loisir, privilège des hommes libres, permet la contemplation et l'activité intellectuelle, incompatibles avec le labeur et le niveau d'éducation des classes serviles – et

¹ Cette œuvre fait figure de pièce maîtresse de l'aristotélisme dès le Moyen Âge, qui la commente abondamment (Averroès, Eustrate, Albert le Grand, Thomas d'Aquin) ; la traduction de Robert Grosseteste (1246-1247) connaît un succès considérable. Pour ce qui concerne la Renaissance, l'Écossais Jean Mayr, professeur au collège de Montaigu, confie aux presses de Josse Bade son commentaire de l'*Éthique à Nicomaque* (*Ethica Aristotelis Peripateticorum principis*, 1530). Le catalogue de la Bibliothèque nationale recense notamment la traduction latine due à Argyropoulos, imprimée par Gilles de Delft à Paris en 1488. Jacques Lefèvre d'Étaples commente l'*Éthique à Nicomaque* dès 1494, année de parution de son *Ars moralis introductoria* (Paris, A. Caillaut) ; les trente-cinq rééditions de ce commentaire témoignent de son succès. Toujours en 1488 paraît une traduction française des *Éthiques* par Nicolas Oresme, suivie en 1553 d'une nouvelle traduction en français par Le Plessis, chez Vascosan. Le catalogue signale encore à Paris la publication par Adrien Turnèbe en 1555 et par G. Morel en 1560 d'un *Aristotelis de Moribus ad Nichomachum lib. X*. Charles B. Schmitt signale que la première édition individuelle en grec de l'*Éthique à Nicomaque* paraît à Louvain en 1523 (*Aristote et la Renaissance*, p. 47). Cf. Paul Moraux, *Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, Éditions Universitaires, 1951.

² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 13. Sauf mention contraire, nous nous référons toujours au texte et à la traduction fournis par J. Tricot, Paris, Vrin, 1990 (première éd. 1959).

³ *Ibid.*, I, 3.

⁴ *Ibid.*, VI, 7, 1141 a 16 et VI, 13, 1145 a.

⁵ *Ibid.*, X, 7, 1177 b 25 sq.

⁶ Sur la signification de ce terme, Vianney Décarie apporte dans son édition de l'*Éthique à Eudème* les précisions suivantes (Paris, Vrin, et Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1978, p. 57, n. 42) : « ce mot a beaucoup plus d'extension que le mot français "contemplation" qui a acquis et gardé une coloration mystique, et passive, qui laisse échapper une partie du champ sémantique de l'original grec [...]. On a donc [...] les sens suivants : voir, observer, constater, examiner, étudier, connaître, contempler [...] ; ces remarques s'étendent à l'adjectif "théorique" ».

⁷ *Éthique à Nicomaque*, VII, 13, 1153 a.

⁸ *Ibid.*, X, 7, 1177 a 24-27.

⁹ *Ibid.*, X, 7, 1177 b 1-5. On se rappelle que le livre VII distingue l'activité de mouvement (toutes les actions qui concernent de près ou de loin la vie pratique) de l'activité d'immobilité (la contemplation), qui procure un plaisir supérieur, le plaisir consistant plutôt dans le repos que dans le mouvement. C'est ce plaisir-là, un et simple, dont Dieu jouit perpétuellement (VII, 15, 1154 b 25-31).

¹⁰ *Ibid.*, X, 7, 1177 b 20-25.

¹¹ *Ibid.*, X, 7, 1177 a 30-1178 a 1.

même avec celui des classes laborieuses, qu'Aristote exclut donc de sa cité idéale¹. La *scholè* devient ainsi indissociable de l'activité du *nous* – la contemplation ou *theoria*.

Aristote dote ainsi pour la postérité le concept des genres de vie d'un lexique précis, « ce qui ne contribuera pas peu à fixer le thème dans la forme qu'il lui a donnée »². Il développe et enrichit considérablement en la matière la pensée platonicienne – présocratiques, pythagoriciens et sophistes ne font guère plus que quelques allusions au thème des genres de vie –, qui oppose plus souvent des contenus (gloire, plaisirs, richesses, vertu...) que des modes de vie à proprement parler³ ; il inscrit le thème dans un cadre théorique précis et propose à la sagacité des générations ultérieures un sujet de réflexion, dont elles ne manqueront de s'emparer pour en faire leur miel, bouleversant à l'occasion la hiérarchie aristotélicienne, substituant parfois à la vie apolaustique un mode de vie mixte, estompant ou renforçant éventuellement les frontières qui séparent les différents genres distingués par le Stagirite. Les principales écoles de l'Antiquité se prononceront à leur tour sur la question, chacune estimant la valeur de ces modes d'existence à l'aune de ce qui constitue pour elle le souverain bien et la fin de l'existence humaine. Ainsi, le *bios praktikos* est incompatible avec l'*aponia* épicurienne, que la secte situe dans un mode d'existence qui opère la fusion de la vie théorique et de la vie apolaustique. La pensée stoïcienne s'efforce quant à elle de concilier l'idéal théorique et l'idéal pratique, intercalant de ce fait entre le *bios praktikos* et le *bios theorètikos* un genre de vie mixte. Les penseurs latins participent au débat, Cicéron et Sénèque en tête, opposant l'*otium* au *negotium*, la *vita otiosa* des philosophes à la *vita negotiosa* de l'homme public.

b – Saint Augustin

Très tôt, les auteurs de l'Antiquité chrétienne, qui possède elle aussi ses grands théoriciens de l'*otium*, non plus *studiosum* mais *religiosum*, prennent part au débat dont les genres de vie sont l'objet⁴. Augustin, dont tout le Moyen Âge poursuit la réflexion sur le sujet, rappelle et commente dans sa *Cité de Dieu* la tripartition traditionnelle des *genera vitae* – « Ex tribus illis vitae generibus, otioso, actuoso, et ex utroque composito »⁵ –, et associe la vie de loisir à la contemplation, désormais entendue au sens chrétien du terme :

In otio non iners vacatio delectare debet, sed aut inquisitio aut inventio veritatis, ut in ea quisque proficiat et quod invenerit ne alteri invidet.⁶

¹ *La Politique*, VII, 8-9 et 15. Voir sur le sujet l'article de Paul Demont, « Le loisir (*skholé*) dans la *Politique* d'Aristote », *Études sur la Politique d'Aristote*, ouvrage collectif publié sous la direction de Pierre Aubenque, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1993, p. 209-230.

² Robert Joly, *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, p. 115.

³ « For Plato theory and practice are not two alternative modes of life, but two complementary aspects of it, both of them necessary », remarque Paul Oskar Kristeller (« The active and the contemplative life in Renaissance Humanism », *Arbeit Musse Meditation*, p. 135). On se rappelle en effet que le roi idéal selon Platon est également un philosophe. Toutefois, dans *La République* (496 d), Socrate tente de détourner Adimante de l'action politique, jugée improductive, contraire à la vertu et au repos, au profit de la philosophie, qui a la sagesse pour objet : « celui qui est devenu philosophe et a goûté la douceur et la félicité que procure la possession de la sagesse, qui a bien vu la folie de la multitude et qu'il n'est pour ainsi dire personne qui fasse rien de sensé dans le domaine des affaires publiques, celui qui sait qu'il n'a point d'allié avec qui il pourrait se porter au secours de la justice sans se perdre, mais qu'au contraire, comme un homme tombé au milieu des bêtes féroces, se refusant à participer à leurs crimes et par ailleurs incapable de résister seul à ces êtres sauvages, il périrait avant d'avoir servi sa patrie et ses amis, inutile à lui-même et aux autres : pénétré de ces réflexions, il se tient en repos et s'occupe de ses propres affaires » (*La République*, traduction de Robert Baccou, Paris, Flammarion, 1990, p. 254). Pour ce qui concerne le thème des genres de vie dans l'œuvre de Platon, on se reportera aux travaux de Robert Joly, *Le Thème philosophique [...]*, chapitre IV, et d'André-Jean Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*.

⁴ Edgar Wind, *Mystères païens de la Renaissance*, p. 95-96, cite Fulgence, qui écrit dans ses *Mythologiae*, II, 1 : « Les philosophes ont décidé que la vie de l'humanité consiste en trois parties, dont la première est dite théorique, la deuxième pratique, la troisième voluptueuse et qu'en latin l'on nomme *contemplativa, activa et voluptaria* ».

⁵ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XIX, 19.

⁶ *Ibid.* : « Dans le loisir, ce n'est pas un repos désœuvré qui doit plaire, mais la recherche ou la découverte de la vérité, chacun aspirant au progrès spirituel, content de ce qu'il découvre sans envier aux autres leur part de découverte ». Nous utilisons la traduction de Louis Moreau (1846), revue par Jean-Claude Eslin, Paris, Seuil, coll. « Points Sagesse », 1994, 3 vol.

Quant à la hiérarchie des genres de vie, Augustin refuse de se prononcer, renvoyant dos à dos *vita activa* et *vita contemplativa*. On ne doit pas confondre le souverain bien et les moyens mis en œuvre pour l'atteindre, explique-t-il :

In tribus quoque illis vitae generibus, uno scilicet non segniter, sed in contemplatione vel inquisitione veritatis otioso, altero in gerendis rebus humanis negotioso, tertio ex utroque genere temperato, cum quaeritur quid horum sit potius eligendum, non finis boni habet controversiam ; sed quid horum trium difficultatem vel facilitatem adferat ad consequendum vel retinendum finem boni, id in ista quaestione versatur.¹

Quelle que soit la voie dans laquelle on s'engage, on peut mener cette quête jusqu'à son terme ou échouer en chemin :

Multi quippe in quolibet horum trium possunt vivere, et in appetendo boni fine, quo fit homo beatus, errare.²

Seuls parviennent à bon port ceux qui cheminent en s'orientant avec la boussole de la foi et en suivant le trajet balisé par les « divins préceptes » :

Nihil sane ad istam pertinet civitatem quo habitu vel more vivendi, si non est contra divina praecepta, istam fidem, qua pervenitur ad Deum, quisque sectetur [...].³

Naturellement, saint Augustin aborde la question des genres de vie en la christianisant. Par conséquent, cette question ne peut plus être posée dans les mêmes termes : le choix d'un mode d'existence importe peu, puisque la foi nourrit aussi bien l'action que la contemplation, et que l'une comme l'autre peuvent être mises au service de Dieu. Voilà pourquoi, selon saint Augustin, ni la *vita contemplativa*, ni la *vita activa* choisie exclusivement ne remplit complètement les exigences de la foi. Pour mener une vie pleinement chrétienne, on doit satisfaire autant à « l'amour de la vérité » (contemplation) qu'au « devoir de la charité » (action) :

Nec sic esse quisque debet otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi, nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat.⁴

Ainsi, saint Augustin propose un modèle de vie mixte, où action et contemplation peuvent se mêler dans le creuset de la foi.

L'évêque d'Hippone considère néanmoins l'action comme une forme de mortification et comme un devoir nécessaire mais pénible ; tout *negotium*, même s'il est accompli au nom de la charité, constitue un pesant fardeau. La contemplation, sans aucun doute, est bien plus agréable et préférable :

Quam sarcinam si nullus inponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati ; si autem imponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem ; sed nec sic omni modo veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas et opprimat ista necessitas.⁵

¹ *Ibid.*, XIX, 2 : « Quant à ces trois genres de vie, l'un, où le loisir est voué non pas à la molesse, mais à la contemplation et à la recherche de la vérité ; l'autre occupé de la conduite des affaires humaines ; le troisième tempéré d'activité et de repos ; si l'on demande lequel on doit élire de préférence, ce n'est plus le souverain bien qui se trouve en discussion, mais le genre de vie le plus propre à l'acquiescer ou à le conserver ».

² *Ibid.* : « Plusieurs en effet peuvent vivre de l'un de ces trois genres de vie, et se tromper dans la recherche du bien suprême, suprême bonheur de l'homme ».

³ *Ibid.*, XIX, 19 : « Peu importe à la cité céleste, suivant quelles habitudes et quel genre de vie, s'ils ne répugnent en rien aux divins préceptes, chacun professe la foi qui conduit à Dieu ».

⁴ *Ibid.* : « Nul ne doit en effet se livrer tellement au loisir qu'il ne songe plus à l'utilité du prochain, ni tellement à l'action qu'il ne recherche plus la contemplation en Dieu ».

⁵ *Ibid.* : « Si le fardeau [de l'action] ne nous est pas imposé, donnons notre loisir à la contemplation de la vérité ; s'il nous est imposé, acceptons-le par devoir de charité, mais gardons-nous de renoncer entièrement au charme de la contemplation ; de peur que ce doux appui ne se dérobe, et que le fardeau du devoir ne nous accable ».

c – Les genres de vie au Moyen Âge

Durant tout le Moyen Âge, le dualisme de la pensée chrétienne, son mépris du monde et de l'homme fournissent en faveur de la vie contemplative des arguments de poids. Certes, la contemplation telle que l'entend le Moyen Âge n'est plus la *theoria* des philosophes grecs : son objet, ses modalités et ses fins ont été refondus dans le moule chrétien. Toutefois, la conception chrétienne de la vie contemplative, quoique développée dans un sens eschatologique et mystique, s'enracine profondément dans l'Antiquité. On persiste à penser que l'état le meilleur est celui du contemplatif, que la vie dans le monde engendre l'inquiétude et favorise les vices, que le domaine de la vérité s'étend bien au-dessus du sensible. La pensée chrétienne partage avec Aristote la conviction, que lui-même semble en partie hériter de Platon, que seule la contemplation des causes premières, unes, immuables et éternelles, peut provisoirement et partiellement égaler l'homme au divin¹. Selon Augustin et Plotin, l'homme n'atteint un état de repos parfait que lorsqu'il se livre à la contemplation, qui le fait accéder à sa patrie véritable au cœur de cet exil douloureux qu'est l'existence terrestre². Pour tout le Moyen Âge, la vie contemplative, qui s'identifie au repos religieux, constitue un idéal indépassable.

Certes, la littérature profane médiévale semble ignorer la méditation et fait l'éloge des valeurs mondaines et courtoises, de la prouesse guerrière, de la prudence politique, de la libéralité, des biens matériels et des plaisirs sensuels : beauté, richesse et *deduiz*. Mais il s'agit là d'une littérature de cour adressée à un public d'aristocrates, qui vivent et agissent dans le monde et auxquels leurs devoirs laissent peu de loisir pour la contemplation. « Les idées de retraite studieuse, d'approfondissement intellectuel par le loisir, de création littéraire due à l'*otium* n'apparaissent guère à cette époque », remarque justement Philippe Ménard³. En revanche, la pensée dominante, celle de l'Église, qui lutte et milite pour imposer ses valeurs au siècle, élève la vie contemplative au rang de modèle de sagesse et de piété. Bien évidemment, l'Église ne pourrait accomplir sa mission pastorale si tous ses membres venaient à renoncer à toute forme d'action dans le monde. Le devoir d'évangélisation et d'apostolat est difficilement compatible avec l'*otium* et une retraite totale. Aussi saint Augustin, pour qui la foi importe davantage que le genre de vie élu par chacun⁴, encourage-t-il les moines à accepter un ministère en cas de nécessité – *ecclesiae necessitate* – et pour satisfaire à la charité⁵. Mais l'évêque d'Hippone ne cesse ailleurs de prôner le renoncement au monde et à ses *negotia*⁶.

Généralement, c'est un autre couple antithétique – accordé néanmoins dans une même foi, quoiqu'elle s'exprime différemment – que retiennent les auteurs chrétiens qui abordent la question des genres de vie : Marthe et Marie. La rencontre de Jésus et des deux sœurs est narrée par Luc (X, 38-42). Alors que Marthe s'affaire au service du Christ, Marie s'assoit auprès de lui et se contente d'écouter ses paroles⁷. Marthe lui reproche son oisiveté, mais son hôte la reprend et affirme que Marie a choisi la

¹ L'unité, la perfection, l'immutabilité et l'éternité de Dieu ne font aucun doute pour Thomas d'Aquin, qui consacre à ces qualités divines plusieurs questions de sa *Somme de théologie* (I, q. 3, 4, 9 et 10).

² Le motif platonicien du *corporis carcer* est notamment présent dans les *Enarrationes in Psalmos* d'Augustin (141, 18, 27).

³ « Le concept de loisir au Moyen Âge », p. 455. Philippe Ménard ajoute que la notion d'*otium* est réhabilitée par la littérature courtoise – il nous renvoie au personnage d'Oïseuse dans le *Roman de la Rose* –, où apparaissent les termes *recreacion* et *esbatement*. Mais on ne peut réduire ainsi le concept de vie de loisir aux passe-temps que désignent ces deux vocables : on assiste au XII^e et au XIII^e siècle à un « éparpillement de l'idée de loisir », confondue avec d'autres concepts. L'accent porte sur la notion de divertissement, ce qui constitue une « rupture avec la tradition intellectuelle de l'Antiquité » (*ibid.*, p. 461).

⁴ *La Cité de Dieu*, XIX, 19.

⁵ « Nec vestrum otium necessitatibus Ecclesiae praeponatis, cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini non inveniretis », écrit Augustin à Eudoxius, abbé des moines de Caprapria (cité dans l'article « Quies et Otium » du *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. XII, col. 2749). L'amour du prochain et le souci constant de l'action charitable fixent les limites de l'*otium* : « Nec sic esse quisque debet otiosus ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi » (*La Cité de Dieu*, XIX, 19).

⁶ Dans son *Contra Faustum* (XXII, 58), il cite Rachel en exemple, figure de ceux qui ont quitté le siècle pour se vouer à la contemplation, et l'oppose à Lia, figure des actifs.

⁷ Jean (XI, 1-XII, 3) propose de cet épisode une version plus développée, où il est question de la résurrection de Lazare. Ce passage ne mentionne pas les reproches adressés par Marthe à Marie, qui d'ailleurs oint son divin visiteur de parfum et lui essuie les pieds avec ses cheveux. Voir, pour le récit de cette onction, Matthieu, XXVI, 6-13.

« meilleure part »¹. Au XII^e siècle, Pierre le Vénérable oppose la laborieuse Marthe à Marie, la contemplative ; la comparaison, une fois de plus, tourne en faveur de la seconde. Dans le *De vita solitaria*, où conformément à la tradition il confond les différentes Marie des Évangiles, Pétrarque attribue encore la palme de la sainteté à Marie².

Dans son *Étude sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Âge*, Jean Leclercq démontre que les moines ont la conviction que « la contemplation monastique vaut mieux que le travail apostolique »³, et donne un échantillon significatif de leurs nombreuses mises en garde contre « la tentation d’apostolat »⁴. Le moine, qui mène le mode d’existence le plus favorable au salut, incarne l’idéal chrétien de retraite dévote, d’*otium* devenu, de *studiosum* ou *litteratum* qu’il était pour Cicéron, *religiosum*, l’étude et la méditation des écritures sacrées remplaçant celles des belles-lettres. Le moine est le véritable philosophe du Moyen Âge – il n’est pas rare que le terme *philosophus* le désigne. Dans la *Somme théologique* de Thomas d’Aquin, la confrontation de la vie active et de la vie contemplative tourne, comme on pouvait s’y attendre, au net avantage de la seconde. À la question « Quelle est la plus méritoire ? », l’Aquinat répond sans tergiverser, s’appuyant sur Aristote (accommodé au goût chrétien), sur l’autorité d’Augustin et sur l’interprétation traditionnelle de l’épisode de Marthe et Marie. Parce qu’elle est manifestation de l’amour de Dieu et qu’elle est une prélibation des joies célestes, la vie contemplative l’emporte sur la vie active :

Respondeo dicendum quod radix merendi est caritas, sicut supra habitum est. Cum autem caritas consistat in dilectione Dei et proximi, sicut supra habitum est, diligere Deum secundum se est magis meritorium quam diligere proximum, ut ex supra dictis patet. Et ideo illud quod directius pertinet ad dilectionem Dei, magis est meritorium ex suo genere quam id quod directe pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplativa directe et immediate pertinet ad dilectionem Dei, dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod otium sanctum, scilicet contemplativae vitae, quaerit caritas veritatis, scilicet divinae ; cui potissime vita contemplativa insistit, sicut dictum est. Vita autem activa ordinatur directius ad dilectionem proximi, quia satagit circa frequens ministerium, ut dicitur Luc. X. Et ideo ex suo genere contemplativa vita est majoris meriti quam activa. Et hoc est quod Gregorius dicit, in III Homil. Ezech., *contemplativa est major merito quam activa, quia haec in usu praesentis operis laborat, in quo scilicet necesse est proximis subvenire ; illa vero sapore intimo venturam jam requiem degustat, scilicet in contemplatione Dei.*⁵

¹ « Maria optimam partem elegit ».

² II, x, 2, p. 290 : « sed certe multo sanctior Maria ». Nous nous référerons toujours à l’édition et à la traduction du *De vita solitaria* par Christophe Carraud, *La Vie solitaire*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, coll. « Atopia », 1999. Sur Marthe et Marie, cf. Csany, « Optima pars », *Studia monastica*, 2, 1960, p. 5-78 et La Bonnardière, « Marthe et Marie », *Vie spirituelle*, t. LXXXVI, 1952, p. 404-427.

³ Jean Leclercq, *Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Âge*, p. 102.

⁴ *Ibid.*, p. 169-173.

⁵ Saint Thomas d’Aquin, *Somme de théologie*, II-II, q. 182, a. 2, co. La traduction qui suit est publiée aux Éditions du Cerf et consultable en ligne à l’adresse suivante : <http://bibliotheque.editionsducerf.fr/>. « La racine du mérite c’est la charité, nous l’avons démontré plus haut. Et, puisque la charité consiste dans l’amour de Dieu et du prochain, on l’a vu précédemment, il y a plus de mérite, à prendre les choses en soi, à aimer Dieu que le prochain, on l’a montré. Donc, ce qui ressortit plus directement à l’amour de Dieu est par nature plus méritoire que ce qui relève directement de l’amour du prochain pour Dieu. Or la vie contemplative relève directement et immédiatement de l’amour de Dieu. C’est la doctrine de S. Augustin : “L’amour de la vérité”, cette vérité divine qui fait la principale occupation de la vie contemplative, nous l’avons dit, “aspire au saint loisir”, celui de la contemplation. La vie active, en revanche, se rapporte plus directement à l’amour du prochain, puisque “elle est tout occupée du service” (Lc 10, 40). Par sa nature même, la vie contemplative est donc plus méritoire que la vie active. C’est ce que dit S. Grégoire : “La vie contemplative l’emporte en mérite sur la vie active. Car celle-ci travaille aux œuvres de la vie présente”, où il est nécessaire d’assister le prochain. “Celle-là, par goût intime, savoure déjà le repos à venir” dans la contemplation de Dieu ».

La vie contemplative permet à qui l’embrasse de goûter à l’immuabilité de Dieu, à laquelle conclut Thomas d’Aquin¹ après saint Augustin², et à son repos³.

d – La Renaissance

La Renaissance italienne s’empare à son tour de la question des genres de vie, et, après Pétrarque⁴, qui rédige l’éloge de la vie solitaire et du repos religieux, les philosophes florentins du Quattrocento adaptent le thème des genres de vie au goût du jour. L’Académie platonicienne présente la vie contemplative comme la seule voie d’accès au monde intelligible, où réside la possibilité du repos véritable. D’autres auteurs florentins s’efforcent au contraire de donner ses lettres de noblesse à la vie active et promeuvent un mode d’existence mixte, où l’action cohabite avec la contemplation.

Bien des travaux ont été réalisés sur ce thème privilégié de la philosophie antique, qui inspira bon nombre de poètes (dont Virgile, pour ne citer que le plus illustre et le plus représentatif), et dont héritèrent les premiers auteurs chrétiens et, par leur intermédiaire, l’époque médiévale et la Renaissance. La réflexion développée par le XVI^e siècle français sur la notion de repos est nécessairement tributaire de la distinction opérée depuis l’Antiquité classique entre vie active (ou pratique) et vie contemplative (ou théorique) – avec toutes les variations, toutes les nuances que permet cette distinction –, en relation étroite avec le problème des fins de l’existence humaine et celui du souverain bien.

Le dossier des vies comparées n’est pas clos au XVI^e siècle⁵. En 1613, Élie Pitard continue d’associer à la vie active l’engagement dans le *negotium*, et, à la vie contemplative, le repos, la retraite et l’étude, quel que soit son objet :

Nous entendons par la vie active celle qui embrasse les affaires du prochain, soit publiques, soit particulières, et par laquelle on tâche de profiter aux autres. Et par la contemplative celle qui d’un soin particulier s’occupe à la connaissance des choses et, se retirant des affaires d’autrui, s’arrête à rechercher la perfection et contentement de son sujet.⁶

Chacun abonde en son sens, comme l’écrit Rabelais dans le *Tiers livre*⁷, et, tandis que les auteurs monastiques chantent comme il se doit, de leur côté, les louanges de la vie contemplative, les écrivains profanes du temps se montrent plus circonspects. Lorsqu’ils prennent part à leur tour au débat dont le sujet a été proposé par Aristote à la postérité, les hommes du XVI^e siècle sont pleinement conscients de son ancienneté et de la diversité des arguments, souvent contradictoires, qui l’ont nourri, au point que Montaigne écrira dans ses *Essais* : « Laissons à part cette longue comparaison de la vie solitaire à

¹ *Ibid.*, I, q. 9.

² Et en s’appuyant sur l’autorité de Malachie, III, 6 : « Ego enim Dominus et non mutor ».

³ Si Dieu ignore le mouvement et la peine (*Somme de théologie*, q. 73, a. 2, arg. 2), qu’est-ce donc que le repos du septième jour mentionné dans la Genèse (II, 3 : « Et benedixit diei septimo et sanctificavit illum quia in ipso cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus ut faceret ») ? Thomas d’Aquin résout cette apparente contradiction dans les termes de la manière suivante : on doit entendre le mot repos comme désignant la cessation de toute œuvre ; or la Création est pleinement achevée au septième jour (q. 73, a. 2, ad. 1-2). D’autre part, poursuit l’Aquinat, le repos désigne la béatitude de Dieu, qui jouit de lui-même et en lui-même, et celle de ses créatures ; notre contentement et notre *quies* résident en effet en Dieu (q. 73, a. 2, ad. 3 : « Ad tertium dicendum quod, sicut Deus in solo se requiescit, et se fruendo beatus est ; ita et nos per solam Dei fruitionem beati efficimur. Et sic etiam facit nos a suis et nostris operibus in seipso requiescere. Est ergo conveniens expositio, ut dicatur Deus requiescere, quia nos requiescere facit »).

⁴ Pétrarque fait allusion à la tripartition des genres de vie dans le *De otio religioso*, II, VII, 3, p. 340. Pour ce texte, nous utilisons l’édition et la traduction de Christophe Carraud, *Le Repos religieux*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, coll. « Atopia », 2000.

⁵ L’art pictural de la Renaissance en témoigne : dans le petit panneau du *Songe de Scipion* peint par le jeune Raphaël, on voit Scipion endormi au pied d’un laurier, tandis qu’une femme à l’aspect sévère lui tend un livre et une épée. Une seconde femme, plus engageante, lui présente une fleur. Edgar Wind (*Mystères paiens [...]*, p. 95) voit dans ces attributs les symboles des trois pouvoirs de l’âme humaine (esprit, courage et désir). On peut également les interpréter comme les emblèmes des trois genres de vie (contemplative, active, apolaustique).

⁶ Élie Pitard, *La Philosophie morale*, 1619. Cité par Bernard Beugnot, *Le Discours de la retraite [...]*, p. 129.

⁷ VII, p. 372.

l'active »¹, affirmation reprise en ces termes en 1613 par Jean-Pierre Camus dans le chapitre de ses *Diversités* consacré à la contemplation : « Je n'entre pas en cette grande et célèbre question de la vie contemplative, et de l'active ; c'est un fait à part »². Montaigne et Jean-Pierre Camus bottent en touche et refusent de se prononcer en faveur d'un genre, preuve indubitable que cette hiérarchisation leur paraît obsolète et déplacée. En 1571 déjà, Maurice de La Porte se contente de signaler pour le mot *vie*, sans formuler le moindre commentaire, les adjectifs « contemplative » et « active », que séparent d'ailleurs neuf autres épithètes, comme si l'auteur ne percevait plus le lien problématique qui a longtemps uni et opposé les deux genres de vie³. Il est clair que la Renaissance a considérablement enrichi et corrigé, tout en s'en inspirant, la réflexion consacrée au thème des genres de vie par les siècles qui la précèdent.

Dans l'une des chroniques qu'il rédige pour la cité toulousaine⁴, Guillaume de La Perrière « récapitule à l'attention des capitouls les principaux arguments à l'appui des deux thèses contraires »⁵, pour se prononcer sans tarder en faveur de la *vita activa*, qu'il confond avec l'action politique⁶. Dans son *Miroir politique*, La Perrière établit une distinction entre la spéculation et l'action :

Des Arts les uns consistent en speculation, les autres, en action. La speculation nous appellons Theoricque, c'est à dire Speculative : L'action nous appellons pratique, c'est à dire Active.⁷

pour conclure une fois de plus à la supériorité de la seconde. Qu'un magistrat, faisant qui plus est office d'annaliste pour la Ville de Toulouse, célèbre l'action politique aux dépens de la contemplation ne surprendra personne. Qu'en est-il des textes véritablement littéraires ?

À vrai dire, les écrits en français des quelque trente années considérées ici qui débattent explicitement de la question des genres de vie sont rares, et nous n'en avons point trouvé qui s'efforcent d'y répondre avec la même application, le même souci de théorisation systématique dont témoigne Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque*. Contrairement à leurs homologues italiens, que la question intéresse beaucoup, les humanistes français versent peu de pièces au dossier des genres de vie. Cette carence est significative et suggère que la distinction traditionnelle entre *bios praktikos* et *bios theorètikos* est devenue problématique, sinon totalement inopérante ou obsolète. On hésite à opposer frontalement vie active et vie contemplative, dont on préfère généralement signaler la complémentarité. Action et contemplation, en effet, se nourrissent mutuellement – « par participation de l'une et l'autre extrémité : par abnegation de l'une et l'autre extrémité : et par compartiment du temps, maintenant en l'une, maintenant en l'autre extrémité », comme dirait Rabelais⁸. Ainsi, selon Philibert de Vienne, *l'otium* lettré doit être réservé à la jeunesse, à qui l'étude fournit les connaissances et la sagesse nécessaires à une action éclairée au service de la cité, action réservée à la maturité :

C'est doncq' le propre de la jeunesse mener la vie contemplative, non pourtant celle des Moynes, mais une vie soigneuse et diligente à s'informer et s'instruire de toutes bonnes choses, à fin que puys apres l'esprit estant ainsi instruit et la fureur esteinte, il puisse exercer la vie active et labourer à la Republique.⁹

¹ *Les Essais*, I, 39 (« De la solitude »), p. 237. Nous recourrons toujours à l'édition établie par Pierre Villey et V.-L. Saulnier, augmentée d'une préface et d'un supplément de Marcel Conche, Paris, PUF, 2004 (première éd. 1924).

² *Diversités*, Paris, 1613, t. VII, livre XXVII, 13.

³ *Les Épithètes*, p. 277 r°.

⁴ « Chronique 228 (1551-1552) », AMT, *Annales manuscrites*, BB 274, p. 137.

⁵ Géraldine Cazals, *Guillaume de La Perrière (1499-1554). Un humaniste à l'étude du politique*, t. I, p. 550.

⁶ *Ibid.*, p. 550-551 : « Convaincu avec Aristote de la grandeur de la fin poursuivie par le gouvernement politique, il assure que celui-ci est la plus louable des choses ».

⁷ Guillaume de La Perrière, *Le Miroir Politique*, p. 185. Texte reproduit dans la thèse de Géraldine Cazals, *Guillaume de La Perrière [...]*, t. II.

⁸ *Tiers livre*, XXXV, p. 462.

⁹ Philibert de Vienne, *Le Philosophe de Court*, p. 59.

On doit s'adonner à la contemplation « sobrement et selon l'âge », insiste Philibert de Vienne¹, qui rappelle que le principe de la juste mesure est également applicable au loisir philosophique. Platon lui-même nous met en garde contre un *otium* excessif, « inutile » et qui « empesche que l'homme ne puisse vaquer à ses affaires »².

Afin de nourrir notre réflexion sur l'opinion des premiers humanistes français au sujet des vies comparées, nous devons également prêter attention aux réflexions qu'ils consacrent à certaines notions connexes ou relatives à ce thème. Afin de savoir auquel des deux (ou trois) genres ils accordent leurs suffrages, on peut notamment s'arrêter sur les valeurs qui, selon eux, s'attachent au travail et à l'action dans le siècle, étudier leur conception de l'étude, de l'activité philosophique et de l'éducation, et solliciter leurs biographies.

2 – « Détestation » de l'oisiveté et exaltation du labeur

Pour ce qui concerne la période envisagée dans cette première partie, l'importance que les hérauts de l'humanisme français accordent à l'action peut se mesurer à leur hostilité à l'égard de l'oisiveté et de la paresse. Qui entreprendrait de recenser les textes de l'époque qui les condamnent se vouerait à un labeur sans fin. Certes, de Rabelais à Montaigne, tous les hommes du XVI^e siècle, sans distinction, considèrent l'oisiveté comme un vice redoutable, mais la *detestatio* de cette mollesse physique, intellectuelle et spirituelle prononcée en ce début de siècle est particulièrement véhémement.

a – Condamnation de l'*otiositas*

La paresse est stigmatisée dans bon nombre de dictons hérités des siècles précédents³, dont la littérature du temps conserve la trace. Antoine Le Roux de Lincy cite cet adage du XVI^e siècle : « Repos est demye vie »⁴, ainsi que ce distique réprobateur :

Qui tousjours est oisif et chomme
Ne meliore et ne fait somme.⁵

On partage au XVI^e siècle toutes les préventions négatives qu'éprouvent à l'égard de l'oisiveté les hommes du Moyen Âge et que résument ces deux vers du *Roman d'Alexandre*, également cités par Le Roux de Lincy :

On dit en un proverbe et si l'acorde drois
C'uisseuse est moult nuiseuse [...].⁶

Condamnée par Érasme au nom de la foi chrétienne⁷, la paresse l'est également pour des raisons morales. Dans son *Banquet profane*, l'humaniste fait de l'oisiveté un fléau dont il faut se garder et qui est la source de tous les maux :

¹ *Ibid.*, p. 60.

² *Ibid.* Philibert de Vienne rapporte en fait les propos de Calliclès, qui se moque de l'incapacité des philosophes à gérer les affaires publiques et domestiques (*Gorgias*, 484 d). L'auteur du *Philosophe de Court* fait donc de l'adversaire de Socrate le porte-parole de Platon – sans doute en toute connaissance de cause.

³ Cf. Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur*, p. 257.

⁴ *Le Livre des proverbes français*, Paris, Hachette, 1996 (première éd. 1842), p. 848.

⁵ *Ibid.*, p. 843.

⁶ *Ibid.*, p. 899. Jean Dupin, pour citer un autre auteur médiéval (1302-1374), énonce dans son *Roman de Mandevie* (cité par Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur*, p. 258) quelques saines vérités : « Tousjours verra le paresseux pesant et mélencolieux », « Ci qui vivra oyseusement sera fol perdurablement »... Olivier de Serres cite cet autre proverbe dans son *Théâtre d'agriculture et mesnage des champs*, VIII, 1, p. 1156 : « Trop reposer et trop dormir, / Font le riche pauvre venir ».

⁷ La quête du salut n'est pas une entreprise de tout repos et réclame une vigilance de chaque instant, « une sorte de service militaire perpétuel » contre les vices, alliés de Satan. Érasme s'en prend aux hommes qui, « tout comme si l'on jouissait d'une paix très certaine, vivent dans une incroyable sécurité et, dans un incroyable repos, dorment sur les deux oreilles, alors que, sans fin, nous sommes assiégés de tant de troupes de vices bardés de fer, nous sommes circonvenus par tant d'artifices, nous sommes assaillis de tant d'embûches » (Érasme, *Enchiridion militis christiani*, p. 89).

GASPARD. Je fuis l'oisiveté comme le peste.

ERASMIUS. Cela ne m'étonne pas de toi, car elle enseigne tous les vices.¹

Dans son *Eglogue sur le trespas de ma dame Loyse de Savoie*, Marot s'adresse en ces termes aux jeunes filles nobles que Louise de Savoie avait réunies autour d'elle à la cour, et à qui elle enseignait les « arts » domestiques (jardinage, élevage de tourterelles, couture...) :

Il faut preveoir que Vice ne difforme
Par long repos vostre aage florissant.
Oysiveté n'allez point nourrissant,
Car elle est pire entre jeunes Bergeres,
Qu'entre Brebis ce grand Loup ravissant,
Qui vient au soir tousjours en ses Fougères.
A travailler soyez doncques legeres :
Que Dieu pardoint au bon homme Roger,
Tousjours disoit, que chez les Mesnageres
Oysiveté ne trouvoit à loger.²

Dans ces quelques vers, Marot fustige l'oisiveté, alliée des vices, et recommande le travail pour ses vertus prophylactiques, dans une perspective toute morale³. Comme le note Myriam Marrache, Rabelais se livre dans ses « chroniques » à une virulente critique de l'inaction, qu'il juge lui aussi « nuisible, et honteuse »⁴. L'auteur de *Gargantua*, évoquant l'enfance oisive et stérile de son héros sous la férule de son premier précepteur, associe à l'oisiveté une régression vers l'animalité⁵, tandis que les activités du jeune géant, énumérées au chapitre XXI, masquent en fait un total désœuvrement, un relâchement généralisé et une grande paresse⁶.

L'éducation humaniste dispensée par Ponocrates accorde en revanche à l'activité intellectuelle et aux exercices physiques une place importante, qui réduit l'oisiveté à la portion congrue, au point que Gargantua « en tel train d'estude [...] ne perdoit heure quelconques du jour »⁷. Les moines sont la cible favorite de Rabelais, en tant qu'incarnation de la paresse, qui constitue une menace pour les institutions sociales, dont celle du mariage, puisque l'oisiveté favorise le péché capital de luxure :

¹ *Colloques*, éd. Wolff, t. I, p. 100.

² Marot, *Œuvres poétiques*, t. I, p. 226, v. 75-84. Pour Clément Marot, le travail est une valeur sûre. Il porte ses fruits en temps de paix ; il est synonyme de prospérité et de joie (voir la ballade X, *De Paix, & de Victoire*, t. I, p. 121, v. 11 et 24 : Famine, qui marche dans le sillage sanglant des guerres, « vient Labeur aux champs saisir », mais au retour de la paix « Labeur alors changera pleurs en rire »). En revanche, il cesse en temps de guerre et de deuil. Le trespas de Florimond Robertet met un terme aux travaux des champs et au labeur des avocats et des marchands (*ibid.*, p. 209, v. 97-100, et p. 222, v. 523-524). Voir également p. 212, v. 207-208 : « Et toy Labeur, tu ne veoy plus luisant / Ce cler soleil ».

³ Quant à Ronsard, qui « hai[t] les mains qui sont oisives » (*Troisième livre des Odes*, IV, v. 27 ; t. II, p. 11), il peindra en 1549, dans son *Hymne de France*, un royaume industriel et prospère, où tous œuvrent avec l'énergie et la frénésie des insectes pour le bien public (t. I, p. 26, v. 40-50). Dames et demoiselles ne chôment pas non plus et se livrent à des travaux de broderie « pour donter l'odieuse paresse » (*ibid.*, p. 30, v. 131). Voir également les vers 169-174 (p. 32) : « Dedans l'encloz de noz belles citez, / Mille & mille arts y sont exercez. / Le lent sommeil, ou l'oyseuse langueur, / Ne rompent point des jeunes la vigueur : / Car ains que l'Aube ait l'obscur effacé, / De son labeur chacun est ja lassé ».

⁴ « Jamais je ne suis oisif... » Rabelais et les périls de l'oisiveté », p. 133.

⁵ *Gargantua*, XV, p. 45 : « Mais toute la contenance de Gargantua fut, qu'il se print à plorer comme une vache, et se cachoit le visage de son bonnet, et ne fut possible de tirer de luy une parolle, non plus qu'un pet d'un asne mort ».

⁶ *Ibid.*, XXI, p. 55-58. Les précepteurs « sophistes » de Gargantua justifient par une citation détournée du psaume CXXXVI ses grasses matinées : « Vanum est vobis ante lucem surgere ». Gargantua est un enfant « merveilleusement phlegmaticque des fesses ». Or, si l'on en croit Ambroise Paré, les flegmatiques « sont fort paresseux, et dorment profondement » (*Œuvres*, 1579, *Introduction à la chirurgie*, p. XIV ; cité par Mireille Huchon dans son édition des *Œuvres* de Rabelais, p. 1083, n. 16). Le tour de France universitaire de Pantagruel s'accompagne d'une charge contre l'oisiveté, associée à un enseignement scolastique jugé creux et trop théorique, et de remarques désobligeantes à l'égard des étudiants « ocieux » : les écoliers de Poitiers sont perpétuellement « de loysir » et ne savent « à quoy passer temps » ; leur désœuvrement emplit Pantagruel de « compassion ». À Toulouse, le géant « aprint fort bien à dancier et à jouer de l'espée à deux mains ». À Bordeaux, où il ne « trouva grand exercice », l'on joue aux cartes. Quant à la population estudiantine d'Orléans, elle passe ses journées à s'exercer à la paume, et Pantagruel lui-même préfère « s'esbattre au jeu du poussavant » plutôt que d'étudier, « de peur que la veue luy diminuast » (*Pantagruel*, V, p. 229-232). Enfin, selon l'étudiant limousin qui nous inflige au chapitre suivant son pédant charabia, les étudiants de Paris perdent leur temps en flâneries et en débauches.

⁷ *Gargantua*, XXIII, p. 65. On songe au colloque d'Érasme intitulé *Le Point du jour*, où Néphale, qui compare le sommeil à la mort, tente de convaincre son interlocuteur Philypne (« ami du sommeil ») de se lever tôt et de profiter des heures matinales pour travailler avec application (éd. Wolff, t. II, p. 257-265).

Quand l'on demandoit à Ovide, quelle cause feut parquoy Ægistus devint adultere ? rien plus ne respondoit, si non, par ce qu'il estoit ocieux. Et qui housteroit Oysiveté du monde, bien toust periroyent les ars de Cupido¹. Son arc, sa trousse, et ses fleches, luy seroient en charge inutile : jamais n'en feriroit persone. Car il n'est mie si bon archier, qu'il puisse ferir les Grues volans par l'aër, et les Cerfz relancez par les boucaiges, comme bien faisoient les Parthes : c'est à dire les humains tracassans et travaillans. Il les demande quoy, assis, couchez, et à sejour. De faict Theophraste quelques foyz interrogé, quelle beste, quelle chose il pensoit estre Amourettes ? respondit que c'estoient passions des espritz ocieux. Diogenes pareillement disoit Paillardise estre l'occupation des gens non aultrement occupez. Pourtant Canachus Sicyonien sculpteur voulent donner entendre que Oysiveté, Paresse, non chaloir, estoient les gouvernantes de ruffiennerie, feist la statue de Venus, assise, non de bout, comme avoient faict tous ses predecesseurs.²

Même quand l'optimisme du premier humanisme français cédera sous les coups de boutoir d'une réalité douloureuse, à partir des années 1545-1550, alors que la poésie devient le refuge où les beaux esprits, déçus par l'expérience des hommes et du monde, espèrent trouver le repos, l'oïveté reste considérée comme la mère de tous les vices – « l'oysiveté rend le bon vicieux », écrit Du Bellay³, qui condamne cette « nourrice / Des impudiques désirs »⁴. Et Pontus de Tyard regrettera en 1555, dans une ode publiée dans son *Livre de vers liriques*, que sa jeunesse désœuvrée l'ait fait tomber dans les rets des plaisirs charnels :

Pendant que l'aage lascif,
L'inutil sejour oisif,
(Deux succulentes nourrices)
D'une trompeuse douceur,
Allettoient dedans mon cœur
Le mol troupeau des delices.⁵

Nous ne dresserons pas ici la liste, bien trop longue et convenue, des attaques portées contre la paresse et l'oïveté en raison des vices qu'elles engendrent. Manifestement, l'oïveté n'a pas bonne presse auprès des humanistes. Il faut toutefois se garder de tout contresens. Peut-on fonder sur l'hostilité que manifestent les hommes du XVI^e siècle à l'égard de l'oïveté une démonstration irréfutable concernant la question des genres de vie ? Nous ne le pensons pas. D'une part, comme la satire monastique⁶, la condamnation de l'oïveté n'est pas une innovation de la Renaissance. D'autre part, la dénonciation de l'*otiositas* n'implique pas un rejet de l'*otium* ou de l'existence théorique ; sous la plume des humanistes, la paresse et l'oïveté s'opposent tout autant à la *vita activa* qu'à la *vita contemplativa*, aux affaires et à l'engagement politique qu'à l'étude et au loisir lettré. Ainsi, en 1500, une anthologie populaire exhorte ceux qui bénéficient d'un loisir de quelque importance à étudier :

On ne doit pas vaquer aux oysivetez ; laquelle chose ne faisoient pas les anciens clers et sages hommes qui mettoient leur entendement en philosophie

¹ Cf. Ovide, *Remedia amoris*, v. 139 : « Otia si tollas, periere Cupidinis arcus ». L'allégorie de Mantegna, *Triomphe de la sagesse sur les vices*, représente une femme laide et sans bras portant comme inscription ce vers d'Ovide. Dans un intermède intitulé *Pour le trophée d'Amour, à la Comedie*, Ronsard fait dire à l'Amour : « L'oysiveté en pompe me conduit » (t. XIII, p. 219, v. 32).

² *Tiers livre*, XXXI, p. 450. Certains peuples scythes « plus estoient impotens que Eunuches, à l'esbatement Venerien : par ce que continuellement ilz estoient à cheval et au travail. Comme au contraire disent les Philosophes, Oysiveté estre mere de Luxure » (*ibid.*). Interprétant à son avantage les paroles de Triboulet, Panurge associe l'oïveté légendaire de Domitien, qui chaque jour passait une heure entière à attraper des mouches, à l'acte vénérien, en jouant sur le terme équivoque de *moyneau* – le « petit oiseau » du langage enfantin : « C'est un moyneau qu'elle aura en delices, comme avoit la Lesbie de Catulle : lequel volera pour mouches, et y passera son temps autant joyeusement que feist oncques Domitian le croquemousche » (*ibid.*, XLVI, p. 493). L'insolite passe-temps de Domitien est mentionné par Érasme dans l'adage *Ne musca quidem*.

³ *Les Regrets*, LXXXII, v. 13 (t. II, p. 115).

⁴ *La Musagnoemachie*, v. 107-108 (t. IV, p. 8). Du Bellay assure, après le Gaspard d'Érasme, avoir toujours vécu « loing d'oysiveté, des vices la nourrice » (*Hymne de la surdité*, v. 12 ; *Divers jeux rustiques*, t. V, p. 185). Ronsard fait également de « l'oysiveté, la mere de tout vice » dans sa *Bergerie* (t. XIII, p. 129, v. 1053).

⁵ *Œuvres poétiques*, p. 137, v. 45-50.

⁶ Sur la remise en cause de l'*otium monasticum*, cf. *infra*, p. ? ? ? [vérifier]

les ungz, les aultres en géométrie ou autre science, les autres à compiler croniques et livres des gestes et histoires anciennes.¹

Pas plus qu'Aristote, Cicéron ou Sénèque, les humanistes ne confondent paresse et repos, molle oisiveté et loisir studieux ; ils utilisent ces différents termes en les pesant méticuleusement. Loisir et repos s'accompagnent des qualités et des vertus qui leur confèrent leur dignité et manquent à l'oisiveté et à la paresse. En exagérant à peine, on pourrait dire qu'une étude de la notion de repos et du thème des genres de vie au XVI^e siècle doit évacuer toute considération relative à l'oisiveté, sauf – et tel est notre postulat – à voir en elle le repoussoir du repos véritable. De même, il serait présomptueux autant que dangereux de fonder sur les textes qui prononcent l'éloge du travail, aussi concordants soient-ils, quelque conclusion définitive que ce soit quant à l'opinion des premiers humanistes français sur le thème des genres de vie. De même que la condamnation de la paresse n'implique pas un rejet du loisir philosophique et de la vie théorétique, de même l'exaltation du travail ne constitue pas dans l'absolu une preuve suffisante pour qu'on affirme que, entre 1515 et 1545 environ, le *bios praktikos* est jugé supérieur au *bios theorètikos*².

b – De l'acédie à la paresse

Un fait cependant revêt relativement à la question des genres de vie une importance capitale : le remplacement progressif de l'acédie par la paresse, dans la liste des sept péchés capitaux³ aussi bien que dans les consciences de l'époque⁴. Le nombre impressionnant d'attaques que cette tare concentre sont selon nous révélateurs de la sécularisation des sociétés occidentales et de l'évolution concomitante, au cours de laquelle la vie active prend le pas sur l'idéal médiéval de vie contemplative.

Au Moyen Âge, l'acédie oscille entre la tristesse et la paresse, entre l'âme et le corps. Maladie spirituelle, « l'acédie demeure une inquiétude intérieure, qui naît de la solitude et se traduit en angoisse, dégoût, ennui et manque de concentration »⁵. Envisagée comme une maladie plus charnelle que spirituelle, l'acédie engendre « la torpeur, la somnolence, l'indolence »⁶ – aussi le travail manuel constitue-t-il une mesure préventive efficace contre l'acédie monastique⁷. Carla Casagrande et Silvana Vecchio jugent décisive « la consistance multiforme de ce péché, qui, compris de manière ambiguë entre l'oisiveté du corps et l'inquiétude de l'âme, a pu de temps à autre s'adapter à des situations et contextes divers »⁸.

De fait, à partir du XIII^e siècle, l'acédie cesse d'être un fléau exclusivement monastique et se propage dans le monde profane. Cette évolution du mal, qui contamine la sphère de la *vita activa* alors

¹ Préface de *Suetoine et Saluste en François* (texte cité par Georges Huppert, *Bourgeois et gentilshommes. La réussite sociale en France au xv^e siècle*, p. 140).

² Au XVI^e siècle, *travail* ne désigne pas l'activité professionnelle, l'engagement dans un négoce ou dans les affaires publiques, mais le labeur, le tourment, la peine et la fatigue physique ou morale, conformément à l'étymologie (*trepalium* est en bas latin le nom d'un instrument de torture). Le sens moderne d'activité productive apparaît dès le début du XV^e siècle, dans un contexte manuel ou intellectuel. L'expression *gens de travail* désigne, avec une condescendance certaine, les travailleurs qui se livrent à des labeurs pénibles, à des tâches physiquement éprouvantes, comme le signale Edmond Huguet, qui cite Ambroise Paré. Ce n'est que dans les toutes premières années du XIX^e siècle que le mot devient synonyme d'*emploi*. Au XVI^e siècle, *travail* continue de désigner l'activité efficace du corps ou de l'esprit, ainsi que la peine et la fatigue qui en sont la conséquence.

³ Suivant Évagre, Cassien dénombre dans ses *Institutions cénobitiques* huit péchés capitaux. La classification grégorienne des *vitia principalia* en recense huit également. Le septénaire s'impose en Occident à partir de 1130 environ, grâce à Hugues de Saint-Victor. Cf. Aimé Solignac, « Péchés capitaux », *Dictionnaire de spiritualité [...]*, t. XII, 1, col. 853-856.

⁴ L'acédie fait partie de la liste des sept péchés capitaux établie par saint Grégoire le Grand (c. 540-604). Elle reste dans la *Somme de théologie* de saint Thomas l'un des *capitalia vitia* (I-II, q. 84, a. 4, ad 5). Pétrarque, au milieu du XIV^e siècle, écrit dans le *De otio religioso* qu'Acédie est l'une des sept filles engendrées par le diable et l'âme pécheresse (II, IV, 30). Voir, au sujet de la transformation du péché capital d'acédie en péché de paresse, le résumé de Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur*, où l'acédie est définie comme une « torpeur spirituelle, [un] dégoût des exercices religieux, [une] tristesse découragée qui enlève à l'âme à la fois le désir de servir Dieu et la volonté de vivre » (p. 256). L'acédie sévit tout particulièrement dans les monastères. La paresse, en revanche, est un concept essentiellement profane, une tare morale dont les conséquences sont économiques et sociales.

⁵ Carla Casagrande, Silvana Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, p. 130.

⁶ *Ibid.*

⁷ Le travail est recommandé par Cassien. *Institutiones*, X (« Sources chrétiennes », n° 109, p. 382-425).

⁸ Carla Casagrande, Silvana Vecchio, *Histoire des péchés capitaux [...]*, p. 131.

qu'il ne frappait auparavant que les contemplatifs, entraîne une modification de la symptomatologie : « Tandis que les aspects liés à l'inquiétude spirituelle disparaissent presque complètement, ceux qui se rattachent à l'oisiveté passent au premier plan »¹. C'est ainsi que, pour inciter ses lecteurs à la *detestatio* de l'acédie et les en détourner, le dominicain du XIII^e siècle Guillaume Peyraut et ses continuateurs célèbrent l'activité débordante du soleil et des plantes, le zèle des fourmis, l'œuvre divine, le labeur du Christ, etc.² L'évolution est claire : l'acédie migre peu à peu depuis le champ de l'*otium religiosum*³ vers celui du *negotium* ; ses manifestations sont avant tout corporelles et les liens qui l'unissaient à la *tristitia* se relâchent⁴.

Le terme d'acédie ne rend pas compte de cette évolution et semble dès lors impropre :

Ce terme convenait bien pour désigner une tentation spécifique dans le long itinéraire de la vie monastique ; il s'appliquait malaisément à la vie des laïcs, et la forme savante du mot en voilait la signification. Déjà [...], Jonas d'Orléans éprouvait le besoin d'en donner un équivalent : « *acedia, id est otiositas* ». ⁵

Aimé Solignac ajoute : « En ancien français, le passage se fait avec *La Somme le Roi* de Laurent d'Orléans, qui met au quatrième rang des "péchés mortels" la *peresce*, "que l'on apele en clerjois (= en langage savant) Accide" »⁶. Jean Delumeau cite Jean Bruyant, notaire royal auteur en 1342 d'un poème intitulé *Chemin de la Povreté et de Richesse*, qui présente de manière explicite ce qui distingue l'acédie de la paresse : les deux mots désignent le même vice ou péché mais ne sont pas employés dans les mêmes sphères ; ce vice, « Laie gent l'appellent paresse / Et li cleric l'appellent accide »⁷. Engagée semble-t-il dès le milieu du XIV^e siècle, la substitution de la paresse à l'acédie intervient, toujours selon Jean Delumeau, « sous la poussée des changements économiques et sociaux »⁸, et semble acquise au XVI^e siècle. On en constate déjà les effets sous la plume de Gerson, qui traduit *acidia* par *paresse* dans son *Profit de savoir quel est péché mortel et véniel*, alors que le terme de *tristesse* (la *tristitia* se confond souvent avec l'acédie dans les écrits spirituels) s'offrait à lui⁹.

Toutes les conditions semblent donc réunies pour que paresse se substitue à l'acédie dans le septénaire des péchés capitaux :

Quand, à la fin du Moyen Âge, le souci de l'inaction mondaine se fait plus aigu et que se multiplient les appels à l'assiduité au travail et à l'esprit d'entreprise dans les affaires, l'acédie cesse d'être le monopole des théologiens et des prédicateurs pour devenir, sous la forme de la paresse et de la fainéantise, un objet de réflexion et de polémique de la part des moralistes

¹ *Ibid.*, p. 143.

² *Ibid.*, p. 145-146.

³ Elle ne quitte pas cependant la champ de la religion et de la vie spirituelle, puisqu'elle demeure dans la littérature pastorale « un vice qui concerne le plus souvent les comportements religieux des hommes et des femmes et qui englobe à l'occasion seulement certains aspects de leur vie sociale et économique » ; ce qui est en cause, « c'est surtout un manque de ferveur et de sollicitude dans l'accomplissement des devoirs religieux » (*ibid.*, p. 147 et 149). L'acédie cesse toutefois de se cantonner dans l'univers de la *vita contemplativa*, et les auteurs religieux eux-mêmes mettent leurs lecteurs en garde contre les répercussions que ce mal peut avoir sur l'existence et les activités quotidiennes des laïcs – « le travail, la gestion des affaires, la participation à la vie publique, l'entretien de la famille » (*ibid.*, p. 149).

⁴ Il se renouent grâce à Pétrarque, qui substitue à l'acédie du moine la mélancolie du poète. Mais cette mélancolie, à la différence de la *tristitia*, affecte les laïcs et n'est pas considéré comme un péché. Pétrarque témoigne de la sécularisation du concept d'acédie, qu'il transforme « en une expérience propre à l'homme de lettres laïque » (Paul Oskar Kristeller, *Huit philosophes de la Renaissance italienne*, p. 22). Le jugement de Siegfried Wenzel est plus tranché encore : selon lui, « Petrarch's *acidia* [...] has nothing to do with the religious life » et provient d'une « reflection on *fortune* and the unstable *humana conditio* » (« Petrarch's *Acidia* », *Studies in the Renaissance*, VIII, 1961, p. 46). Cf. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl, *Saturne et la mélancolie*, p. 123-197.

⁵ Aimé Solignac, « Péchés capitaux », *Dictionnaire de spiritualité [...]*, t. XII, 1, col. 859.

⁶ *Ibid.*.

⁷ *Le Péché et la Peur*, p. 258.

⁸ *Ibid.*, p. 255.

⁹ *Ibid.*, p. 256.

laïcs. Ce qui était un péché envers Dieu devient, à l'aube de la modernité, un péché face à la société.¹

Certes, le *Destructorium vitiorum*, publié à Paris en 1516, consacre encore toute une partie à l'acédie, tandis que, dans le panneau consacré aux *Péchés capitaux*, Jérôme Bosch (c. 1450-1516) représente l'acédie, et non la paresse, sous la forme d'un religieux somnolent à qui l'on tend un chapelet². Mais c'est bel et bien la *pigritia* que fustige Brueghel dans la suite des *Sept péchés capitaux* (1556-1557), au nom de considérations non pas spirituelles ou théologiques mais économiques, comme le révèle la légende : « La Paresse. Les Pigrès et poiltrons et tous ces fainéans sont tousjours bien pourvez de vent mais pas d'argent »³. Nicot, dans son *Thresor de la langue françoise*, traduit *paresse* par *acedia*, ce qui confirme la sécularisation du péché capital d'acédie. Ce changement de perspective est le signe que l'idéal de la *vita activa* concurrence désormais fortement celui de la *vita contemplativa*.

c – Au travail !

Pour les humanistes, la « détestation » de l'oisiveté et l'exaltation du labeur soulèvent des problèmes d'ordre éthique. La dignité d'un genre de vie ne s'évalue pas uniquement à la lumière de la morale, profane ou religieuse ; on la pèse sur la balance des vertus politiques, au sens athénien du terme, et pratiques. Guillaume de La Perrière considère le travail de chacun comme le fondement de la société, si bien que « le principal soing & cure des magistrats doit estre telle envers les artisans de ne les laisser chommer par paresse ou negligence assoupir »⁴. Dans le souci de l'intérêt général, La Perrière, qui rédigea lui aussi un « Traité de la meilleure forme de gouvernement » – tel est le sous-titre de *L'Utopie* de Thomas More –, s'oppose à la communauté des biens, des femmes et des enfants instituée par Platon dans sa *République*, parce qu'elle favoriserait selon lui

une infinie multitude de maraux, oysifz & negligens, nayz en ce monde tant seulement (comme dit Horace) pour devorer & consumer les biens de la terre sans vouloir travailler [...].⁵

Comme Guillaume de La Perrière, les auteurs des premières décennies du siècle militent en faveur d'un mode de vie utile à la communauté – on se rappelle que, tandis que tous autour de lui s'agitent en préparatifs guerriers, le narrateur du *Tiers livre* se désole d'être « seul cessateur et ocieux », « spectateur ocieux » du travail d'autrui, « cessateur et inutile »⁶, et décide d'écrire pour apaiser ses scrupules et occuper son temps profitablement.

La condamnation de l'oisiveté s'accompagne fort logiquement d'une apologie du travail (« matière de la vertu et de la gloire »⁷), de l'effort et de l'action vertueuse. Il convient certes de bien distinguer plusieurs types de travail. Le travail peut être manuel ou intellectuel, accompli pour soi ou pour le compte d'autrui, salarié ou gratuit ; la langue du XVI^e siècle n'emploie pas ce terme dans son acception moderne d'activité professionnelle rémunérée – on parle alors de *vacation*, de *mestier*, de *negoce* ou de *negociation*. Or toutes les formes que peut revêtir le labeur salarié n'ont pas à l'époque la même dignité, ni la même utilité supposée, et le travail se prête à des jugements de valeur très divers⁸. Dans l'enfer burlesque où Épistémon, après avoir eu la « coupe têtée », séjourne quelque temps, les grands

¹ Carla Casagrande, Silvana Vecchio, *Histoire des péchés capitaux [...]*, p. 150.

² Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur*, p. 262.

³ *Ibid.*, p. 263.

⁴ Guillaume de La Perrière, *Le Miroir Politicque*, p. 188.

⁵ *Ibid.*, p. 94.

⁶ Rabelais, *Tiers livre*, prologue, p. 349.

⁷ « Labor est materia virtutis et glorie », selon Pétrarque, et les hommes « insomnes industrieux » doivent être loués (*De remediis utriusque fortune*, I, XXI, 16, p. 108 ; nous utilisons le texte et la traduction établis par Christophe Carraud, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, coll. « Atopia », 2002, t. II).

⁸ Certaines professions, certaines *vacations* sont moins nobles que d'autres et peuvent n'inspirer que le dédain. L'aristocrate Du Bellay, contraint d'exercer à Rome les peu enthousiasmantes fonctions de secrétaire, exprime un mépris évident pour « Celui de qui le pere a l'ampoule en la main, / Et l'aiguillon au poing se courbe à la charrue » (*Les Regrets*, CII, v. 13-14 ; t. II, p. 132). Mais, davantage qu'il manifeste la mésestime dans laquelle il tient le travail manuel, l'Angevin, qui écrit d'ailleurs après la période qui nous occupe dans cette première partie, est choqué par le bouleversement des valeurs morales qu'il observe dans la cité romaine, cause d'ascensions sociales aussi fulgurantes qu'imméritées.

hommes du passé exercent des métiers humiliants, qui rabaissent leur morgue et sont le juste et insolite châtement des crimes commis par certains de leur vivant. Alexandre devient rapetasseur de vieilles chausses, Xerxès crieur de moutarde, Cyrus vacher, Darius « cureur de retraictz », etc.¹ Tous les métiers ne méritent pas l'estime des humanistes, et si Girard Roussel, réfugié à Strasbourg, admire les pasteurs qui vivent du travail de leurs mains, conformément aux leçons de saint Paul, il se reconnaît incapable de les imiter².

Faut-il voir dans ces réserves un reste du mépris dont témoigne Aristote envers les masses laborieuses³, à une époque où le labeur paraît indissociable de la condition servile ? La valeur d'un individu est-elle pour les humanistes, comme pour le Stagirite, proportionnelle au loisir dont il dispose ? Il ne semble pas. À vrai dire, le travail, dans son acception moderne, peut appeler des commentaires désobligeants, notamment quand il dénote l'appartenance à une classe sociale inférieure, qui exerce ses *vacations* et ses *mestiers* dans un but intéressé, et parce qu'il soumet les « gens de labeur » à la volonté et au bien d'autrui, employeurs ou clients. En revanche, il recueille l'adhésion de tous lorsqu'il désigne l'effort librement consenti, l'effort qui assure à l'individu les moyens de son indépendance et, surtout, lorsque ce labeur sert la communauté tout entière. Si Érasme accable les marchands de son mépris⁴, son éloge des paysans est inconditionnel parce qu'ils constituent selon lui la catégorie socio-professionnelle la plus utile à l'État⁵. Rabelais, qui, on l'a vu, condamne fermement l'oisiveté érigée en mode de vie, se moque bien plus dans le chapitre XXX de *Pantagruel* de l'ambition démesurée des tyrans et des conquérants de jadis que des professions avilissantes auxquelles ils les condamne – seuls les usuriers sont véhémentement critiqués, peut-être justement parce qu'ils ne travaillent pas à proprement parler et que leur négoce, moralement condamnable, profite à eux seuls⁶.

Contre l'idéologie aristocratique et le loisir improductif des nobles, Thomas More réhabilite le travail manuel et lui accorde une importance telle que, dans la république idéale de son *Utopie*, il est

¹ Rabelais, *Pantagruel*, XXX, p. 321-327.

² « Admirari quidem istud specimen religionis possum, sed interim assequi non datur, quanquam plurimum mihi cupiam » (cité par Lucien Febvre, *Au cœur religieux [...]*, p. 47-48, n. 3).

³ La vie de loisir surclasse en dignité les autres genres de vie, si bien que, comme l'écrit Francisco R. Adrados, « dans une société grecque ancienne, on pourrait parvenir à un classement des citoyens fondé sur leur disponibilité au loisir » (« Loisir, fête et musique », *Les Loisirs et l'héritage de la culture classique*, p. 97). De fait, Aristote retient ce critère pour établir sa hiérarchie sociale et situer à son plus bas degré les individus que leur condition prive de tout loisir. Il considère avec un mépris évident les arts mécaniques et le labeur salarié, sources selon lui de bassesse morale (*La Politique*, VIII, 2, 1337 b). Sont donc exclus de la cité idéale les paysans, les artisans et les marchands : ils ne bénéficient pas de la *scholè* nécessaire à la culture de la vertu (*ibid.*, VII, 8 et 9, 1328 b-1329 a). La topographie de la cité reproduit cette distinction éthico-sociale : Aristote la dote de deux agoras, l'une, supérieure, qu'il destine au loisir, l'autre aux nécessités pratiques (*ibid.*, VII, 12, 1331 b). Le législateur doit veiller à assurer à ses gouvernés le loisir et la paix, et faire en sorte que leur éducation les prépare à la *scholè*. Tous les troubles publics et les guerres intestines qui agitent et ensanglantent les cités sont le fait de populations que leurs gouvernants n'ont pas rendues aptes à une vie de loisir (*ibid.*, VII, 14, 1334 a).

⁴ *Éloge de la Folie*, p. 57 : « De toutes les races, la plus folle est celle des marchands car ils se livrent à l'activité la plus vile par les moyens les plus vils : à qui mieux mieux ils mentent, se parjurent, volent, fraudent, trompent, et pourtant se font passer pour les premiers parce qu'ils ont des anneaux d'or aux doigts ». Sauf mention contraire, les citations d'Érasme sont tirées de l'édition sélective de ses œuvres établie par Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin et Daniel Ménager, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1992.

⁵ Voir l'adage 812.

⁶ Avant Diderot et l'*Encyclopédie*, Rabelais considère la connaissance des métiers manuels comme un point important d'une éducation complète. Pour Gargantua, et sans doute Rabelais lui-même, cette connaissance reste toute théorique, mais on aurait tort de négliger l'intérêt que l'humaniste porte à l'artisanat. Ce même Rabelais recommande le travail, associé à au sens de la mesure, dans l'apologue qui occupe une bonne partie du prologue de son *Quart livre* (p. 534 : « Soudhaitez doncques mediocrité, elle vous adviendra, et encores mieulx, ce pendent labourans et travaillans »). Le héros de cette anecdote est un des plus humbles représentants de la classe laborieuse, puisqu'il s'agit d'un simple bûcheron, « abateur et fendeur de boys » (p. 526). Dans *Gargantua*, Ponocrates conduit son jeune élève dans les arrières-boutiques et les ateliers des artisans, preuve que la condition laborieuse n'est pas fondamentalement frappé d'indignité aux yeux de Rabelais : « Semblablement ou alloient veoir comment on tiroit les metaulx ou comment on fondoit l'artillerie : ou alloient veoir les lapidaires, orfèvres et tailleurs de pierreries, ou les Alchymistes et monoyeurs, ou les haultelissiers, les tissotiers, les velotiers, les horologiers, miralliers, Imprimeurs, organistes, tinturiers, et aultres telles sortes d'ouvriers, et par tout donnans le vin, aprenoient, et consideroient l'industrie et invention des mestiers » (*Gargantua*, XXIV, p. 71). *L'Utopie* de Thomas More, véritable entreprise de réhabilitation du travail et des métiers, condamne les usuriers, ainsi que les orfèvres, parce qu'ils vivent dans la paresse et ne produisent rien, « ou seulement des choses dont la communauté se passerait aisément » (p. 229-230).

impossible de se dérober au labeur ; des magistrats sont chargés de veiller à ce que nul ne s'y soustraie, dans l'intérêt de la collectivité¹. Tous les Utopiens, hommes et femmes, pratiquent l'agriculture et certains exercent en plus le métier de tisseur, de maçon, de forgeron ou de charpentier². Demeurons en compagnie de Rabelais : lui non plus ne semble guère apprécier l'oisiveté de la caste aristocratique, en un temps où « le travail de tous permettait un état de loisir constant pour quelques-uns »³. Frère Jean invite Panurge à exercer sa « mentule » et à ne pas laisser vivre ses « couillons » dans un loisir aristocratique : « Donne ordre qu'ilz ne vivent en gentilz homes : de leurs rantes, sans rien faire »⁴. Guillaume de La Perrière, tout en affirmant l'importance du rôle dévolu aux nobles, *bellatores* chargés de la défense du royaume⁵, recourt ailleurs à une comparaison qui, si elle n'a rien d'obscène, reste tout autant désobligeante pour la noblesse que celle de Rabelais :

Le cypres est arbre fort delectable,
Droict, bel et hault, & plaisant en verdure :
Mais quand au fruit, il est peu profitable,
Car rien ne vault pour donner nourriture.
Beaucoup de gents sont de telle nature,
Qu'ilz portent tiltre & nom de grand science ;
Mais s'il advient d'en faire experience,
L'on ne congnoist en eulx, que le seul bruit.
C'est grand folie en arbres avoir fiance,
Dont l'on ne peult cueillir quelque bon fruit.⁶

Aussi notre auteur invite-t-il l'aristocratie française à retrousser ses manches et à entrer dans la carrière du négoce, en dépit de ses préjugés de caste : « Les nobles de France penseroient faire deshonneur à leur noblesse, s'ilz se mestoyent du train de marchandise, reputans l'exercice d'icelle estre vile »⁷, écrit-il en faisant valoir l'exemple des nobles italiens, qui pratiquent le commerce, tout comme le roi du Portugal lui-même. Guillaume de La Perrière prend acte de l'évolution des sociétés européennes, où l'essor de la classe marchande va de pair avec le déclin de l'idéal contemplatif médiéval, et s'élève contre des préjugés profondément enracinés pour inviter la noblesse à mener une vie active⁸. Au début du siècle suivant, Pierre Charron s'en prendra à son tour à la « lâche oysiveté » où croupit la noblesse⁹. Certes, l'existence oisive menée par les nobles ne se confond pas avec la *vita contemplativa*, qu'on l'entende au sens aristotélicien ou chrétien ; la condamnation de l'*otiositas* aristocratique n'équivaut pas, nous en sommes pleinement conscient, à un rejet de l'*otium*. Toutefois, les charges retenues contre le mode d'existence de l'aristocratie, taxée de parasitisme social, prouvent que les humanistes promeuvent des valeurs davantage compatibles avec la vie active qu'avec son pendant contemplatif.

¹ *L'Utopie*, II, p. 148 et 151.

² *Ibid.*, p. 147. Seules les plus basses besognes, comme l'abattage des animaux de boucherie, sont jugées dégradantes et accomplies par des esclaves (p. 157).

³ Bénigno Cacérés, *Loisirs et travail du Moyen Âge à nos jours*, p. 54. Thomas More fustige dans son *Utopie* une noblesse inutile, recourant à son tour à la comparaison traditionnelle de l'oisif parasite avec le frelon, que Rabelais applique aux moines : « Il existe une foule de nobles qui passent leur vie à ne rien faire, frelons nourris du labeur d'autrui », etc. *L'Utopie*, I, p. 96.

⁴ *Tiers livre*, XXVII, p. 436.

⁵ *Le Miroir Politicque*, p. 176.

⁶ Guillaume de La Perrière, *Theatre des bons engins*, emblème LXV.

⁷ *Le Miroir Politicque*, p. 100.

⁸ Cf. Géraldine Cazals, *Guillaume de La Perrière [...]*, t. I, p. 595 : « Seule la coutume de Troyes autorisait les membres du premier ordre à vivre "noblement ou merchandement" ; la plupart des penseurs et la royauté devaient se refuser encore longtemps à légitimer les pratiques commerçantes des nobles ». En raison des richesses qu'ils produisent, écrit l'humaniste toulousain, les bourgeois sont « les colonnes & piliers de la cité, & fondements de la Republicque » (*Le Miroir Politicque*, p. 181). L'argent étant le nerf de la guerre, ce sont les bourgeois qui permettent à une nation d'assembler et d'armer les mercenaires nécessaires à sa défense (*ibid.*, p. 181-182). On peut en déduire que la bourgeoisie est plus importante pour l'État que la noblesse, même si cette dernière occupe dans la hiérarchie présentée par La Perrière un rang supérieur – noblesse oblige, est-on tenté d'ajouter.

⁹ Pierre Charron, *De la sagesse*, III, 14 (édition établie par Barbara de Negroni, Paris, Fayard, « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1986, p. 687).

Fort significativement, l'importance que les humanistes accordent au travail ne repose pas sur des considérations théologiques. Ils ne s'accordent pas avec Luther, qui envisage avant tout le travail dans sa dimension pénale¹. Incontestablement, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, le croyant trouvera quantité d'arguments en faveur de l'effort et du labeur. Après que la *Thalamege* a échappé à la tempête, Panurge, tentant par de belles paroles de faire oublier à ses compagnons son inaction et sa terreur face au danger, fait allusion à la Genèse : « Adam, c'est l'homme, nasquit pour labourer et travailler »². Les Proverbes invitent le croyant à prendre exemple sur les fourmis industrieuses³ et chantent les louanges de l'épouse attentive aux soins de son ménage, qui se lève avant l'aube, nourrit les siens, gouverne ses servantes, cultive sa propre vigne, manie la quenouille et le fuseau, et ne mange pas le pain de la paresse – « panem otiosa non comedet »⁴. L'Ecclésiastique recommande la plus grande fermeté envers les esclaves, dont les bras ne doivent jamais être inactifs, « quia multa mala docuit otiositas »⁵.

D'une certaine manière, le travail humain prolonge la création divine. Le peuple d'Israël semble même puiser dans l'esclavage et les labeurs pénibles que lui inflige Pharaon des forces supplémentaires⁶. Dans le Nouveau Testament, saint Paul – on sait l'affection toute particulière qu'éprouvent pour lui les humanistes – exalte fréquemment le labeur. Les chrétiens travaillent de leurs mains⁷, et le saint adjure les Thessaloniens de les imiter⁸. De même, il invite les voleurs à se racheter et à observer une honnêteté laborieuse⁹. Mais le texte biblique glorifie principalement le travail accompli au service de Dieu ou conforme au dessein divin, le labeur qui permet de lutter contre le péché et les tentations, qui offre les richesses nécessaires à l'exercice de la charité et aux aumônes. Le travail est rarement envisagé dans la perspective purement économique et sociale qu'adoptent les humanistes, indifférents à l'aspect spirituel, aux significations allégoriques ou eschatologiques qu'il revêt dans les textes sacrés. Conséquemment, ce ne sont pas aux Écritures que recourent généralement les humanistes lorsqu'ils prononcent l'éloge du travail, motivé pour eux par des considérations socio-économiques¹⁰ : l'individu doit mettre son action au service de la communauté.

¹ Le docteur de Wittenberg limite ainsi le nombre des fêtes chômées pour soustraire le pécheur congénital qu'est l'homme aux vices sucités par le loisir, et le rappeler à sa condition, à sa nature peccamineuse. Le travail, pour Luther, « est moins [...] un moyen d'expansion, de développement, qu'un devoir moral, une soumission à la "loi de nature" » (Maurice de Gandillac, *Histoire de la philosophie*, t. II, vol. 1, Paris, Gallimard, coll. « Folio / Essais », 1999, p. 216-217). Calvin présente lui aussi le travail comme une obligation imposée par Dieu au genre humain, sans proposer vraiment d'autre justification que la volonté divine : « Dieu nous pourroit bien envoyer pasture sans qu'il nous coustast rien, mais il luy plaist de nous exercer, que nous ayons sollicitude, que nous travaillions, qu'un chacun selon son estat auquel il est appellé, s'applique pour faire ce qu'il voit estre propre [...]. Dieu [...] ne veut pas qu'on se repose, qu'un chacun croupisse là et que nous ne sachions que c'est ni de labourer la terre, ni de besongner en autre façon » (cité par Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur*, p. 263). La « vague de fond » qui, selon Lucien Febvre, « ramène alors au jour le culte, la glorification du travail manuel » ne semble pas avoir emporté Luther et Calvin, pour qui le labeur, dans sa dimension pénitentielle, reste la plus juste représentation d'une humanité fautive, souffrante et inquiète.

² *Quart livre*, XXIV, p. 595. Cf. Genèse, III, 19 : « In sudore vultus tui vesceris pane ». Comme l'écrit Jean Céard (« Les problèmes du loisir [...] », p. 517), « le début de la Genèse est lu comme une invitation au travail dont l'effort et la sueur sont les compagnons naturels, et l'idée de travail est éclairée par la parabole des talents ».

³ Proverbes, VI, 6-11.

⁴ *Ibid.*, XXXI, 10-31.

⁵ Ecclésiastique, XXXIII, 29. Dans l'Ancien Testament, les Proverbes nous mettent en garde contre la paresse (XIII, 4 et XXVI, 13-16) ; dans les Évangiles, Marc (XIII, 33-37) et Matthieu (XXIV, 42-44) exhortent les chrétiens à la veille et à la vigilance. Citons encore la première Épître aux Thessaloniens, IV, 11, et la seconde, III, 10, ainsi que ce passage de l'Évangile, où les disciples du Christ dorment tandis que Jésus veille dans l'angoisse (Matthieu, XXVI, 36-46).

⁶ Exode, I, 8-14.

⁷ 1 Corinthiens, IV, 12 : « laboramus operantes manibus nostris ».

⁸ 1 Thessaloniens, IV, 11 : « operam detis ut quieti sitis et ut vestrum negotium agatis et operemini manibus vestris ». Dans la seconde Épître aux Thessaloniens (III, 8-11), saint Paul réitère ses exhortations au travail : si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus (III, 10 : « quis non vult operari nec manducet ») ; chacun mangera le pain qu'il aura gagné en travaillant paisiblement (III, 12 : « ut cum silentio operantes suum panem manducet »). Il est intéressant de noter que, dans les deux passages, tranquillité (« ut quieti sitis », « cum silentio ») et travail vont de pair.

⁹ Épître aux Éphésiens, IV, 28 : « operando manibus quod bonum est ».

¹⁰ Pierre Messie consacre le chapitre XXIX de ses *Diverses Leçons*, intitulé « L'excellence, et les louanges du travail, et les dommages qu'engendre oisiveté », au procès de l'oisiveté et à la célébration du travail, qui ouvre au croyant la porte des cieux (*Les Diverses Leçons de Pierre Messie*, Rouen, Jean Roger, 1526 ; la datation est erronée, l'original étant publié en Espagne en 1548). Mais rares sont les auteurs du XVI^e siècle qui condamnent l'*otiositas* et la *pigritia* au nom de Dieu et d'une

Opposant un démenti formel à son étymon, le travail, tel que le conçoivent Marot, Rabelais et leurs contemporains nourris au lait de l'humanisme, n'est pas un instrument de torture ou de punition. Il n'est pas considéré comme une expiation, comme le châtement infligé par Dieu, qui accomplit ses œuvres sans peine ni fatigue¹, au genre humain souillé par le péché originel et condamné à gagner son pain à la sueur de son front. Si la mort offre dans l'au-delà un « port de repous, et de tranquillité, hors les troubles et sollicitudes terrienes »², l'ici-bas est le lieu où se déploient les énergies et s'exercent les talents, dans la joie, la paix et la prospérité. Le travail, surtout s'il est accompli au service de la cité, n'est pas une malédiction, quoi qu'on lise dans le livre de Job³, et s'il préserve des vices et de l'oisiveté qui les favorise, ce n'est que secondairement. L'éloge du travail est prononcé au nom d'un idéal éthique d'action vertueuse au service de son prochain et de la communauté tout entière. Le travail est avant tout la condition de l'épanouissement de l'homme dans son milieu naturel et social, le moteur du progrès et la mise en pratique des qualités et des vertus qui font la *dignitas hominis*.

Si les liens historiques et logiques qui unissent ces deux thèmes ne sont pas toujours explicitement mentionnés, l'éloge de la vie active et l'affirmation de la *dignitas hominis* vont de pair⁴, tout comme l'invitation à une existence contemplative s'appuie traditionnellement sur la conviction de l'indignité fondamentale du genre humain et du monde dans lequel il évolue – ainsi, Fazio présente son *De excellentia ac praestantia hominis*⁵ comme une contrepartie du *De miseria humanae conditionis* d'Innocent III. Les philosophes de la Renaissance italienne développent considérablement le thème antique et patristique de la dignité de l'homme, en lui donnant une signification et des fondements nouveaux. L'homme ne doit plus seulement sa dignité à la position qu'il occupe une fois pour toutes dans l'échelle des êtres, position qui le rapproche du divin et l'élève au-dessus des règnes minéral, végétal et animal⁶, mais à sa capacité de connaissance et d'action, qui fait de lui un second Prométhée. Pour Pic de La Mirandole, auteur d'un *De hominis dignitate*,

la *dignitas* réside essentiellement dans la liberté qui donne à l'homme la possibilité de se promener, de monter ou de descendre sur l'échelle des êtres, rompant ainsi avec l'ontologie scalaire fixe.⁷

La liberté et les moyens dont dispose l'homme de s'abaisser au rang des bêtes ou de s'égaliser aux anges et à Dieu fondent sa dignité, dont témoigne également, selon Pierre Boaistuau⁸, l'humiliation volontaire de son créateur dans l'Incarnation. La dignité n'est donc pas un don, elle se conquiert ; elle ne réside pas uniquement dans un être, mais aussi dans un faire ; « elle est célébrée dans l'œuvre terrestre, dans la construction quotidienne de la cité terrestre, dans la gravité de la vie civile »⁹. Voilà pourquoi Giannozzo Manetti, auteur du *De dignitate et excellentia hominis* (1452), étale sa réfutation de la vieille doctrine du *contemptus mundi* en énumérant les réalisations du génie humain :

Nôtres, parce que réalisés par les hommes sont toutes les maisons, toutes les places fortes, toutes les villes et tous les édifices de la terre... Nôtres les peintures, les sculptures, nôtres les arts et les sciences, etc.¹⁰

lecture morale ou eschatologique des textes sacrés. On réduirait terriblement la conception humaniste de l'*otium* si l'on se contentait d'expliquer la critique de l'oisiveté à la Renaissance par l'influence de la religion.

¹ Cf. Du Bartas, *La Sepmaine ou Creation du Monde*, p. 182 : le « grand Ouvrier » accomplit son œuvre créatrice « D'un labeur sans labeur, d'un travail gracieux ».

² Rabelais, *Tiers livre*, XXI, p. 406.

³ Job, V, 7 : « Homo ad laborem nascitur et avis ad volatum ».

⁴ Comme le souligne Eugenio Garin (*L'Humanisme italien. Philosophie et vie civile à la Renaissance*, p. 90-91), « cette dignité, bien que ramenée à travers l'œuvre de Lactance à l'exaltation hermétique du dieu Anthropos, est en général fondée sur la richesse des activités mondaines ».

⁵ Texte écrit vers 1447. Voir l'article de Patric Ranson, « Humanisme ou théandrisme », *La Dignité de l'homme*, p. 26.

⁶ Voir par exemple *Le Livre du sage* de Charles de Bovelles, ainsi que la *Cosmopeia* de Steuco, où l'homme est intronisé roi du cosmos en raison de son ascendance céleste : « Hominem esse plantam coelestem, non terrestrem » (Lyon, Gryphe, 1535, p. 101 ; cité par Claude-Gilbert Dubois, *La Conception de l'histoire en France au XVI^e siècle (1560-1610)*, p. 280).

⁷ Patric Ranson, « Humanisme ou théandrisme », *La Dignité de l'homme*, p. 28.

⁸ *Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme* (1558), éd. Michel Simonin, Genève, Droz, 1982.

⁹ Eugenio Garin, *L'Humanisme italien*, p. 93.

¹⁰ Cette énumération exaltée est citée par Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur*, p. 181. Cf. Dino Pastine, « Pic de La Mirandole. La liberté : absence de conditions ou "ratio" pédagogique », *La Dignité de l'homme*, p. 95 : « Pour Manetti, la

Comme le souligne Henri Weber,

L'excellence de l'homme [se] fonde sans doute d'abord sur des raisons religieuses et mystiques, sa similitude avec Dieu, mais aussi sur ses œuvres pratiques : la construction des pyramides ou de la coupole de Brunelleschi.¹

Les produits remarquables de la technique, des sciences et des arts révèlent la *dignitas hominis*. Dans le livre XIII de sa *Theologia platonica*, Marsile Ficin fait écho à Manetti et poursuit l'éloge des produits admirables de l'habileté artistique et technique des hommes, à la fois causes et conséquences de son excellence².

L'influence exercée sur les humanistes français du XVI^e siècle par les penseurs italiens qui ont développé et enrichi le thème de la dignité de l'homme ne saurait être négligée. Si le néo-platonicien Charles de Bovelles, auteur du *De sapiente* (1510), reconnaît la preuve de l'excellence du genre humain dans son aptitude à la contemplation, on met généralement en avant ses réalisations dans le domaine de la politique, des sciences et des arts, saluant l'audace, l'esprit d'entreprise et l'ingéniosité du siècle. Les découvertes géographiques et culturelles – à la colonisation des territoires d'outre-mer correspond la conquête intellectuelle de domaines du savoir jusqu'alors méconnus –, les innovations dont l'astronomie, la géographie et la médecine ont profité, l'invention de l'imprimerie qui a permis l'essor de l'humanisme, tout proclame la *dignitas hominis*, la possibilité et la légitimité de l'action dans le monde. Bien des textes de l'époque portent la marque de cet esprit de conquête, déjà patent dans les faits historiques ; bien des auteurs manifestent leur foi dans le génie humain, dont ils ont pu apprécier les réalisations³, et dont les fruits profitent à la communauté.

En vertu de ce critère d'utilité publique, dont l'importance est sans cesse rappelée, et pour toutes les raisons que nous venons d'énumérer, il est permis de penser que le modèle aristotélicien du *bios theoretikos* ne convient pas aux aspirations et à l'éthique des humanistes. Le repos a tôt fait de s'apparenter pour eux à une inertie coupable, à un *otium* égoïste lorsque, érigé en art de vivre, il s'étend à la dimension d'une existence tout entière. Est-ce à dire que, dans l'ensemble, le genre du *bios praktikos* convient davantage aux humanistes que son pendant contemplatif ? Non pas, car le repos et le loisir sont jugés nécessaires à l'action, avec qui ils se conjuguent. Les humanistes mettent ainsi en relief, dans la tripartition traditionnelle des *genera vitae*, le genre intermédiaire, souvent négligé, de la vie mixte, où le repos ne se conçoit que relativement et corrélativement à l'action.

dignité de l'homme est fondée principalement sur la valeur des activités mondaines. De là vient la célébration des arts, des monuments, des exploits qui témoignent de l'excellence des ouvrages humains et de la victoire qu'on peut toujours remporter contre les obstacles opposés par la fortune. La connaissance elle-même n'est rien d'autre que la production des sciences propres à gouverner la nature. À l'intérieur de cette vision, la liberté n'est plus seulement un don mais une conquête, dont l'homme se rend digne par son travail ».

¹ Henri Weber, *La Création poétique en France au XVI^e siècle*, p. 17.

² Cesare Vasoli, « Marsile Ficin et la dignité de l'homme », *La Dignité de l'homme*, p. 81.

³ Il est bien évident que, pour tous ceux qui célèbrent la *dignitas hominis*, l'homme reste soumis à la volonté de Dieu et qu'il n'est rien sans lui. Néanmoins, il peut et il doit, dans le champ d'action qui lui a été concédé, exploiter ses talents et œuvrer à son salut. Il ne faut surtout pas interpréter ces louanges comme une affirmation de la toute-puissance des hommes et comme une tentative d'émancipation de la tutelle divine, car c'est précisément de son créateur que le genre humain tire sa dignité et sa noblesse. La foi dans les ressources propres des hommes, bien loin de la contredire, s'appuie sur la foi en Dieu, et l'on aurait tort de considérer le thème de la *dignitas hominis* comme un scintillement annonçant les Lumières du XVIII^e siècle. En revanche, il ne fait aucun doute qu'il exprime une confiance accrue dans les facultés humaines, qu'il traduit une nouvelle conception du monde, des hommes et du rôle qu'ils peuvent y jouer. Ce thème marque également le passage d'une contemplation intérieure à une contemplation extérieure, qui accompagne l'action et y prédispose. Cette contemplation extravertie prend pour objet le monde visible, qui accède lui aussi à la *dignitas* après avoir longtemps été considéré comme un objet de mépris. Ce monde ne saurait être méprisé, car sa beauté témoigne de la bonté et de la puissance de Dieu (cf. Marguerite de Navarre, *Les Prisons*, II, p. 97, v. 16-22 : « Le beau soleil me monstra clairement / L'ouvrage grand de ceste pomme ronde : / La ciel, la terre et la grand mer profonde, / Dont l'œuvre en est tant excellente et grande / Qu'il faut penser que Celluy qui commande, / Qui la regit, la gouverne et la meult, / Peult ce qu'il veult, et qu'il veult ce qu'il peult »). En dépit du mal et du péché, l'univers, œuvre divine, est bel et bon, comme le signale à plusieurs reprises saint Augustin (*Confessions*, V, II, 2 et XIII, XXVIII, 43 ; *La Cité de Dieu*, XI, 23), et l'action en son sein devient presque un devoir, en tant qu'elle permet à l'homme d'exercer sa liberté et de mettre en pratique les qualités dont Dieu lui a fait présent.

3 – Valeur relative et corrélatrice du repos

L'importance que les humanistes attachent au travail et à l'action ne fait pas d'eux des ennemis de l'*otium*, bien au contraire. C'est ainsi que Rabelais, dans un de ces jeux de mots qu'il affectionne, se raille de ceux qui ont « au cul passions assez »¹, soulignant plaisamment la bassesse de certains « négoce » et des motivations de ceux qui les pratiquent². Ne voit-on pas Pantagruel décliner la charge de maître des requêtes et de « président en la cour » qui lui est offerte par des Parisiens admiratifs, après son jugement plein de sagesse dans l'indémaillable procès qui oppose Baisecul à Humevesne ? Il refuse,

car il y a (dist il) trop grande servitude à ces offices, et à trop grande poine
peuvent estre saulvez ceulx qui les exercent, veu la corruption des hommes.³

Les humanistes attachent une grande importance à leur « franchise » et, s'ils ne rechignent jamais à retrousser leurs manches en cas de nécessité, ils entendent bien garder les mains propres et ne pas se charger du fardeau d'offices rémunérateurs mais peu compatibles avec leurs exigences morales, voire avec le salut de leur âme et son repos éternel.

D'autre part, aussi paradoxal que cela puisse paraître de prime abord, certaines charges laissent le champ libre à l'oisiveté la plus totale et desservent la cause publique. Sénèque nous a familiarisés avec les occupations oiseuses de ces individus affairés, qui courent de l'aube au crépuscule, sont importunés par les clients qui se pressent autour d'eux, se démènent en vain sur le forum, s'agitent dans les tribunaux et les lieux officiels où s'exercent le pouvoir, perdent leurs temps en affaires frivoles ou dans des activités honteuses. La Renaissance connaît ces *occupati*. Rabelais en témoigne, qui nourrit envers les hommes de loi une rancœur tenace et les représente sous les traits d'oisifs professionnels⁴. Quand Pantagruel décline la charge de maître des requêtes et de « président en la cour » en raison de la « trop grande servitude » qui s'attache à ces offices, le sage géant n'est donc pas rebuté par l'ampleur de la tâche, par le labeur et la peine qui accompagnent ces hautes et prestigieuses fonctions, mais par les chicanes, les subtilités oiseuses et la « corruption des hommes », qui font de ces offices des *otiosa negotia*, des occupations vaines, contraires au repos individuel et à l'intérêt public.

Si, à l'instar du grand modèle érasmien, le père des géants débonnaires n'a pas de mots assez durs pour dénoncer l'oisiveté et la sensualité des moines, sa gauloiserie, son amour des plaisirs sensuels, des joyeux *passetemps* et du jeu sous toutes ses formes donnent à penser qu'il n'est pas un ennemi du loisir et des joies qu'il autorise – le loisir est fréquemment associé sous sa plume à la bonne chère et à la sexualité⁵. Mais le loisir qu'il promeut avec l'ensemble de la communauté humaniste est avant tout lettré. Son érudition de médecin et de philologue suffisent à prouver qu'il a su concilier action, au service de l'État notamment, et loisir lettré. Dans ses prologues, le narrateur s'adresse à un auditoire qui dispose d'un certain loisir : « bons disciples, et quelques aultres foulz de sejour »⁶. Dans le prologue du *Pantagruel*, maître Alcofribas harangue un public de choix et apostrophe ses lecteurs,

¹ *Tiers livre*, prologue, p. 352. En des termes plus châtiés, Augustin compare dans ses *Confessions* les affaires des hommes aux jeux des enfants (I, IX, 15) : « Sed majorum nugae negotia vocantur, puerorum autem talia cum sint, puniuntur a majoribus, et nemo miseratur pueros vel illos vel utrosque » (« Seulement, les jeux des hommes, on les appelle "affaires", et ils punissent ceux, tout pareils, des enfants, et personne n'a pitié ni des enfants, ni des hommes, ni des uns et des autres » ; sauf mention contraire, nous recourons toujours à la traduction des *Confessions* réalisée par Pierre de Labriolle, Paris, Les Belles Lettres, 1925-1926, 2 vol.).

² Le désir d'enrichissement personnel au mépris du bien public est naturellement condamné, notamment par Thomas More. Dans sa république utopique, l'or et l'argent, cause de tous les maux, n'ont pas cours ; on ignore ainsi « la peur, l'angoisse, les soucis, les efforts, les veilles » (*L'Utopie*, II, p. 232), qui privent de repos le marchand ou le financier trop avide.

³ *Pantagruel*, XIV, p. 263.

⁴ Dans le *Tiers livre*, Bridoye conte comment, pénétrant un jour au débotté « en la chambre de messieurs les Generaulz », il les surprend « tous jouans à la mousche par exercice salubre » (XL, p. 478). Le *Cinquiesme livre* comporte une critique de l'institution judiciaire et de ceux qu'elle emploie, qualifiés d'« ocieus veneurs et inquisiteurs de verité » (XII, p. 754).

⁵ *Pantagruel*, XXIII, p. 298-299 : « pource qu'ilz estoyent frays et de sejour ilz fanfreluchoient à chasque bout de champ » ; XXVII, p. 310 : « c'est trop musé icy à la viande ».

⁶ *Gargantua*, prologue, p. 6. L'expression *fol de sejour* désigne selon Cotgrave un homme oisif (« An idle fellow, one that hath little to doe »).

constitué de « Tresillustres et Treschevaleureux champions, gentilz hommes, et aultres, qui volontiers vous adonnez à toutes gentillesses et honnestetez »¹.

La distinction opérée par le narrateur dans ces premières lignes du prologue n'est pas tant sociale que culturelle et idéologique : le lectorat du *Pantagruel* se recrute parmi les adeptes de l'humanisme, ennemis des « cafards » et autres « sorbonagres » confits en bigoterie hypocrite. Ces lecteurs appartiennent à n'en pas douter à une aristocratie morale et culturelle ; ils sont instruits et jouissent d'un certain loisir, qui leur permet de se plonger dans la lecture des *Grandes et Inestimables Croniques du grant et enorme geant Gargantua* en bonne compagnie – « et y avez maintes fois passé votre temps avec les honorables Dames et Damoiselles ». Le lectorat de Rabelais et l'audience de M. Alcofribas, si l'on en juge par les prologues, est donc constitué en grande partie de gens de loisir, d'*otiosi* autant joyeux que lettrés et sages. Or la sagesse se cultive dans le loisir et le repos : « Sedendo et quiescendo fit anima prudens », rappelle Bridoye², citant un brocard inspiré d'Aristote (« L'arrêt et le repos font l'âme sage »³).

De même qu'il oppose un *negotium* digne et utile à la communauté à l'agitation égoïste et stérile, de même Rabelais distingue avec soin plusieurs types d'*otium*. Les termes le plus fréquemment employés pour désigner l'*otium* digne sont *repos* et *loisir*. C'est ce type de repos que goûtent les « foulz de sejour » salués dans les prologues de l'œuvre romanesque rabelaisienne. Situé sur le versant négatif de la notion de repos, Rabelais distingue une forme pathologique de l'*otium*, un loisir absolu et égoïste, qui entretient avec l'action des rapports non plus complémentaires mais franchement antinomiques, qui fait fi des obligations morales et civiles, est tout entier dédié au farniente où mûrissent les vices. Cet *otium* perverti porte le nom d'*oisiveté* ou de *paresse* ; il est le vice des moines et des gens *ocieux* et peut se manifester sous la forme des *passetemps*, substantif aux connotations souvent péjoratives.

Rabelais, par exemple, décrit les passe-temps de Panurge, mauvais plaisant qui, avant de jouer au pauvre Dindenault une farce cruelle⁴, metteur en scène sadique et fier de ses mauvais tours, invite ses compagnons au spectacle : « joyeusement passez temps à ce que voirez »⁵. Le malheur de Dindenault le comble d'aise : « j'ay eu du passetemps pour plus de cinquante mille francs »⁶. Dans l'esprit de Panurge, *passetemps* et cruauté semblent aller de pair. Le prieur qui s'ingénie à persécuter le seigneur de Basché en le faisant harceler par les « Chiquanous » trouve lui aussi dans le malheur de son adversaire et les souffrances de ses huissiers, copieusement rossés à chacune de leur visite chez Basché, un agréable *passetemps* : le prieur « dependoit pour son passetemps argent, part à fascher Basché, part à veoir ses Chiquanous daubez »⁷. À ces loisirs peu charitables s'oppose le digne « repous » du seigneur enfin débarrassé des Chiquanous importuns⁸. Certes, on relève chez Rabelais des emplois neutres ou positifs de ce terme, notamment dans le *Quart livre*⁹ et dans le *Cinquième livre*, où l'on voit Pantagruel composer « quelques elegies par passe-temps »¹⁰. Mais généralement le *passetemps* est une forme vulgaire du loisir véritable. Dans le *Quart livre*, Villon fait jouer la Passion « pour donner passetemps au peuple »¹¹ – il n'est pas insignifiant que le peuple considère comme un simple *passetemps* la mise en scène du sacrifice du Christ. Enfin, dans le *Cinquième livre*, le jeûne, pratique dont Rabelais et les autres auteurs d'inspiration évangélique proclament l'inutilité¹², est qualifié de *passetemps* : « n'avez vous icy autre passetemps que de jeusner ? », demande Panurge à un autochtone de l'Isle sonnante¹³. Le terme *passetemps* désigne donc généralement un mauvais *otium*, le

¹ *Pantagruel*, prologue, p. 213.

² *Tiers livre*, XLII, p. 485.

³ Aristote, *Physique*, VII, 3-7.

⁴ *Quart livre*, XIII, p. 568.

⁵ *Ibid.*, VI, p. 550.

⁶ *Ibid.*, VIII, p. 556.

⁷ *Ibid.*, XVI, p. 576.

⁸ *Ibid.*, XV, p. 575 : « Depuys feut ledict Seigneur en repous ».

⁹ *Ibid.*, LXII, p. 684.

¹⁰ *Cinquième livre*, XVI, p. 761.

¹¹ *Quart livre*, XIII, p. 568.

¹² Cf. *infra*, p. ? ? ? [vérifier]

¹³ *Cinquième livre*, I, p. 730.

temps écoulé en vain dans une oisiveté coupable et meublé par des divertissements cruels ou des activités improductives. Au rebours, le bon repos dispose à la réflexion, sans laquelle il n'est pas d'action éclairée et juste ; il se caractérise par son aspect relatif et corrélatif. Cet *otium* est mis au service de l'action, qu'il prépare et dont il délasse.

Le XVI^e siècle pourrait faire sienne la maxime de Schopenhauer : « L'homme ordinaire ne se préoccupe que de passer le temps, l'homme de talent que de l'employer »¹. Fidèles aux deux plus remarquables théoriciens de l'*otium* romain, Cicéron² et Sénèque, les humanistes des premières décennies du siècle jugent le repos légitime seulement s'il a l'action pour fin et justification³. Qu'il désigne le silence des armes et le retour de la paix, le soulagement goûté dans l'interruption d'une activité physique ou intellectuelle pénible, le repos est avant tout une pause et se distingue par sa valeur corrélatrice. Il n'est valable qu'en tant qu'il succède au labeur, qu'en tant qu'il le précède aussi. L'alternance du repos et de l'activité, quelle qu'elle soit, le légitime. Le sommeil ne se conçoit pas sans la veille, la paix sans la guerre, le repos sans le labeur. S'il cesse d'être corrélatif, s'il passe du rang de moyen à celui de fin, il se dégrade⁴.

Quoique Panurge ne semble pas le personnage le mieux indiqué pour prononcer l'éloge de l'action efficace, on peut voir en lui l'interprète de Rabelais lorsqu'il divise en deux grandes parties l'emploi du temps des hommes, en fonction de l'alternance des périodes diurnes et nocturnes. Ce faisant, il expose la conception de ses contemporains, qui ont fait leur la morale de l'effort des vieux Romains – dans un chapitre qui rappelle l'importance de l'action des hommes dans l'économie du salut, le *Quart livre* cite Plutarque⁵, selon qui Caton se désolait « si en oisiveté jamais avoit un jour passé »⁶. Le repos n'est envisagé que dans l'intervalle de l'action, dont il délasse et qu'il prépare :

Nature a faict le jour pour soy exercer, pour travailler, et vacquer chascun en sa negociation : et pour ce plus aptement faire, elle nous fournit de chandelle, c'est la claire et joyeuse lumiere du Soleil. Au soir elle commence nous la tollir : et nous dict tacitement. « Enfans, vous estes gens de bien. C'est assez travaillé. La nuyct vient : il convient cesser du labeur : et soy restaurer par bon pain, bon vin, bonnes viandes : puyz soy quelque peu esbaudir, coucher, et reposer, pour au lendemain estre frays et alaignes au labeur comme davant ».⁷

Le sermon de Panurge ne fait pas longtemps illusion. Ce n'est pas un moraliste ou un médecin qui s'adresse en ces termes choisis à ses compagnons, pour leur prescrire une hygiène de vie conforme aux rythmes naturels et à l'organisation sociale⁸. Panurge nous sert ici un discours apéritif qui n'a d'autre but que de faire entendre à Pantagruel, frère Jean, Épistémon et Carpalim qu'il meurt de faim

¹ *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*. On y lit cette autre maxime : « L'activité est indispensable au bonheur ; il faut que l'homme agisse, fasse quelque chose si cela lui est possible ou apprenne au moins quelque chose ».

² Cf. Hans Baron, « Cicero and the roman civic spirit », *Bulletin of the John Rylands Library*, XXII, 1938, p. 72-97.

³ Ils contredisent Aristote, selon qui c'est l'action a pour fin le loisir (*Politique*, 1333 a 35), ainsi que, par anticipation, Jean-Jacques Rousseau, qui, dans une note de bas de page de son *Essai sur l'origine des langues*, écrit : « Il est inconcevable à quel point l'homme est naturellement paresseux. On dirait qu'il ne vit que pour dormir, végéter, rester immobile ; à peine peut-il se résoudre à se donner les mouvements nécessaires pour s'empêcher de mourir de faim. Rien ne maintient tant les sauvages dans l'amour de leur état que cette délicieuse indolence. Les passions qui rendent l'homme inquiet, prévoyant, actif, ne naissent que dans la société. Ne rien faire est la première et la plus forte passion de l'homme après celle de se conserver. Si l'on y regardait bien, l'on verrait que, même parmi nous, c'est pour parvenir au repos que chacun travaille ; c'est encore la paresse qui nous rend laborieux » (*Essai sur l'origine des langues*, Paris, Bibliothèque du Graphe, 1969, p. 521).

⁴ Le mot *repos* peut alors être utilisé comme synonyme d'oisiveté, d'inertie, mais ce sont là des emplois atypiques. Par définition, et dans la majorité des occurrences du terme, le repos véritable est une pause délassante maintenue dans de strictes limites, pause qui tire sa légitimité de son caractère corrélatif et de sa soumission aux impératifs pratiques et moraux du labeur ou de l'action. Dans le cas contraire, si l'on peut continuer d'utiliser le mot *repos*, on le flanque généralement d'un adjectif dépréciatif évoquant l'inertie ou la mollesse. Et nos auteurs lui préféreront bien souvent des termes tels que *paresse* ou *oisiveté*.

⁵ *Caton*, X.

⁶ *Quart livre*, XXIV, p. 596.

⁷ *Tiers livre*, XV, p. 397.

⁸ On se rappelle que Panurge souhaite se marier pour se soustraire, en vertu de la « loy [...] de Moses », à ses obligations militaires (*ibid.*, VI, p. 369-371, qui renvoie au Deutéronome, XXIV, 5). Selon Pantagruel, l'état conjugal n'exempte pas des devoirs civils : il n'est pas permis à l'époux de « laisser les offices qu'il doit naturellement à sa patrie, à la République, à ses amys : ne mettre en non chaloir ses estudes et negoces » (*ibid.*, XXXV, p. 463).

et de soif, et qu'il est temps de se mettre à table. Cependant, les humanistes nous ont habitués à cette singularité : la sagesse s'exprime souvent par la bouche de la folie, et il ne fait pas de doute que la conception relative et corrélatrice du repos qu'expose ici Panurge, sans y croire lui-même aucunement, est celle de Rabelais. Le soir venu, il est légitime de se reposer après une journée de labeur, de veiller à la réfection de l'esprit et du corps, de se distraire et de dormir pour repartir de plus belle le matin venu, et « au lendemain estre frays et alaires au labeur comme devant ».

Ce sain régime est caractérisé par l'alternance de phases de travail et de périodes de repos ou de jeu. Comme les anciens et les auteurs chrétiens¹, tous les humanistes ont du jeu une conception utilitariste et le subordonnent au travail ou à l'étude. L'alternance du labeur et du délassement, simple repos ou divertissement, prévaut également dans le domaine de la vie intellectuelle, le savoir ne s'acquérant qu'au prix d'un travail assidu et de nombreuses veilles². Les humanistes s'accordent une fois de plus avec Aristote et Cicéron, selon qui l'activité ludique constitue un intermède salutaire permettant à l'intellectuel de refaire le plein d'énergie et d'étudier par la suite avec plus d'ardeur³. Or la cour de récréation de l'humaniste ne lui fait pas quitter le champ de la littérature. Après avoir écrit sur des sujets on ne peut plus sérieux, le juriste Guillaume de La Perrière publie un ouvrage bien plus léger, intitulé *Cent considerations d'amour* ; il estime nécessaire de justifier ce divertissement en ces termes :

apres le continuel estude de divine, & humaine philosophie, [on peut] relaxer & affranchir l'esprit de long temps asservy en contemplation, à quelque propos joyeux, & plaisant, meslant le sable avec la chaulx, attendu que par telle meslée, l'esprit travaillé, se repose : l'entendement pressé, se recrée : la pensée triste se resjouyst : l'engin vexé, se refocile : & (comme le geant monstrueux Antheus en touchant terre) reprent plus de force & vigueur.⁴

Semblablement, la lecture des livres « joyeux » que Gargantua fait transmettre à son fils alors en mer est un délassement que l'étude d'ouvrages sérieux rend licite. « Tu les liras », recommande Gargantua à Pantagruel, « quand te voudras rafraîchir de tes meilleures études »⁵. Ce genre de repos est comparable à celui que goûtaient les soldats de Périclès qui, ayant tiré au sort une fève blanche, recevaient une dispense d'un jour et pouvaient sans combattre « passer toute la journée en joye, solas, et repos », semblable encore au repos des Utopiens qui font provision de forces avant l'escarmouche :

¹ Pour saint Thomas d'Aquin, qui cite à l'appui de son argumentation Aristote et saint Augustin, le jeu est licite et même salutaire puisqu'il remédie à la fatigue intellectuelle et spirituelle. Il emprunte à Cassien et à ses *Conférences des Pères* l'anecdote suivante : « S. Jean l'Évangéliste, comme certains s'étaient scandalisés de l'avoir trouvé en train de jouer avec ses disciples, demanda à l'un d'eux qui portait un arc de tirer une flèche. Lorsque celui-ci l'eut fait plusieurs fois, il lui demanda s'il pourrait continuer toujours. Le tireur répondit que, s'il continuait toujours, l'arc se briserait. S. Jean fit alors remarquer que, de même, l'esprit de l'homme se briserait s'il ne se relâchait jamais de son application » (*Somme de théologie*, II-II, q. 168, a. 2, co.). Il faut veiller cependant à ne pas dépasser les bornes prescrites par la raison, la vertu et les convenances ; on peut aisément pécher par excès de jeu. Laurent Joubert écrit en substance la même chose au sujet du rire, licite en tant qu'il permet à l'homme de « recréer quelquefois son esprit » du labeur, de l'étude ou du *negotium* (*Traité du ris*, Paris, N. Chesneau, 1579 ; cité par Daniel Ménager, *La Renaissance et le rire*, p. 16).

² Dans l'épître dédicatoire des *Magna moralia* d'Aristote adressée à Guillaume Budé, Lefèvre d'Étaples se reproche de n'avoir pas étudié les belles-lettres avec autant de ferveur que l'auteur du *De transitu* et s'accuse « d'être un ignorant, un léthargique [torpidum] ». On rapporte fréquemment à l'époque l'anecdote selon laquelle Aristote chassait le sommeil à l'aide d'une boule et d'un vase en airain – lorsqu'il s'assoupissait, précise Pietro Marso, commentateur italien du *De officiis*, Aristote lâchait la boule, qui heurtait le vase d'airain, produisant un tintement qui le réveillait et le rappelait à ses chères études (annotation de Marso au *De officiis*, f. 61 r° ; ces textes sont cités par Tristan Vigliano, *Humanisme et juste milieu au siècle de Rabelais (1494-1552)*, p. 177).

³ *Éthique à Nicomaque*, X, 6, 1176 b 32-1177 a 1. « Tout était dit dans ces phrases, et pour longtemps », commente Daniel Ménager. « “Le Philosophe” permettait le rire et le repos pour mieux “relaxer” l'âme et revenir plus fort à l'ouvrage : l'étude, chez les païens, la *lectio divina* chez les moines. Le rire est nécessaire, mais il est subordonné à l'œuvre » (*Le Rire à la renaissance*, p. 88). Cicéron juge licite les jeux et les plaisanteries, mais il s'empresse de rappeler que la nature a voué l'humanité au « studia graviora atque majora » (*De officiis*, I, xxix, 103).

⁴ Guillaume de La Perrière, *Cent considerations d'amour*, Lyon, François Juste et Pierre de Tournes, 1543, f. [A3]. Cité par Géraldine Cazals, *Guillaume de La Perrière [...]*, t. I, p. 245.

⁵ *Quart livre*, III, p. 544.

« ilz se reposeroient quelque peu pour estre plus frais »¹. Les vieillards méritent de goûter au repos après une existence de labeur, comme

LE BON cheval, qui a passé les picques,
Qui a vincu les Tournois Olympicques
Quand il est vieil, & foible devenu :
Ce non-obstant il est entretenu
Par son Seigneur, qui pour passe service
Luy faict de vie, & sejour benefice
Tant qu'il repose apres ses longz travaux :
Porté en char par les jeunes chevaulx
Lequel honneur, digne de tel cheval,
Feit Alexandre à son bon Bucephal.
DE combien plus Raison juste admonneste,
Que bons vieillardz (qui ont leur eage honeste)
Menée à fin, & mains labeurs portez)
Soient en repos des jeunes confortez.²

Mais si les outrages du temps l'empêchent de mettre ses forces physiques déclinantes au service de ses semblables, l'homme « au chef grison » peut toujours les éclairer de ses conseils, les faire profiter de son expérience et de sa sagesse, comme le recommandent, entres autres, Cicéron et Sénèque.

On peut dire en somme de tous les hommes du XVI^e siècle ce que Myriam Marrache écrit au sujet de Rabelais :

Le repos offre l'opportunité de ne rien faire quand l'on a bien agi ; il apparaît toujours dans le texte comme une forme de récompense, qui consacre une action menée à bien. Le repos est donc conçu comme la suite de l'action plutôt que son contraire.³

Suite de l'action, à n'en pas douter, et prélude également, où l'individu reconstitue ses forces et s'adonne à l'étude et à la réflexion, qui sont les conditions d'une action éclairée, sage et vertueuse, au profit de la communauté. Fréquemment mis en tension avec un antonyme qui dénote la peine, physique ou intellectuelle⁴, le repos est avant tout une trêve, une pause agréable – et souvent

¹ *Gargantua*, X, p. 32, et XLI, p. 112. Comme à son habitude, Panurge exprime cette conception relative du repos en termes burlesques : s'il est de coutume d'envoyer les jeunes époux chez leur oncle, c'est « pour les absenter de leurs femmes, et ce pendent soy reposer, et de rechief se avitailler pour mieux au retour combattre » (*Tiers livre*, VI, p. 371). Plus tard, Ronsard suggérera la valeur relative et corrélatrice du repos en évoquant les effets bénéfiques de la jachère : « la terre ha la semence enclose / Des blez un an entier, et l'autre an se repose / Oisive sans produire, ou bien s'elle produit / Ce ne sont que chardons et que ronces sans fruit, / Atendant que l'autre an pour concevoir revienne, / Afin d'estre plus grasse, et plus Cererienne » (*Elegie de P. de Ronsard, a Chretophle de Choiseul, Abbé de Mureaux*, v. 29-34 ; t. VIII, p. 353).

² Barthélemy Aneau, *Imagination poetique*, p. 142. On peut consulter ce texte sur le site des Bibliothèques virtuelles humanistes, fruit du travail du Centre d'études supérieures de la Renaissance de l'université de Tours : www.bhv.univ-tours.fr.

³ Myriam Marrache, « “Jamais je ne suis oisif...” [...] », p. 153-154.

⁴ Si l'on prête attention au contexte lexico-sémantique immédiat dans lequel s'inscrit le mot *repos*, on s'aperçoit d'emblée que le nom *repos* et le verbe (*se*) *reposer* sont fréquemment employés en corrélation avec *travail* (*travaux*), terme synonymes de *peine* et de *labeur*. Pour Du Bellay, le repos et ce qui « soulage le monde / De ses travaux » (*L'Olive*, XXVII, v. 5-6 ; t. I, p. 50). Dans l'ode *A la Roine*, Ronsard joue lui aussi sur l'opposition entre les deux termes *travail* et *repos*, écrivant au sujet de la nymphe Florence : « Devant le jour s'evueillant / Cherchoit des loups le repaire, / Pour les beufs d'Arne son pere / Sans repos se travaillant » (*Premier livre des Odes*, II, v. 23-26 ; t. I, p. 66). Dans les œuvres poétiques de Du Bellay, le nom *travail* (*travaux*) ou le verbe *travailler* apparaissent fréquemment dans le voisinage immédiat de *repos* ou *reposer* ; cet appariement intervient à six reprises au sein d'un seul et même vers (t. II, p. 46, v. 7, et XXXV, p. 79, v. 7 ; t. IV, p. 192, v. 45 ; t. V, *Divers Jeux rustiques*, XXXVI, p. 152, v. 80 ; t. VI, *Discours au Roy*, p. 1, v. 139, et *Entreprise du Roy-Daulphin*, p. 41, v. 22). Interruption du labeur et pause réparatrice, le repos au sens de *requies* s'oppose aux tâches éprouvantes, « professionnelles » ou pas, qui entament tout autant les forces physiques que celles de l'esprit. L'étymologie le confirme : *repos*, qui apparaît dans les textes aux environs de 1080, signifie selon le *Dictionnaire historique de la langue française* « cessation d'activité ». *Reposer*, dont il est le déverbal, est quant à lui issu du bas latin *repasare* (« calmer, apaiser », « se délasser »), où la racine *pasare*, précédée du préfixe intensif *re-* et signifiant « cesser, s'arrêter », dérive du latin classique *pausa*, « arrêt, cessation ». Réfection graphique de *repasare* d'après *pose*, *reposer* est employé à la forme pronominale dès les premiers textes pour « cesser de travailler, d'agir, d'être en mouvement pour faire disparaître la fatigue » (*Dictionnaire historique de la langue française*, t. II, p. 1773). Ainsi, l'environnement lexical et l'étymologie révèlent la valeur corrélatrice du repos, relâchement d'une tension préalable désagréable, physique ou psychique.

provisoire, nous y reviendrons. Opposés et cependant complémentaires, la peine et le repos sont deux pôles entre lesquels oscillent l'activité humaine, le repos ne prenant tout son sens que par opposition à une activité éprouvante. Cessation du labeur qui restaure les forces du corps ou celles de l'esprit, il conjoint les deux valeurs de pause et de délasserment, propédeutiques à l'action.

4 – L'humanisme civil et l'idéal de la vie mixte

Il ressort des textes que nous avons sollicités que les humanistes français sujets de François I^{er} n'envisagent pas la question du repos dans une perspective générique mais d'un point de vue éthique. Il ne s'agit plus d'opposer comme par le passé vie active et vie contemplative – on ne s'étonnera donc pas de la rareté des textes de l'époque qui proposent de nouvelles variations sur le thème classique des genres de vie –, de peser et de comparer leurs mérites respectifs, d'établir un palmarès, mais de définir les conditions dans lesquelles action et contemplation, labeur et repos, travail et loisir peuvent s'enrichir mutuellement.

Guillaume de La Perrière rappelle dans son *Miroir politique* la distinction traditionnelle entre action et contemplation :

Des Arts les uns consistent en speculation, les autres, en action. La speculation nous appellons Theorique, c'est à dire Speculative : L'action nous appellons pratique, c'est à dire Active.¹

pour se prononcer, sans surprise, en faveur de la vie active. Toutefois, il ne manque pas de célébrer les vertus et les plaisirs de l'*otium studiosum*, de « l'estude des lettres, qui est par raison à tout neçoce preferé »² quand les circonstances le permettent, et de la retraite rustique³. La Perrière ébauche un idéal de vie mixte, partagé par ses contemporains. La distinction établie depuis près de deux millénaires entre *bios praktikos* et *bios theorêtikos* n'a plus lieu d'être, puisque l'homme sage et accompli embrasse ces deux existences, conformément à ce qu'affirme Cotereau, après Sénèque, dans le troisième des *Dialogues* de Le Caron⁴ :

Toute la maniere de bien vivre gist en deux choses, en l'action et en la contemplation, lesquelles sont tant conjointes, que l'une à grand'peine apporteroit quelque utilité sans l'autre.⁵

Ainsi, si les humanistes continuent d'opérer des distinctions, c'est sur un tout autre plan que leurs prédécesseurs : *otium* et *negotium*, action et contemplation, vie active et vie de repos ne peuvent être jugés absolument et indépendamment de leur cadre, de leurs modalités et de leurs fins, qui d'ailleurs ne sont pas nécessairement différents.

Lorsque nous écrivons que la question du repos et de l'action se pose pour les humanistes en termes éthiques, nous entendons ce qualificatif dans son acception gréco-latine, qui prévaut également au XVI^e siècle et caractérise ce que Diane Desrosiers-Bonin nomme l'humanisme civil⁶. Comme elle le rappelle dans une saine mise au point, « l'éthique ne se réduit ni à la morale religieuse ni à un simple

¹ Guillaume de La Perrière, *Le Miroir politique*, p. 185.

² *Ibid.*, p. 29.

³ *Ibid.*, p. 190 sq. Sur la question de l'*otium rusticum*, voir *infra*, p. ??? [vérifier]

⁴ Juriste épris d'histoire, de littérature et de philosophie, Louis Le Caron est habité, selon Joan A. Buhlmann et Donald Gilman (introduction de leur édition des *Dialogues*, p. 19), d'une « croyance optimiste en la dignité, et en la bonté de l'homme ainsi qu'en sa capacité à améliorer sa situation ».

⁵ Louis Le Caron, *Dialogues*, III, p. 207.

⁶ Ces termes font évidemment penser aux travaux de Hans Baron, mais c'est bien davantage à Diane Desrosiers-Bonin que nous empruntons la notion d'humanisme civil qu'à l'auteur de la volumineuse étude intitulée *The Crisis of the Italian Renaissance* (Princeton University Press, 1955). D'une part, l'historien allemand applique l'expression « civic humanism » (*Bürgerhumanismus*) à un certain courant de pensée de la Renaissance italienne et à l'humanisme florentin en particulier. L'objet d'étude de Hans Baron est donc bien distinct du nôtre, et l'on ne saurait appliquer les conclusions qu'il tire à l'humanisme français du début du XVI^e siècle. Ces conclusions sont d'ailleurs remises en cause par les spécialistes de l'histoire de la Renaissance italienne. Voir, pour un résumé du débat et d'intéressantes mises au point, l'ouvrage édité par James Hankins, *Renaissance Civic Humanism*, Cambridge University Press, 2000. Néanmoins, il nous semble que l'humanisme civil à la française marque, comme le mouvement étudié par Baron, « a fundamental change in values : from the medieval preference for the contemplative life to the exaltation of the active and civil life » (James M. Blythe, « Civic humanism and medieval political thought », *Renaissance Civic Humanism*, p. 31).

catalogue des vices et des vertus », mais se rapporte à l'ensemble des activités de l'homme sur la scène sociale :

Dans l'optique de l'humanisme civil, l'éthique regroupe plutôt trois sphères d'activités humaines, aujourd'hui bien compartimentées mais autrefois indissociables : la politique, l'économie et la morale individuelle.¹

a – L'humanisme civil italien

L'exaltation des vertus éthiques a connu dans l'Europe de la Renaissance un précédent notable. Dans l'Italie du XV^e siècle, de nombreux humanistes, des Florentins pour bon nombre d'entre eux, célèbrent contre une longue tradition les mérites de l'action civile et de la *vita activa*, offrant à leurs successeurs français matière à réflexion. Ils manifestent d'évidentes préoccupations éthiques, un réel intérêt pour l'économie, au sens classique du terme, qui désigne également l'art du *paterfamilias* à subvenir par son travail et sa prudence aux besoins de son foyer. Paul Oskar Kristeller souligne l'innovation et la rupture radicale avec l'idéal médiéval que constitue l'éloge, par ces humanistes du Quattrocento, du *bios praktikos* :

we may give the humanists, and especially the Florentine humanists, some deserved credit for having been the first since classical antiquity who openly proclaimed the merits and values of the lay citizen and of his activity as a statesman, businessman and family man.²

L'historien ajoute à juste titre que ces philosophes italiens ne rejettent pas absolument l'existence solitaire de l'ermite, du moine ou du lettré ; ils ne concluent pas non plus à la supériorité foncière de la vie active sur la vie contemplative, deux *genera vitae* également dignes d'intérêt et de considération dont ils énumèrent, à l'image de Leonardo Bruni³, les mérites respectifs. Mais la simple reconnaissance de la dignité et des mérites propres de la vie active, mise sur un pied d'égalité avec la vie contemplative⁴, constitue une véritable nouveauté et débouche sur l'élaboration d'un idéal de vie mixte⁵.

Déjà, Coluccio Salutati, qui fut chancelier de Florence de 1375 jusqu'à sa mort en 1406, préconisait, en s'inspirant du concept aristotélicien de prudence⁶, de toujours conjuguer spéculation et action, tout savoir devant être mis en pratique. Le *De nobilitate legum et medicinae*, que sous-tend une

¹ Diane Desrosiers-Bonin, *Rabelais et l'humanisme civil*, p. 13.

² Paul Oskar Kristeller, « The active and the contemplative life [...] », p. 142.

³ Bruni écrit dans son *Isagogicon moralis disciplinae* (*Schriften*, éd. Hans Baron, p. 39) : « Utraque sane vita laudes commendationesque proprias habet. Contemplativa quidem divinior plane atque rarior, activa vero in communi utilitate praestantior ». Le philosophe se garde bien de se prononcer en faveur d'un des deux genres de vies, précisant que ce choix relève du goût et des dispositions de chacun. Toutefois, dans sa *Vie de Dante*, Bruni plaide en faveur de la vie civile ; estimant que « l'homme est un animal social », il dénonce « l'erreur de nombreux ignorants, qui croient que seuls sont savants ceux qui se cachent dans la solitude et l'oïveté, et je ne vis jamais personne parmi ceux-là, se trompant et vivant loin des conversations des hommes, qui connaissait trois lettres » (cité par Eugenio Garin, *L'Humanisme italien*, p. 62). Leonardo Bruni poursuit son plaidoyer en faveur de la vie civile dans la présentation de sa traduction de la *Politique* d'Aristote (cf. Hans Baron, *Leonardo Bruni Aretino, Humanistisch-philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, Leipzig-Berlin, 1928, p. 73).

⁴ Ces deux genres de vie ne sont pas à proprement parler placés sur un pied d'égalité en terme de valeur absolue. La contemplation l'emporte en noblesse sur l'action parce qu'elle a les réalités divines pour objet. Cependant, l'homme accompli, le sage véritable ne peut être un pur contemplatif. Cf. Eugene F. Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom*, p. 47 : « Wisdom is nobler than prudence, the contemplative life is more divine than the active ; but the man who has fully developed his human potentialities will be both prudent and wise, active and contemplative. This notion is Bruni's ideal – and Florence's ».

⁵ On trouve des traces de cet idéal jusque sous la plume de Marsile Ficin, dont la correspondance, les traités, les traductions et éditions d'œuvres tirées du corpus platonicien semblent pourtant autant d'invitations à une existence strictement contemplative. Or Paul Oskar Kristeller (« The active and the contemplative life [...] », p. 144), analysant la préface au commentaire du *Philèbe* rédigé par le prêtre florentin, remarque que Ficin y enjoint Laurent de Médicis à cultiver les vertus des trois genres de vies traditionnels (apolaustique, active et contemplative) : « In other words, although Ficino clearly prefers Minerva and the contemplative life, he admits that the other forms of life have their claims and merits, and that it is possible to combine two or all of them, instead of following only one to the exclusion of the others ». Quoiqu'il en soit, l'influence de la métaphysique ficinienne ne s'exercera à plein sur les auteurs français qu'après la période considérée ici.

⁶ *Éthique à Nicomaque*, VI.

interrogation téléologique – « fine dell'uomo è la pura contemplazione o l'azione ? »¹ –, témoigne de la préférence de Salutati pour un genre de vie mixte². Tout bien considéré, la vie humaine se partage harmonieusement entre l'action, qui doit être vertueuse et frappée au coin de la charité, et la contemplation³. Certes, dans une lettre adressée à Zambeccari, Salutati semble ne pas douter de l'éminence de la vie contemplative :

Scio, nec id pro nunc contendere volo, sublimiorem et perfectiorem esse vitam contemplantium illud divinum objectum, quod super et ante omnia debemus et jubemur diligere, quam eorum qui sunt in actionibus occupati.⁴

Mais le *De nobilitate* viendra nuancer ce jugement et, sans contester frontalement la supériorité essentielle de la contemplation sur l'action, rappeler qu'une vie active convient davantage à notre frêle humanité qu'une existence purement contemplative⁵. La véritable sagesse humaine réside dans l'action éclairée et charitable :

Ego vero semper in agendo verser, finem intendam ultimum, quicquid agam, prosim michi, prosim familie, prosim consanguineis et, quod cunctispreferendum est, prosim amicis, utilis sim patrie taliterque vivam quod humane tam exemplo tam operibus societati, et in his omnibus semper cogitem illam ultimam felicitatem [...].⁶

La *vita activa*, bien plus sûrement que la contemplation, permet aux hommes de parvenir au souverain bien et à la béatitude parfaite auprès de Dieu :

nec hoc adipisci possumus scientia vel speculatione humana sed Dei gratia per virtutes et operationes, certum est ad illam veram felicitatem activam vitam, [...] non speculativam pertinere [...].⁷

Sur le sujet des genres de vies, Lorenzo Valla, dans ses *Dialecticae disputationes*⁸, est formel : il n'est pas pertinent d'opposer action et contemplation, « quasi contemplari non sit agere et contemplatio actio »⁹. Afin de fondre en un seul et même genre de vie *vita activa* et *vita contemplativa*¹⁰ et de réfuter l'enseignement scolastique, qui a contribué à radicaliser leur opposition,

¹ Préface d'Eugenio Garin à son édition du *De nobilitate legum et medicinae*, Florence, 1947, p. XXXII.

² L'humaniste condamne à ce titre la contemplation solitaire, Saintes Écritures à l'appui (Genèse, II, 18 : « Non est bonum esse hominem solum »). Cf. Eugene F. Rice, *The Renaissance Idea [...]*, p. 37-38.

³ Victoria Kahn, « Coluccio Salutati on the active and contemplative lives », p. 160 : « Certainly the active life is more suited to our earthly condition [...]. As God created us social and political beings, so we obey him by helping our fellow man [...]. But the active and contemplative lives are finally inseparable, not only because of the practical exigencies of everyday life [...], but because of the essential nature of human existence [...], and not only because man is not capable of contemplating God face to face in this life but [...] because contemplation in the next life must also take the form of action ».

⁴ *Epistolario di Coluccio Salutati*, éd. Francesco Novati, Fonti per la storia d'Italia, 4 vol. (Rome, 1891-1911), vol. 3, p. 305 (cité par Victoria Kahn, « Coluccio Salutati [...] », p. 174).

⁵ Cf. Victoria Kahn, « Coluccio Salutati [...] », p. 158-160, et Alfred von Martin, *Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal*, Leipzig et Berlin, 1916.

⁶ Coluccio Salutati, *De nobilitate legum et medicine*, XXII (cité par Victoria Kahn, « Coluccio Salutati [...] », p. 176-177).

⁷ *Ibid.*, XXIII (cité par Victoria Kahn, « Coluccio Salutati [...] », p. 177).

⁸ *Opera omnia*, Basel, 1540, p. 660.

⁹ Cité par Laetizia A. Panizza, « Active and contemplative in Lorenzo Valla : the fusion of opposites », p. 181.

¹⁰ Tout comme il a tenté, dans ses *Elegantiae* (IV, 61 ; *Opera omnia*, p. 143), la fusion de l'*otium* et du *negotium*, réunis dans l'étude des belles-lettres : « Otium vacatio a labore... Sed ut hi qui studiis operam dant necesse est ut non negotiosi sint, factum est ut otium pro literario studio accipiatur, ut Quintilianus, Inquirendo, scribendoque talia consolemur otium nostrum. Non desiderat otium solatium, sed labor ; ergo pro labore studii otium accipit. Cicero : Quid dulcius otio literario ? id est, studio et (ut ita loquar) negotioso otio » (« L'*otium* est cessation du travail... Mais comme ceux qui se consacrent au savoir doivent forcément se tenir à l'écart des affaires, en conséquence on entend par *otium* l'étude des lettres. "Notre *otium* est rendu plus doux par l'étude et l'écriture", écrit Quintilien. L'*otium* ne réclame pas l'aisance, mais un dur labeur ; ainsi, il a fini par désigner la culture des belles-lettres. Comme l'écrit Cicéron : "Qu'y a-t-il de plus doux que l'*otium* consacré aux lettres ?", désignant par là l'étude et, si l'on peut dire, un loisir affairé »). La citation de Cicéron provient des *Tusculanes*, V, xxxvi, 105.

Lorenzo Valla réintroduit dans le *De vero falsoque bono*¹ un troisième genre : la *vita voluptuosa*, qui est déjà présente dans la réflexion aristotélicienne et qui permet de réduire la dichotomie traditionnelle². D'autre part, Valla nie dans son traité que la contemplation constitue pour l'homme l'activité la plus noble et la plus heureuse qui soit ; il souligne, contre l'impassibilité stoïcienne et fort de l'autorité de saint Augustin et de saint Paul, l'importance de la compassion et de l'action charitable :

Throughout Book III Valla scatters quotations from Scripture that not only break down the opposition between the active and contemplative lives but fuse them in a shape of a reformed Christian ethics. For Valla, all virtue is dynamic ; there can be no division between practical and speculative.³

Dans le premier dialogue de ses *Disputationes Camaldulenses*⁴, qu'il dédie à Frédéric d'Urbin et où il prétend reproduire des propos échangés en 1468 dans le couvent des Camaldules, aux environs de Florence, par divers interlocuteurs⁵, Cristoforo Landino aborde à son tour la question controversée des genres de vie. Leon Battista Alberti, l'un des personnages mis en scène, accorde tout d'abord sans la moindre réserve sa préférence à la vie contemplative, dans une perspective toute chrétienne, qui le conduit à comparer Léa et Rachel, Marthe et Marie. Or Alberti finit par reconnaître les mérites de l'action et par conclure à la nécessaire combinaison des deux genres de vies⁶, la contemplation devant toujours guider l'action⁷ – l'ouvrage est dédié à Frédéric de Montefeltre, prince d'Urbin, que les préfaces des deux premiers livres présentent comme un gouvernant idéal, « ayant su réunir les deux versants de la *vita activa* et de la *vita studiosa* »⁸. Ce n'est pas sans raison que l'auteur attribue à Alberti, issu du milieu marchand, cette partition en faveur d'un genre de vie mixte, Alberti étant l'auteur de *Libri della famiglia* (1433-1443), où il formule les préceptes et les règles d'une vie domestique harmonieuse⁹.

¹ En 1431, le traité s'intitule *De voluptate*. Il existe de ce texte une édition critique établie par M. de Panizza Lorch (Bari, 1970), ainsi que plusieurs traductions, dont une, récente, en français (*Sur le plaisir*, traduction de Laure Chauvel et présentation de Michel Onfray, La Versanne, Encre marine, coll. « Bibliothèque hédoniste », 2004).

² *De voluptate*, II, xxviii, 2.

³ Laetizia A. Panizza, « Active and contemplative [...] », p. 203. Pour Eugenio Garin, « Lorenzo Valla fut assurément celui qui, dans tous les domaines, s'engagea pour une pleine et totale valorisation de la vie mondaine dans tous ses aspects » (*L'Humanisme italien*, p. 78).

⁴ Le manuscrit de ce texte, qu'on peut consulter à la Bibliothèque apostolique vaticane, est daté de 1472. L'édition princeps fut réalisée à Florence, en 1480. Eugenio Garin reproduit le texte original du livre I et le traduit dans les *Prosatori latini del Quattrocento*, et l'on doit à Peter Lowe une édition critique du texte intégral (Florence, Sansoni, 1980).

⁵ Le jeune Laurent de Médicis, alors âgé de vingt ans, son frère Julien, l'auteur lui-même, Donato et Pierre Acciaiuoli, humanistes aristotéliciens, le néo-platonicien Marsile Ficin et Leon Battista Alberti.

⁶ Cristoforo Landino, *Disputatio Camaldulenses*, éd. P. Lohe, p. 13-25.

⁷ *Ibid.*, p. 36-48. En tant qu'homme d'État, Laurent de Médicis joue très logiquement le rôle de l'ardent défenseur de la vie active.

⁸ Pierre Laurens, « Pius Aeneas, héros de la vie contemplative dans les *Disputationes camaldulenses* de Cristoforo Landino », p.443. L'article reproduit le portrait de Federico en compagnie de son fils exécuté par Pedro Berruguetta. Federico d'Urbino y « représente de la manière la plus synthétique les deux aspects de l'homme universel, pouvoir militaire : armure et équipement disposé sur le sol, et pouvoir de l'intellect : un intellectuel en train de lire. Soit l'homme d'action dans l'attitude de la contemplation » (p. 444). Toutefois, pour Pierre Laurens, Cristoforo Landino ne plaiderait pas en faveur d'un genre de vie mixte : « l'œuvre est l'une des plus représentatives du second Quattrocento : et plus précisément de ce nouveau moment de civilisation où, à l'exaltation de la vie civile, prônée par le premier humanisme florentin, succède un mouvement vers un idéal ataraxique, lié à un changement décisif des structures politiques » (p. 442). Pour Eugenio Garin également, « l'effort de lier intimement le savoir et l'action, qui avait été le souci du premier humanisme, est rendu vain [dans les *Disputationes camaldulenses*] par un nouveau divorce entre action et contemplation » (*L'Humanisme italien*, p. 130).

⁹ Cf. Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur*, p. 258. Les *Libri della famiglia* (éd. F. Furlan, Turin, Einaudi, 1994) manifestent la défiance dont les humanistes sont coutumiers à l'égard de la paresse, des occupations oiseuses ou improductives et du temps perdu. Giannozzo, l'un des interlocuteurs mis en scène par Alberti, affirme par exemple : « Pour ne rien perdre d'une chose aussi précieuse [que le temps], je me donne cette règle : ne jamais rester oisif, fuir le sommeil, n'aller au lit que vaincu par la fatigue. Car cela me paraît une chose honteuse que de tomber et de m'étendre vaincu sans avoir combattu [...]. Je fuis le sommeil et l'oisiveté en faisant toujours quelque chose. [...] Le temps s'enfuit [des mains] de l'homme négligent [...], je préfère perdre le sommeil plutôt que le temps, qui est la saison du travail. Le sommeil, les repas et autres choses semblables, je peux les récupérer [...]. Mais non les moments du temps » (cité par Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur*, p. 261). Ce temps si précieux, commente Jean Delumeau, « Ce temps désacralisé, qui rejette toute paresse, est conçu en fonction de l'utilité et

Ainsi, les philosophes italiens du Quattrocento, dont on ne peut nier l'influence sur les humanistes français du début du XVI^e siècle¹, ont contribué à forger l'idéal de vie mixte qui devait se substituer en Europe au vieil idéal contemplatif chrétien². Insistons-y : ils ne détrônent pas la contemplation pour couronner à sa place l'action seule ; ils rompent avec une longue tradition selon laquelle action et contemplation s'excluraient mutuellement et affirment leur complémentarité, ainsi que la nécessité de combiner les deux :

Action and contemplation are complementary and not exclusive of each other, and they are both indispensable aspects of a full human life and civilization. [...] If theory should not remain abstract or sterile, as is often said, we may counter with equal justification that action should be thoughtful, educated and principled, that is, based on knowledge and theory.³

b – *Agere et intellegere*⁴

Dans la France du XVI^e siècle, la pensée de Rabelais est éminemment éthique et prend toujours en considération les trois champs de l'activité humaine que sont « la politique, l'économie et la morale individuelle », pour reprendre la définition que Diane Desrosiers-Bonin donne de l'éthique. La lecture de *Gargantua*, si l'on en croit Rabelais⁵, « revelera de tres haultz sacremens et mysteres horrificques, tant en ce que concerne nostre religion, que aussi l'estat politicq et vie oeconomique »⁶, et c'est bel et bien « selon les critères de l'action vertueuse et de la participation au bien commun »⁷ qu'il évalue ses personnages. « Un homme est la somme de ses actes, de ce qu'il a *fait*, de ce qu'il peut faire. Rien autre », affirme Ferral dans *La Condition humaine*⁸ ; « l'office descœuvre l'home »⁹, proclame pour sa part Panurge, qui met une fois de plus un discours marqué du sceau de la sagesse au service de sa philautie, ce qui d'ailleurs n'ôte pas toute valeur à son exposé et ne doit pas nous empêcher de le considérer comme un énoncé de la conception humaniste du travail et de « l'office » – c'est l'une des ruses favorites du sophiste que de pervertir les sages et vertueuses paroles pour leur faire servir de mauvaises causes.

« L'office descœuvre l'homme », c'est-à-dire qu'il le révèle en tant qu'être humain, lui fait actualiser tout ce qu'il contient en puissance d'admirable et de conforme à sa *virtus* native, en même temps qu'il permet de juger sur pièce d'un individu donné, de son importance et de son utilité dans le champ social. La grandeur de l'homme en tant que genre et la valeur d'un homme en particulier s'expriment et s'évaluent dans l'action :

C'est à dire que lors on congnoist certainement, quel est le personaige, et combien il vault, quand il est appellé au maniment des affaires. Paravant,

du profit. Le célèbre conseil de Franklin : «Rappelle-toi que le temps est de l'argent...» a été d'abord formulé par la Renaissance italienne ».

¹ Rabelais fait allusion dans *Gargantua* (X, p. 31) à Lorenzo Valla (« Laurens Valle »), dont le *De voluptate* fut édité à Paris par Bade en 1512, comme le signale Maristella De Panizza Lorch (*A Defense of Life : Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, p. 5).

² Cf. Eugene F. Rice, *The Renaissance Idea [...]*, chap. II, p. 30-57.

³ Paul Oskar Kristeller, « The active and the contemplative life [...] », p. 146.

⁴ Cicéron, *De finibus*, II, 40 : « Hi non viderunt, ut ad cursum equum, ad arandum bovem, ad indagandum canem, sic hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intellegendum et agendum, esse natum quasi mortalem deum ». Ce passage est cité ou adapté par plusieurs humanistes florentins du XIV^e et du XV^e siècle (cf. Eugene F. Rice, *The Renaissance Idea [...]*, p. 47-48).

⁵ Nicole Aronson note « l'importance accordée à la politique » par Rabelais, dans l'introduction de son ouvrage entièrement consacré aux *Idées politiques de Rabelais* (p. 9).

⁶ *Gargantua*, prologue, p. 7.

⁷ Diane Desrosiers-Bonin, *Rabelais [...]*, p. 213.

⁸ André Malraux, *La Condition humaine*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1995, p. 229.

⁹ *Tiers livre*, XVIII, p. 405.

sçavoir est estant l'home en son privé, on ne sçait pour certain quel il est, non plus que d'une febve en gousse.¹

Le retrait des moines en marge des *negotia* fournit ainsi à Rabelais en particulier et aux hommes de la Renaissance en général l'un des principaux motifs de leur anti-monachisme, point sur lequel nous reviendrons².

Attardons-nous un instant sur l'éloge des dettes prononcé par Panurge au chapitre III du *Tiers livre*³. Peu nous importent les sources et les modèles de ce morceau de bravoure, dont s'est peut-être souvenu Molière en écrivant la scène où don Juan est confronté à monsieur Dimanche, son créancier⁴ ; nous serons seulement sensible à la lumière que projette ce chapitre sur l'éthique de Panurge, sur le genre de vie qu'il a élu et, a contrario, sur celui que semble promouvoir Rabelais. Ce dernier pratique dans ce chapitre l'exercice bien connu de l'éloge paradoxal, en présentant comme le liant de la société et le garant de relations humaines policées ce qu'on considère généralement comme une pomme de discorde : les dettes. Il nous fait une fois de plus penser à Molière et à son *Dom Juan*, tout particulièrement à la scène d'exposition, où Sganarelle chante les louanges du tabac⁵. Comme la plante tant prisée par le valet du grand seigneur méchant homme, la dette, selon Panurge, constituerait le socle de toute société civilisée. À l'en croire, la dette, dotée de vertus politiques, au sens étymologique du terme, est génératrice et pousse les hommes à la courtoisie ; elle est « entretenement unique de l'humain lignage [...] sans lequel bien tost tous humains periuroient »⁶. Panurge pervertit le système économique et social, tout entier fondé sur le travail commun et l'échange, et le détourne à son seul profit. Alors que la dette engage la foi de celui qui doit et de celui à qui l'on doit, il trompe ceux qui lui ont accordé leur confiance en refusant la réciprocité qu'implique l'organisation économique. Semblable aux « ocieux moyens » si vertement critiqués par Gargantua et auxquels s'oppose l'énergique frère Jean, Panurge se vautre dans la bauge d'une existence apolaustique, profitant sans vergogne du travail d'autrui et refusant d'apporter sa contribution au bien public.

D'un point de vue strictement moral, le recours systématique à l'emprunt est honteux, et Pantagruel condamne le système des dettes dont Panurge se fait le théoricien et qu'il met en pratique effrontément :

Ainsi est ce grande vergouigne, tousjours, en tous lieux, d'un chascun emprunter, plus toust que travailler et guainger.

Mais cette condamnation de l'emprunt ne repose pas uniquement sur une morale de l'effort. Au nom de la charité chrétienne, Pantagruel considère comme licites les prêts consentis au travailleur dont la peine n'a pas été récompensée. Il rappelle en outre l'importance non pas étroitement morale mais éthique du travail par une allusion à la philosophie politique de Platon :

L'ocasion sera telle que la dict Platon en ses *loix*, quand il ordonne qu'on ne laisse chés soy les voysins puiser eau, si premierement ilz n'avoient en leurs

¹ *Ibid.* Ronsard, quelques années plus tard, écrira à son tour dans le seul poème adressé à son rival Desportes : « L'heur vient de la vertu, la vertu d'action : / Le mort privé du faire est sans perfection ». La contemplation même est action, écrit Ronsard, qui ajoute aussitôt : « Mais au contemplement l'heur de l'homme ne gist. / Il gist à l'œuvre seul » (t. XVIII, p. 248).

² Cf. *infra*, p. ??? [vérifier]

³ Cf. Nilles, « The economy of owing : Rabelais' praise of debts », *Études de Lettres. Revue de la faculté des Lettres de l'université de Lausanne*, n° 2, avril-juin 1984, p. 73-88 ; F. Rigolot, « Rabelais et l'éloge paradoxal », *Kentucky Romance Quarterly*, XVIII, 3, 1971, p. 191-208 ; C. A. Mayer, « Rabelais' satirical eulogy : the praise of borrowing », *François Rabelais. Ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort*, Genève, Droz, coll. « THR », 1953, p. 147-155.

⁴ *Dom Juan*, IV, 3. *Dimanche*, nom du jour de la semaine où cessent les échanges commerciaux, n'est certainement pas un patronyme de bon augure pour un créancier !

⁵ *Ibid.*, I, 1.

⁶ *Tiers livre*, III, p. 362. Si les débiteurs venaient à manquer, l'édifice cosmique même s'effondrerait. Au contraire, s'il n'y avait de par le monde que prêteurs et débiteurs, les hommes vivraient dans la « liesse » et le « repous » (*ibid.*, IV, p. 365). Aussi éloigné de la question centrale du *Tiers livre* qu'elle puisse paraître – Panurge doit-il ou non se marier et, s'il se marie, sera-t-il heureux en ménage ? –, le thème de la dette entretient avec elle des relations étroites et s'inscrit dans le cadre de la réflexion développée par le *Tiers livre* tout entier. En évoquant « le devoir de mariage », Panurge, jouant sur la racine commune de *dette* et *devoir*, situe sur le même plan échanges commerciaux et relations matrimoniales (*ibid.*, p. 367). De fait, toute société repose sur la circulation des biens et des individus, sur l'échange. De même qu'il s'imagine en débiteur éternel et loue ses créanciers sans envisager un seul instant que les rôles permutent, de même il affirme apprécier les cocus mais ne voudrait pour rien au monde faire partie du lot des maris trompés.

propres pastifz foussoié et beché jusques à trouver celle espee de terre qu'on nomme Ceramite, (c'est terre à potier) et là n'eussent rencontré source ou degout d'eaux.¹

Panurge est blâmable en raison de son parasitisme, de son refus de servir par le travail de ses mains la cause commune. Les remontrances que lui adresse Pantagruel sont une nouvelle preuve de l'importance que Rabelais attache aux vertus civiles. Animal social, créature de Dieu soumise au devoir de charité, l'être humain doit mettre son intelligence et son énergie au service de tous, comme l'écrira plus tard Barthélemy Aneau, dans un assez long poème, intitulé « Nez sommes nous : et non pour nous », de son *Imagination poetique*, où l'humanité est comparée à la communauté industrielle et altruiste des abeilles :

Ainsi vous, non pour vous, faictes le miel Aveilles.
Somme le fruyct ne vient, la grace, ne l'honneur
Moins qu'à ceux qui en ont pris la peine, & labeur.
Mais de faire plaisir à l'homme, tant l'homme aime :
Qu'en ce monde mortel nul ne vit pour soy mesme.²

Le juriste et humaniste toulousain Guillaume de La Perrière, auteur comme Barthélemy Aneau de recueils d'emblèmes, semble s'inspirer de l'*Imagination poetique* lorsqu'il écrit :

Nature nous a produit pour vivre en societé & non mye en solitude, comme les bestes sauvages [...]. Est-il chose que l'on doive plus hayr que l'homme qui n'est nay que pour soy ? qui ne fait rien que pour soy ? qui ne vit que pour soy ? Tel homme seroit digne d'estre separé du commerce des autres humains, & d'estre getté (avecq Timon) au plus profond gouffre de la mer Ionicque, pour donner pasture aux Tritons, Seraynes & autres monstres marins.³

Rappelons que le chapitre XCVII de *La Nef des fous* de Sébastien Brant fustige la paresse et la fainéantise en recourant, à côté de considérations d'inspiration religieuse peu originales – l'oisiveté est mère de tous les vices et nous soumet à la tentation... –, à des arguments d'ordre économique et social : le paresseux doit être châtié parce qu'il ne sert à personne. Guillaume de La Perrière allègue à l'instar de Barthélemy Aneau l'exemple des bêtes⁴ pour défendre sa conception de la société comme « une invention propre à satisfaire les besoins naturels de l'homme par l'échange de savoir-faire et de biens »⁵. Aussi voue-t-il lui aussi les oisifs aux gémonies, s'inspirant de Dracon, qui condamnait à mort ceux qui refusaient de travailler, et des gymnosophistes, « lesquels punissoient plus que tout autre vice, le vice de paresse »⁶ et refusaient de nourrir les désœuvrés. Les oisifs contreviennent au pacte social, qui exige de chaque individu qu'il travaille pour le bien commun, « le premier et le dernier mot de la théorie de l'État »⁷.

Rabelais semble promouvoir un modèle de vie dédiée à l'action, économiquement et politiquement efficace, modèle apparemment aussi distinct de l'existence apolaustique de Panurge que du *bios theorêtikos* aristotélicien et de l'*otium monasticum*. Le soin qu'il apporte au portrait du monarque idéal dans ses deux premières chroniques est également révélateur de l'importance qu'il accorde à l'action politique. Tout souverain bénéficie de privilèges et de droits, mais il a aussi des devoirs envers son peuple : il doit veiller à sa prospérité et assurer sa sécurité. De leurs devoirs, Grandgousier, Gargantua puis Pantagruel s'acquittent scrupuleusement, l'aïeul et le père en protégeant leurs sujets de la furie picrocholine, le fils en repoussant les envahisseurs dipsodes. Tous trois incarnent non

¹ *Ibid.*, V, p. 368.

² Barthélemy Aneau, *Imagination poetique*, p. 133.

³ Guillaume de La Perrière, *Le Miroir politique*, p. 138.

⁴ *Ibid.*, p. 188. La Perrière mentionne les abeilles et les fourmis, qui « nous monstrent evident & oculaire exemple travaillans l'esté pour se nourrir l'hyver : nous designans que nous devons travailler durant l'esté de jeunesse, pour nous alimenter en l'hyver de vieillesse ». Cet ouvrage, publié à Lyon par Macé Bonhomme en 1555, l'année suivant la mort de son auteur, fut entrepris dès 1540. Selon Géraldine Cazals (*Guillaume de La Perrière [...]*, t. I, p. 623), il constitue un « relais important de la transmission des valeurs de l'humanisme civique italien en France ».

⁵ Géraldine Cazals, *Guillaume de La Perrière [...]*, t. I, p. 364.

⁶ *Le Miroir Politique*, p. 188.

⁷ Géraldine Cazals, *Guillaume de La Perrière [...]*, t. I, p. 370.

seulement le roi mais aussi et surtout le sage idéal selon Rabelais, très différent du « théoricien » aristotélicien, s'il nous est permis d'appeler ainsi l'adepte de la *theoria* qu'est le philosophe représenté dans l'*Éthique à Nicomaque*, tendu corps et âme vers les purs intelligibles et indifférent, du fond de sa retraite contemplative, aux problèmes économiques et politiques¹.

Il n'en demeure pas moins vrai que Rabelais ne peut concevoir l'action politique indépendamment de l'étude et de l'activité philosophique. *Praxis* et *theoria* se conjuguent dans un mode d'existence mixte, qui fond en une unité harmonieuse et féconde action et loisir studieux, bien plus qu'elle ne les fait alterner. L'opposition millénaire entre vie active et vie contemplative est caduque. Le souverain accompli est un contemplatif appelé régulièrement à quitter sa tour d'ivoire pour se faire homme d'action quand le cours des événements l'exige. Le *studiosus* doit savoir lâcher sa plume pour empoigner l'épée, refermer ses livres pour revêtir le heaume et la cuirasse du combattant, troquer momentanément ses paisibles études contre les durs travaux guerriers. La lettre que Gargantua adresse à son fils², alors à Paris, le « dix-septième jour du mois de Mars », résume le programme humaniste, qui conjoint savoir et action. Le vieux roi, sentant sa mort prochaine, se réjouit de la renaissance des sciences et des arts et enjoint son fils à accumuler les connaissances : apprends les langues – la grecque, la latine, l'hébraïque, la « Chaldaïque » et « l'Arabique » –, lui dit-il en substance, étudie les matières du *trivium* et du *quadrivium*, le droit, la philosophie, les sciences naturelles et la médecine. Mais pour Gargantua, tout ce beau savoir ne saurait demeurer inemployé et confiné dans les bibliothèques, les amphithéâtres et les cabinets d'étude. Il doit faire l'épreuve du monde, véritable pierre de touche, et se transformer en savoir-faire.

« Champion » et « inlassable avocat »³ de la communauté lettrée à laquelle appartient Rabelais, Guillaume Budé milite dans le *De Philologia* en faveur d'une culture humaniste pragmatique. L'*otium litteratum* est l'antichambre de l'action dans le monde, et « c'est pour leur utilité dans la vie civile que sont vantées la philosophie antique et les *bonae literae* »⁴. Budé regrette l'habitude prise par les lettrés « de ne pas siéger sur la scène de la vie publique et [...] sur le sol et dans la poussière du forum »⁵. L'éloquence pourrait être « d'un grand et multiple usage dans la politique et l'administration » ; les magistrats et les rois eux-mêmes devraient écouter et méditer les avis éclairés des hommes de lettres⁶. Déesse de l'étude et de la sagesse, Pallas est également capable « de fonder des villes, de commander des citadelles et d'ourdir habilement et soigneusement les toiles de choses nouvelles »⁷.

Le roi d'Utopie, poursuivant son institution du prince chrétien idéal, invite son fils à ne pas négliger les disciplines utiles à tout aristocrate et à apprendre le maniement des armes pour, au besoin, défendre les siens. Qu'il mette un terme provisoire à son loisir lettré et se consacre à l'acquisition d'un savoir aux applications pratiques évidentes :

¹ Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote affirme que la contemplation surpasse de beaucoup l'action et peut presque égaler le sage aux dieux. La *Politique* paraît accorder plus de dignité à l'action civique que ne lui en attribue l'*Éthique* et semble promouvoir un genre de vie mixte, où contemplation et action sont indissociables. *Theoria* n'est pas synonyme d'inaction, précise le philosophe, qui s'efforce de concilier les deux vies, voire d'affirmer la supériorité de la vie active, sans pour autant lever toute ambiguïté (*Politique*, VII, 3, 1325 b). L'homme, animal social, est contraint à l'action pour assurer sa survie et les conditions d'une vie paisible en compagnie de ses congénères. Le caractère utilitaire des activités du *bios praktikos* peut suffire, dans la logique d'Aristote, à marquer l'infériorité de ce genre de vie. Mais l'action, tout particulièrement l'action civique et politique, est plus qu'une simple nécessité : elle confère à l'homme une véritable dignité et lui permet de vivre en paix selon la vertu. Alors, Aristote accorde-t-il sa préférence à la contemplation pure ou à l'action ? Le bonheur réside-t-il dans une vie active au service d'une cause d'ordre éthique et politique, ou dans une existence de type théorétique ? On le voit, le cas est épineux, et nous nous garderons bien de prétendre apporter à cette question, qui divise les interprètes d'Aristote depuis l'Antiquité, une réponse définitive. Il nous semble cependant que le Stagirite accorde nettement sa préférence au *bios theorêtikos*, même s'il n'aboutit pas aux mêmes conclusions selon qu'il aborde la question sous l'angle de la philosophie morale et politique ou de la métaphysique. Il ne distingue pas d'ailleurs dans la *Politique*, comme il le fait dans l'*Éthique à Nicomaque*, vie contemplative et vie active, mais les classes qui ont accès au loisir, donc à la vertu, et les masses laborieuses. De même que la métaphysique considère des objets qui surpassent de beaucoup ceux qu'étudie la philosophie naturelle et la philosophie morale, de même la *theoria* l'emporte dans l'ensemble sur le *bios praktikos*.

² *Pantagruel*, VIII.

³ Marie-Madeleine de La Garanderie, introduction à son édition du *De Philologia* de Guillaume Budé, p. XVII.

⁴ *Ibid.*, p. XXI.

⁵ *De Philologia*, II, p. 144.

⁶ *Ibid.*, I, p. 66.

⁷ *Ibid.*, II, p. 288.

car doresnavant que tu deviens homme et te fais grand, il te faudra yssir de ceste tranquillité et repos d'estude : et apprendre la chevalerie, et les armes pour defendre ma maison, et nos amys secourir en tous leurs affaires contre les assaulx des malfaisans.¹

Le savoir amassé par Pantagruel doit déboucher sur l'action et le politique². Gargantua lui rappelle qu'il a lui-même « profit[é] en toute perfection et savoir politique ». Comme lui, il fut jadis tiré par son père de son « philosophicque repous »³ pour passer à l'action, « car de quoy sert à l'homme se rompre la teste en son estude, s'il n'en fait quelque profit, et si cela ne sert de rien aux autres ? »⁴ Dans une missive qui ressemble fort à celle que Gargantua enverra quelques années plus tard à Pantagruel, Grandgousier appelle Gargantua à la rescousse dans sa lutte contre Picrochole. Sur le champ de bataille, on jugera de la valeur du savoir du jeune géant,

Car ainsi comme debiles sont les armes au dehors, si le conseil n'est en la maison : aussi vaine est l'estude et le conseil inutile : qui en temps oportun par vertus n'est executé et à son effect reduict.⁵

Grandgousier, Gargantua et Pantagruel réalisent le rêve platonicien du roi philosophe : « — C'est (dist Gargantua) ce que dict Platon, *lib. V. de rep.* que lors les republicues seroient heureuses, quand les roys philosopheroient ou les philosophes regneroient »⁶. Si la hiérarchie aristotélicienne des genres de vie rappelle et s'inspire de certaines typologies platoniciennes⁷, si, dans l'ensemble de ses dialogues, Platon affirme l'éminence de l'intellect et des vertus dianoétiques, il ne les détache jamais complètement de leurs réalisations possibles dans les domaines éthique et politique. Celui qui a quitté la caverne des illusions et s'est élevé dans la contemplation jusqu'à la vérité doit retourner auprès de ses anciens compagnons de détention pour les instruire et les délivrer. Les sciences théorétiques sont toujours considérées par Rabelais avec le souci de leurs applications dans le champ de l'éthique. Comme Platon, il prête une attention toute particulière aux vertus de la philosophie appliquée à la politique. Il n'est pas le seul, parmi les humanistes de sa génération, à rêver de l'union harmonieuse du savoir et de l'action. Pour Érasme déjà, le but de l'éducation humaniste est de former de sages gouvernants : « Nec enim athletam fingimus, sed philosophum, sed Reipublicae gubernatorem »⁸. La virgule intercalée entre les mots « philosophum » et « gubernatorem » n'a pas ici une valeur disjonctive, elle relie deux dénominations possibles d'une réalité unique. Étienne Dolet se réjouit quant à lui de l'intérêt que manifeste la jeunesse de son temps pour les lettres ; le savoir permettra aux jeunes gens d'assumer « les charges publiques et le conseil des rois » et de réaliser, comme l'a fait Grandgousier, l'idéal du monarque philosophe⁹.

C'est ce même idéal qui reluit dans la ligne de mire de Le Caron, dont les *Dialogues* brossent le portrait d'un souverain sachant mettre au service de son gouvernement toute l'étendue du savoir glané au cours de son « philosophicque repous ». Les *Dialogues* de Le Caron, dit Charondas, furent publiés en 1556, soit quelques années après la période étudiée dans cette première partie. Ils sont cependant

¹ Rabelais, *Pantagruel*, VIII, p. 245. De fait, Pantagruel, succédant à son père, « translaté au pays des Phées par Morgue », devra défendre son royaume contre les Dipsodes (XXIII sq.).

² En 1534, inaugurant la chaire de latin du Collège des lecteurs royaux, Barthélémy Le Masson se réjouit de la restauration des sciences et des lettres, en des termes qui font songer à la lettre de Gargantua. Ce renouveau, pressent Le Masson, aura des répercussions politiques positives ; il fera régner la paix et l'ordre dans chaque nation et établira la concorde entre les États jusqu'alors rivaux. Cité par Henri Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, p. 27.

³ Rabelais, *Gargantua*, XXIX, p. 84.

⁴ Philibert de Vienne, *Le Philosophe de Court*, p. 61.

⁵ Rabelais, *Gargantua*, XXIX, p. 84.

⁶ *Ibid.*, XLV, p. 124.

⁷ *La République* distingue ainsi trois catégories de citoyens : les gens d'affaires (entendons : les actifs, les *negotiosi*), les auxiliaires (ou guerriers) et la classe délibérante. À ces trois catégories correspondent respectivement trois éléments de l'âme : les principes concupiscible, irascible et rationnel (IV, 434 d-445 e), ainsi que trois vertus principales : la tempérance, le courage et la sagesse (IV, 431 e). Platon n'assigne pas à proprement parler un genre de vie particulier à chacune des trois classes de citoyens qu'il distingue dans *La République*, et l'on sait que le roi idéal, homme d'action par excellence, doit être également un philosophe, parangon grec de l'individu voué à la contemplation.

⁸ Érasme, *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*, étude critique, traduction et commentaire par Jean-Claude Margolin, Genève, Droz, 1966, p. 423.

⁹ *Commentariorum linguae latinae*, I, 1536 (cité par Diane Desrosiers-Bonin, *Rabelais [...]*, p. 17).

profondément marqués par l'esprit du premier humanisme français et continuent d'assurer la promotion de ses valeurs civiles – Rabelais est d'ailleurs mis en scène dans le troisième dialogue, où il est question du souverain bien et où il endosse le rôle du héraut de l'épicurisme ; Le Caron s'inspire vraisemblablement de Lorenzo Valla et de son *De voluptate*. L'*otium studiosum* est pour l'auteur des *Dialogues* une forme d'action - du moins prédispose-t-il à l'action politique. Ainsi Pasquier s'étonne que Platon souhaite chasser de sa république idéale le grand Homère¹, polymathe dont l'érudition et la sagesse peuvent s'avérer utiles à l'État :

En lui plus qu'en nul autre apparaissent les traces de toutes les sciences et les exemples des vertus pour bien et heureusement vivre en politique compagnie, ou en l'autorité royale, ou en l'état privé.²

La méditation et l'écriture ne peuvent être considérées comme un « repos solitaire » et insouciant ; l'étude et la pratique des belles-lettres ne sont pas totalement déconnectées de l'action. Faut-il voir là l'influence d'un texte célèbre de Lorenzo Valla qui, dans ses *Elegantiae*, commentant un passage des *Tusculanes* (V, 105), présente le loisir lettré comme un *negotiosum otium* ?³ Quoi qu'il en soit, les lettres permettent à Le Caron de « travailler pour le bien public, sans espoir d'autre récompense, que de celle, laquelle le souverain Dieu a promise et révélée à chacun de nous »⁴.

Cette volonté d'action civile et conforme au dessein divin est exprimée à bien des reprises dans les *Dialogues*, où elle sonne comme un véritable leitmotiv. Le docte ne doit pas rester cantonné dans les hautes sphères de l'abstraction. Les lectures, les réflexions et les écrits auxquels le sage consacre son loisir doivent donner lieu à des applications pratiques dans les trois domaines de l'éthique – morale, « oeconomie », politique. Comme Rabelais, que nous verrons se gausser des philosophies confites dans l'abstraction ou élevées à des hauteurs telles qu'elles perdent de vue tout objet humain, Le Caron ne peut envisager la réflexion philosophique hors du champ de ses réalisations concrètes. Comme Rabelais encore, il refuse de dissocier l'étude de la philosophie de l'exercice du pouvoir, le loisir lettré et l'action. Le monarque idéal dont il détaille les vertus dans ses deux premiers *Dialogues* se double d'un philosophe, à l'instar des monarques utopiens. La philosophie morale permet au prince de vaincre ses passions, de gouverner ses sujets avec prudence et équité, de les précéder sur le chemin de la vertu, et de maintenir l'ordre et la paix dans son royaume.

La métaphysique aristotélicienne ou néo-platonicienne n'intéresse guère notre juriste, soucieux avant tout d'agir en faveur de « la compagnie politique, ou civile, à laquelle nous sommes naturellement affectés »⁵. L'étude des sciences dites pures peut et doit également déboucher sur l'action éclairée au service de la « République », et Le Caron assigne des fins éthiques aux disciplines théorétiques elles-mêmes⁶. Ainsi, le prince devra étudier les mathématiques afin de connaître les lois d'équilibre et d'harmonie qui président au bon fonctionnement de la machine cosmique, et de les appliquer à son propre royaume. Grâce aux mathématiques, en effet,

l'esprit se délivre de l'inconstance des choses humaines, et se proposant l'ordre parfait et bienveillance exquise des célestes tend à l'imitation du souverain Roi de l'Univers.⁷

L'étude de la philosophie n'est pas proscrite, bien au contraire, mais elle n'a d'autre but que l'acquisition d'une sagesse pratique, dont le rôle est de permettre à l'individu d'une part et à l'État tout entier d'autre part de vivre en paix, avec le souci constant du bien public et des vertus qui le soutiennent.

¹ *La République*, III, 387 b, 398 a ; VII, 560 b ; X, 595, 605 a-c.

² Le Caron, *Dialogues*, IV (« Ronsard, ou de la Poésie »), p. 289.

³ *Elegantiae*, IV, 61 (article « Otium ») : « Quid dulcius ocio literato, id est studio, et (ut ita loquar) negociosus ocio ».

⁴ *Dialogues*, « Avant-propos, au Lecteur », p. 57.

⁵ *Ibid.*, I (« Le Courtisan »), p. 64.

⁶ Aristote distingue dans la *Métaphysique* (E, 1) trois types de sciences, dont les sciences théorétiques, qui se penchent sur les causes premières. Ces sciences théorétiques, ou contemplatives, sont également au nombre de trois : il s'agit des mathématiques, de la physique et de la théologie. Le Caron met au service de sciences qu'Aristote qualifie de pratiques (la morale, l'économie, la politique) les sciences théorétiques.

⁷ *Dialogues*, I (« Le Courtisan »), p. 118.

En 1581, après des années de bons et loyaux services dans ce qu'on appelle aujourd'hui la fonction publique, Le Caron renonce partiellement à ses charges juridiques pour goûter un repos bien mérité et « employer le reste de [ses] ans, non aux affaires, ains aux sciences, qui enseignent à se delivrer d'affaires »¹. En cette fin de siècle troublée, Le Caron semble douter de l'efficacité de l'action politique. Signe des temps et de l'effondrement de l'utopie humaniste, il déplore déjà dans les *Dialogues*, à maintes reprises, la corruption des mœurs, les « afflictions privées » et « publiques », dues à « l'injurieuse malice du temps », ainsi que « les envieux assaults des cruelles calamitez »². Pourtant, il n'a aucunement renoncé à l'action et, fidèle à ses idéaux, il espère continuer à œuvrer pour sa patrie et ses compatriotes par ses réflexions et ses écrits :

je me persuade qu'en mon studieux loisir je ne profiteray moins à la
Republique, que ceux qui prostituent l'auctorité qu'ils ont de consulter et
respondre du droict.³

Comme le soulignent avec raison Joan A. Buhlmann et Donald Gilman, « la retraite de Le Caron ne signifie pas du tout un retrait loin du monde », une fuite dans les hautes sphères de la métaphysique. Le vertueux juriste « vivait et travaillait pour le bien de sa famille, de son état et de sa société », dirigeant même en 1600, âgé de plus de soixante-cinq ans, « une réforme de la maîtrise des eaux et forêts du comté » de Clermont en Beauvaisis, dont il fut lieutenant général jusqu'en 1593⁴.

c – La double postulation humaniste

Le « repos d'étude » est donc légitime s'il précède et éclaire l'action au service de la cité. Or l'union, dans un genre de vie mixte, de l'action éthique et de l'*otium studiosum* n'est pas toujours facile à réaliser et se conclut souvent dans la douleur. Il est fréquent que les humanistes, engagés comme on sait dans la vie économique de leur temps ainsi que, pour bon nombre d'entre eux, dans l'action politique, se plaignent de ne pas disposer d'un loisir suffisant ; le temps libre, qu'ils souhaiteraient pouvoir consacrer à l'étude et aux belles-lettres, leur fait cruellement défaut. Thomas More peine à achever la rédaction de son *Utopie*, comme il s'en plaint dans sa préface à Pierre Gilles :

Cependant, pour terminer ce rien, mes occupations me laissent, en fait de
loisir, moins que rien. J'ai à plaider, à entendre des plaideurs, à prononcer des
arbitrages et des jugements, à recevoir les uns pour mon métier, les autres
pour mes affaires. Je passe presque toute la journée dehors, occupé des
autres. Je donne aux miens le reste de mon temps. Ce que j'en garde pour
moi, c'est-à-dire pour les lettres, n'est rien.⁵

More énumère ensuite les soins qu'il doit à sa famille – « j'ai à causer avec ma femme, à bavarder avec les enfants »⁶ – et de conclure :

Tout cela mange le jour, le mois, l'année. Quand arriver à écrire ? Et je n'ai
pas parlé du sommeil, ni des repas, auxquels bien des gens accordent autant
d'heures qu'au sommeil lui-même, lequel dévore près de la moitié de la vie.
Le peu de temps que j'arrive à me réserver, je le dérobe au sommeil et aux
repas.⁷

Dans le discours qu'il prononce à l'occasion de l'entrée de François I^{er} dans Toulouse, le 1^{er} août 1533, Blaise d'Auriol, régent et vice-recteur de l'Université toulousaine, demande au monarque l'octroi de nouveaux privilèges et une assistance financière « telle que les docteurs puissent vivre

¹ Lettre datée du 1^{er} janvier 1581 (*Responses du droict*, IV) et citée par Joan A. Buhlmann et Donald Gilman dans leur introduction aux *Dialogues*, p. 15-16.

² *Dialogues*, p. 57 et 62.

³ *Ibid.*, lettre du 1^{er} janvier 1581, p. 16.

⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁵ Thomas More, *L'Utopie*, p. 74.

⁶ *Ibid.*, p. 75.

⁷ *Ibid.*

honestement, selon leur decence et vaquer aux lettres sans aultre occupation »¹. La supplique de Blaise d'Auriol est claire : le roi doit financer le loisir studieux des érudits et les libérer par ses largesses des entraves du *negotium*. Dans une lettre adressée à Érasme en juin 1523, Guillaume Budé se plaint d'être « cloué dans la prison de [ses] charges publiques »², lui, « ami de la paix et de la tranquillité domestique »³ ; il souhaiterait disposer du temps libre nécessaire au culte de la déesse Philologie :

Jamvero hujusce facultatis, & tot tantarumque rerum studium capessentibus, adesse quoque necesse est vacationem rei familiaris procurandae caeterumque curarum certam immunitatem, ab eo quidem certo studio alienarum.⁴

La carrière politique, écrit Guillaume de La Perrière, est une véritable servitude, qui prive ses commis, du plus humble fonctionnaire jusqu'au plus grand monarque, de tout loisir et de tout instant de repos :

L'estat et dignité des souverains, princes et administrateurs politiques ha en soy (entre plusieurs aultres) une grand infelicité, c'est (comme dict l'adage) qu'ilz ne dorment jamais que d'une aureilhe, d'autant que sy l'une repose, l'autre fault que soit toujours en guect, et ce pour raison qu'en grans royaumes et grandes republicques surviennent journallement nouveaulx mouvemens, c'est ou guerres stranges ou seditions civiles qui font plus grand mal aux republicques que les assaulx des estrangiers. Antigonus, roy grant en pouvoir et plus grand en conseil, souloit dire que regner ou gouverner republicques estoit une espece de servitude combien que telle servitude soit glorieuse et honorable.⁵

L'érudit toulousain, qui pourtant conclut ailleurs à la supériorité de la vie active sur la vie contemplative, vante l'« honneste repos, lequel j'entendz estre en l'estude des lettres, qui est par raison à tout negoce preferé »⁶.

On le voit, il existe un paradoxe humaniste, une tension extrême née de la coexistence de deux aspirations difficilement conciliables : le loisir nécessaire à l'étude et à la pratique des belles-lettres, si chères aux cœurs des humanistes, est considérablement entamé par leurs obligations professionnelles, ainsi que par leur engagement dans la carrière politique, conséquence d'une exigence éthique⁷ à laquelle ils sont très fortement attachés. Citons pour preuve du dilemme humaniste ces vers de Jean-Antoine de Baïf, dont le père avait résolu de se vouer aux Muses :

Et rien moins ne pensoit que venir à la court
Quand un courier exprès à sa retraite court
Le sommer de la part du Grand Roy, qui le mande,
Et le venir trouver sans refus, luy commande.
Qu'ust-il fait ? devoit-il au repos s'amuser
Où vivoit si content ? Pouvoit-il refuser
Son Roy qui le mandoit ? C'est un pauvre héritage
De croupir au sçavoir sans le mettre en usage.⁸

¹ Bibliothèque universitaire de Toulouse, Manuscrit 1, « Requête au roy », f. 173 v^o-174 (cité par Géraldine Cazals, *Guillaume de La Perrière [...]*, t. I, p. 109).

² *La Correspondance d'Érasme et de Guillaume Budé*, lettre 1370, p. 238.

³ Guillaume Budé, *De Philologia*, I, p. 33 : « homo pacis alumnus quietisque domesticae ».

⁴ *Ibid.*, II, p. 269 (traduction de Marie-Madeleine de La Garanderie, p. 268 : « Ce n'est pas tout : à ceux qui entreprennent l'étude de cette faculté oratoire et de tant de si grandes choses, il est nécessaire aussi d'être exempt de préoccupations domestiques et totalement à l'abri d'autres soucis – du moins de ceux qui sont étrangers à l'étude »).

⁵ Guillaume de La Perrière, « Chronique 225 (1548-1549) », Archives municipales de Toulouse, *Annales manuscrites*, BB 274, p. 109-110 (cité par Géraldine Cazals, *Guillaume de La Perrière [...]*, t. I, p. 550).

⁶ *Le Miroir Politique*, p. 29.

⁷ Et, parfois, de difficultés financières. « Dès 1513, Jérôme Aléandre, fatigué de l'étroitesse dans laquelle l'enseignement du grec l'obligeait à vivre, avait abandonné sa chaire pour la charge de secrétaire du chancelier. Bon nombre de lettrés l'avaient suivi dans cette voie », nous apprend Géraldine Cazals, qui évoque une « fuite des humanistes vers les offices » (*Guillaume de La Perrière [...]*, t. I, p. 161 et p. 158).

⁸ Jean-Antoine de Baïf, *Au Roy*, v. 55-62 (*Le Premier Livre des Poèmes*, p. 46).

Renoncer à son *otium* lettré est un crève-cœur, et les questions posées par le poète ne sont pas de simples artifices oratoires ; elles traduisent une véritable hésitation.

Chez Thomas More, on perçoit ce tiraillement entre le désir d'action civile et les aspirations à un *otium* personnel, où l'on puisse enfin s'appartenir pleinement. Cette double postulation, ce douloureux dilemme provoque dans *L'Utopie* le dédoublement de l'auteur en deux personnages : le narrateur Thomas Morus, porte-parole des promoteurs d'un humanisme qu'on peut qualifier de civil, s'oppose à Raphaël Hythlodée, contempteur de la servitude de ceux qui se consacrent à la chose publique. À Pierre Gilles et au narrateur, qui l'encouragent à mettre ses talents et son expérience au service de l'État¹, Raphaël Hythlodée réplique qu'il ne veut pas sacrifier son repos et sa liberté au profit de princes qui « concentrent leurs pensées sur les arts de la guerre [...] bien plus volontiers que sur les arts bienfaisants de la paix »². Indubitablement, le cœur des humanistes balance entre le loisir lettré et l'action politique, qu'ils s'efforcent de concilier dans l'élaboration, ô combien délicate, d'un genre de vie mixte.

5 – Contre les vaines philosophies

Le modèle pédagogique humaniste traduit le désir de toute une époque de concilier deux modes de vie jusque-là généralement perçus comme exclusifs, d'unir pour le meilleur les mérites de l'action et les plaisirs spirituels de la contemplation. On sait l'importance prééminente que les humanistes accordent à l'éducation, et nous ne nous attarderons pas sur le sujet, qui a donné lieu à de nombreuses et remarquables études³.

a – L'*otium studiosum* au service de l'action

Fort significativement, bon nombre de traités d'éducation humanistes se penchent sur la formation des rois⁴. Ils mettent l'accent sur les bénéfices que les royaux élèves retireront d'une saine « doctrine », dans le domaine de la politique et dans l'exercice quotidien de leurs fonctions. Le régime pédagogique auquel est soumis Gargantua sous l'autorité de Ponocrates – qui tire son nom de l'association de *ponos*, « labeur », « peine », et *kratos*, « force » – concilie savoir théorique et savoir-faire pratique. L'éducation que reçoit le jeune géant vise à le rendre apte à assumer, le moment venu, sa haute fonction de monarque, et à œuvrer au bien commun. L'enseignement dispensé par Thubal Holoferne puis Jobelin Bridé était au contraire improductif. Gargantua « estudioit tresbien et y mettoit tout son temps, toutesfoys [...] en rien ne prouffitoit »⁵. Tout en dénonçant l'inefficacité de l'éducation scolastique prodiguée à Gargantua par ses premiers maîtres, cette remarque témoigne d'un nouveau rapport au temps. On doit rendre compte de son temps et de la manière dont on le meuble – cela, assurément, n'est pas une innovation des humanistes ; la *jactatio temporis* est condamnée avec force aussi bien par les stoïciens que par les moralistes chrétiens et les philosophes italiens du Quattrocento. En revanche, exiger de l'étude qu'elle soit productive, qu'elle « profite » à celui qui s'y adonne, qu'elle lui apporte plus que le bonheur d'une existence paisible consacrée à la contemplation, voilà qui est assez original.

Généralement, l'éloge de l'*otium studiosum* ne prend pas pour objet le fruit du loisir lettré, mais ce loisir lui-même, considéré depuis Aristote comme une fin. Rabelais, lui, estime la valeur du loisir studieux au gain qu'on en retire en matière de « doctrine » et de sagesse pratique. Il convient encore de

¹ Thomas More, *L'Utopie*, p. 91 : « je persiste à penser que ce serait le vrai moyen d'être utile au public, aux individus et de rendre votre propre condition plus heureuse », assure Pierre Gilles, tandis que Thomas Morus ajoute : « Il me semble toutefois que vous feriez une chose digne de vous, de votre esprit si noble, si vraiment philosophe, en acceptant, fût-ce au prix de quelque inconvénient personnel, d'utiliser votre intelligence et votre savoir-faire au bénéfice de la chose publique ».

² *Ibid.*, p. 92.

³ Voir en particulier Eugenio Garin, *L'Éducation de l'homme moderne*, Paris, Fayard, 1968 ; R. Chartier, D. Julia et M.-M. Compère, *L'Éducation en France du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1976 ; F. Lebrun, J. Quéniart et M. Venard, *De Gutenberg aux Lumières*, t. II de *l'Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France*, Paris, Perrin, 2003.

⁴ Symphorien Champier est l'auteur en 1502 du *Gouvernement et regime d'ung jeune prince* ; Érasme destine en 1516 son *Institutio principis christiani* à Charles Quint, et Guillaume Budé offre en 1519 à François I^{er} son *Institution du prince*.

⁵ Rabelais, *Gargantua*, XV, p. 44.

préciser que ce savoir et cette sagesse ne sont pas cultivés à la manière grecque pour le seul agrément de l'âme, et que leur objet n'est pas quelque abstraction située dans la lointaine sphère des purs intelligibles. Dans le régime pédagogique instauré par Ponocrates, les exercices physiques ne sont pas négligés, non pas en tant que jeux ou activités récréatives, mais dans la mesure où ils participent de la formation du futur roi, qui doit être à même de défendre son pays et son peuple les armes à la main. Gargantua pratique l'équitation, la gymnastique, la nage, la lutte et l'escrime « Car telles choses servent à discipline militaire »¹. De même, les nobles « s'exerçoient à la vollerie, et à la chasse pour plus estre en temps de guerre escorts et jà endurcis au travail. Car venation est comme un simulachre de bataille »². Pour les mêmes raisons, Jacques Sadolet préconise lui aussi « les exercices des armes et de la guerre »³.

Ceux qui n'écrivent pas spécifiquement pour de jeunes princes sont mus par un souci d'efficacité comparable. Pour Jacques Sadolet toujours, il convient de former des hommes « utiles à la patrie », notamment par l'étude des mathématiques, qui permettent, comme l'écrira Louis Le Caron plus tard, de « bien gouverner l'État, dans la paix comme dans la guerre, et [de] mettre de l'ordre dans l'administration des affaires privées, dont la bonne gestion ne peut se passer de cet art »⁴. Pour Claude Badiou également, auteur d'un *De ratione studii*, l'étude a pour but l'*utilitas communis*⁵. Ainsi, le loisir philosophique, l'*otium studiosum* sont envisagés comme une propédeutique à l'action et ne sauraient par conséquent être confondus avec les études purement spéculatives du *bios theoretikos*. Pour des humanistes comme François Rabelais ou Guillaume de La Perrière, la réflexion éthique doit prévaloir contre la métaphysique ; elle est indissociable d'une *praxis*, qui constitue tout à la fois son objet et son objectif. La philosophie morale enseigne la vertu et la sagesse, ainsi que les moyens de les acquérir, en les considérant non plus comme des fins mais comme des outils au service du bien public. Le sage se connaît lui-même, il se gouverne raisonnablement et vertueusement pour assurer son propre bonheur et sa propre tranquillité, mais il n'oublie jamais ses frères humains : « il scait qu'il fault avoir la garde / Du bien public, comme le sien il garde »⁶. La spéculation métaphysique, l'étude des causes premières et des purs intelligibles sont jugées inférieures à la philosophie éthique dans la mesure où elles ne donnent lieu à aucune application concrète⁷.

¹ *Ibid.*, XXIII, p. 67.

² *Cinquiesme livre*, XIV, p. 757. C'est la raison pour laquelle la passion cynégétique d'Eurymédon lui vaut l'admiration de Ronsard (t. XVII, p. 150, v. 43 sq.). Du Bellay, en revanche, après Thomas More qui la juge « indigne des gens libres » (*L'Utopie*, p. 179), condamne la chasse dans son *Discours sur la louange de la vertu* (t. IV, p. 151, v. 151-156) : « C'est un vertueux office, / Avoir pour son exercice / Force oyzeaux & force aboys, / Et en meutes bien courantes / Clabauder toutes ses rentes / Par les champs & par les boys ». Machiavel quant à lui considère la chasse comme un excellent entraînement guerrier (*Le Prince*, 14). Castiglione souhaite que le courtisan accompli pratique des exercices « qui ne dépendent pas directement des armes, et qui néanmoins ont une grande affinité avec elles et requièrent beaucoup de valeur virile ». Parmi ces exercices figure la chasse, « car elle a une certaine ressemblance avec la guerre ». Castiglione ajoute : « Il est convenable également de savoir nager, courir, sauter, jeter la pierre, parce qu'outre l'utilité qui peut en être tirée pour la guerre, il est nécessaire souvent de faire ses preuves dans des exercices de ce genre, par lesquels on s'acquiert une bonne réputation, surtout auprès de la multitude, à laquelle il faut savoir s'accommoder ». La pratique de la voltige est également recommandée pour son utilité (*Le Livre du courtisan*, p. 49). Claude Gauchet écrira plus tard au sujet de la chasse qu'elle est « l'exercice le plus familier aux Princes, et seigneurs vertueux et généreux [...], et qui à vrai dire sert de principe et de vrai apprentissage aux nobles pour parvenir à la perfection d'un bon et vaillant chef de guerre ». Et de conclure : « je diray seulement ce mot, qu'avecques ce que cest exercice est noble, genereux et vray portraict de guerre, il est aussi mortellement ennemi d'oisiveté et de tout autre vice et entretient l'homme en santé continuelle » (*Le Plaisir des champs*, p. XXVI-XXVII).

³ *De liberis recte instituendis*, 1533, p. 112 de la traduction française éditée par P. Charpenne, 1855. La discussion, l'usage de la parole dans un contexte privé constituent un loisir possible pour les princes, mais ce loisir doit être aussi bref que sont nombreux les tâches et les devoirs d'un monarque. En outre, parmi les « choses dont il devise ayant plus de loisir », le prince doit accorder la priorité à l'art militaire (cf. Jacques Amyot, *Projet d'éloquence royale*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Le corps éloquent », 1992, V-VI).

⁴ *Dialogues*, IV, p. 270.

⁵ Voir E. Stegmann, « Un thème majeur du second humanisme français (1540-1570) », *Humanism and the Encyclopaedia*, Edinburgh University Press, 1968, p. 213-233.

⁶ François Habert, *Le Philosophe parfait*, p. 19, v. 327-328.

⁷ Dans les *Annales de Foix* (Toulouse, Nicolas Vieillard, 1539, f. [C I v°]-[C II r°]), Guillaume de La Perrière s'en prend aux « Philosophes vollantz qui viennent en leurs courtz [des princes] Philosopher seulement (comme dict Aule Gelle) d'habit, de barbe, de troigne grave et severe aspect, lesquelz de premiere entree (pour pallier leur faincte philosophie) ne parleront que de matiere et de forme, des Ydees platoniques, de finy et infiny, contrarieté et symbolization des elementz, de mouvement, generation et corruption, ou bien a la mode Pythagoricque, des nombres, proportions, Angles droictz, obtuz, et aguz,

Pour Platon, la philosophie est une forme d'ascèse, un processus de détachement du monde sensible, un essor de l'intelligence depuis les phénomènes, contingents et variables, jusqu'aux idées immuables et éternelles. Selon Aristote, si la connaissance de la nature est un préalable à la métaphysique, la plus haute forme de philosophie consiste également dans l'étude des substances immobiles supra-célestes. Le bonheur souverain réside dans la sagesse théorétique, fruit de cette contemplation qui constitue l'activité de l'élément le plus divin de l'âme humaine. Par la *theoria*, le philosophe devient l'égal des dieux, eux-mêmes entièrement voués à la contemplation, et s'immortalise. Cet enseignement-là, quels que soient le nombre et l'étendue des déformations que les interprétations médiévale et renaissante ont infligées à la pensée d'Aristote, a manifestement été bien retenu au XVI^e siècle :

JUPPITER Dieu est, comme en son saint temple,
 Droict au mylieu du Monde, ou il contemple.
 Autour de luy sont tous les autres Dieux
 Superieurs : qui habitent es Cieux
 En grand repos, & en profond'silence
 Le contemplans, par simple intelligence.
 Car des haux Dieux est l'appellation
 Deduicte en Grec, de Contemplation.
 [...]
 CESTE est la triple espece de tous ceux
 Qui ont raison, Hommes, Heroes, Dieux
 Qui en degre nomper sont dissemblables.
 CAR les haulx Dieux sont tousjours imuables
 Tant le grand Dieu, que ses divins espritz
 Celestielz, d'amour de luy espriz
 En paix eterne, & contemplation
 Sans recevoir, ne faire autre action.
 PUYS la vertu plus que laict blanche, & claire
 Conduict esp'ritz aimans honneur, & gloire,
 Et jusque au lieu des immortelz les maine,
 Deifiant en eux substance humaine.¹

Le bonheur qu'offre une vie active ne peut être qu'imparfait et fragile, et le sage selon Aristote ne se préoccupe nullement des éventuelles applications pratiques des sciences théorétiques². L'objet de la contemplation aristotélicienne n'est pas transcendant à l'homme, contrairement aux idées platoniciennes, mais il reste de l'ordre de la pure abstraction : c'est en lui-même que le sage contemple les essences, les intelligibles et les universaux, pensant la pensée dans une autarcie divine.

Les œuvres de Nicolas de Cues, de Pic de La Mirandole et d'autres doctes néo-platoniciens accréditent l'idée que la sagesse véritable et le bonheur ultime résident dans la contemplation des vérités éternelles, dans l'actualisation des puissances de la partie intellectuelle de l'âme humaine – dans la *sophia*. Publié en 1510 par Henri Estienne, le *De sapiente* reprend ces thèmes aristotélico-platoniciens pour les intégrer dans un cadre chrétien. Le sage, écrit en substance Charles de Bovelles, s'adonne à la contemplation des réalités intelligibles. Tandis que son corps périssable s'attarde ici-bas, son âme immortelle s'élève jusqu'au firmament³. Là, il étreint la source de toutes choses et embrasse son créateur. À l'instar du sage platonicien et aristotélicien, il se divinise en quelque sorte : « Vivit denique in terris ut Deus alter »⁴. Le sage représenté par Charles de Bovelles, tel le « théoricien » de

triangles, quadrangles, de la carrure du cercle, et semblables considerations Mathematicques. Et subitement (s'ilz treuvent le Prince voluptueux), Socrates se transmuera en Sardanapale » (cité par Géraldine Cazals, *Guillaume de La Perrière [...]*, t. I, p. 178-179).

¹ Barthélemy Aneau, *Imagination poetique*, p. 23-24. La « vertu » mentionnée par l'auteur désigne, dans ces vers qui traitent de la « Difference des raisonnables essences », l'*aretè* ou activité parfaite du *nous* : la *theoria*.

² Les arts et les sciences qui ne tendent pas à l'utilité sont les plus nobles et ne peuvent s'épanouir que dans une existence « scolastique », une vie de loisir. Cf. *Métaphysique*, A, 1.

³ *Le Livre du sage*, VIII, p. 96 : « Nam corpore quidem in terris cum brutis animantibus vivit, animo vero celos exterebrans celestes exedras perlustrat ».

⁴ *Ibid.*, VII, p. 90. Avant Charles de Bovelles, Marsile Ficin évoque cette divinisation dans sa *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, XIII, 3.

l'*Éthique à Nicomaque*, ne contemple pas tant les cieux que son propre intellect. Miroir de l'univers, l'esprit humain en contient toutes les *species* ; forme des formes, l'intellect scrute la création en se contemplant lui-même pour référer toutes choses à leur divine origine. Le précepte socratique, rappelé par l'auteur à Guillaume Briçonnet dans son épître dédicatoire, définit l'activité philosophique comme un retour de la *mens* sur sa propre substance. Comme l'écrit Pierre Magnard, « ce retour sur soi n'est que le prélude du retour de l'univers créé tout entier à son origine, quand l'homme en Dieu s'achève et s'accomplit »¹. Par la contemplation, le sage, « omnium oculus », découvre et rejoint les causes premières. La sagesse théorique est bien le *summum bonum*, et la métaphysique la discipline philosophique par excellence. Une telle conception de l'activité philosophique semble vouer ceux qui la partagent à une vie de loisir contemplatif, au *bios theorêtikos*.

La Renaissance et l'humanisme qu'on a pu qualifier de civil ne bouleversent pas de fond en comble les hiérarchies aristotélico-platonicienne² et chrétienne, qui situent la contemplation – la connaissance des principes, qu'il s'agisse du premier moteur d'Aristote³ ou du Dieu chrétien – au faite de l'activité philosophique. Pour bien des humanistes, la spéculation métaphysique demeure la plus accomplie et la plus noble des sciences théoriques. Cependant, on prend soin de rappeler que l'homme est un animal social, qu'il ne peut vivre hors de la compagnie de ses semblables, que le désir légitime et respectable de sonder les mystères célestes ne saurait le dispenser d'accomplir ici-bas ses devoirs économiques, politiques et sociaux. Sans contester l'éminence de la métaphysique, on rappelle que l'éthique – « La partie de philosophie, qui enseigne la manière de bien et sagement se gouverner et maintenir, Ethice ethices »⁴ – est indispensable. Le traité de Charles de Bovelles fut « salué en son temps comme une grande œuvre et vingt ans plus tard oublié »⁵. Faut-il voir dans cette disgrâce soudaine une conséquence de l'évolution du climat intellectuel de ces deux décennies, au terme desquelles le *Livre du sage* sombrera dans l'oubli ? Son aura et son influence s'éteignent au moment même où, en France, l'humanisme « civil » prend son essor.

b – *Translatio philosophiae* : « des cieux en terre »

Le souci des applications pratiques auxquelles la philosophie peut donner lieu lui permet de ne pas devenir une science sans conscience. Rabelais se moque des joutes oratoires dont l'enjeu n'est pas tant la vérité que la gloire mondaine convoitée par les bretteurs, des édifices théoriques autant complexe que vains, des sommes d'érudition et d'énergie dépensées souvent en pure perte pour des objets d'étude qui ne les valent pas ou qui, situés dans les régions inaccessibles de l'abstraction, sont par nature inconnaissables et indémonstrables. Avec sa verve coutumière, il raille les vaines philosophies qui ne sont d'aucun profit pour la cité et ne donnent lieu à aucune réalisation pratique. Même si elle s'exprime sous la plume de Rabelais par la caricature et l'outrance, cette condamnation témoigne de la préférence des humanistes des premières décennies du siècle pour un genre de vie mixte, où la spéculation et le « repos d'étude » débouchent sur l'action. Élevons le regard vers les astres, quand nous bénéficions de quelque loisir, mais sachons garder les deux pieds bien sur terre.

Rabelais convoque sur la scène des prologues du *Gargantua* et du *Tiers livre* deux philosophes dont l'enseignement, oral, ne s'inscrit pas dans un système théorique systématisé et porte avant tout sur des questions éthiques : Socrate et Diogène. Bien que le prologue du *Gargantua* prétende que le maître de Platon était « inepte à tous offices de la république »⁶, nous savons, grâce à Diogène Laërce,

¹ *L'Homme délivré de son ombre*, essai de Pierre Magnard précédant son édition du *De Sapiente*, p. 12.

² L'aristotélisme demeure le socle de l'enseignement universitaire et de la pensée scolastique en général.

³ Cf. René Mugnier, *La Théorie du Premier Moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, Paris, Vrin, 1930.

⁴ C'est sur cette définition que s'ouvre l'article que Jean Nicot consacre dans son *Thresor* au terme *philosophie*.

⁵ Pierre Magnard, *L'Homme délivré de son ombre*, p. 4 (cf. Eugene F. Rice, *The Renaissance Idea [...]*, p. 106-123, et tout particulièrement p. 117-118).

⁶ P. 5. L'incompétence politique des philosophes leur est fréquemment reprochée. Platon rapporte les critiques adressées à Socrate par Calliclès, selon qui on ne doit pas se consacrer exclusivement à la philosophie, sous peine de se couper des autres hommes et de la vie publique (*Gorgias*, 484 d). Dans le prologue du premier livre des *Dialecticæ disputationes* (1439), Valla reproche à Aristote son désengagement, empruntant à Quintilien (*Institution oratoire*, XII, II, 7) son éloge de la vie active et son opposition à une existence uniquement vouée à la spéculation métaphysique (cf. Eugenio Garin, *Lorenzo Valla e l'umanesimo italiano*, p. 11-12). Dans le *Débat de Folie et d'Amour* de Louise Labé, Mercure affirme : « Monsieur le sage atendra que l'on le prie, et demeurera avec sa sagesse tout seul, sans que l'on l'appelle à gouverner les Viles, sans que l'on

qu'il servit dans les troupes athéniennes, prenant part à plusieurs campagnes militaires, avant d'exercer des fonctions politiques¹. C'est en outre pour être utile à ses concitoyens qu'il entra dans la carrière philosophique². Quant à Diogène, nous le voyons dans le prologue du *Tiers livre* agiter son légendaire tonneau pour « n'estre veu seul cessateur et ocieux »³, et participer à sa manière à la défense de Corinthe contre l'attaque annoncée de Philippe de Macédoine⁴. Seules valent les philosophies utiles à la conduite de la vie des hommes, publique ou privée. Les vaines spéculations ne méritent quant à elles que mépris et railleries.

Le séjour de Pantagruel et de ses compagnons au royaume de la Quinte Essence est l'occasion d'une charge contre l'alchimie, « Mateothecnie » oiseuse et véritable perte de temps :

En vostre monde avez vous si grande superfluité de temps, que ne sçavez en quoy l'employer, fors ainsi de nostre dame Royne [Quinte Essence] parler, disputer, et impudemment escrire ?⁵

L'alchimie, considérée à l'époque par bien des esprits éclairés comme une science à part entière, entre dans la catégorie des *inanis opera*, auxquels Érasme consacre l'un de ses *Colloques*⁶ et qui seront la cible de l'ironie de Du Bellay :

C'est ung heureux advantage,
Qu'ung alambic en partage,
Ung fourneau Mercurien :

l'appelle en conseil : il voudra escouter, aller posément où il sera mandé : et on ha affaire de gens qui soient pronts et diligens, qui fassent plus tot que demeurer en chemin. Il aura tout loisir d'aller planter des chous » (*Œuvres complètes*, p. 73).

¹ *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, I, 2.

² Platon, *Apologie de Socrate*, 28 e, 32 b-33 a.

³ P. 348.

⁴ Quoique nous convenions volontiers que Diogène souhaite à sa façon être utile à sa cité, nous sommes convaincu, contre Diane Desrosiers-Bonin, que ce passage du prologue du *Tiers livre* comporte bel et bien une charge satirique contre « la futilité des préparatifs guerriers de ses concitoyens » (*Rabelais [...]*, p. 215), et, par-dessus tout, contre la guerre et ses causes, le désir de conquête et la tyrannie (cf. W. Kaiser, *Praisers of folly*, p. 120-121, Erwin Duval, *The Design of Rabelais's Tiers livre*, p. 84, et M. Clément, *Le Cynisme à la Renaissance*, p. 137). L'enjeu de l'ironie rabelaisienne est de donner à entendre que les enseignements d'un philosophe et le gouvernement d'un monarque éclairé sont plus profitables aux États que le recours à la violence, l'édification de murailles – on sait de quelles pierres sont bâties celles qu'imagine Panurge (*Pantagruel*, XIV) ! –, la construction d'engins de siège et l'affûtage des lames. Le prologue compare Diogène, occupé à « tempester » son « tonneau fictif », au mythique Sisyphe, condamné à rouler une lourde pierre jusqu'au sommet d'une montagne que son fardeau dévalait sans cesse, condamnant le malheureux à un labeur sans repos. Or Sisyphe fut châtié pour son ambition et son bellicisme, qui le poussèrent à dévaster l'Attique. Comme celui qui fut jadis le roi de leur cité, les Corinthiens sont peut-être punis pour leur démesure et leur manque de vertu. Les gesticulations grotesques et fort peu utiles de Diogène rappellent à ses concitoyens qu'il vaut mieux prévenir les guerres que s'efforcer de les remporter. L'éloge de la guerre prononcé ensuite par le narrateur doit être lu *kata antiphrasis*. L'ironie perce dans la référence faite à Salomon : si le roi biblique est cité pour démontrer l'étendue des vertus de la guerre, il est pourtant qualifié quelques lignes plus loin de « saige et pacific » (p. 348). Dans l'adage *Dulce bellum inexpertis*, Érasme indique que son nom signifie « pacifique » en hébreu - « Solomon qui Hebraïis pacificum sonat ». On se rappelle enfin que Salomon profite de la paix pour édifier son palais, ainsi qu'un temple en l'honneur de Yahvé (Premier livre des rois, V-VII). Le prologue du *Tiers livre* oppose ainsi deux modèles de royauté : l'un est incarné par Sisyphe et par Philippe de Macédoine, monarques belliqueux et destructeurs, l'autre par le pacifique Salomon, roi philosophe, vertueux et bâtisseur – non pas de murailles, mais de palais et de temples. Loin du « publiciste royal » qu'Abel Lefranc voyait en lui, Rabelais exhorte dans ce prologue les monarques européens à la sagesse – le premier chapitre du *Tiers livre* énumère les devoirs des rois et dénonce les souverains « demovores » - et tourne en dérision leur bellicisme déraisonnable : seul est « tant fervent et occupé » à la guerre (p. 348) celui qui a « au cul passions assez » (p. 352). En se comparant à Diogène et en invitant tout un chacun à boire du vin de son tonneau, Rabelais manifeste son désir de servir la cause commune, non pas en guerrier mais en philosophe. La vertu seule, affaire de tous et objet de l'étude et de l'enseignement de Diogène, est la plus sûre des fortifications et la seule forteresse véritablement inexpugnable, comme le rappelle Pantagruel à Panurge (*Pantagruel*, XV, p. 268) : « il n'est muraille que de os, et [...] les Villes et Citez ne sçauoyent avoir muraille plus seure et plus forte que la vertus des citoyens et habitans ».

⁵ *Cinquiesme livre*, XVIII, p. 766.

⁶ *L'Alchimie*, éd. Wolff, t. I, p. 399. Il est également question de l'alchimie dans un autre colloque, *La Mendicité* (*ibid.*, p. 414). Érasme dénonce la malhonnêteté de ces prétendus alchimistes et la crédulité de ceux dont ils abusent. L'alchimie n'est pas dans ces deux colloques la représentation de toutes les vaines philosophies, comme ce sera le cas dans le *Cinquiesme livre*.

Et de toute sa sustance
Tirant une quinte essence,
Multiplier tout en rien.¹

Les alchimistes du *Cinquiesme livre* représentent l'ensemble des philosophes et des savants accaparés par de vaines et improductives recherches. Pour justifier l'observation attentive des sauts de puces, occupation qui symbolise toutes les sciences stériles, les alchimistes prétendent que cette étude inattendue est « plus que nécessaire au gouvernement des Royaumes ». Ils en appellent à Socrate,

lequel premier avoit des cieux en terre tiré la Philosophie, et d'oisive et curieuse, l'avoit rendue utile et profitable, [et] employoit la moitié de son estude à mesurer le saux des pusses, comme atteste Aristophanes le Quintessential.²

Ces alchimistes sont décidément bien sots s'ils prennent pour argent comptant et considèrent comme élogieux les propos d'Aristophane³, qualifié – un comble ! – de « Quintessential ». On rit et l'on doute avec Rabelais que l'étude des puces et de leurs bonds puisse s'avérer de quelque manière « utile et profitable »⁴. Ramener la philosophie depuis le ciel jusque sur la terre, c'est avant tout mettre la contemplation au service de la *quies animi* individuelle⁵, de l'action civile et de la cité, accorder la prééminence à l'éthique, jugée plus profitable que la métaphysique et la philosophie naturelle. Selon Cicéron, il faut bel et bien attribuer à Socrate le mérite de cette révolution :

Au reste, à partir de la philosophie antique pour venir jusqu'à Socrate, [...] c'était des nombres et des mouvements qu'on s'occupait ; on étudiait aussi les principes de la génération et de la corruption de toutes choses, on s'appliquait à reconnaître les grandeurs des astres, leurs distances, leurs orbites et, d'une façon générale, tous les phénomènes célestes. Socrate le premier invita la philosophie à descendre du ciel, l'installa dans les villes, l'introduisit jusque dans les foyers, et lui impose l'étude de la vie, des mœurs, des choses bonnes et mauvaises.⁶

Sans le moindre doute, Rabelais fait écho à ces lignes de Cicéron dans le passage du *Cinquiesme livre* que nous venons de citer⁷. Et Du Bellay s'en souviendra sans doute à son tour lorsqu'il écrira au néo-platonicien Pontus de Tyard, faisant allusion tout à la fois à l'*os sublime* d'Ovide⁸ et à la chute de Thalès⁹ :

¹ *Discours sur la louange de la vertu*, v. 163-168 (t. IV, p. 152). À comparer avec ce qu'écrivit Ronsard, durant ses dernières années, dans l'*Hymne de Mercure*, sur « Les fourneaux qui font l'homme & son bien consommer, / Marotte des plus fins, une sotte esperance / Qui trompe les plus cauts d'une vaine apparence » (t. XVIII, p. 269, v. 98-100).

² *Cinquiesme livre*, XXI, p. 774.

³ Voir *Les Nuées*, v. 144.

⁴ Dans son *Imagination poetique*, p. 58, Barthélemy Aneau se moquera à son tour des « sophistes », qu'on voit « baver de choses qui ne sont. / En la Nature, ou bien qui rien ne font / A l'entretien de la vie commune. / Comme du vol des asnes sur la Lune. / D'un BoucCervier, d'une faulse Chimere / Ou d'un Sortés, ou fable de commere ».

⁵ Dans le *Discours sur la louange de la vertu* (t. IV, p. 145-156), Du Bellay rejette au nom d'une vertu active « la docte escolle / De Platon », l'enseignement du « grand Peripatetique » et celui dispensé par Zénon « en son portique » (p. 147, v. 49-54). Les belles-lettres elles-mêmes sont de peu d'intérêt si elles n'enseignent pas la vertu, et Du Bellay renvoie « Petrarque, Vergile, Horace, / Ovide », anciens et modernes, Grecs et Latins dos à dos (v. 61-66). Et de conclure : « Que me sert voir tout le monde / En papier, ou je me fonde / A l'arpanter pas à pas : / Si en mon cœur je n'eu' onques / Mesure ou nombre quelconques, / Accord, reigle ny compas ? » (p. 148, v. 79-84).

⁶ *Tusculanes*, V, 4, 10-11, traduction de Jean Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1960 (deuxième éd.), p. 111.

⁷ Ronsard, quelques décennies plus tard, reprendra à son tour les réflexions de l'Arpinate pour louer Socrate et affirmer la supériorité de l'action sur la contemplation infructueuse, de l'éthique sur la philosophie théorique. Cf. *Des vertus intellectuelles et morales*, t. XVIII, p. 457-458 : Socrate « attira la philosophie, qui estoit en l'air », pour l'offrir aux hommes et « la logea dedans les citez, tournant la contemplation en l'action ». Ceux qui, comme Anaxagore, Thalès et Démocrite, ont préféré le repos de la philosophie contemplative à l'éthique et à l'action vertueuse, « n'ont jamais rien profité à leur republic pour en acquerir le nom de bons citoyens ». En revanche, Périclès, Thémistocle et Aristide, « pour se mesler du maniment des affaires civiles & politiques », ont servi leur cité en temps de paix comme en temps de guerre.

⁸ *Les Métamorphoses*, I, v. 85-86.

⁹ La mésaventure du célèbre philosophe et mathématicien est rapportée par Platon dans *Théétète* (173 e-174 a).

Contemplant donc (Thiard) ceste grand' voulte ronde,
Puis que nous sommes faits à l'exemple du monde :
Mais ne tenons les yeux si attachez en hault,
Que pour ne les baisser quelquefois vers la terre,
Nous soyons en danger par le hurt d'une pierre
De nous blesser le pied ou de prendre le sault.¹

La science insolite des alchimistes de Rabelais, absorbés dans la contemplation des parasites sautillants, est inutile, et leur *otium studiosum* a tout d'un état de coupable oisiveté. Ne sont-ils pas comparables à tous ces philosophes que croise le narrateur du *Cinquième livre* au pays de Satin, et qui lui semblent « aussi de loisir comme fut Chrysippus, ou Aristarchus de Sole, lequel demeura cinquante huit ans à contempler l'estat des abeilles, sans autre chose faire » ? Parmi ces philosophes, Aristote observe attentivement le comportement des poissons, tandis que Pierre Gilles, naturaliste contemporain de Rabelais, est plongé « en profonde contemplation » et examine, un urinal en main, les déjections des poissons². Le monstrueux Homenaz, évêque des Papimanes, est tout aussi ridicule et condamnable que ces naturalistes et astronomes oisifs, lui qui souhaite que tous se « desistent de toutes autres études et negocios » pour se consacrer exclusivement à la lecture des décrétales³. Parmi les vaines sciences Rabelais range également l'astrologie, en invoquant une fois de plus l'autorité de Socrate. Il écrit dans son *Almanach pour l'an 1535*, en écho au premier des *Aphorismes* d'Hippocrate, qu'il a traduits du grec en latin et commentés en 1532 :

Vita brevis, Ars longa. De l'homme la vie est trop brève, le sens trop fragile,
et l'entendement trop distrait pour comprendre choses tant éloignées de
nous⁴.

En quête d'un maître de sagesse, Vives ne rencontre que des savants. Il rejette leur science comme stérile et incompatible avec son idéal de vertu pratique. Peu lui importe la date exacte de la mort de Virgile, peu lui importe que Salluste ait écrit *omnes homines* ou *omneis homines* ! *Scientia* n'est pas *sapientia*. Or le savoir accumulé dans la contemplation doit pouvoir soutenir une sagesse tournée vers l'action et une *praxis* vertueuse⁵ : *veras habere opiniones* et *bene agere* sont selon lui deux préceptes indissociables⁶. Et l'auteur du *De Philologia* déplore qu'on tienne communément pour incompatibles la sagesse livresque et la prudence.

La dénonciation, parfois véhémement, des philosophies qu'on qualifie alors volontiers de vaines, s'explique par l'idée qu'on se fait de la condition humaine. Créé et doté de la raison par Dieu afin de dominer la terre, l'homme est né pour la compagnie de ses semblables. Les vérités supraterrrestres lui sont interdites – et de peu d'utilité, au demeurant, pour son existence quotidienne et son salut –, et il doit s'appliquer à l'acquisition d'une sagesse pratique, gage d'une existence, tant privée que publique, paisible et heureuse. Cette conviction n'est pas l'apanage des humanistes français. En 1516, dans le *Tractatus de immortalitate animae*, le Padouan Pomponazzi écrit que la véritable sagesse humaine ne se propose pas pour objet d'étude les vérités immuables et les causes premières – ce n'est qu'après sa mort que l'homme pourra enfin contempler Dieu – mais réside dans la connaissance et la pratique des vertus éthiques. Pour Pietro Pomponazzi, comme le résume Henri Busson,

Le bonheur de chaque être [...] doit être en rapport avec sa nature. Il ne faut point assigner à l'homme une fin qui est réservée aux pures intelligences. Sa

¹ *Les Regrets*, CLV, v. 9-14 (t. II, p. 176). C'est au faux pas d'Anaximène que fait référence le Démocritic dans le *Second Dialogue* de Jacques Tahureau pour condamner l'astrologie : « ce gentil Astronome Anaximene, lequel regardant une fois trop ententivement les étoiles, et levant le nez en l'air comme une truye aggravée, tomba à l'impourvu dedans une fosse » (éd. Max Gauna, Genève, Droz, 1981, p. 165).

² *Cinquième livre*, XXX, p. 803.

³ *Quart livre*, LI, p. 657.

⁴ *Almanach pour l'an 1535*, p. 939.

⁵ Vives, *Praelectio in sapientiam* (1522), in *Opera*, Basel, 1555, t. I, p. 298-299 (cité par Eugene F. Rice, *The Renaissance Idea* [...], p. 157-158).

⁶ Vives, *Introductio ad sapientiam* (1524), in *Opera*, t. II, p. 70-71 (cité par Eugene F. Rice, *The Renaissance Idea* [...], p. 161).

vraie fin, c'est la conservation et l'harmonie de l'humanité par l'accomplissement de ses devoirs moraux et de son travail de chaque jour.¹

Les humanistes français du premier XVI^e siècle partagent cette certitude. Alors que, selon Aristote, la noblesse d'une science semble inversement proportionnelle à la somme des réalisations concrètes auxquelles elle peut donner lieu, les humanistes mesurent les vertus du savoir à l'aune de ses applications pratiques. Le *doctus* n'est pas nécessairement *sapiens* ; or les vertus morales et leur mise en pratique (*praxis*) importent davantage que la simple « doctrine »². Incontestablement, les humanistes restent attachés à l'*otium studiosum* des auteurs antiques ; l'étude de la littérature, de la philosophie et des sciences ne perd pas à leurs yeux ses lettres de noblesse ; ils demeurent des érudits, des hommes dont le savoir est le fruit de veilles studieuses et de lectures passionnées et attentives ; le trésor de leur « doctrine », ils l'ont amassé en creusant la veine aurifère de vieux manuscrits et de lourds in-folio plus ou moins fraîchement imprimés, dans la solitude, le silence et la pénombre de leurs « librairies » personnelles, des bibliothèques de leurs coreligionnaires en humanisme ou d'un riche mécène féru de savoir et de belles-lettres. L'isolement, la retraite dans un refuge paisible et écarté du monde et de ses *negotia* restent la condition de l'*otium litteratum*.

Mais la quête du savoir s'accomplit également dans le vaste monde, dans les villes universitaires où bat le cœur de l'Europe savante, dans les collèges et les académies dont l'enseignement concurrence celui des facultés, auprès des coteries érudites que des princes curieux et libéraux rassemblent autour d'eux, comme les Médicis à Florence, François I^{er} à la cour de France, Marguerite sa sœur à Nérac, et tant d'autres encore sous tous les cieux du vieux continent. Pour satisfaire leur soif de connaissances et accomplir leur *studia humanitatis*, viatiques de l'honnête homme, les humanistes parcourent les routes du royaume et poussent généralement au-delà des frontières nationales. L'odyssée de Pantagruel, qui traverse la France – un pays étranger pour le jeune Utopien –, le conduit de Poitiers à Paris, en passant notamment par Bordeaux, Toulouse, Montpellier, Angers, Bourges et Orléans³. Ce voyage initiatique, quoique narré sur le mode burlesque, donne une représentation assez fidèle, n'était la démesure de rigueur dans le récit des « horribles et espouvantables faitz » d'un géant, du *cursum studiorum* réalisé par certains étudiants de l'époque. Pour accéder au savoir, il faut aller à lui, saisir son bâton de pèlerin et son bissac, se mettre en chemin ou prendre la mer – entreprise de longue haleine et périlleuse en ces temps de brigandage et de piraterie –, se frotter au monde, découvrir des mœurs étrangères et étranges – un Breton, un Limousin⁴, un Picard sont alors des objets de curiosité pour un Parisien –, de nouvelles « polices », des modes de vie insoupçonnés. On ne s'étonnera donc pas que la conception humaniste de l'*otium studiosum* diffère sensiblement, par son cadre, ses modalités et ses fins, du modèle grec du *bios theorêtikos*, que leur idéal de *vita beata* et de sagesse n'implique pas un retrait total de la vie publique.

6 – L'« impassionneté » stoïcienne sur la sellette

L'idéal de repos du XVI^e siècle est en grande partie modelé par la sagesse antique. Cependant, il ne coïncide jamais parfaitement avec les systèmes éthiques des différentes philosophies classiques, stoïcienne notamment. L'intérêt et l'admiration que manifestent les hommes de la Renaissance pour les anciens n'impliquent pas une adhésion sans réserve à leurs préceptes moraux. Toutes ces doctrines présentent une grave lacune et sont affectées d'une tare évidente : leurs auteurs n'ont pas entendu le Verbe divin, quoique certains d'entre eux aient pu, selon les humanistes, faire preuve dans leur vie et leurs œuvres de vertus toutes chrétiennes. Aussi, lorsqu'ils adoptent, en tout ou en partie, quelque doctrine morale de l'Antiquité, les auteurs humanistes s'efforcent-ils de démontrer sa concordance

¹ Henri Busson, *Le Rationalisme [...]*, p. 49.

² Dans son livre *De la sagesse* (III, 14, p. 542 ; sauf mention contraire, nous utilisons l'édition Chaignieau, Paris, 1797, consultable sur le site de la Bibliothèque nationale), Pierre Charron oppose la science à la sagesse, et reproche à la première, jugée « non nécessaire, ny gueres utile » et « point active », sa stérilité : « la science est caqueteresse, envieuse de se monstrier, qui toutesfois ne sçait faire aucune chose, n'est point active, mais seulement propre à parler et à en conter ». En revanche, « la sagesse fait, elle agit et gouverne tout ». En somme, « La science donc et la sagesse sont choses bien différentes, et la sagesse est bien plus excellente, plus à priser et estimer que la science ; car elle est *necessaire, utile* par-tout, universelle, *active*, noble, honneste, gracieuse, joyeuse » (nous soulignons).

³ *Pantagruel*, V.

⁴ *Ibid.*, VI.

avec la Révélation et les vertus chrétiennes, au prix parfois d'importants gauchissements doctrinaux, d'acrobaties rhétoriques ou d'une glose alambiquée. En fait, la sagesse humaniste est éminemment composite et fait feu de tout bois¹. Bien plus qu'une marqueterie savante, elle opère la fusion des enseignements qu'elle doit aux philosophes de l'Antiquité, et, pour utiliser un langage que ne désavouerait pas Panurge, fait considérablement fructifier ses emprunts. La cuirasse qui préserve le sage peint par le XVI^e siècle des atteintes des passions et des maux extérieurs est constituée de pièces disparates, empruntées aux diverses philosophies antiques et harmonieusement remodelées et assemblées dans la forge de la pensée évangélique. Il ne suffit pas de qualifier cette sagesse de syncrétiste pour la caractériser, sauf à préciser que ce syncrétisme ne se contente pas de juxtaposer des éléments divers collectés indistinctement çà et là, les humanistes prélevant et assemblant des points de doctrine compatibles, d'une part, entre eux, en vertu de quelque affinité ou qualité commune, et, d'autre part, avec la Révélation.

a – La « vie logique » ou mixte des stoïciens

La cueillette des fleurs de philosophie à laquelle s'adonnent les humanistes dans les prés de la pensée gréco-romaine n'est donc pas aléatoire et n'exclut pas la critique. Or l'examen des jugements portés par les auteurs humanistes sur la doctrine stoïcienne, à laquelle ils font d'ailleurs subir des déformations significatives, éclaire leur volonté de promouvoir un idéal de vie combinant *quies* et action, repos et engagement dans le monde. Apparemment, l'adaptation de la sagesse stoïque au christianisme ne nécessite pas une telle débauche d'efforts, tant les deux systèmes semblent avoir de points communs. L'importance accordée à la vertu, qu'on ne pratique pas par crainte du châtement ou espoir de récompense, le mépris du monde et de ses biens, un certain penchant pour l'ascèse : tels sont les points où les morales stoïcienne et chrétienne peuvent aisément se rejoindre. La pensée stoïcienne s'efforce également de concilier l'idéal théorétique et l'action politique – qualificatif qu'il convient d'entendre dans son acception la plus large : l'action politique désigne ce qu'on accomplit dans et pour la *polis*.

Le stoïcisme, que la France de la première moitié du XVI^e siècle connaît par la médiation de Cicéron, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle, promeut une morale de l'effort et repose sur une ascèse physique et spirituelle. La sérénité ne se cultive pas dans la retraite et le refus de l'action mais dans le contrôle des passions mises sous l'éteignoir de la raison et de la *virtus*. En conséquence, tous les états sont compatibles avec la sagesse stoïcienne, et le sage peut mener indifféremment une vie théorétique, pratique ou logique. Selon Diogène Laërce, ce dernier mode de vie doit être préféré, « parce que l'animal raisonnable a été engendré par la nature expressément à la fois pour l'activité théorétique et

¹ Le pantagruélisme, examiné ici à titre d'exemple, doit ses traits non moins au platonisme, dont les traces sont nombreuses dans le *Tiers livre*, qu'au stoïcisme, tous deux revus et corrigés par la morale chrétienne. Quand Panurge se fait percer l'oreille, s'habille d'une robe de bure et attache ses lunettes à son bonnet, Pantagruel tente de le raisonner en des termes qui empruntent aussi bien à saint Paul qu'au lexique des philosophes du Portique : « Chascun abonde en son sens : mesmement en choses foraines, externes, et indifferentes, lesquelles de soy ne sont bonnes ne maulvaies : pource qu'elles ne sortent de nos cœurs et pensées, qui est l'officine de tout bien et tout mal : bien, si bonne est, et par le esprit munde reiglée l'affection : mal, si hors aequité par l'esprit maling est l'affection depravée » (*Tiers livre*, VII, p. 372). On reconnaît dans cette réplique une citation de l'Épître aux Romains, XIV, 5 (« Unusquisque in suo sensu abundet »), que Rabelais fait cohabiter avec une définition des *adiaphora* de la doctrine stoïcienne. Quant au *Quart livre*, il développe à son tour une philosophie composite et marquée par les apports du néo-platonisme et de la kabbale, mais toujours soumise – est-il besoin de le rappeler ? – à la Révélation. Pour ce qui concerne le néo-platonisme, on relève dans le chapitre premier du *Tiers livre* une critique des rois « démovores » qui s'inspire de *La République*. L'éloge des dettes est prononcé sur le mode platonicien (IV, p. 364) : « O quelle harmonie sera parmy les reguliers mouvemens des Cieulz. Il m'est advis que je l'entends aussi bien que feist oncques Platon ». Panurge, il est vrai, se trompe en attribuant à Platon ce qui appartient à Macrobie (*Sur le songe de Scipion*, II, 4). Dans ce même chapitre, Panurge décrit le processus de la fabrication du sang en s'inspirant des théories des médecins platoniciens (p. 365). « À côté du stoïcisme, les grandes philosophies antiques sont particulièrement bien représentées dans le *Tiers livre*. C'est le platonisme, en tout premier lieu. Rabelais lui emprunte son vocabulaire : *idées, représentation, génies, demiourgon*. L'éloge des dettes a pu être lu dans un contexte néo-platonicien, vraisemblablement parodique, et si Épistémon est réservé à l'égard de certains platoniciens, ce sont les termes du platonisme qu'utilise Rabelais pour le ravissement "ecstatic" du dizain initial. Il y a, avec l'expression toute récente de *fureur poétique*, allusion à la théorie platonicienne de l'inspiration poétique, et le *Tiers livre* offre la première attestation dans la langue française de l'*enthousiasme*. Les théories de Rondibilis sont celles des médecins platoniciens » (Mireille Huchon, p. 1354 de son édition des *Œuvres complètes* de Rabelais). L'ensemble du *Tiers livre* est en fait un commentaire du précepte socratique inscrit au fronton du temple de Delphes : « Connais-toi toi-même ».

l'activité pratique »¹. En effet, dans la mesure où la sagesse est le fruit d'un savoir qui se conquiert et s'enseigne, le sage stoïcien est également un méditatif. La vie logique est donc mixte. L'évolution du stoïcisme, philosophie totale à l'origine, et son acclimatation sous d'autres cieux le populariseront avant tout en tant qu'éthique². Remodelée dans le moule de la morale romaine, la doctrine de la Stoa présente assurément bien des attraits pour des humanistes soucieux de trouver la tranquillité de l'âme sans fuir le monde et sans renoncer à l'action. Le Cicéron stoïcien, qui est abondamment lu, discuté et imité, offre aux humanistes un plaidoyer en faveur de la vie active, tout comme Sénèque. Dans ses dialogues et ses lettres, ses lecteurs trouvent des maximes de sagesse et la conviction que la quête de la *tranquillitas* ne dispense pas de l'action et des devoirs civiques. Tout comme Pétrarque, dont le *De remediis* emprunte à la sagesse stoïcienne les contrepoisons à administrer à l'âme souffrante, les humanistes puisent chez les philosophes de la Stoa et leurs émules romains de quoi constituer un *enchiridion*, un manuel de sagesse pratique consultable en toutes circonstances.

De fait, on ne peut nier l'impact du stoïcisme sur la pensée et la littérature de la Renaissance française. L'œuvre des humanistes de la première moitié du siècle, par exemple, porte çà et là l'estampille de la sagesse stoïcienne, et l'on a pu parler, non sans raisons valables, d'un stoïcisme chrétien, véhiculé par des auteurs d'inspiration évangélique. On entend plus d'un accent sénéquien dans le réquisitoire que Marguerite de Navarre prononce dans ses *Prisons* contre « Plaisir », « Ambition », « Pecune »³, accusés de nuire au repos de l'esprit :

O ! que cruelz sont ces troys exacteurs,
Ces troys tyrans, importuns tourmenteurs,
Qui en monstrant ung plaisir incertain,
Ou la richesse, ou l'honneur qui est vain,
Font par desir perdre boire et manger,
Dormir, repoz, jusques à mettre en danger
Vie et santé.⁴

La quête des richesses, de l'honneur et du plaisir, poursuit Marguerite de Navarre, est une véritable torture (« travail »⁵), quand bien même elle aboutit, car on craint alors de perdre ces biens fallacieux et conquis au prix de tant de tourments :

Et si au point tant désiré adviennent,
Crainctifz, poueux de le perdre ilz deviennent ;
Songneux, jaloux sont de le conserver,
Comme songneux furent de le trouver.⁶

L'esprit pris au leurre des richesses, de l'honneur et de la volupté ignore le repos ; il est assailli par la crainte, martyrisé par la jalousie, si bien

¹ III, 687. Cf. Sénèque, *De otio*, IV, 2 : « Solemus dicere summum bonum esse secundum naturam vivere : natura nos ad utrumque genuit et contemplationi rerum et actioni », et Cicéron, *De natura deorum*, II, XIV, 17 : « Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum » (textes cités par Robert Joly, *Le Thème philosophique [...]*, p. 145).

² En vrais Romains, Cicéron et Sénèque, pour ne citer qu'eux, retiendront surtout de la philosophie de Chrysippe, bien plus par conviction que par méconnaissance ou aveuglement, des leçons de morale pratique et des règles de conduite – les *officia* de l'Arpinate. En cela, ils sont parfaitement représentatifs de l'idéal romain de vertu active, idéal qui n'envisage la contemplation que lorsqu'elle est mise au service de l'action, qu'elle éclaire et qu'elle guide. L'*otium*, terme qui traduit chez Cicéron le *bios theorêtikos* grec, n'est licite qu'en tant que pause ou délassement provisoire et conforme aux bonnes mœurs, qu'en tant qu'il constitue un refuge contre l'adversité ou un port de repos où passer dans la paix et la dignité ses derniers jours. Cicéron et Sénèque ne souscrivent que rarement, et uniquement lorsque les circonstances (la disgrâce ou l'exil, la vieillesse ou la maladie) les bannissent de la vie publique, à la conception grecque du loisir comme fin en soi. C'est avec raison que Jacqueline Dangel signale que, pour eux, « le loisir d'ordre aussi bien aristocratique que populaire, lorsqu'il est constructif et construit, consiste finalement non pas à ne rien faire, mais à se refaire en vue d'accomplir toujours plus parfaitement son travail » (« L'*otium* chez les Latins à l'époque républicaine », *Les Loisirs et l'héritage de la culture classique*, p. 238). Dans l'esprit de Caton et de ses puînés, malgré l'influence du cercle philhellène des Scipions, pour le reclus de Tusculum même, le *bios theorêtikos* reste trop proche de la *truphè*. Sur l'*otium* cicéronien et sénéquien, on consultera les nombreux ouvrages mentionnés par Jean-Marie André dans la bibliographie de son ouvrage, *L'Otium [...]*.

³ *Les Prisons*, II, p. 121, v. 728.

⁴ *Ibid.*, v. 733-739.

⁵ *Ibid.*, p. 122, v. 753.

⁶ *Ibid.*, v. 759-762.

Que tout le mal passé du desirer,
Tout le travail pour acquerir ce bien,
Estime doulx et quasi moins que rien,
Accomparé à celluy qu'il endure
De ceste peur tant effreyable et dure.¹

L'homme parvenu au faite de la gloire redoute une subite disgrâce, le riche craint tant les voleurs qu'il en perd le sommeil :

Ainsy la peur le fait la nuit veiller,
Et tout le jour sans reposer travailler.²

De surcroît, la jouissance qui procède de la possession de ces faux biens est passagère, fugace, et développe un arrière-goût d'amertume. Elle ne met pas un terme au désir, véritable tonneau des Danaïdes, qu'elle irrite, au contraire, et exaspère, au détriment du repos de l'esprit :

Et si n'ont pas plustost ung bien receu,
Que ung tout nouveau desir ne soit conceu,
Ou d'avoir plus, ou myeulx, ou autrement.
Ainsy le cueur, de tourment en tourment,
Monte, descend, et de tous costez tourne,
Tant qu'en ung poinct jamais il ne sejourne [...].³

Il est aisé de rapprocher ces leçons de morale de l'enseignement stoïcien, tel que le rapporte Cicéron et tel que le professe Sénèque. Pour bien des critiques, les bons géants de Rabelais incarnent eux aussi une sagesse imprégnée de stoïcisme chrétien. Idéal d'*euthymia* et d'indifférence aux « choses fortuites »⁴ – les *adiaphora* du Portique –, le pantagruélisme emprunte bien des éléments au stoïcisme, tout en l'accommodant au christianisme. Gargantua et Pantagruel savent conserver en toutes circonstances, tranchant avec l'attitude de Panurge, une impassibilité et un calme remarquables, sans s'émouvoir, se scandaliser⁵, ni sortir de leur repos d'esprit. On ne saurait pourtant réduire la philosophie morale de Marguerite de Navarre et de Rabelais au stoïcisme, doctrine que bon nombre d'humanistes considèrent en fait avec méfiance. On assiste même, en cette première moitié du siècle, à un regain d'anti-stoïcisme, alimenté par le contexte historique de l'époque.

b – Les passions au service de la sagesse et de la *quies*

Pour Marguerite de Navarre et la majorité des auteurs qui semblent prôner face aux maux et aux biens apparents de l'existence une fermeté et une apathie toutes stoïciennes, le véritable soutien de la *tranquillitas animi* ne réside pas dans la *virtus*⁶ mais en Dieu. Lui seul, pour ces auteurs chrétiens, nous donne la force de mépriser les passions de l'âme et les événements extérieurs qui les provoquent. La différence est donc de taille, entre une attitude véritablement stoïcienne, qui mise dans sa quête du repos sur les vertus viriles, et la sagesse évangélique, qui s'en remet humblement à la foi et à la grâce. D'autre part, les devisants de *L'Heptaméron* jugent l'insensibilité des « philosophes du temps passé »,

¹ *Ibid.*, p. 123, v. 774-778.

² *Ibid.*, v. 799-800. L'avare décrit par Bonaventure Des Périers (*Œuvres françaises*, éd. Louis Lacour, Paris, Jannet, 1856, 2 vol., t. I, p. 88) pâtit de la même intranquillité : « Voyant l'homme avaricieux, / Tant miserable et soucieux, / Veiller, courir et tracasser, / Pour tousjours du bien amasser, / Et jamais n'avoir le loysir / De s'en donner à son plaisir, / Sinon quand il n'a plus puissance / D'en percevoir la jouissance ».

³ *Ibid.*, p. 122, v. 763-768.

⁴ *Quart livre*, prologue, p. 523. Rappelons que Guillaume Budé publie en 1521 un *De contemptu rerum fortuitarum*.

⁵ Cf. *infra*, p. ? ? ? [vérifier]

⁶ Le locuteur des *Prisons* (p. 141, v. 177-186) s'émerveille devant les enseignements des livres d'histoire et les portraits d'hommes illustres qu'ils offrent à l'admiration des lecteurs. Les anciens, dit-il, savaient faire preuve de *virtus* et demeurer impavides face aux deux fortunes : « Les faitz passez, à les veoir font entendre / Que on ne se doit à la Fortune attendre, / Ny son esprit en ce monde arrester, / Mais à vertu recevoir l'apprester ; / Que l'on ne doit en la prosperité / Se resjouyr, ny en l'adversité / Desesperer, prenant exemple à ceulx / Qui aux vertuz n'ont esté paresseux, / A ceulx aussy que l'on a veu tomber / Pour se laisser aux vices succomber ». Tout ce passage sonne de prime abord comme une célébration de la force d'âme du sage stoïcien. Toutefois, ces vers figurent dans le long développement que le protagoniste des *Prisons* consacre au récit de ses erreurs passées, où il nous est explicitement dit qu'il a longtemps été captif de sa présomption, de sa confiance déplacée, excessive, dans les seules ressources de l'esprit humain.

en qui on reconnaît sans peine les stoïciens, excessive et déplacée ; c'est trop cher payé qu'un repos acquis au prix d'une innervation radicale de la nature humaine, qui anesthésie indistinctement les passions mauvaises et celles qui n'enfreignent en rien la vertu :

Il y en a, dist Geburon, qui ont le cueur tant adonné à l'amour de sapience, que, pour choses que sceussent oyr, on ne les sçauroit faire rire, car ilz ont une joye en leurs cueurs et ung contentement si moderé, que nul accident ne les peut muer. — Où sont ceulx-là ? dit Hircan. — Les philosophes du temps passé, respondit Geburon, dont la tristesse et la joye est quasi poinct sentie ; au moins, n'en monstroient-ilz nul semblant, tant ilz estimoient grand vertu se vaincre eulx-mesmes et leur passion. — Et je trouve aussi bon, comme ilz font, dist Saffredent, de vaincre une passion vicieuse ; mais, d'une passion naturelle qui ne tend à nul mal, ceste victoire-là me semble inutile.¹

Certaines passions, écrit Melanchthon, sont des stimulants qui inclinent l'homme à la vertu² et à la sagesse. Aussi condamne-t-il l'apathie stoïcienne, qui rend l'homme insensible à l'aiguillon de ces passions vertueuses et à l'indignation que doit susciter en toute âme noble le spectacle du vice. L'injustice, la bêtise, la méchanceté ne laissent pas les héros de Rabelais indifférents. Grandgousier, comme l'apprend Ulrich Gallet à Picrochole, est « esmeu », « saisy de grand desplaisir et perturbé en son entendement » par le comportement du tyran³. De retour de Paris, Gargantua est lui aussi bouleversé, désarmé et effrayé par le rapport que lui fait le métayer de Gougnet, « Tant qu'il luy feist paour, et ne sçavoit bien que dire ny que faire »⁴. Tous deux se ressaisissent bientôt et recouvrent leur calme, mais leur sagesse n'exclut pas toute émotion, n'anesthésie pas leur sens moral et ne les empêche pas d'éprouver de la compassion pour les victimes de l'envahisseur. Ronsard lui aussi proteste contre la mutilation que représente la prétendue sagesse stoïcienne et explique que la véritable vertu réside dans la maîtrise des passions, non pas dans leur illusoire extinction⁵.

Le détachement du sage stoïcien est jugé tout à la fois anormal et amoral, contraire à la nature et à la raison. Les Utopiens de Thomas More ignorent et repoussent cette forme d'ascèse, qui emprunte bon nombre de ses traits à l'ascétisme mystique des chrétiens :

Mépriser [...] la beauté du corps, ruiner ses forces, endormir son agilité dans la paresse, épuiser son corps à force de jeûnes, détruire sa santé, rejeter avec mépris les autres douceurs de la nature, sans en espérer un surcroît de bien pour autrui ou pour l'État ni une joie supérieure par laquelle Dieu récompenserait le sacrifice ; pour une vaine ombre de vertu se détruire sans profit pour personne, avec l'idée de pouvoir supporter plus aisément un revers de fortune qui peut-être n'arrivera jamais : voilà ce qu'ils estiment être le comble de la folie, l'acte d'une âme méchante envers elle-même et

¹ Marguerite de Navarre, *L'Heptaméron*, XXXIV, p. 253.

² Après Érasme, et en recourant aux mêmes arguments que Lorenzo Valla, Melanchthon condamne l'insensibilité stoïcienne (*Philosophiae moralis epitome*, Lyon, Sébastien Gryphe, 1538, p. 43) : « Estne probanda Stoicorum ἀπαθία [sic], qui simpliciter omnes affectus improbant ? — Nequaquam. Duplicem enim sunt affectus. Alii cum ratione consentiunt, ut amor conjugum, liberorum, benevolentia erga benemeritos, misericordia erga calamitosos, irasci iis qui injuriam inferunt. Hi affectus boni sunt, et vocantur στωργαὶ φυσικαί, et erant in natura hominis futuri, etiam si non fuisset corrupta vitio originis. Nam affectus omnes ex natura tollere est motum et vitam tollere » (« Doit-on approuver l'apathie des stoïciens ? — Nullement. Les passions, en effet, sont de deux sortes. Les unes s'accordent avec la raison, comme l'amour conjugal, l'amour pour ses enfants, la bienveillance envers ceux qui vous ont obligé, la miséricorde envers les malheureux, la colère contre ceux qui ont commis une injustice. Ces passions sont bonnes, et on les appelle des inclinations naturelles ; elles auraient été dans la nature de l'homme à venir, même si elle n'avait pas été corrompue par le péché originel. Car supprimer toute passion de notre nature, c'est supprimer la vie et le mouvement »).

³ *Gargantua*, XXXI, p. 86.

⁴ *Ibid.*, XXXIV, p. 96.

⁵ Ronsard, *Discours des vertus intellectuelles et morales*, t. XVIII, p. 456 : les passions « sont principes & matieres de la vertu ; car de voulloir du tout, comme les Stoïciens, derraciner hors de l'homme les passions, cela est impossible. Tant que nous aurons foye & cœur, veines, arteres & sang, nous aurons des perturbations. Or de les sçavoir bien moderer & attemper, c'est le fait & vray office des vertus morales ».

suprêmement ingrate envers la nature, puisqu'elle la congédie avec tous ses bienfaits, comme si elle rougissait d'avoir cette dette envers elle.¹

Érasme n'apprécie guère lui non plus l'apathie du sage stoïcien, qu'il envisage au demeurant comme un idéal impossible à atteindre. L'impassibilité de ceux qui prétendent « passer ceste vie comme insensiblement »² lui paraît en effet inhumaine, peu encline à la vertu, voire entachée du péché d'orgueil, contraire à la nature³ comme au devoir de charité chrétienne⁴ :

Aussi les Stoïciens écartent-ils du sage toutes les passions comme autant de maladies ; pourtant ces passions non seulement servent de pilotes à ceux qui se pressent pour atteindre le port de sagesse, mais elles sont aussi là, dans la pratique de la vertu, comme des éperons, des aiguillons, pour encourager à faire le bien. Sénèque, deux fois stoïcien, va protester avec véhémence lui qui défend absolument au sage toute passion. Mais ce faisant, ce n'est plus un homme qu'il laisse subsister, il crée plutôt une espèce de dieu d'un genre nouveau, qui n'a jamais existé nulle part, et jamais n'existera. Pour parler plus clairement, il a fabriqué une statue de marbre à l'image de l'homme, stupide et parfaitement étrangère à tout sentiment humain.⁵

La condamnation du stoïcisme prononcée par Érasme repose sur des considérations morales, psychologiques et religieuses. Le sage idéal dont Sénèque brosse le portrait ne peut exister ; sa parfaite impassibilité, son apathie à toute épreuve en font l'égal d'un dieu⁶ et semblent parfaitement incompatibles avec la réalité de la nature et de la psychologie humaines. Par ailleurs, à supposer que les rêveries de Sénèque se réalisent un beau jour, qu'un mortel d'exception réunisse en lui les vertus infrangibles du stoïcisme, quel profit en retirera la cité ? Les réserves qu'exprime Érasme sont également d'ordre éthique, politique, et rejoignent celles de Thomas More⁷, comme en témoignent ces lignes :

Qui ne fuirait avec horreur, comme un monstre ou un fantôme, un homme de cette espèce, sourd à tous les sentiments naturels, pas plus ému de la moindre passion, serait-ce l'amour ou la pitié, « que s'il était de dur silex ou de marbre de Paros », un homme à qui rien n'échappe, qui ne se trompe jamais parce que, nouveau Lyncée, il voit tout, qui mesure tout au cordeau, ne pardonne rien, qui n'est content que de lui-même [...] ? Dites-moi, si l'on allait aux voix, quelle cité voudrait d'un magistrat de cette sorte ? Quelle armée souhaiterait un tel chef ?⁸

¹ Thomas More, *L'Utopie*, p. 184-185. Cf. Edgar Wind, *Mystères païens [...]*, p. 85 : « Que le plaisir doive manquer de vertu, et la vertu de plaisir, est une hypothèse stoïcienne qui n'a jamais reçu grand crédit chez les néo-platoniciens de la Renaissance. [...] Plus les vertus et les plaisirs prennent de l'ampleur, plus ils sont voués à se chevaucher ; et quand un plaisir ou une vertu finit par tout embrasser — autrement dit, quand ils atteignent une perfection qui se trouve dans les seuls états d'extase —, alors il devient impossible de faire la part de la vertu et de la félicité ».

² Pierre Charron, *De la sagesse*, II, 6, p. 312.

³ « La doctrine stoïcienne qui veut éliminer de l'homme ses affects est en conflit avec la nature qui est équipée d'organes de plaisir et de douleur [...]. La doctrine stoïcienne est injurieuse envers Dieu parce qu'elle tend à rendre vaine sa création des organes des affects », note Dino Bellucci (*Science de la nature et réformation. La physique au service de la Réforme dans l'enseignement de Philippe Melanchthon*, Rome, Vivere In, 1998, p. 516).

⁴ Valla, dans son *De vero falsoque bono*, remet en cause la sagesse stoïcienne, qui ne peut se conquérir qu'en foulant aux pieds le devoir de charité chrétienne, suivant Lactance (*Divinae institutiones*, VI, 17) et saint Augustin (*La Cité de Dieu*, IX, 4-5 et XIV, 8-9 ; dans ce dernier chapitre, saint Augustin cite à une vingtaine de reprises les Écritures pour démontrer que les passions ne sont pas nécessairement mauvaises et que l'impassibilité, l'absence d'affections sont plus à craindre).

⁵ *Éloge de la Folie*, XXX, p. 35.

⁶ Melanchthon reproche lui aussi aux stoïciens leur orgueil sacrilège – l'impassibilité à laquelle ils aspirent ou prétendent être parvenus est une tentative de divinisation –, et assimile l'hérésie anabaptiste au stoïcisme. « Nam Stoicos suspiciunt nonnulli tamquam semideos », écrit Melanchthon (*Philosophiae moralis epitome*, p. 4), qui souhaite dissiper les « Stoici errores [...], qui saepe in Ecclesia magnos tumultus excitarunt. Nam et olim multi fanatici homines, et Anabaptistae his proximis annis omnes affectus tolli voluerunt, paene ut Stoici » (*Ethicae doctrinae elementa*, in *Opera*, éd. Henri-Ernest Bindseil, t. XVI, col. 201-202).

⁷ Qui, rappelons-le, doute que l'apathie trempée dans l'ascèse puisse apporter « un surcroît de bien pour autrui ou pour l'État » et l'estime « sans profit pour personne ».

⁸ *Éloge de la Folie*, XXX, p. 36. La suffisance du philosophe stoïcien a bien des traits en commun avec la philautie de Panurge.

Au nom des valeurs politiques et sociales¹, Érasme condamne le sage stoïcien, ce monstre d'impassibilité et d'orgueil dont la prétendue sagesse est en fait une insigne folie. L'humanisme ne saurait se satisfaire de la tranquillité du roc ou de la souche, d'une *quies animi* illusoire, acquise au mépris de la charité chrétienne et des devoirs que la vie en communauté impose à chacun envers son prochain et son pays. Le Caron rejette lui aussi la sagesse stoïcienne, qui ne tient pas compte de l'intérêt commun et, contraire à l'idéal éthique des humanistes, enferme le sage dans une tour d'ivoire où il ne peut trouver le repos qu'au prix d'une retraite égoïste et parfaitement inhumaine. C'est judicieusement à Rabelais que Louis Le Caron confie le soin, dans le troisième de ses *Dialogues*, de critiquer le stoïcisme. On retrouve sous sa plume les griefs déjà retenus par Érasme : l'impassibilité stoïcienne est contraire à la raison, expression de la « parfaite nature » humaine, et nuit à l'acquisition et à l'exercice de la vertu :

Car de constituer comme les Stoïciens une apathie, c'est à dire (s'il m'est permis d'user de ce mot) impassionneté, c'est faire l'esprit si lâche et couard, que mesmement il ne se puisse émouvoir à la vertu.²

La raison humaniste ne se confond donc pas, aussi nombreux que puissent être ses emprunts au stoïcisme, avec la doctrine morale du Portique. Parce qu'elle va toujours de pair avec l'action et que ses fins sont d'ordre pratique, elle juge déraisonnables l'apathie et le détachement stoïciens. Pas plus qu'on ne doit considérer le « mépris des choses fortuites » qui caractérise la sagesse pantagruélique comme l'équivalent humaniste du *contemptus mundi* médiéval, on ne peut le réduire à l'ascétisme de la Stoa :

Cette formule suppose chez l'homme une certaine impassibilité, mais cette ataraxie n'est pas une anesthésie, une *ἀπαθεια* au sens propre du terme. Elle n'est pas non plus une résignation passive au mal ni une forme d'évasion. Il s'agit plutôt d'une tranquillité d'esprit, de la sérénité qui naît d'une vie rationnelle vécue conformément à la nature, car si l'homme, fait de chair et d'esprit, ne peut éradiquer complètement les passions, il peut néanmoins les soumettre à la raison qui en règle le tumulte.³

Cette raison n'entretient que des liens de parenté assez lâches avec la Raison d'inspiration stoïcienne et chrétienne qui s'exprime dans le *De remediis* de Pétrarque. La Raison austère, sermonneuse et revêche du Florentin, qui, littéralement rabat-joie, s'efforce systématiquement de réduire au silence la volubile Joie, n'agrèerait certainement pas à Rabelais, qui voit dans une « certaine gayeté d'esprit », non moins que dans le « mépris des choses fortuites », l'un des traits essentiels du pantagruélisme⁴. Qui plus est, l'éthique humaniste, attachée aux valeurs civiques et au devoir évangélique de charité chrétienne, ne saurait se satisfaire d'un repos conquis hors du monde, d'une *quies animi* égotiste et inerte, dépourvue de cœur, de nerfs et de muscles.

Conclusion

Un faisceau d'indices concordants permet de conclure que les représentants du premier humanisme français, sans invalider l'opposition classique entre *bios theorêtikos* et *bios praktikos*, l'atténuent

¹ Selon More, la conception stoïcienne de la justice est aberrante. Dans *L'Utopie* (p. 105), il critique « ces raffinements des stoïciens qui estiment toutes les fautes égales et ne font aucune différence entre celui qui a tué un homme et celui qui a volé un écu, fautes entre lesquelles il n'y a ni ressemblance ni parenté, si l'équité n'est pas un vain mot ».

² Louis Le Caron, *Dialogues*, III, p. 237-238. Cf. p. 228 : « Car les affections sont engendrées de nature, et quelquefois nécessaires à exciter la vertu ». *L'Éthique à Nicomaque* développe des arguments semblables : Aristote y vise les philosophes cyniques, selon qui la sagesse réside dans une impassibilité à toute épreuve. Or, selon le Stagirite, les affections ne sont pas absolument mauvaises, car l'aiguillon du plaisir ou la perspective de la douleur peuvent nous engager et nous faire progresser dans la voie de la vertu. Qu'en est-il alors de l'indignation qu'une noble âme doit éprouver devant le spectacle des vices ? Ne s'agit-il pas d'une passion, et cette passion n'est-elle pas éminemment louable ? Tout dépend donc, conclut Aristote, des circonstances. Assurément, il s'en trouve certaines où la vertu et la sagesse sont incompatibles avec un état d'impassibilité parfait : « Et c'est pourquoi certains définissent les vertus comme étant des états d'impassibilité et de repos ; mais c'est là une erreur, due à ce qu'ils s'expriment en termes absolus, sans ajouter *de la façon qu'il faut* et *de la façon qu'il ne faut pas* ou *au moment où il faut* et toutes autres additions » (*Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1104 b 20-30, p. 96).

³ Diane Desrosiers-Bonin, *Rabelais [...]*, p. 47.

⁴ *Quart livre*, prologue, p. 523.

considérablement et lui donnent un nouveau contenu. Comme le signale Bernard Beugnot, les modalités de cette confrontation ont été modifiées, « le XVI^e siècle [ayant] réussi à en déplacer les points d'application ou à l'écarter »¹. Les humanistes promeuvent un idéal de vie mixte, où coexistent *otium* et *negotium*, loisir lettré et action dans le monde – cette alliance, on l'a vu, se conclut souvent dans la douleur. Si leur condamnation de l'oisiveté et leur conception relative et corrélative du repos ne sont pas a priori totalement incompatibles avec le *bios theorêtikos* aristotélicien et le modèle chrétien de la vie contemplative, leur idéal paraît bien plus proche de l'*otium cum dignitate* cicéronien ou sénéquien, qui est avant tout une éthique et ne se résume pas à un genre de vie à proprement parler.

D'autre part, alors qu'Aristote, les épicuriens, les stoïciens et les penseurs latins, ainsi que saint Augustin et les auteurs chrétiens médiévaux, voire les philosophes de la Renaissance italienne, restreignent le *bios praktikos* à l'activité politique et aux affaires publiques, les hommes du XVI^e siècle l'étendent aux occupations et aux labeurs que leurs prédécesseurs rangeaient dans la catégorie des tâches subalternes et avilissantes, telles que l'artisanat et la production des moyens de subsistance, et qu'ils réservaient donc aux esclaves ou à une classe inférieure de citoyens – rappelons que, pour Aristote, les travailleurs salariés, les paysans, les artisans et les marchands ne méritent même pas ce titre. Enfin, les arguments qu'ils allèguent en faveur du travail ne sont pas seulement d'ordre moral ou religieux – le travail permet de restreindre les loisirs et préserve de sa rouille corruptrice les corps et les âmes, il est la juste pénitence de la lignée pécheresse d'Adam, etc. –, mais se situent sur les plans économique, politique et social. Le travail est créateur de richesses, s'épanouit en temps de paix, apporte prospérité et joie.

L'humanisme civil ne saurait se satisfaire d'une existence purement contemplative et détachée des réalités matérielles ; ses représentants semblent pencher, à l'image des philosophes italiens du siècle précédent dont ils ont médité l'enseignement, pour la *vita activa*. L'*otium* philosophique et lettré n'est pas proscrit, loin s'en faut, puisqu'il permet d'éclairer et de guider l'action. Pour les humanistes français comme pour Coluccio Salutati, l'opposition « entre la vie active et la vie contemplative, [...] se situe à présent au cœur de cette exaltation de la vie active, mondaine, politique, "civile" et "engagée" – Pallas Athéna qui naît armée de la tête de Zeus »².

On ne peut pas pour autant, sans faire injure à Rabelais et à ses contemporains, ignorer l'attachement que bon nombre d'entre eux manifestent pour la vie contemplative, ou réduire leur mode de vie idéal au *bios praktikos* aristotélicien. Ils ne sont pas mus par la soif des honneurs, par le désir de gloire qui, selon le Stagirite, pousse les hommes dans la voie de l'action politique ; ce ne sont ni des marchands, ni des banquiers mus par le goût du lucre ou appâtés par la perspective du profit – on se demande d'ailleurs de quelle utilité leur serait, dans le monde du négoce ou de la finance, leur fréquentation assidue des textes sacrés et des auteurs antiques. Malgré les valeurs dont ils assurent la promotion, malgré l'importance accordée au travail et à la politique, les humanistes se livrent à une vive critique du *negotium* pratiqué sans conscience, au mépris de la raison et de l'idéal de *moderatio*. Ils fustigent les *negotiosi* lorsque leurs activités s'avèrent improductives, contraires à la vertu ou aux devoirs que nous impose la charité chrétienne.

Le repos est louable aussi longtemps qu'il n'enfreint pas l'éthique humaniste, qui le considère comme une propédeutique à l'action. Qu'il cesse d'être temporaire et corrélatif, il se dégrade sur-le-champ. Les humanistes ne renoncent pas à l'*otium*, surtout s'il est *litteratum*, et continuent de chérir l'étude et le loisir philosophique. Mais les modalités et les fins de leur « philosophique repos » sont fort éloignées de celles de la *scholè* et de la *theoria* grecques, telles que les présentent notamment certains dialogues de Platon et l'*Éthique à Nicomaque*. Il n'exclue pas l'action dans le monde et ne prend pas pour objet d'étude les purs intelligibles, les causes premières ou le premier moteur, qui, par définition, échappent à l'intelligence humaine et la dépassent de beaucoup. Ce qu'étudient de préférence les humanistes dans le cadre de leur repos, ce sont les hommes, leurs vertus et leurs vices, le monde dans lequel ils vivent, leurs moyens d'action sur eux-mêmes et sur ce monde. Leur idéologie se caractérise par

une éthique qui, entendue dans sa division tripartite [politique, économie et morale individuelle], suppose que l'agir humain trouve sa finalité naturelle

¹ Bernard Beugnot, *Le Discours de la retraite [...]*, p. 57.

² Eugenio Garin, *L'Homme de la Renaissance*, p. 9.

dans l'exercice de la liberté mise au service du bien commun et de la « chose publique ».¹

Le savoir et la culture ont une fin pratique – les auteurs de l'Antiquité fournissent à leurs héritiers des exemples de sagesse, des maximes qu'il convient de mettre en application, et des modèles qu'il faut imiter. L'étude n'est plus synonyme de retraite et de repli sur soi ; nul besoin, pour s'y consacrer, de renoncer au siècle, à la vie publique et aux *negotia*. Le savoir théorique n'est plus considéré comme une fin, mais comme un instrument au service de l'action. La contemplation, telle par exemple qu'Aristote la définit dans l'*Éthique à Nicomaque*, confère à celui qui s'y consacre un bonheur de nature divine, mais enclôt l'esprit dans un solipsisme que rejettent les humanistes du premier XVI^e siècle, méfiants à l'égard de la présomption et des dérives d'une certaine métaphysique, jugée stérile. Ces humanistes cherchent dans l'étude des leçons qu'ils pourront mettre en pratique hors du cercle étroit de la spéculation pure.

La volonté affichée par Rabelais et les autres représentants de l'humanisme civil de conjindre contemplation et action, d'éclairer l'une par l'autre, d'éprouver dans la *praxis* la valeur de la *theoria* et d'œuvrer activement, dans le champ politique, à l'établissement des conditions nécessaires à l'épanouissement d'un loisir studieux, ne jette pas à bas l'antique hiérarchie des genres de vie ; en revanche, ses lignes bougent sensiblement, jusqu'à se croiser. Fort de l'autorité de saint Paul, Érasme déjà rangeait cette question dans la catégorie des *adiaphora*. Contre une tradition millénaire, il affirmait, par la bouche de Sophronius, que le choix de la vie publique n'est pas moins digne d'estime que celui de la retraite et qu'il ne constitue en aucun cas un critère permettant de juger de la valeur d'un individu. En la matière, tout choix mérite le respect s'il est conforme aux aspirations et à la nature de celui qui le fait². Sans se prononcer radicalement en faveur du *bios praktikos*, Érasme enfonçait un coin dans l'édifice théorique élevé par la tradition platonicienne puis chrétienne à la gloire de la vie contemplative. D'autres iront plus loin que lui, en une époque qui, comme le signale Jean Céard, « croit profondément que l'homme est fait pour la société, que la vie civile appartient à la définition même de l'homme »³. Dans le domaine de la philosophie morale, les mêmes causes produisent les mêmes effets. Ainsi, la doctrine stoïcienne est généralement rejetée parce qu'elle promeut une *quies* spirituelle conquise au mépris de la nature humaine et de l'idéal humaniste d'action vertueuse au service de la cité.

Malgré l'intérêt admiratif que les humanistes portent au modèle classique du *bios theorêtikos*, malgré des siècles de tradition chrétienne, qui voit dans la dévotion contemplative de Marie l'*optima pars* de l'activité humaine, ils inclinent en faveur d'un genre de vie où la quête, toujours légitime, du repos et de la quiétude ne contrevient pas à leurs exigences éthiques, et ne déroge pas aux obligations civiles. Cette quête s'accomplira dans le monde, ouvert à l'énergie et à l'audace d'hommes convaincus des vertus de l'action, et non pas dans le cercle étroit de la thébaïde philosophique d'Aristote ou dans le cloître de l'*otium religiosum* chrétien – *otium* qui, souvent, se dégrade en une *otiositas* unanimement condamnée.

II – Contre les « ocieux moynes »

Le regain d'intérêt dont témoignent, après les philosophes florentins du Quattrocento, les humanistes français du premier XVI^e siècle pour un genre de vie mixte, leur conviction que l'homme n'est pas aussi méprisable ni dépourvu de ressources que le prétend la « pastorale médiévale de la peur », pour reprendre une expression de Jean Delumeau, les poussent naturellement à développer une conception du repos originale, quoique tributaire encore et de la pensée classique et de la tradition chrétienne. Les hommes des premiers temps de la Renaissance française sont persuadés qu'ils peuvent et qu'ils doivent trouver le repos dans le monde, en prenant part à sa marche, en suscitant ou en accompagnant les progrès artistiques et scientifiques, en y accomplissant leurs devoirs politiques, religieux et sociaux. Ils n'abandonnent pas pour autant la quête de la *tranquillitas animi*, encore confondue avec le souverain bien et le bonheur, mais comptent bien la mener dans ce monde, dont la pensée médiévale ne cessait de proclamer la corruption et qu'elle invitait à fuir. Le vieil idéal de la

¹ Diane Desrosiers-Bonin, *Rabelais [...]*, p. 14.

² Érasme, *Le Banquet religieux*, p. 238.

³ Jean Céard, « Les problèmes du loisir [...] », p. 518.

fuga mundi est remis en cause, et si les humanistes aspirent toujours à un *otium* conforme à la foi chrétienne, ils ne le situent plus dans les limites du monastère ou de la thébaïde. Le mode de vie cénobitique ou érémitique, la retraite dans la solitude et le silence, le refuge dans la prière et la contemplation pieuse, qui constituaient jusque-là le modèle idéal du repos chrétien, sont devenus l'objet de vives attaques. Les écrits religieux du Moyen Âge et de la Renaissance louent unanimement la retraite monastique. Mais l'évolution des mœurs et des idées ne joue pas en faveur du mode de vie choisi par les moines, et si les auteurs religieux font de la contemplative Marie un exemple de piété, le modèle de vie active incarné par sa sœur Marthe semble plus conforme à l'idéal humaniste.

1 – Le repos religieux

Il existe, dans l'imaginaire populaire, d'ailleurs alimenté de nos jours encore par un nombre non négligeable de manuels scolaires, une Renaissance et un humanisme fantasmés, mythiques presque, qui ne résistent guère à la confrontation avec la réalité historique dont témoignent les textes de l'époque. Dans ce qu'on pourrait appeler la légende dorée du XVI^e siècle, figurent des éléments invariants, qui résistent vaille que vaille aux saines mises au point effectuées par d'éminents savants, tels qu'Ernst Robert Curtius et Étienne Gilson. Le premier nous a appris à ne pas voir dans la Renaissance une rupture radicale avec l'époque médiévale et sa culture, et à « considérer le Moyen Âge comme le maillon d'une chaîne continue, qui va de l'Antiquité à l'époque moderne »¹. Quant au second, après avoir lui aussi mis son lecteur en garde contre les abus « d'une classification commode, qui répartit les faits en époques nettement séparées : Antiquité, Moyen Âge, Renaissance, temps modernes »², il s'est efforcé de dissiper le préjugé tenace selon lequel le XVI^e siècle viendrait chasser les ténèbres des *dark ages* et substituer, dans un bouleversement radical, l'affirmation du « prix de la nature et de l'homme »³ au *contemptus saeculi* et à l'obscurantisme médiéval.

a – L'idéal humaniste de la *quies claustralis*

Parmi les idées reçues dont pâtit la Renaissance⁴ figure le prétendu anti-monachisme humaniste. On ne peut nier que certains travers de l'état monastique, certains moines, voire certains ordres, aient essuyé les tirs nourris des auteurs humanistes ; de nombreux textes et certains événements attestent que les moines n'étaient guère en odeur de sainteté dans l'opinion du peuple et dans celle des lettrés. L'hostilité qu'ils manifestaient à l'égard des porteurs de cuculles servit indubitablement la cause des propagateurs de la Réforme, qui contribuèrent grandement à l'extinction de la vie régulière dans une bonne partie de l'Europe⁵. En fait, le discours de l'anti-monachisme n'est pas une spécialité de la Renaissance. Au sujet de Rabelais, l'un des plus énergiques pourfendeurs des vices monastiques au XVI^e siècle, Guy Demerson écrit avec raison que sa satire

n'a rien de nouveau ni d'original, si ce n'est dans son style et sa pétulance. Elle reprend les formules non seulement des humanistes chrétiens, mais des contes à rire d'origine cléricale [...].⁶

La littérature du Moyen Âge n'est pas tendre envers les moines et leur fait subir tous les outrages que méritent leurs vices supposés. Parmi les péchés que les textes médiévaux attribuent aux moines – les ermites sont relativement épargnés – figurent en bonne place la gourmandise, la luxure, la

¹ Ernst Robert Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, p. 596.

² Étienne Gilson, *Humanisme et Renaissance*, p. 7.

³ *Ibid.*, p. 11.

⁴ Elle en profite aussi : n'est-elle pas perçue comme l'âge de toutes les audaces, des grandes découvertes, de la tolérance et, par anticipation, des Lumières, que les fumées qui s'élèvent des bûchers de Louis de Berquin, d'Étienne Dolet et de Giordano Bruno voilent à peine ?

⁵ Dans sa thèse, précieuse à plus d'un titre, Jean-Marie Le Gall apporte les précisions suivantes : « En Angleterre, au Danemark, en Norvège, en Suisse, en Hollande, et dans une partie de l'Allemagne, monastères et couvents sont supprimés. Sur 1 500 abbayes bénédictines que compte l'Europe en 1500, 800 ont disparu quarante années plus tard » (*Les Moines au temps des réformes. France*, p. 17).

⁶ Guy Demerson, *Rabelais*, p. 267. Voir également Lucien Febvre, *Amour sacré, amour profane*, p. 355 : « il n'est presque pas excessif de dire que le XVI^e siècle n'eut jamais de mauvaises pensées que le XII^e, le XIII^e ou le XV^e n'aient eues avant lui ».

convoitise et, immanquablement, la paresse¹. La critique des travers de la population monastique se développe aussi bien dans les chansons de geste et les romans que dans les Miracles de la Vierge et les fabliaux. Le *Moniage Guillaume* dénonce, par l'entremise du personnage éponyme, l'intempérance et la paresse des moines :

Moine ne voelent fors que boire et mengier [...].
Moine n'ont cure fors d'estre en abeïe,
Et de mengier et boire vin sor lie,
Et de dormir quant il ont dit complie.²

Dans son *Diz des regles*, Rutebeuf n'est pas tendre pour ces moines aux « pances emplies », qui tous sont « graz et repozeis »³. La paresse est même à l'origine de certaines vocations, et l'on entre parfois en religion pour cultiver sa fainéantise. On accuse encore les moines de se détourner de Dieu et d'oublier leur vœu de pauvreté par un attachement excessif aux biens matériels⁴. On ne compte plus enfin les moniales et les moines luxurieux ; leur concupiscence, leur paillardise donnent lieu à de nombreuses plaisanteries irrespectueuses. Dans *Le Roman de Renart*, Isengrin affirme avoir prêté ses organes sexuels à une « nonein velee » (branche I b, v. 2668), tandis que le *Fabliau du moine* met en scène un moine noir en proie à une telle excitation sexuelle – excitation causée par le spectacle de « mainte bele pucele » (v. 8) –, qu'il en tombe de son palefroi (v. 27-28)⁵. La verve médiévale va plus loin encore que la critique humaniste dans l'audace et l'irrévérence anti-monastiques.

Vilipender les vices de certains moines, quels que soient la gravité de ces vices et le nombre de ces moines, ne revient pas nécessairement à rejeter en bloc tous les moines, encore moins à condamner en bloc l'institution monastique. Nous convenons volontiers que l'anti-monachisme est un trait marquant de la Renaissance et que de nombreux auteurs considèrent la « moinerie » comme une « race avide, dissolue, amie de son ventre et perdue de luxure »⁶. Mais il faut préciser que cette époque hérite son hostilité aux moines des siècles qui la précèdent, que cette tradition ne s'éteindra pas avec elle, et que les virulentes critiques qu'elle leur adresse se fondent, aussi paradoxal que cela puisse paraître de prime abord, sur une idéalisation de l'institution monastique originelle⁷ et des valeurs dont elle assurait la promotion.

N'est-il pas étonnant que les critiques les plus acerbes, les traits les plus acérés qu'on ait jamais décochés contre la gent monastique au XVI^e siècle soient le fait de deux moines repentis, Érasme et Rabelais ? Au contraire, dira-t-on, l'un et l'autre ont écrit en toute connaissance de cause. Certes, mais on aurait tort de croire pour autant que l'idéal qui a suscité leur vocation ait été complètement ruiné par l'épreuve des faits et l'expérience de la vie monastique. Ne se pourrait-il pas que la causticité de la satire humaniste soit à la mesure de l'attachement de ses représentants aux idéaux de cette institution et à certaines de ses valeurs ? Comment expliquer autrement la rédaction par Érasme d'un *De contemptu mundi*, où il fait l'éloge du repos religieux et de la vie monastique ? Comment expliquer la retraite de More à la chartreuse de Londres ? Comment expliquer qu'au XIV^e siècle Pétrarque et Coluccio Salutati⁸, ces figures de proue de l'humanisme italien, aient rédigé des traités qui clament la supériorité spirituelle du mode de vie élu par les moines, alors qu'aucun de ces deux auteurs n'avait revêtu la robe de bure ?

¹ Voir l'étude de Paul Bretel, *Les Ermites et les moines dans la littérature française du Moyen Âge (1150-1250)*, Paris, Honoré Champion, 1995, p. 359-389.

² *Moniage Guillaume II*, v. 518 et 644-646 (cité par Paul Bretel, *Les Ermites et les moines [...]*, p. 370).

³ *Œuvres complètes*, texte établi et traduit par Michel Zink, Paris, Librairie générale française, coll. « Le Livre de poche / Lettres gothiques », 2001, p. 174, v. 130 et 132.

⁴ Ce grief, fréquent dans la littérature médiévale, trouve sans doute sa raison d'être dans l'enrichissement des monastères traditionnels, contre lequel réagissent les mouvements réformateurs, désireux de renouer avec la pureté des origines et l'idéal évangélique.

⁵ Rutebeuf, *Œuvres complètes*, p. 365-366.

⁶ « Gens rapax, vecors et amica ventris – perdita luxu », écrit Nicolas Bourbon dans ses *Nugae* (cité par Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance [...]*, p. 50).

⁷ Lorsque François de La Noue entend célébrer les vertus contemplatives et actives des moines, il cite en exemple « l'ancienne moinerie » (« je représenterai la vie des anciens moines, qui vivoient quatre cens ans pres Jesus Christ » ; *Discours politiques et militaires*, XXV, p. 599), dont il oppose « l'intégrité » aux « impuretez modernes » (p. 602).

⁸ Auteurs respectivement du *De otio religioso* (1347) et du *De seculo et religione* (achevé en 1381 ; Étienne Gilson, *Les Idées et les Lettres*, p. 116-117, retrace la genèse de ce texte).

En 1505, Lefèvre d'Étaples consacre à son tour un texte élogieux à l'*otium monasticum*, en publiant le *Primum volumen contemplationum*, qu'il dédie à un novice entré chez les chartreux. Dans la préface à cette édition des *Contemplations*, il rapporte comment l'ouvrage de Raymond Lulle, qu'il découvrit en 1491, poussa plusieurs de ses amis à entrer en religion ; il regrette qu'une santé fragile l'ait empêché de se joindre à ces saints hommes :

Liber itaque apud me mansit et plurinam mihi attulit consolationem paene ad hoc pertraxit, ut dimisso mundo Deum in solitudine quaererem forsitan felix si tractum secutus executioni demandassem.¹

Charles Fernand composa quant à lui en 1512 un *De animi tranquillitate*, que publièrent Jean Petit et Josse Bade, « pour expliquer et défendre la vie monastique, insistant sur l'idée de retrait du monde et sur la nécessité de recueillement du moine en Dieu »². Quant à Marguerite de Navarre, qui s'en prend fréquemment aux moines dans son *Heptaméron*, elle « n'a nullement été hostile, ni même indifférente, à la vie monastique », signale Nicole Cazauran :

Elle a fondé des couvents, comme il convenait alors à une princesse, et sans se refuser aux motifs qu'il était d'usage d'assigner aux fondations pieuses : en 1520, elle écrit, ou laisse écrire, dans la charte qui règle « l'entretien » de celui qu'elle fonde à Essai, près d'Alençon, qu'elle agit « en reconnaissance des grans biens » reçus de Dieu et pour obtenir « de sa miséricorde infinie pardon et remission ».³

On objectera que l'opinion de la reine de Navarre a pu évoluer entre 1520 et la rédaction de *L'Heptaméron*, que Charles Fernand est un humaniste mineur, qu'il est difficile de croire qu'une santé chancelante ait pu, seule, détourner Lefèvre d'Étaples d'un désir, à l'en croire, aussi vif, et ne voir là qu'une fort mauvaise excuse, qui permet au futur pédagogue des enfants royaux d'affirmer à peu de frais son attachement à l'institution monastique. Mais au moment où il écrit ces lignes, bien avant de rencontrer Marguerite et les évangéliques du cercle de Meaux, Lefèvre d'Étaples, qui entretient des relations nombreuses et étroites avec le monde monastique⁴, ne sent pas encore le fagot ; il n'a aucun gage d'orthodoxie à donner, et l'on voit mal pour quelles raisons l'on devrait mettre sa sincérité en doute. On pourra penser d'autre part, comme William James Hirten⁵, que le texte d'Érasme est une œuvre de jeunesse⁶ – il fut en effet rédigé vers 1488-1489 – et que l'ajout en 1521, année de la première publication du *De contemptu mundi* par l'imprimeur louvaniste Theodoricus Martens, d'une préface et d'un douzième chapitre, plus critique envers la vie monastique, prouve que l'humaniste de Rotterdam souhaitait prendre quelque distance avec son traité. W. J. Hirten écrit au sujet de cette préface :

The reason for the addition is probably that Erasmus, at this late time, viewed *De contemptu mundi* with some embarrassment because of his attacks upon monasticism in works composed years after this early treatise. Apparently he

¹ « C'est ainsi que le livre resta en ma possession et m'apporta une très grande consolation. Il faillit m'entraîner à quitter le monde et à chercher Dieu dans la solitude. Heureux serais-je peut-être si j'avais suivi mon attrait et m'étais attaché à le mettre à exécution ! » Extrait cité et traduit par Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, p. 17 et 19.

² *Ibid.*, p. 22.

³ Nicole Cazauran, *L'Heptaméron de Marguerite de Navarre*, p. 261. L'auteur rappelle que Marguerite s'est intéressée aux tentatives de réformes des couvents et « y faisait même volontiers retraite dans des moments difficiles, ainsi dans ses dernières années, au moment où mourut son frère ».

⁴ Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples [...]*, p. 20-21.

⁵ À qui l'on doit une édition de la traduction anglaise du *De contemptu mundi* par Thomas Paynell (également traducteur du *De contemptu mundi* de saint Bernard et du cycle d'*Amadis*), Gainesville, Florida, Scholars' Facsimiles & Reprints, 1967 (il s'agit d'un fac-similé de l'édition de 1533).

⁶ Ce que rappelle également René Bultot : le *De contemptu mundi* est une « œuvre de jeunesse publiée tardivement (avec un chapitre additionnel où l'auteur prend ses distances à l'égard du monachisme contemporain) » (« Érasme, Épicure et le *De contemptu mundi* », p. 205). Dans cet article, qui analyse l'influence de l'épicurisme sur la pensée érasmienne en matière de religion, l'auteur fait cependant preuve de plus de prudence que W. J. Hirten et ne considère pas l'ajout du douzième chapitre comme un reniement.

did not wish his enemies to know that he had ever written of this mode of life with such unreserved praise.¹

L'argument ne nous convainc pas. Si Érasme avait réellement voulu éviter que ses ennemis lisent ce texte, il aurait tout simplement veillé à ce qu'il ne fût pas publié. Nous pensons quant à nous que le *De contemptu mundi*, loin de contredire les critiques qu'Érasme adresse aux moines de son temps, les complète et les éclaire². On ne peut assurément pas loger tous les détracteurs du monachisme à la même enseigne, même ceux qui n'ont pas embrassé la cause de la religion réformée. Les griefs de Lefèvre d'Étaples ne sont pas exactement ceux de Rabelais et s'expriment en des termes bien plus mesurés. Cependant, même ceux qui tiennent contre les moines les propos les plus virulents et semblent convaincus de l'inutilité foncière de l'*otium monasticum* – Marguerite de Navarre, Marot, Rabelais... – ne réclament jamais explicitement la disparition de l'institution monastique. Il est en revanche incontestable qu'ils réclament sa régénération spirituelle.

b – Modalités et enjeux de l'*otium monasticum*

Quoi qu'il en soit, la question de la retraite religieuse et de la vie monastique est de la plus haute importance. Forme chrétienne du *bios theoretikos*, ce mode d'existence consiste en une vie de loisir *ad majorem gloriam Dei*, dont les éléments constitutifs sont la séparation du monde (rendue manifeste par la clôture, les vœux, la vêtue et la tonsure), les pratiques ascétiques et une aspiration mystique, qui est « le fondement même de la vie monastique » selon Pierre Miquel³. Le lexique auquel recourent les auteurs monastiques – et les autres : Pétrarque intitule son traité *De otio religioso* – est celui du repos. Ignace d'Antioche, mort en martyr à Rome aux environs de l'an 107, écrit par exemple dans son *Épître à Polycarpe* (VII, 3) que « le chrétien [...] a du loisir pour Dieu » : « Χριστιανὸς... Θεῷ σχολάζει »⁴.

Dimanches et jours fériés introduisent dans le calendrier profane et la société laïque une portion de cet *otium religiosum* ; il convient de consacrer à Dieu la halte dominicale ou fériale aménagée dans le cours des affaires mondaines, comme le rappelle Érasme dans l'*Ichthyophagie* :

l'homme qui les jours de fête renonce à tout travail manuel, mais ne prend pas le temps d'assister à la messe ni au sermon, enfreint le repos ferial en négligeant ce pour quoi il a été institué ; car on n'a interdit une bonne occupation qu'afin de la remplacer par une meilleure. Quant à ceux qui, délaissant leurs activités ordinaires, consacrent ce loisir aux tavernes, aux prostituées, à l'ivrognerie, aux rixes et au jeu, ils profanent doublement les fêtes religieuses.⁵

Dimanches et jours fériés, le chrétien doit assister au culte, s'abstenir du péché⁶ et faire siennes en quelque sorte les occupations spirituelles quotidiennes du moine. « Jour du Seigneur », le dimanche commémore le septième jour de la genèse et le repos de Dieu, tout en invitant le chrétien à se préparer au sabbat éternel, comme le rappelle Du Bartas à la fin du siècle :

¹ Introduction de W. J. Hirten à son édition du *De contemptu mundi*, p. XIII.

² L'éditeur reconnaît d'ailleurs dans son introduction (p. XXIII) que « Nowhere in the chapter [le dernier chapitre ajouté en 1521] does Erasmus attack monasticism itself ; he does describe the failure of many monks to realize the ideal ». Il cite également (p. XXXVIII) une lettre adressée à Louis Ber, dans laquelle Érasme se plaint d'avoir été mal compris et réaffirme son attachement à l'idéal monastique : « J'ai exhorté les moines à être ce qu'ils prétendaient être, à savoir morts pour le monde ». Le colloque *Le Soldat et le Chartreux* offre un exemple de moine fidèle à cet idéal : son *otium* n'est pas vile *otiositas*, l'acquisition de la sagesse, la foi et la vertu meublent sa solitude – « Enfin, si tu appelles solitude l'éloignement de la foule », dit le chartreux au soldat, « l'exemple ne vient pas de nous, mais des anciens prophètes, des philosophes païens aussi, bref de tous ceux qui ont eu à cœur la sagesse. Bien plus les poètes, les astrologues et l'ensemble des hommes qui se consacrent à des arts de ce genre cherchent habituellement la retraite, quand ils entreprennent une œuvre importante et qui dépasse le vulgaire » (*Colloques*, éd. Wolff, t. I, p. 253).

³ Article « Monachisme » du *Dictionnaire de spiritualité [...]*, t. X, col. 1531.

⁴ Cité par l'abbé André Wartelle, « Le loisir pour les Pères de l'Église », *Les Loisirs et l'héritage [...]*, p. 190.

⁵ Érasme, *Colloques*, éd. Wolff, t. II, p. 132-133.

⁶ Cf. Jean Gaillard, article « Dimanche » du *Dictionnaire de spiritualité [...]*, t. III, col. 948 : « la cessation du péché [a] plus d'importance que la cessation des œuvres serviles ».

Donques, bien que de Dieu la sagesse profonde
 Encor, encor besongne au regime du monde,
 Si faut-il s'asseurer que sa main composa
 En six jours ce grand Tout, et puis se reposa,
 Voulant qu'à son exemple Adam et sa lignee
 Chomme eternellement la septiesme journee.
 [...]
 Mais le but principal où ce precepte vise,
 C'est qu'esteignant chez nous le feu de convoitise
 Et donnant quelque treve aux profanes labeurs
 Nous laissons travailler l'Eternel dans nos cœurs ;
 C'est qu'en foulant des pieds toutes choses mortelles
 Nous puissions beaucoup mieux soigner les eternelles,
 Faisant comme l'archer qui, pour conduire mieux
 La fleche sur le blanc, ferme l'un de ses yeux.¹

Dieu, ajoute Du Bartas, « veut que ce Sabat nous soit une figure / Du bien-heureux Sabat de la vie future »². Selon saint Albert le Grand, le chômage dominical est fondé « sur le souvenir du repos divin après les œuvres de la création, et plus encore sur l'annonce prophétique du repos futur » ; le dimanche a pour fonction de détourner les esprits « Des negoces humains »³, d'« arracher l'homme aux soucis temporels, [et de] commémorer la résurrection du Christ »⁴. Saint Thomas d'Aquin assigne à la suspension du labeur quotidien des fonctions similaires :

il s'agit de représenter symboliquement le repos spirituel que le Christ a promis à ceux qui viennent à lui, [...] d'entretenir le feu de la charité, surtout dans la masse des chrétiens qui ne peut être occupée sans cesse aux choses divines comme les contemplatifs, enfin de fournir à la société chrétienne l'occasion d'actes de bonté, les maîtres donnant relâche à leurs inférieurs [...].⁵

Dans l'univers profane, la religion chrétienne impose un calendrier précis à l'ensemble des activités humaines et régule l'emploi du temps, annuel, hebdomadaire et quotidien, en instaurant un « partage entre un temps de la prière et un temps du travail »⁶. Les semaines s'articulent autour du dimanche, « repères désormais essentiels pour toute la vie humaine »⁷. Le dimanche ménage dans l'emploi du temps hebdomadaire une pause célébrant le repos de Dieu au septième jour de la Création. La relâche dominicale n'est pas que commémorative puisque, tout en délimitant un espace de « sociabilité festive »⁸, elle véhicule également une signification prospective, préfigurant le repos éternel des âmes après le Jugement. Plus qu'une pause, la halte dominicale annonce la fin des temps.

Jean Leclercq s'est livré à une étude fort éclairante du champ lexical latin du repos appliqué à la vie monastique durant l'époque médiévale⁹ ; il relève la fréquence d'emploi des termes *quies*, *otium*, *vacatio* et *sabbatum*. Saint Augustin invite le chrétien à fuir la « servitude des affaires temporelles » (« *saecularium negotiorum servitute* »¹⁰) et à se consacrer à Dieu dans un pieux loisir (« *deificari in otio* », *Epistula* 10, 2) ; il associe fréquemment le terme *otium* à l'évocation de la vie monastique (voir notamment *Epistula* 48, 2 et 220, 3, ainsi que *De opere monachorum*, 28, 36). Grégoire le Grand rédige un *De vita monachorum et quiete*, et l'on relève dans le reste de son œuvre plusieurs

¹ Du Bartas, *La Semaine ou Creation du Monde*, p. 190.

² *Ibid.*, p. 191. Cet éternel repos est « le grand jubilé, c'est la feste des festes, / Le Sabat des Sabats qu'avecques les prophetes, / Les apostres zelez, et les martirs constans, / Heureux, nous esperons chommer dans peu de temps ».

³ *Ibid.*, p. 192.

⁴ Jean Gaillard, article « Dimanche » du *Dictionnaire de spiritualité [...]*, t. III, col. 963.

⁵ *Ibid.*, col. 964.

⁶ Jacques Le Goff, art. « Temps », *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, p. 1118.

⁷ *Ibid.*, p. 1114.

⁸ *Ibid.*

⁹ Jean Leclercq, *Otia monastica. Etudes sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Age*, Rome, Orbis catholicus, Herder, coll. « Studia Anselmania », 1963.

¹⁰ *Confessions*, VIII, vi, 13. L'auteur se réjouit encore d'avoir pu échapper, en se réfugiant dans l'*otium rusticum* de Cassiciacum, aux « brûlantes agitations du siècle » pour se reposer en Dieu (IX, iii, 5 : « ab aestu saeculi requievimus in te »).

occurrences d'*otium* et de *vacatio*, en relation avec la description de la *vita monastica*. Au XII^e siècle, bénédictins, cisterciens et charteux font un usage intensif d'*otium* et *quies* pour désigner l'existence du moine.

Ainsi, dès l'Antiquité chrétienne, au terme d'une « des plus surprenantes évolutions auxquelles fasse assister l'histoire du langage »¹, *quies* est devenu inséparable de l'évocation de la vie monastique et désigne la retraite, la solitude, le silence, ainsi que la contemplation qu'ils favorisent et qui constitue la principale occupation du moine. Si le vocable *otium* reste ambivalent² dans les textes étudiés par Jean Leclercq, au point « qu'un même auteur pouvait parler, à quelques pages de distance, du *religiosum otium* et de l'*otium iners* »³, il semblerait qu'il se décharge peu à peu sur son dérivé *otiositas* de ses sens négatifs, notamment grâce à saint Augustin⁴. Le terme *vacatio* se charge également de significations positives (« il s'agit non d'une absence, d'une carence, mais d'une présence et d'une occupation active »⁵), et ne peut être séparé de l'oraison et de la contemplation, en vertu de l'injonction du psaume XLV, 11 : « Vacate et videte ». La distance instaurée par la retraite monastique entre l'homme et le monde « ouvre à la rencontre du divin »⁶. Quant au terme *sabbatum*, il revêt un caractère eschatologique et finit par désigner, en opposition avec le sabbat terrestre et temporaire des Hébreux, le contentement céleste et le repos éternel du croyant dans le Christ – « Lors la matière aura son repos, son plaisir, / La fin du mouvement & la fin du désir »⁷.

Nous ne retracerons pas ici dans le détail l'évolution de ces différents termes, empruntés à la latinité classique ou à la tradition biblique et adaptés par les Pères de l'Église à l'expression de l'idéal monastique. Nous renvoyons le lecteur que la question intéresse aux précieux travaux de Jean Leclercq, déjà cité, et de Hermann Josef Sieben⁸, qui se livrent à une analyse circonstanciée du lexique du repos religieux et de ses significations, analyse fondée sur la consultation de nombreux textes, depuis la littérature patristique jusqu'au Moyen Âge et au-delà. L'important pour nous est que, bien avant le XVI^e siècle, le vocabulaire latin du repos est récupéré par les auteurs chrétiens pour évoquer le mode d'existence du moine. La vie que mène ce dernier est *otium* dans la mesure où elle offre un refuge contre le monde et ses *negotia* (« celui qui est libre d'affaires devient sage », dit l'Écclésiastique, XXXVIII, 24) ; elle est *quies* parce qu'elle permet de trouver dans la paix du monastère (*quies claustris*) la tranquillité de l'esprit (*quies mentis*) ; elle est *vacatio* en tant qu'elle libère un temps pendant lequel on peut vaquer à Dieu et à la prière (*quies contemplationis*) ; elle est enfin *sabbatum* parce qu'elle reproduit et étend à la durée d'une existence entière le repos du septième

¹ Jean Leclercq, *Otia monastica*, p. 26.

² Il le restera sous la plume d'Érasme : les cinq adages où il est question de l'*otium* (1234, 2566, 2858, 4120, 4121) « révèlent clairement l'ambiguïté sémantique du terme, puisqu'il oscille entre le pôle négatif de la paresse ou "farniente" et le pôle positif du repos, de la détente nécessaire à la reprise des forces physiques ou de l'effort intellectuel pour de nouvelles activités » (Jean-Claude Margolin, « Érasme et sa conception de l'*otium litteratum* », p. 83).

³ *Otia monastica*, p. 71.

⁴ Toutefois, l'ambiguïté ne disparaîtra jamais totalement. Ainsi, Pétrarque juge nécessaire, dans son traité du *Repos religieux*, la mise au point suivante : « A quibus rebus, amice, vacabimus ? Neque enim ab omnibus rebus vacare fas est Cristi militiam professos, neque ego vos torporem doceo, sed otium idque religiosum. Vacate autem a supervacuis laboribus, qui corpus et spiritum fatigant, a concupiscentia carnis ac libidine, que totum fedant enervantque hominem, a concupiscentia oculorum, que obtentu scientie seducit, ab ambitione seculi, que uncis atque compedibus alligat, an inutilibus curis, que cor urunt facibus abditis, denique a peccatis omnibus, qui infelicem animam torquent opprimuntque et interimunt » (*De otio religioso*, I, IV, 1, p. 56 ; traduction de Christophe Carraud, p. 57 : « c'est en nous libérant de quoi, mon ami, que nous vaquerons ainsi ? — Oui, il n'est pas permis à ceux qui font profession de combattre pour le Christ de vaquer en se libérant de tout : ce n'est pas la torpeur que je vous enseigne, mais le loisir, et le loisir religieux. Vaquez, c'est-à-dire libérez-vous des peines inutiles, qui fatiguent le corps et l'esprit ; de la concupiscentie et du désir de la chair, qui souillent et énervent l'homme tout entier ; de la concupiscentie des yeux, qui séduit sous couvert de la science ; de l'ambition du siècle, qui attache par autant de crochets et de chaînes ; des vains soucis, qui embrasent le cœur par des flambeaux secrets ; de tous les péchés enfin, qui tourmentent l'âme malheureuse, et l'oppressent, et la tuent »).

⁵ Jean Leclercq, *Otia monastica*, p. 45.

⁶ Bernard Beugnot, *Le Discours de la retraite [...]*, p. 9. L'auteur cite Bossuet, qui écrit dans son sermon *Sur la conversion* : « Loin du monde, loin des compagnies, il n'a plus que Dieu devant les yeux ».

⁷ D'Aubigné, *Les Tragiques*, VII, p. 141, v. 393-394. Cf. Pascale Chiron, « Mouvement et repos dans la cité de Dieu », p. 593 : « On ne s'étonne pas de trouver dans les textes littéraires des verbes d'état pour évoquer la vie dans l'au-delà bienheureux et plus généralement des verbes indiquant une position statique, immobile. Les élus sont "logés", ou "assis" ou encore "rangés" au séjour divin, autant de verbes qui dénotent la stabilité du bienheureux ».

⁸ Article « Quies-Otium » du *Dictionnaire de spiritualité [...]*, t. XII, col. 2746-2756.

jour, et permet à l'âme de se préparer au grand sabbat de la fin des temps. La vie paisible des moines dans leur cloître, soumis à une rude discipline corporelle et spirituelle qui est la condition de la *visio Dei*, préfigure sur terre la quiétude parfaite, la béatitude des bienheureux au paradis.

À l'aube de la Renaissance européenne, le *De otio religioso* recourt au même lexique, et son éloge de la *vita contemplativa* repose sur les mêmes arguments. Pour Pétrarque, la retraite dans l'enceinte du monastère assure la *quies animi* en soustrayant le moine à la vaine agitation du monde, aux labeurs qui épuisent les corps, aux passions destructrices et aux vaines ambitions qui sont les tourments de l'âme :

Vaquez, mes frères ; le précepte est court et n'est point difficile ; il ne vous est pas demandé de combattre, de naviguer, de labourer, de faire le tour du monde, d'accumuler de l'or, de la gloire, une vaine culture, les instruments de vos désirs : tout cela est inutile, tout cela est nuisible et ne conduit qu'à la ruine.¹

Il s'agit pour le moine de se délivrer des « soucis inutiles et incertains »² pour vaquer à Dieu sans relâche. Pétrarque fonde toute son argumentation sur le psaume XLV, 11, déjà mentionné (« Vacate et videte ») : le repos religieux a pour fin la contemplation de Dieu et permet de goûter ici-bas au bonheur suprême, dont jouit pleinement l'âme unie après la mort du corps à son créateur :

En vaquant, vous verrez qu'Il est le Seigneur ; en goûtant, vous verrez combien Il est doux ; oui, c'est en vaquant que l'on voit et que l'on goûte la douceur divine. À cette vision³, à ce goût, une joie infinie est attachée : en sorte que c'est dans la vacance et le loisir [vacationi atque otio] que se trouve le souverain bien.⁴

En France, Pierre Cousturier, docteur influent et prieur du collège de Sorbonne, entre chez les chartreux en 1511 ; il est l'auteur d'un éloge du repos claustral et présente le monastère comme un havre de quiétude corporelle (*quies corporis*) et de tranquillité spirituelle (*mentis tranquillitas*)⁵. Pour les hommes de la Renaissance, comme pour les Pères de l'Église et les auteurs monastiques médiévaux, l'*otium religiosum*, synonyme de retraite, de solitude et d'ascèse, purge l'âme des soucis terrestres et la rend apte à la contemplation de Dieu, en qui elle trouve le repos.

Au XIV^e siècle, Pétrarque présente parfois le choix du repos religieux comme un signe d'élection et comme le plus sûr moyen d'assurer son salut :

le Christ, s'il ne vous avait connus « avant même de vous former dans les entrailles de votre mère », s'il ne vous avait sanctifiés et prédestinés au nombre des élus, ne vous eût pas montré ce droit chemin plein d'avantages, et si éloigné de l'erreur du monde.⁶

Mais le Florentin – qui prêche à des convertis, puisqu'il adresse ses propos aux chartreux de Montrieux, et qui toute sa vie restera « un moine de l'antichambre » – témoigne en divers chapitres de son traité, presque malgré lui, des doutes qu'il nourrit quant à l'utilité réelle de l'*otium religiosum* pour le salut individuel, et quant à sa conformité au dessein divin. Outre que Pétrarque vante le repos religieux à des hommes qui s'y sont déjà voués, et que lui-même s'en détourne tout en prononçant son éloge, d'autres éléments devraient nous inciter à la vigilance. Une lecture attentive de son traité, « qui devrait s'effacer dans le silence qu'il décrit », selon la belle formule de Christophe Carraud⁷, révèle certains éléments troublants. Nous n'affirmons pas qu'il faille considérer le *De otio religioso* comme un texte crypté ; il s'agit simplement d'être sensible à certains indices qui témoignent que le modèle

¹ Pétrarque, *De otio religioso*, I, II, 9, p. 43.

² *Ibid.*, II, IX, 2, p. 377.

³ Comme l'écrit Pascale Chiron (« Mouvement et repos [...] », p. 595 et 597), cette vision béatifique de Dieu constitue l'unique activité du bienheureux au paradis, où le « repos n'est pas absence d'action », mais, au contraire, « activité sans relâche du désir [du chrétien pour Dieu] toujours comblé ».

⁴ Pétrarque, *De otio religioso*, II, VIII, 20, p. 374.

⁵ Cité par Henri Bernard-Maître, « Un théologien de la contemplation ; Pierre Sutor », *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XXXII, 1956.

⁶ *De otio religioso*, I, I, 2, p. 29.

⁷ *Ibid.*, introduction, p. 15.

médiéval du repos religieux commence à être mis en question, même si par ailleurs on ne peut douter de l'admiration sincère de Pétrarque pour les reclus de Montrieux.

Selon Pétrarque, donc, la vocation monastique est un signe d'élection et le plus court chemin vers la vie éternelle. Toutefois, le repos et la prélibation des délices de la vie éternelle sont possibles à l'extérieur du monastère, pour les amis de la solitude studieuse :

Quamobrem, ut laboriosos homines et mortalibus semper rebus implicitos ac terrenis occupationibus tota intentione demersos jam nunc occupationum immortalium et inferni laboris habere primitias crediderim, sic simillimum veri putem solitarios, Dei amicos, piis assuetos curis, jam hinc eterne vite presentire delitias.¹

L'*otium religiosum* n'est pas nécessairement *monasticum*. Au demeurant, la clôture des couvents ne préserve pas des tentations du démon² et n'exempte personne de l'âpre bataille dans « la milice de cette vie »³. Toutes les menées de l'Ennemi ont pour vertu de toujours maintenir le chrétien en état de vigilance⁴. Or c'est dans le monde, à l'extérieur du cloître, que le Malin soumet le croyant aux épreuves de la tentation. N'est-ce donc pas dans le monde qu'on éprouve véritablement sa foi et que se conquiert le salut ? Pétrarque persiste :

n'être jamais assailli, voilà qui paraît s'allier au loisir [otio] – et cependant cela ne convient peut-être pas tout à fait au salut : toute sécurité n'est pas souhaitable, et devient souvent mère de la paresse [desidia], et de là du péril.⁵

Et de citer la première Épître aux Thessaloniens (V, 2-3), avant d'alléguer l'exemple des Romains qui, Carthage ayant été enfin détruite, sombrèrent dans la décadence⁶.

Se pourrait-il que la retraite dans la place forte du monastère nuise au salut ? Se soustraire à l'ordalie du monde, n'est-ce pas d'autre part douter de la miséricorde et de la toute-puissance de Dieu, qui assiste sa créature aussi bien dans le monastère qu'au dehors ? N'est-ce pas la grâce, et non l'ascèse et la soumission aux règles monastiques, qui procure le repos ? Lorsqu'il célèbre l'Incarnation et rappelle que le Christ est mort dans le monde pour le rachat de nos péchés⁷, Pétrarque ne suggère-t-il pas l'inutilité de la retraite monastique ? Pourquoi fuir ce monde, d'où la mort a été bannie par le sacrifice rédempteur du fils de Dieu, ce monde qui est son œuvre et reste donc fondamentalement bon ? Et n'est-il pas contraire au plan divin de tenter de se soustraire au châtement légitime de ses fautes en quittant le siècle, ses tentations, ses labeurs et ses peines, pour se réfugier dans la quiétude, toute relative au demeurant, du cloître ? Le monastère, les règles et les vœux qu'on y observe, les pratiques ascétiques par lesquelles on y mortifie sa chair, les œuvres qu'on y accomplit, tout cela ne suffit pas à mettre l'âme à la foi chancelante en repos, à dissiper l'inquiétude et les doutes qui l'assaillent sur le point de son salut éternel.

Si l'on s'est ainsi attardé sur ce texte admirable de Pétrarque, c'est qu'il contient en germe les critiques que l'humanisme chrétien adressera à l'institution ecclésiastique de son temps et à sa *doxa* ; l'anti-monachisme du XVI^e siècle n'est que la partie la plus visible de son anticléricalisme, qui lui-même se fonde sur une remise en cause globale du dogme et des pratiques religieuses qu'il induit. N'oublions pas la saine mise au point effectuée par Lucien Febvre : la satire des abus dont les moines se rendent coupables doit être lue comme un centon de « plaintes rituelles » ; il faut se garder de « la thèse séculaire des abus engendrant la Réforme »⁸ – ou le simple désir de réformation spirituelle. Cet ardent désir de renouvellement, de régénération en matière de religion, qui donnera naissance au

¹ « Voilà pourquoi, tout comme je serais porté à croire que les hommes qui peinent, toujours embarrassés par les choses mortelles et submergés par les occupations terrestres où se perd toute leur application, récoltent d'ores et déjà les prémices des occupations et des peines perpétuelles de l'enfer, je verrais aussi la plus grande vraisemblance à ce que les solitaires, qui sont amis de Dieu et pour qui la piété est un soin familial, commencent d'ores et déjà de goûter aux délices de la vie éternelle » (*De vita solitaria*, I, v, 17, p. 110 et 111).

² *De otio religioso*, I, v, 4, p. 77 : « Ne vous jugez pas en sécurité sous prétexte que vous vivez dans le camp du Christ »

³ *Ibid.*, I, v, 7, p. 79.

⁴ *Ibid.*, I, vi, 6, p. 87.

⁵ *Ibid.*, I, vi, 12, p. 93.

⁶ *Ibid.*, I, vi, 13-14, p. 95 et 97.

⁷ *Ibid.*, I, x, 2, p. 129.

⁸ Lucien Febvre, *Au cœur religieux [...]*, p. 19-20.

courant de pensée évangélique et à la Réforme, puise ses origines dans une angoisse térébrante bien plus que dans le spectacle de l'avarice, de la paresse, de la glotonnerie et de la lubricité de certains moines ou prélats. Avant le pèlerin de John Bunyan, le croyant se demande comment gagner le salut : *What shall I do to be saved ?* Il s'avère qu'aucune des réponses traditionnellement apportées par l'Église à cette question ne satisfait les fidèles et ne peut apaiser leur inquiétude. Motivé en partie par des raisons éthiques, l'anti-monachisme du XVI^e siècle – et voici ce qui le distingue de l'anti-monachisme des siècles précédents – s'explique par « L'impuissance de la croyance traditionnelle à combattre le désespoir dans une âme croyante, à lui donner la force de résister aux maux qui l'assaillent »¹, à lui procurer le repos.

2 – *Otium* ou *otiositas* ?

Loin de louer les moines pour leur pieux loisir, les humanistes des premières décennies du XVI^e siècle n'ont pas de mots assez durs pour condamner leur mode de vie, leur paresse et la cohorte de vices et de péchés qu'elle traîne selon eux dans son sillage. Tandis que les promoteurs de l'idéal monastique présentent l'existence du moine comme un *sanctum otium*, ses adversaires ne voient en elle qu'*otiositas* coupable et *pigritia*.

a – Quelques éléments de la satire anti-monastique

L'oisiveté étant mère de tous les vices, celle qui sévit dans les couvents ne manque pas d'engendrer des tares innombrables, si l'on en croit du moins les contempteurs des moines. Pour Philippe de Vigneulle, les bénédictins « sont fort desreiglez », et si l'on trouve de bons moines noirs, « ilz sont clerssemez et sont comme les roses florissant entre les espines »². Dans le colloque intitulé *Le Banquet religieux*, Érasme, par l'intermédiaire d'Eusébius, s'en prend aux ordres mendiants et à la richesse insolente de ces frères qui, quoi qu'ils aient prononcé le vœu de pauvreté et renoncé à toute possession personnelle, vivent dans le luxe³. Ce sont ensuite des chartreux de Lombardie qui font l'objet des critiques d'Eusébius, qui se rappelle avoir vu, dans leur monastère, autels, piliers et tombeaux de marbre à foison⁴.

Les attaques les plus dures jamais portées aux moines par Érasme figurent dans son *Éloge de la Folie*. Ils sont impies (« la plupart d'entre eux sont fort éloignés de la religion »⁵), ignorants (« ils trouvent que le comble de la pitié c'est de ne rien savoir des belles-lettres, pas même lire »⁶), crasseux et impudents. À leur avarice, à leur cupidité, dont leurs riches monastères sont la preuve éblouissante, s'ajoutent les autres péchés capitaux, passés en revue par la Folie : les moines sont également intempérants et luxurieux (« ils ne se refusent ni le vin ni le contact des femmes »⁷), colériques (« ces hommes, qui ont fait profession de charité apostolique, provoquent toute une tragédie [...] pour un vêtement serré différemment »⁸), bouffis d'orgueil (ils ont « d'eux-mêmes une opinion magnifique »⁹) et d'envie (« ils se méprisent entre eux »¹⁰) ; ils mènent une existence de parasites paresseux et indéliçats (ils « beuglent aux portes à tue-tête pour qu'on leur donne du pain »¹¹). Avarice, gourmandise, luxure, colère, orgueil, envie et paresse : les moines cumulent selon l'humaniste de Rotterdam l'ensemble des péchés capitaux. Leur procès se poursuit dans d'autres colloques

¹ Lucien Febvre, *Amour sacré, amour profane*, p. 349.

² *Les Cent Nouvelles nouvelles*, LIX, p. 247.

³ P. 253-254 : « il me semble difficile de ne pas accuser de péché mortel ceux qui dépensent sans compter soit pour bâtir, soit pour orner des monastères ou des églises, alors que dans le même temps on voit en si grand nombre des temples vivants du Christ menacés de mourir de faim, nus et grelottants, torturés par le manque du nécessaire ».

⁴ *Ibid.*, p. 254.

⁵ *Ibid.*, p. 70.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 71.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 70.

¹⁰ *Ibid.*, p. 71.

¹¹ *Ibid.*

(notamment dans *Le Soldat et le Chartreux*), dans le *Manuel du soldat chrétien* et dans la correspondance d'Érasme.

Les devisants que Marguerite de Navarre met en scène dans son *Heptaméron* tiennent contre les moines des propos extrêmement rudes¹. Nomerfide fait part à ses compagnons de la « grande horreur » qu'ils lui inspirent², et la nouvelle XLIV, qui a pourtant pour protagoniste un cordelier remarquable par sa franchise, se clôt sur une critique unanime et cinglante des « beaux frères » et de leur hypocrisie³. Rabelais, dans l'acte d'accusation qu'il établit au fil de son œuvre contre les moines, retient les mêmes griefs que son illustre consœur en humanisme. Frère Jean lui-même, à qui va pourtant toute la sympathie de son créateur, est inculte, paillard, glouton et dipsomane. La débauche des moines – ces « Caphars » qualifiés dans le prologue du *Tiers livre* de « Cahuaille au Diable »⁴ – est telle que, selon lui, « seulement l'ombre du clochier d'une abbaye est feconde », et qu'ils « biscotent » durant leur absence les épouses légitimes des bons pèlerins⁵. Le frère Fredon, soumis à la question par Panurge, qui oriente rapidement son interrogatoire vers des sujets scabreux, révèle que les bons moines couchent avec leurs « sœurs en charité », six fois par jour et dix fois par nuit⁶. Dans le *Tiers livre*, au chapitre XV, Panurge disserte sur la légendaire gloutonnerie des moines, qui ne quittent la messe que pour la table, « de missa ad mensam », en précisant perfidement qu'ils n'ont d'autre occupation que de manger⁷. Loin de défendre les siens, frère Jean surenchérit, dans une formule dont se souviendra l'auteur de *L'Avare* : « ilz ne mangent mie pour vivre, ils vivent pour manger »⁸. Et le chapitre XI du *Quart livre* explique « Pourquoi les moines sont volontiers en cuisine ». Ils sont ignorants à un point tel qu'un moine studieux et lettré constitue une monstruosité. On pourrait conclure de la tirade de frère Jean que l'ignorance fait partie des vœux monastiques. Il proclame avec fierté :

Je n'estudie point de ma part. En nostre abbaye nous ne estudions jamais, de peur des auripeaux [i. e. des oreillons]. Nostre feu abbé disoit que c'est chose monstrueuse veoir un moyne sçavant.⁹

Rabelais n'a manifestement pas oublié que l'abbé de Puy-Saint-Martin à Fontenay-le-Comte, en application des recommandations de la Sorbonne, lui a confisqué ses livres grecs...

Tous les travers que l'abstracteur de quintessence dénonce en vrac avec une belle constance sont réels, à une époque où l'entrée dans une maison de religion reste souvent motivée par des considérations d'ordre économique et social. À n'en pas douter, il a pu constater *de visu*, chez les cordeliers de la Baumette, les franciscains de Fontenay-le-Comte ou les bénédictins de Saint-Pierre de Maillezais, que les accusations d'ignorance, de gloutonnerie, de paillardise, de paresse et de simonie traditionnellement dirigées contre les moines ne sont pas totalement dénuées de fondement ; la verve rabelaisienne mise au service de la satire ne fait que grossir le trait du tableau peu élogieux de la « moinaire ».

Les autres représentants du courant de pensée évangélique ne sont guère plus tendres que Rabelais envers les porteurs de cuculle, même s'ils n'ont pas fréquenté comme lui les monastères. Marot, dans son *Adolescence clémentine*, consacre une ballade au frère Lubin¹⁰, dont le sobriquet désigne traditionnellement les moines mendiants. Ce Lubin, habile à mettre « Le bien d'aultruy avec le sien » (v. 10), débauche les jeunes filles (v. 17-20) et ignore le goût de l'eau (v. 22-24). Le frère André, dont le même Marot rédige l'épithaphe, était avant sa mort un satyre tonsuré « qui assez mal preschoit »

¹ Sur « la haine des moines » professée par la reine de Navarre, voir Lucien Febvre, *Amour sacré, amour profane*, p. 351-358.

² *L'Heptaméron*, XXII, p. 185.

³ *Ibid.*, XLIV, p. 302-303.

⁴ P. 352.

⁵ *Gargantua*, XLV, p. 123.

⁶ *Tiers livre*, XXVII, p. 795.

⁷ *Ibid.*, XV, p. 397-398.

⁸ *Ibid.*, p. 399.

⁹ *Gargantua*, XXXIX, p. 109.

¹⁰ *Œuvres poétiques*, t. I, p. 112.

mais que regrettent les femmes qu'il « chevauchoit / Comme ung grand Asne desbaté »¹. Sans doute a-t-il succombé au même mal qui a mis sous la lame un autre cordelier débauché, Jehan Levesque, « Qui mourut l'an cinq cens, & vingt, / De la verolle qui luy vint »². Frère Thibault, à qui est consacrée une épigramme marotique, s'applique quant à lui à « faire feste » à une « garse en chemise »³. Neuf des dix-huit nouvelles, qui dans *L'Heptaméron*⁴ de Marguerite de Navarre mettent en scène des moines, dénoncent leur luxure. Ils n'hésitent pas à recourir à la ruse (XXIII, XLVIII) ou à la force, allant parfois jusqu'au meurtre (nouvelles V, XXXI, XLVI), pour satisfaire leurs pulsions coupables, abusant de leur prestige, de leur autorité et de la naïveté de leurs ouailles (XXII, XLI, LXI, LXXII).

Mais c'est encore la paresse qui caractérise le mieux les « ocieux moynes »⁵. Selon le témoignage de Brantôme, François I^{er} ne portait guère les moines dans son cœur et voyait en eux des

Gens inutiles qui ne servoient de rien qu'à boire et manger, taverner, jouer ou faire des cordes d'arbaleste, des poches de furet, à prendre des connils [...]. Aussi disoit on en proverbe commun alors : Il ne faict rien non plus qu'un prebste ou un moyne.⁶

Les Gastrolatres du *Quart livre*, en qui l'on reconnaît sans peine nos bons moines amis de leur ventre, sont des individus « ocieux, rien ne faisans, poinct ne travaillans, poys et charge inutile de la Terre »⁷. Dans le *Cinquiesme livre*, frère Jean – on n'est jamais trahi que par les siens ! – s'étonne que les étranges habitants de l'Isle sonnante, ces moines métamorphosés en oiseaux par la verve rabelaisienne, puissent ripailler autant sans jamais travailler⁸. Les moines bretons que le chapitre XXVI met en scène sous le masque de la fable sont gloutons, bagarreurs, et dorment plus que de raison. Ces « freres Fredons » aux « ventres carrez » passent le temps qu'ils ne consacrent pas à la nourriture ou à la rixe à bâiller et dormir. Avec cela, fins théologiens : ils justifient leur indolence en se livrant à une interprétation littérale des Écritures, « remonstrans que le jugement final, lors que seroit, les humains prendroient repos et sommeil »⁹, et en omettant l'appel à la veille et à la vigilance que Marc (XIII, 33-37) et Matthieu (XXIV, 42-44) lancent aux chrétiens¹⁰.

¹ *Ibid.*, p. 105.

² *Ibid.*, p. 103.

³ *Ibid.*, t. II, p. 226. La liste n'est pas close : l'anti-monachisme de Marot se manifeste encore dans les épigrammes XXXVII, *D'un gros prieur* (p. 308), LXIX, *De frère Thibaud* (p. 324-325), LXXIV, *D'un moyne et d'une vieille* (p. 327), LXXIX, *De messire Jan confessant Janne la simple* (p. 329-330), LXXX, *D'un cordelier* (p. 330), LXXXIX, *D'une, qui alla voir les beaux peres* (p. 334). Dans son *Epistre du Coq en Lasne* adressée à Lyon Jamet, Marot fait de nouveau allusion à la débauche des moines, qui profitent de l'absence des maris pour faire « leur neufvaine » en compagnie des dames (p. 167, v. 72-79). Toutes ces pièces ont pour sujet la gloutonnerie, l'oisiveté et la lubricité des moines.

⁴ En tout, seize des soixante-douze récits de *L'Heptaméron* s'en prennent aux réguliers. Deux seulement attaquent des représentants du clergé séculier, également coupables du péché de luxure (nouvelles XXIX et XXXIII).

⁵ Le reproche de paresse adressé aux moines n'épargne pas les autres religieux. Rabelais se moque des théologiens passés « maîtres inertes » (déformation plaisante du titre de *magister in artibus* ; *Gargantua*, XVIII, p. 50) qui accompagnent Janotus de Bragmardo. Dans le chapitre XLV du *Gargantua*, où est développée une critique des pèlerinages (à rapprocher du colloque d'Érasme intitulé *Peregrinatio religionis ergo*), Grandgousier dénonce ces « otieux et inutilles voyages » (*Gargantua*, XLV, p. 123). Dans son épître adressée *Aux Dames de Paris*, Clément Marot, véritable frère d'armes de Rabelais – qu'il a peut-être rencontré à la cour du duc de Ferrare –, dans la lutte contre les abus des gens de religion, évoque « L'Oysiveté des Prebstrs, et Cagotz », qu'il dauberait volontiers, n'étaient « les Fagotz » (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 286, v. 83-84). Ce sont toutefois les moines qui constituent la cible privilégiée des humanistes quand il s'agit de dénoncer le vice de paresse.

⁶ *Le grand roy François*, cité par Mireille Huchon dans ses notes à l'édition de *Gargantua*, p. 1148. Louise de Savoie tenait à l'égard des pauvres moines des propos plus insultants encore que ceux prêtés à son fils par Brantôme : « L'an 1522, mon fils et moi [...] commençames à cognoistre les hypocrites, blancs, noirs, gris, enfumés et de toutes les couleurs, desquels Dieu par sa clémence et bonté infinie nous vueille preserver et deffendre : car si Jesus-Christ n'est menteur, il n'est pas de plus dangereuse generation en toute nature humaine » (André-Louis Herminjard, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, t. I, p. 105, n. 2).

⁷ Rabelais, *Quart livre*, LVIII, p. 675. La critique reparait en des termes identiques dans le *Cinquiesme livre*, au sujet des singuliers volatiles de l'Isle sonnante (IV, p. 734) : le moine est un « poix inutile de la terre ».

⁸ *Cinquiesme livre*, VI, p. 738 : « en ceste Isle vous n'avez que cages et oiseaux, ils ne labourent ne cultivent la terre. Toute leur occupation est à gaudir, gazouiller et chanter. De quel pays vous vient ceste corne d'abondance, et copie de tant de biens et frians morceaux ? »

⁹ *Ibid.*, XXVI, p. 789.

¹⁰ Citons encore ce passage de l'Évangile (Matthieu, XXVI, 36-46), où les disciples du Christ dorment tandis que Jésus veille dans l'angoisse.

Sous la plume de nombreux auteurs de la première moitié du XVI^e siècle, l'*otium* des moines se change en *otiositas*. Cette dégradation explique en partie le rejet par les humanistes du modèle du repos religieux. À la lecture des règles et des écrits monastiques médiévaux, il semble pourtant, à l'encontre des nombreuses accusations de paresse portées par nos auteurs, que le travail occupe une part des plus importantes dans l'existence des moines. Lorsqu'ils ne s'adonnent pas à leur *sanctum otium*, à la *lectio divina*, à la méditation ou à l'oraison, ils sont censés travailler pour leur communauté. L'agriculture et l'élevage, qui fournissent aux moines leur nourriture, la fabrication des outils et la confection des vêtements, la cuisine, l'entretien des communs, les corvées domestiques, les tâches administratives et comptables constituent autant d'occupations qui doivent normalement chasser des monastères le démon de l'oisiveté. L'exclusion de la société et la solitude volontaires des moines les contraignent à une existence autarcique et laborieuse, ainsi qu'à la production, dans les limites même du monastère, de leurs moyens de subsistance. Outre qu'il permet de subvenir aux besoins élémentaires de la communauté, le travail manuel (agriculture et artisanat) protège les moines d'une inertie dangereuse, des vices qu'elle engendre inmanquablement¹ et de la mélancolie. Il n'est pas incompatible avec la méditation, et l'on peut vaquer à Dieu tout en ayant le corps occupé. L'étude et les activités intellectuelles sont également recommandées – dans la mesure évidemment où elles s'accordent avec l'impératif du *quaerere Deum*. La paresse est traquée sans relâche, et toute occasion de succomber à la somnolence surveillée de près². L'emploi du temps nocturne est minutieusement réglé et varie selon la saison, mais l'office divin de matines (ou vigiles) contraint les moines à se lever entre une heure et trois heures du matin³. L'office de prime, selon Jean Cassien⁴, aurait été institué en Orient pour empêcher les moines de retourner au lit après matines. Dès l'aube, les moines se mettent au travail ; le labeur, interrompu par la prière commune et le repas, se poursuit jusqu'à vêpres (entre seize heures et dix-huit heures).

L'importance du travail physique (agriculture, cuisine, couture...) et intellectuel ou artistique (lecture, copie, enluminure...) dans les communautés monastiques du Moyen Âge s'explique donc par des raisons matérielles autant que spirituelles : les moines travaillent pour subvenir à leurs besoins et mener une existence autarcique loin des *negotia* de la société ; le labeur les protège de l'oisiveté et de l'apathie spirituelle, source de péchés sans nombre ; il représente une forme d'ascèse, contribuant à la mortification du corps au service de l'élévation spirituelle⁵. Quoi qu'en écrivent Budé, Érasme, Marot et Rabelais, les moines sont censément tout sauf oisifs, « car c'est alors qu'ils sont véritablement

¹ « Multam enim malitiam docuit otiositas », dit l'Écclésiastique (XXXIII, 29).

² La seconde *Règle* de saint Pacôme († 346) interdit aux moines de se couvrir la tête lorsqu'ils méditent, afin que chacun puisse constater qu'ils ne se sont pas assoupis (*Règles des moines*, p. 30). Le sommeil nocturne même, pourtant nécessaire et légitime, est soumis par saint Pacôme, dans sa première *Règle*, à des normes strictes : il exige des moines qu'ils dorment assis (*ibid.*, p. 26). Dans le chapitre 22 de sa *Règle*, saint Benoît, après avoir énuméré des mesures manifestement destinées à préserver la chasteté des moines (couchages individuels dans un dortoir commun, nudité prohibée, surveillance des plus jeunes par les anciens), souligne la nécessité de se lever sans retard sitôt le signal du réveil donné (*ibid.*, p. 90-91).

³ Les nuits bénédictines ne sont pas cependant particulièrement courtes, et Marcel Pacaut évalue entre huit et neuf les heures consacrées aux repas (qui durent peu de temps) et au sommeil, tout en admettant qu'« Il est difficile de décrire avec précision le déroulement de la journée des moines, car l'horaire, qui varie avec les saisons, est défini en heures romaines, ce qui rend délicat le report à notre cadran » (*Les Ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*, p. 35). Mais si l'on se fie à l'affirmation de Benoît selon laquelle les moines reposent « un peu plus de la moitié de la nuit » (*Règles des moines*, p. 79), on peut effectivement évaluer à neuf en hiver et à sept en été les heures de sommeil des moines, en tenant compte que saint Benoît fait suivre le repas de midi d'une sieste (*ibid.*, p. 112).

⁴ *Institutions*, III, 4-6.

⁵ On ne s'étonnera donc pas de la place qui lui est attribuée dans les diverses règles monastiques. Au IV^e siècle, Pacôme exige que « nul ne soit dispensé de sa tâche : que nul ne cherche par où il se retirera » (*Règles des moines*, p. 31). Le chapitre XXXV de la *Règle* de saint Benoît définit les tâches des « semainiers de la cuisine », ces frères chargés à tour de rôle de la préparation des repas et du service des autres moines. Il est stipulé que « Les frères se serviront mutuellement, de sorte que nul ne soit dispensé du travail de la cuisine » (*ibid.*, p. 99-100), qui est une leçon d'humilité. Le chapitre XLVIII, consacré au « travail manuel de chaque jour », s'ouvre sur cette affirmation, qui sonne comme une mise en garde : « L'oisiveté est l'ennemie de l'âme » (*ibid.*, p. 112 : « Otiositas inimicae est animae »). À une époque où, selon J. Biarne (« Le temps du moine d'après les premières règles monastiques d'Occident (IV^e-VI^e siècles) », *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge. III^e-XII^e siècles*, p. 103), le terme *otium* n'a pas encore achevé sa mutation sémantique et continue de désigner massivement dans le lexique chrétien l'oisiveté coupable, l'inaction est à proscrire. Le dimanche, consacré aux pieuses lectures, on doit assigner aux moines négligents, qui ne veulent ou ne savent pas lire, quelque occupation, « afin qu'il[s] ne soif[ent] pas oisif[s] » ; quant aux infirmes, il faut veiller à leur confier « une occupation ou un métier qui soit de nature à leur faire éviter l'oisiveté » (*Règles des moines*, p. 113).

moines, s'ils vivent du travail de leurs mains »¹. Dès le X^e siècle toutefois, les exigences de la spiritualité clunisienne, l'importance qu'elle accorde au recueillement, aux messes, aux prières liturgiques, aux oraisons de tous genres réduisent sensiblement la part qui revient au travail dans la journée des moines noirs². Le travail manuel se voit de plus en plus confié à des domestiques, libres ou serfs. Les réformes entreprises entre la fin du XV^e et le début du XVI^e siècle entraîneront la réapparition des convers. Certes, les moines tenteront ainsi de se préserver de la compagnie des séculiers, jugée périlleuse par l'auteur du premier commentaire français imprimé de la règle bénédictine, le célestin Artaud³. Mais en se déchargeant des tâches quotidiennes sur les frères laïcs, ils témoignent du peu d'importance qu'ils accordent au travail dans leur quête spirituelle. Il ne fait aucun doute qu'une telle réduction du temps de travail, pour utiliser une formule d'actualité, a été perçue par la communauté laïque, dès le Moyen Âge, comme une marque de paresse :

Certaines orientations du monachisme médiéval, qui diminuaient la part du travail au point de la réduire pratiquement à néant, ainsi qu'une méconnaissance de l'idéal monastique ont cependant contribué à l'assimilation de l'*otium* du moine à l'*otiositas*, en particulier dans certains milieux aristocratiques. Refusant la guerre autant que le travail, le moine est perçu comme menant, derrière les murs de sa clôture, une existence qu'ête et oisive, voire irresponsable, à l'abri de tout danger.⁴

En entonnant à leur tour la vieille antienne de la littérature satirique médiévale dirigée contre la prétendue paresse des moines, les humanistes n'innovent guère ; ils utilisent une arme commode qui figure depuis des siècles dans l'arsenal de la rhétorique anti-monastique. L'anti-monachisme médiéval est inséparable de certains genres littéraires. Faire rire aux dépens des moines constitue au Moyen Âge une figure imposée de la farce et du genre satirique, et il n'est donc pas étonnant de retrouver sous la plume de Marot ou celle de Rabelais les traits de cette littérature médiévale. Il ne faudrait donc pas donner à leur charge, lorsqu'elle prend l'oisiveté pour cible, plus de significations qu'elle n'en a – car elle en a, assurément, mais il convient de la replacer dans son contexte et de remonter à la source de l'anti-monachisme du XVI^e siècle, qui ne se borne pas à la dénonciation des vices, réels ou supposés, des moines.

b – L'*otiositas* monastique

Il est frappant de constater que la condamnation de la paresse des moines par François Rabelais et Clément Marot ne se fonde pas sur une appréciation purement morale ou religieuse : elle repose sur des considérations d'ordre pratique, économique et social. L'oisiveté des moines n'est pas un simple vice n'engageant que l'âme de ceux qui y succombent ; ses répercussions s'étendent bien au-delà de la clôture et portent atteinte à l'ensemble de la communauté profane. La célèbre tirade de Gargantua résume les griefs des humanistes contre l'inutilité et le parasitisme prétendus des moines. Il semblerait

¹ *Ibid.*, p. 112. Cette affirmation nous renvoie encore à l'idéal autarcique du moine, qui ne peut vivre seul (le *monachos* est étymologiquement *monos*, « seul ») et à l'écart du *saeculum* sans fournir le travail nécessaire à sa subsistance. Dans sa première *Règle*, saint François consacre tout un chapitre (le septième) au travail. Les moines qui, avant d'entrer dans les ordres ou dans les murs du monastère, ont appris un métier, doivent continuer à l'exercer, « s'il n'est pas contraire au salut de leur âme et s'ils peuvent le faire avec décence » (*ibid.*, p. 150). Mais leur statut de mendiants interdit aux franciscains de recevoir de l'argent en rémunération de leur travail, dont François Bernardone rappelle la conformité aux Saintes Écritures, citant les Psaumes (CXXVIII [CXXVII], 2 : « Du labeur de tes mains tu te nourriras ») et saint Paul (2 Thessaloniens, III, 10 : « si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus »). Comme la règle franciscaine, qui reprend à son compte la formule de saint Benoît (« L'oisiveté est l'ennemie de l'âme »), celle du Mont-Carmel fait du travail une arme contre le diable et ses tentations. Associant l'oisiveté et l'inquiétude, elle justifie elle aussi le travail en recourant à saint Paul (*Règles des moines*, p. 180-181).

² Selon Marcel Pacaut (*Les Ordres monastiques [...]*, p. 91), « le temps du travail est abrégé de façon telle que devient impossible la participation aux grands travaux ruraux et que se réduit à presque rien le labeur manuel, qu'on ne met d'ailleurs plus à l'honneur et qui consiste en quelques corvées de jardinage et d'entretien. Quant au travail intellectuel, il a la place éminente, mais, sauf en quelques établissements, il n'atteint jamais à un niveau très élevé ».

³ *La Très Ample et Vraie Exposition de la règle de Benoît*, Paris, 1510 : la « compagnie des séculiers est périlleuse aux moines. Aussi s. Benoît a voulu que les services temporels ne soient accomplis par varlets locatifs mais par des frères » (cité par Jean-Marie Le Gall, *Les Moines [...]*, p. 319).

⁴ Paul Bretel, *Les Ermites et les moines [...]*, p. 369.

qu'il ne s'agisse pas tant pour Rabelais de dénoncer un vice, une tare morale, le péché capital de paresse, que de mettre en garde contre un mode de vie contraire aux normes sociales et économiquement dangereux. Tels des frelons, engeance de parasites (« ignavum fucos pecus », écrit Virgile dans ses *Géorgiques*¹) à laquelle Érasme a déjà comparé les moines², ils vivent « separez de conversation politicque ». Qu'on ne s'étonne donc pas, poursuit Gargantua, qu'on fuie ces créatures inutiles qui n'ont aucun scrupule à vivre du travail d'autrui :

Le cinge ne garde point la maison, comme un chien, il ne tire pas l'aroy, comme le beuf, il ne produit ny laict, ny layne, comme la brebis : il ne porte pas le faiz comme le cheval. Ce qu'il faict est tout conchier et degaster, qui est la cause pourquoy de tous repceoyt mocqueries et bastonnades. Semblablement un moyne (j'entends de ces ocieux moynes) ne laboure, comme le paisant : ne garde le pays, comme homme de guerre : ne guerist les malades, comme le medicin : ne presche ny endoctrine le monde, comme le bon docteur evangelicque et pedagogue : ne porte les commoditez et choses necessaires à la republicque, comme le marchant. Ce est la cause pourquoy de tous sont huez et abhorrys.³

Dans sa diatribe, Gargantua reproche aux moines de ne remplir aucune des fonctions matériellement utiles à la communauté : ni *bellatores*, ni *laboratores*, ils ne participent pas à la défense du pays, ne veillent ni à la santé, ni à l'instruction de ses habitants ; ils ne pourvoient pas à leur subsistance puisqu'ils ne cultivent pas la terre ; ils restent au dehors du négoce et des échanges commerciaux qui assurent la santé économique du royaume⁴. L'idéal du repos religieux s'harmonise mal avec les aspirations d'une société qui fait l'expérience de l'efficacité de l'action de l'homme et qui s'émerveille devant les réalisations de son dynamisme et de son génie. Justifiée jadis par les besoins de la cause chrétienne et de leur mission évangélistique, l'*otium* des moines n'a plus lieu d'être. Dans le *Banquet religieux*, tandis que les convives s'efforcent d'interpréter Matthieu (VI, 24-25), Sophronius s'étonne que le Christ interdise au croyant de se soucier du lendemain, alors que Paul lui-même a travaillé de ses mains et critique les paresseux et les parasites qui vivent de la générosité et du travail d'autrui. Timotheus tente d'éclairer son commensal et de résoudre l'apparent paradoxe en affirmant que « le conseil du Christ vaut avant tout pour ces temps lointains », où la mission apostolique l'emportait sur tout autre considération :

les apôtres parcouraient le monde pour prêcher l'Évangile, il fallait les décharger du soin de gagner leur vie d'une manière ou d'une autre, car ils n'avaient pas le temps de travailler de leurs mains pour se nourrir [...].⁵

La nécessité de l'évangélisation n'étant plus aussi impérieuse de nos jours, poursuit Timotheus, il convient d'inciter les hommes au travail, en un siècle de mollesse et de paresse⁶. Par ailleurs, le Christ n'interdit pas le travail mais le soin exclusif qu'on porte aux affaires et aux biens matériels au mépris des préoccupations spirituelles. De la sorte, Érasme rétablit, sur la question du travail dans le siècle, la cohérence des Évangiles, et légitime le *negotium* qui reste compatible avec les exigences de la foi.

Si les personnages de Rabelais, ainsi que ses lecteurs, s'attachent à un moine, frère Jean, c'est parce qu'il décide de quitter les étroites murailles de son abbaye pour évoluer dans le monde et y mener une

¹ IV, v. 168. Ce vers est cité par Eudémon dès la première page du chapitre XL de *Gargantua*.

² *Adages*, II, 8. Dans le *Cinquiesme livre*, II, p. 732, Rabelais prêterait à maître Aeditus la même comparaison au sujet des « cagots ».

³ *Gargantua*, XL, p. 110-111. J. Batany démontre que la représentation des membres du clergé, et des moines en particulier, en singes est un lieu commun de la littérature satirique, déjà exploité par Érasme dans le dialogue *Les Mendians riches ou les franciscains* (« Le moine et le singe : Rabelais, Plutarque, Érasme et un thème médiéval », *Bulletin de l'association des amis de Rabelais et de la Devinière*, III, 6, 1977, p. 264-269).

⁴ Dans son *Miroir Politicque* (p. 167), Guillaume de La Perrière écrit que « La premiere & plus necessaire chose qu'est en toute cité, & Republicque est le sacrifice : & conséquemment les prestres qui sont dispensateurs d'iceluy ». Mais il ne prononce aucun mot sur les moines. On peut considérer que son silence est éloquent.

⁵ Érasme, *Le Banquet religieux*, p. 257-258.

⁶ *Ibid.*, p. 258 : « Aujourd'hui, les temps sont autres et, tous, nous cherchons le repos, nous fuyons le labeur ». Naturellement, ces deux fléaux n'épargnent pas les moines, comme on l'apprend dans le colloque intitulé *Les Obsèques sérapiques*, où Érasme se moque des mains des franciscains, « bien propres et auxquelles l'inaction a conservé leur douceur » (éd. Wolff, t. II, p. 342).

vie active. « Jamais je ne suis oisif », proclame-t-il fièrement dans le chapitre XL du *Gargantua*¹, où le jeune géant prononce l'éloge du moine :

Il n'est point bigot, il n'est point dessiré, il est honeste, joyeux, deliberé, bon compaignon. Il travaille, il labeure, il defent les opprimez, il conforte les affligez, il subvient es souffreteux, il garde les clous de l'abbaye.²

Frère Jean, quoique moine, respecte les valeurs séculières et sociales : il est bon compaignon, travailleur, charitable, et n'hésite pas à prendre les armes quand la situation l'exige, sauvant à lui seul l'abbaye de Seuillé du pillage³. Les quelques travers de ce joyeux drille – il n'a rien à envier à Panurge en matière de paillardise et l'on pourrait presque voir en lui l'un de ces religieux gyrovagues critiqués par saint Benoît dans sa *Règle*⁴, ou un exemplaire de cet *homo viator* qu'incarne le compaignon de Pantagruel⁵ – ne sont que les symptômes d'une énergie débordante qu'il met toujours au service de son prochain ou d'une noble cause. On le voit s'affairer au cours de la tempête qui manque d'envoyer par le fond le navire de Pantagruel et de ses compaignons, cependant que Panurge, pétrifié d'effroi, crible le ciel de prières autant superstitieuses qu'inefficaces et encourage tout l'équipage à l'inaction⁶. Comme le fait remarquer Guy Demerson, frère Jean n'a conservé du moine que l'habit et quitte son abbaye pour répandre dans le monde les valeurs humanistes et civiles de son maître⁷ :

Cet étrange moine, incapable de se libérer d'un habit protecteur et apéritif, met cependant au service de son Prince une énergie qui lui donne la volonté de se libérer de la captivité concrète. Il est finalement le guerrier que l'on aura vu à l'œuvre avec le plus de constance et d'efficacité. Le froc n'est pas pour lui symbole de servitude, d'apathie et d'inutilité : ne gardant de la vie conventuelle que des aspects extérieurs et commodes, il a su se libérer des véritables servitudes parce qu'il croit aux vraies valeurs, celles de l'humanisme « civique ».⁸

Frère Jean confirme le vieil adage selon lequel l'habit ne fait pas le moine. S'il partage avec ses coreligionnaires enfroqués une certaine inclination pour la bonne chère, il s'en distingue cependant par son énergie et son action vertueuse dans la sphère politique.

Panurge, au contraire, présente tous les travers de l'engeance monacale sans avoir jamais endossé le froc – encore que, comme le signale judicieusement Diane Desrosiers-Bonin, son « ample soutane grise », revêtue au chapitre VII du *Tiers livre*, évoque la bure des cordeliers⁹. Dans la tourmente qui menace d'envoyer la *Thalamege* par le fond, il demeure passif et se perd en pleurnicheries et plaintes inarticulées. Au lieu de prêter main-forte à frère Jean, qui se démène comme un beau diable pour le salut du navire et de son équipage, Panurge se contente d'implorer l'assistance des saints. Il s'expose ainsi aux moqueries et aux remontrances de son compaignon et se rend semblable aux moines de l'abbaye de Seuillé, dont l'inertie lors de l'attaque du « clos » par les hommes de Picrochole avait déjà suscité le courroux indigné de frère Jean. Ce dernier fait songer aux religieux utopiens qui, pour servir leurs semblables et œuvrer au bien commun, ont renoncé à l'*otium religiosum* :

¹ L'énumération par frère Jean de ses activités n'est pas dénuée d'ironie : il confectionne des « cordes d'arbalestes », occupation qui renvoie évidemment à la critique que Brantôme attribue à François I^{er}.

² *Gargantua*, XL, p. 111.

³ *Ibid.*, XXVII.

⁴ « La quatrième espèce de moines est de ceux qu'on appelle gyrovagues, lesquels passent toute leur vie à courir de province en province, restant trois ou quatre jours en chaque monastère, sans cesse errants, jamais stables, esclaves de leurs passions et adonnés aux plaisirs de la bouche » (*Règles des moines*, p. 59).

⁵ *Gargantua*, XXXIX, p. 109 : « Si je ne cours, si je ne tracasse, je ne suis point à mon aize », affirme frère Jean.

⁶ *Quart livre*, XIX.

⁷ On ne s'étonne donc pas d'entendre ce moine belliqueux prononcer l'éloge de l'action civilisatrice d'Hercule, au chapitre XV du *Cinquième livre*, p. 758-759, pour inciter ses compaignons à « mettre à sac les Chats-fourrez » : « Qui a mis Hercules en bruit et renommée sempiternelle, n'esse, que il peregrinant par le monde mettoit les peuples hors de tyrannie, hors d'erreur, des dangers, et engaries ? Il mettoit à mort tous les brigans, tous les monstres, tous les serpens veneneux et bestes malfaisantes ».

⁸ Guy Demerson, *Rabelais*, p. 60.

⁹ *Rabelais [...]*, p. 191-195. L'auteur démontre que Panurge est effectivement associé aux moines par son comportement et ses travers.

On en voit ainsi qui soignent les malades, qui réparent les routes et les ponts, qui nettoient les canaux, qui arrachent la mauvaise herbe, qui transportent le sable et les pierres, qui abattent les arbres et scient des planches, qui amènent en ville, sur leurs chariots, le bois, le grain et tout le reste et se comportent à l'égard de la communauté moins en serviteurs qu'en esclaves. Il n'est aucun travail rude, pénible, dont tous se détournent tant il est malpropre, fatigant, dégoûtant, décourageant, qu'ils ne se le réservent totalement, de leur plein gré et avec bonne humeur. Les autres, grâce à eux, ont du loisir ; eux passent leur vie dans un labeur ininterrompu.¹

La sainteté s'acquiert par le travail désintéressé accompli au service de la communauté. Certains de ces religieux zélés ont décidé de se marier et de fonder un foyer, conscients de « devoir leur tribut à la nature et des enfants à leur patrie » ; d'autres, qui composent la secte des « buthresques », ont prononcé des vœux de type monastique. S'ils jugent ces derniers plus saints, les Utopiens estiment que les premiers sont plus sensés, précise Thomas More².

Les moines ne sont pas seuls sur la sellette dans le procès intenté par les humanistes aux comportements contraires au bien commun. Au nom de leur idéal d'action éclairée autant que vertueuse, ils rédigent également le réquisitoire des pèlerinages. Aux pèlerins partis en « romivage » qu'il héberge sous son toit, Grandgousier, qui s'inspire de l'Épître aux Éphésiens (IV) donne le conseil suivant : « dorenavant ne soyez faciles à ces otieux et inutiles voyages. Entretenez vos familles, travaillez chascun en sa vocation, instruez voz enfans, et vivez comme vous enseigne le bon Apostre saint Paoul »³. Les pèlerinages sont sans profit, fût-ce sur le plan spirituel, et Rabelais rappelle dans ces quelques lignes l'importance qu'il accorde aux vertus éthiques et au travail accompli pour le bien de tous, au sein de la famille et de l'État. Dans les colloques qu'il consacre aux pèlerinages, Érasme se moque surtout de la crédulité des pèlerins et de la malhonnêteté de ceux qui en abusent⁴. Dans *Les Vœux imprudents* toutefois, il oppose les « otieux et inutiles voyages » dénoncés par Rabelais aux devoirs économiques, au sens aristotélicien du terme, du *paterfamilias*. À Corneille, qui lui demande quelle divinité lui a inspiré son projet de pèlerinage, Arnaud répond :

Aucune, ou plutôt la Folie en personne, d'autant que j'avais à la maison une femme jeune, des enfants et des serviteurs qui dépendaient de moi et que je nourrissais de mon travail quotidien.⁵

Les pèlerins et les moines tombent sous le même chef d'inculpation : outre qu'ils s'abîment bien trop souvent dans la superstition, ils sont « otieux », c'est-à-dire inutiles, improductifs⁶.

L'oisiveté des moines est blâmable parce qu'elle est improductive et que leur parasitisme nuit au bien public. Marot, dans sa *Deploration sur le trespas de messire Florimond Robertet*, se livre à une virulente critique de la Rome pontificale et des nombreuses « Sectes » aux « draps divers » – il s'agit bien évidemment des différents ordres monastiques, qui se distinguent par la couleur de leur vêtue – « Qui sans travail vivent dessoubz son ombre »⁷. L'accusation de paresse et de parasitisme est formulée à nouveau en des termes similaires dans *L'Épître du Coq en Lasne à Lyon Jamet*, où l'apparente incohérence du propos autorise une attaque féroce contre les « gens de Justice », les « Chanoyne » et les « Moynes, / Qui vivent, & si ne font rien »⁸. Marot récidive dans son *Second Chant d'Amour fugitif*, où, après avoir de nouveau énuméré les couleurs des différents ordres monastiques, il dénonce le parasitisme des moines :

Que diray plus ? Bien loger sans danger,
Dormir sans peur, sans coust boyre, & manger,
Ne faire rien, aulcun mestier n'apprendre,

¹ Thomas More, *L'Utopie*, p. 220.

² *Ibid.*, p. 221.

³ *Gargantua*, XLV, p. 123.

⁴ Voir en particulier *Le Pèlerinage (Colloques)*, éd. Wolff, t. II, p. 34-72).

⁵ *Ibid.*, t. I, p. 51.

⁶ Les emblèmes XIII et LI du *Theatre des Bons Engins* de Guillaume de La Perrière s'en prennent aux pèlerins et les ridiculisent.

⁷ Marot, *Œuvres poétiques*, t. I, p. 209, v. 78.

⁸ *Ibid.*, p. 310, v. 17.

Riens ne donner, et le bien d'altruy prendre,
Gras, et puissant, bien nourry, bien vestu,
C'est (selon eulx) pauvreté, et vertu.¹

Marguerite de Navarre, par l'intermédiaire d'Ennasuite, affirme que les moines « sont si très inutiles, que, s'ilz ne font quelque mal digne de memoire, on n'en parleroit jamais ; et on dict qu'il vault mieulx mal faire, que ne faire rien ! »² Dans le *Tiers livre*, Gargantua s'en prend à la dime et accuse les moines d'appauvrir la population en détournant à leur profit, sans l'avoir mérité aucunement, une partie du fruit de leur travail. Le paiement de cet impôt devrait donner le droit aux contribuables de contrôler les monastères, « attendu que leurs biens ilz deciment et roignent du guaing provenant de leurs labeurs et sueur de leurs mains, pour en abondance les nourrir, et entretenir »³. Beau et audacieux programme, inspiré peut-être à Rabelais par Henry VIII.

Nous avons cité plus haut la diatribe anti-monastique qui occupe le chapitre XL du *Gargantua*. Rabelais y dénonce l'inutilité des moines, leur inscription en marge de la société civile, leur refus de prendre part à l'effort commun de production, aux services et aux échanges économiques et sociaux. À Eudémon qui, charmé par « l'honesteté » de frère Jean, s'étonne « qu'on rechasse les moynes de toutes bonnes compagnies », Gargantua compare leur lieu de retraite, en un audacieux calembour, à des « retraictz »⁴. Les moines sont un fardeau pour la communauté, de paresseux frelons profitant du labeur des industrieuses abeilles, et leur *otium* prétendu n'est en fait que coupable *otiositas*. Au lieu de prier pour le salut de leurs frères humains, ils se vautrent dans la paresse et la débauche, comme l'affirme un arrêt du parlement de Bordeaux rendu en 1542, contre des moines

mal vivant, vagabonds, dissolus, qui ne vaquent aucunement au service divin, mais au lieu de ce faire, vont nuit et jour voler [...] et paillarder par les lieux circonvoisins [...], brigands de bois, insidiateurs de chemins, violateurs de femmes.⁵

Rabelais va bien plus loin et, par l'intermédiaire de Gargantua, refuse même de reconnaître aux moines quelque utilité en tant qu'*oratores*. Grandgousier, s'érigeant pour l'occasion en défenseur de la cause monastique, tente de tempérer les propos irrespectueux de son fils et, aux accusations d'inutilité que Gargantua lance contre les moines, excipe en leur faveur de leur fonction d'orants, dont profite la société civile tout entière : « ilz prient dieu pour nous ». « Rien moins », réplique Gargantua, qui poursuit sa philippique en alléguant l'ignorance des moines et leurs pratiques superstitieuses et insensées, et remet également en cause leur rôle d'intercesseurs entre Dieu et l'humanité :

Tous vrais Christians, de tous estatz, en tous lieux, en tous temps prient dieu, et l'esperit prie et interpelle pour iceulx : et dieu les prent en grace.⁶

Dans cette remarque d'inspiration paulinienne⁷, Rabelais rejette l'intercession des moines et nie que leurs prières aient quelque efficacité pour leurs semblables. Or le repos religieux est en bonne part consacré à la lecture des Saintes Écritures (*lectio divina*) et à la prière, comme le souligne Jean Leclercq⁸, et comme ne cessent de le rappeler les écrits monastiques⁹. Cassien dénombre quatre types de prières, parmi lesquelles figure la *postulatio*, prière pour autrui¹⁰. Au Moyen Âge, Thomas d'Aquin

¹ *Ibid.*, p. 345, v. 53-58. À comparer avec ce qu'écrira Ronsard quelques années plus tard : « Il ne faut dedagner le troupeau de l'Eglise, / Pourtant s'il est gaillard, jeune, frais, & dispos, / Sejourmé, gros, & gras, en aise, & en repos, / En delices confit, en jeux & mignardise » (t. X, sonnet IX, p. 94, v. 1-4).

² *L'Heptaméron*, XLVIII, p. 317.

³ *Tiers livre*, XLVIII, p. 497-498.

⁴ Dans ses *Aforismi politici* (éd. L. Firpo, Torino, 1941, p. 161), Campanella appelle « excrementa reipublicae » ceux qui ne prennent pas part à la vie sociale.

⁵ Cité par Raymond Ritter, *Les Solitudes de Marguerite de Navarre*, Paris, Champion, 1953, p. 71.

⁶ *Gargantua*, XL, p. 111.

⁷ Épître aux Romains, VIII, 26 et 34.

⁸ *Otia monastica*, p. 76 : « l'occupation du loisir religieux ne peut être que la prière, avec tout ce qui prépare et accompagne celle-ci ».

⁹ La Règle primitive de l'ordre du Mont-Carmel, pour n'en citer qu'une, stipule que les instants de loisir doivent être occupés par la prière : « Que chacun demeure seul dans sa cellule ou près d'elle, méditant jour et nuit la loi du Seigneur et veillant dans la prière, à moins qu'il ne soit légitimement occupé à autre chose » (*Règles des moines*, p. 177).

¹⁰ Cf. Aimé Solignac, article « Prière » du *Dictionnaire de spiritualité [...]*, t. XII, 2, col. 2267.

fait de cette *postulatio* un devoir imposé par la charité chrétienne, qui « exige aussi que nous priions pour notre prochain, pour les pécheurs et pour les ennemis »¹. Les moines, dont le loisir n'a d'autre fin ici-bas que la prière, sous toutes ses formes, se conforment aux injonctions de Cassien et de Thomas et jouent, avec les saints et la Vierge Marie, le rôle d'intercesseurs privilégiés. Leurs prières s'élèvent pour l'ensemble de la communauté chrétienne ; les commémorations des morts, les messes votives aident au salut de leurs prochains vivant dans le siècle. Ces prières, la retraite et l'ascèse reproduisent, en les transposant, l'existence et le sacrifice du Christ – le mode de vie monastique est fondamentalement une *imitatio Christi*, et la prière est considérée comme un sacrifice –, forme suprême d'intercession auprès de Dieu en faveur des pauvres pécheurs. Par ses prières et sa mort sur la croix, Jésus intercède en effet pour Pierre², pour ses bourreaux³, pour l'ensemble de ses disciples, présents et à venir⁴. La Passion est intercession⁵. Or Rabelais refuse de reconnaître aux moines la moindre utilité, même sur le plan spirituel, et nie qu'ils puissent par leurs prières intercéder en faveur de leurs frères humains engagés dans le monde.

En évaluant l'institution monastique à l'aune des valeurs sociales, Rabelais témoigne de cet humanisme civil également représenté par Érasme et Guillaume Budé. Tout saint qu'il soit, l'*otium religiosum* ne devrait pas dispenser les moines de l'action et des devoirs « politiques » ; comme tout un chacun, ils devraient contribuer à subvenir aux besoins de la « républicque ». Or, inutiles à leur prochain, qu'ils ne nourrissent pas, qu'il ne défendent pas en temps de guerre, ne soignent pas dans la maladie et n'instruisent pas, les moines ne bénéficient d'aucun pouvoir particulier sur le plan spirituel, qui puisse s'avérer utile pour l'ensemble de la communauté chrétienne. Ils sont donc parfaitement improductifs et vivent en parasites aux crochets de la société civile. Si frère Jean échappe aux critiques dont Rabelais accable généralement ses congénères, et s'il figure en bonne place parmi les vrais disciples du pantagruélisme, c'est avant tout parce que lui sait se rendre utile. De même que l'abbaye de Thélème est instituée « au contraire de toutes aultres »⁶, de même frère Jean, régulier qui méprise les règles, gyrovague fuyant la clôture, incarne l'antithèse du moine véritable. Le moine parfait selon Rabelais n'en est pas un. Notre auteur rejette sans ambages le repos religieux, au nom d'un idéal de vie active au service de la communauté. L'absence de *negotium* et la retraite dans la solitude, qui fondaient encore pour Pétrarque et pour le jeune Érasme – celui du moins qui rédigea le *De contemptu mundi* – la supériorité de l'*otium religiosum*, deviennent les principaux arguments de la satire rabelaisienne.

Le repos religieux dissimulerait donc une oisiveté éhontée, dangereuse pour l'équilibre économique de la société. Un autre aspect de la critique humaniste nous paraît plus original et plus digne d'intérêt, car il démontre que, s'il arrive fréquemment qu'on accuse les moines de paresse, on leur reproche également d'oublier leur pieux loisir pour les soucis du siècle et des *negotia* qui ne les concernent pas. L'*otium* se corrompt autant par atrophie que par hypertrophie.

3 – Portrait du moine en *occupatus*

La proportion des attaques dirigées contre les ordres mendiants⁷, dominicains et franciscains, dans l'assaut général mené par les humanistes contre les moines, ne manque pas de surprendre par son ampleur. L'hostilité d'Érasme envers ces moines éclate dans bon nombre de ses écrits⁸. On recense dans *L'Heptaméron* seize nouvelles marquées par un anticléricalisme appuyé ; treize de ces récits s'en

¹ Jean Châtilon, art. « Prière », *Dictionnaire de spiritualité [...]*, t. XII, 2, col. 2284.

² Luc, XXII, 32.

³ *Ibid.*, XXIII, 34.

⁴ Jean, XVII, 15-17.

⁵ Épître aux Romains, VIII, 34.

⁶ *Gargantua*, LII, p. 137.

⁷ Ces attaques ne datent pas de la Renaissance française et ne sont pas lancées que par des humanistes : dès la fin du XIII^e siècle, la Sorbonne accuse les Mendiants d'être des parasites oisifs. Cf. Marie-Madeleine Fragonard, « Oisiveté et hérésie », p. 31.

⁸ Voir notamment le colloque *Les Funérailles*, éd. Wolff, t. II, p. 140-161.

prennent au clergé régulier, dont onze visent les cordeliers¹ – ainsi, plus de quinze pour cent des nouvelles qui composent le recueil de Marguerite de Navarre médisent des frères mineurs, stigmatisant leur luxure et, plus rarement, leur avarice. Marot, on l’a dit, n’épargne pas les cordeliers, si bien qu’un dénommé Geoffroy Faubert, secrétaire du duc d’Orléans, lui attribua la paternité d’un huitain composé en fait par Victor Brodeau² contre les « beaux peres religieux » ; il imagina la réponse versifiée adressée par un cordelier au natif de Cahors, réponse à laquelle Marot répliqua à son tour³. On ne prête qu’aux riches : Marot, en effet, n’est pas tendre envers les franciscains. L’épigramme LXXX met en scène un cordelier qui, accusé par son hôtesse d’avoir rompu son vœu de pauvreté, assure qu’il a gagné ses somptueux habits « au travail de [son] corps », et, « tirant son grand tribart dehors », affirme : « Ce beau fuzeau a tout fait & filé »⁴. L’épigramme LXXXIX s’interroge sur le sort d’une catin qu’on a vu entrer dans un couvent de cordeliers... et qu’on n’en vit jamais sortir⁵ ! « A vostre avis, qu’est elle devenuë ? », demande perfidement le poète. Frappant lui aussi au-dessous de la corde qui leur tient lieu de ceinture, Rabelais s’en prend volontiers aux « bordeliers »⁶ en particulier et aux frères mendiants en général. Le « tas de villaines, inmondes, et pestilentes bestes, noires, guarres, fauves, blanches, cendrées, grivolées »⁷ qui assaille Raminagrobis à l’agonie désignent les ordres mendiants⁸, dont l’assiduité au chevet des mourants est jugée intéressée.

Le thème des abus monastiques est bien connu et n’admet pas de nombreuses variations. Les vices qu’on prête aux *fratres* sont exactement les mêmes que ceux généralement reprochés aux bénédictins et aux autres moines « sédentaires » – « matière de bréviaire », dirait Rabelais. Frères mineurs et prêcheurs sont cupides, débauchés, hypocrites, paresseux et sales. On sait que la richesse des monastères vaut aux moines bien des critiques. Bien avant la Renaissance, l’institution monastique, qui semble avoir oublié ses valeurs fondatrices, entre en crise. En son sein même, des voix s’élèvent pour dénoncer des pratiques contraires à l’idéal originel, l’immixtion des moines dans le siècle et l’intrusion du siècle dans les monastères aux dépens de la *quies claustralis*, par le biais de la participation active des frères aux échanges monétaires et aux affaires temporelles. La richesse patrimoniale des abbayes et le faste du cadre liturgique, qu’Érasme juge révoltants, l’accroissement du capital foncier et monétaire des monastères à la faveur des dons accompagnant les professions et de l’inflation, dont savent profiter les réguliers, tout cela ne passe pas inaperçu et fournit des arguments à ceux qui déplorent la décadence spirituelle de l’institution monastique⁹. Les ordres mendiants ne résoudront rien en interdisant à leurs troupes de recevoir de l’argent en paiement de leurs services et de posséder des bénéfices ecclésiastiques. Par ailleurs, la mission apostolique et éducative dont dominicains et franciscains sont investis les contraint à se mêler à la société laïque et rend leurs vices plus visibles, sinon plus graves ou plus nombreux.

À la dénonciation de ces tares morales, fréquente sous la plume des humanistes de la première moitié du XVI^e siècle, s’ajoute une critique plus originale. Tout en continuant de reprocher aux frères mendiants leur inutilité et leur parasitisme économique et social, nos auteurs les accusent de manifester un intérêt trop développé – et contraire à leur vocation – pour le monde et ses *negotia*. Leur intrusion dans le siècle choque les tenants d’un humanisme civil parce qu’elle n’est pas motivée, selon eux, par la volonté de servir la chose publique, dans le domaine économique ou politique, ni par un

¹ Il s’agit des nouvelles V, XI, XXIII, XXXI, XXXIV, XLI, XLVI, XLVIII, LV, LVI et LXIV. Les nouvelles XXXV et XLIV sont les deux seules qui présentent les franciscains sous un bon jour.

² Marot corrige cette attribution erronée dans l’épître du *Valet de Marot contre Sagon* (*Œuvres poétiques*, t. II, p. 145, v. 167-171 : « Vien Brodeau, le puisné son filz, / Qui si tres bien le contrefeis / Au huitain des freres Mineurs, / Que plus de cent beaulx devineurs / Dirent que c’estoit Marot mesme »).

³ Pour un compte-rendu de l’affaire, voir les notes de Gérard Defaux dans notre édition de référence, t. II, p. 926-927 et 1018-1019. La réplique de Clément au secrétaire du duc d’Orléans figure aux pages 226-227 de ce même ouvrage.

⁴ *Ibid.*, p. 330.

⁵ *Ibid.*, p. 334.

⁶ Voir le lapsus révélateur de Panurge, qui manque de confondre *cordelier* et *bordelier* dans le *Tiers livre*, XII, p. 386.

⁷ *Ibid.*, XXI, p. 417.

⁸ Panurge ne s’y trompe pas : « Il mesdict des bons peres mendiants Cordeliers, et Jacobins » ; « Mais que tous les Diables luy ont fait les paouvres Diables de Capussins, et Minimes ? » (*ibid.*, XXII, p. 418).

⁹ Jean-Marie Le Gall, *Les Moines [...]*, p. 295 : « Au total, par l’afflux de dons, de legs, d’oblations, par la hausse des prix mais aussi par une gestion judicieuse faite d’investissements dans le capital d’exploitation, de ventes accrues des grains et du bois, et d’une défense des droits, les réformes confortent la richesse des abbayes ».

souci tout spirituel d'action charitable. C'est l'orgueil des ordres mendiants, leur soif de richesses et de pouvoir qui les jettent dans l'arène du monde. De surcroît, ils tentent d'affermir leur emprise sur les laïcs en se mêlant à eux et en prétendant, notamment par l'intermédiaire des sacrements, gouverner leurs affaires domestiques. Bref, l'oubli des devoirs et des valeurs traditionnels d'un *otium monasticum* de bon aloi – mépris du monde et refus de tout *negotium* ou *officium* en son sein – irrite tout autant que le refus absolu des moines de participer à la bonne marche de la société. S'agit-il d'une incohérence de l'anti-monachisme humaniste ? Doit-on incriminer la mauvaise foi des adversaires des moines, prêts à toutes les contradictions, à toutes les inconséquences pour assouvir leur haine ? Certainement pas. L'attitude des humanistes nous semble au rebours parfaitement logique. Qu'ils accusent les moines de croupir dans une oisiveté vicieuse et contraire au bien public, ou qu'ils dénoncent certains aspects de leur action dans le monde, ils déplorent en fait une dégradation de l'*otium* religieux idéal, par excès ou par défaut. Nous ne retracerons pas ici l'histoire, longue et complexe, du monachisme et de ses nombreux ordres. Mais quelques rappels s'imposent, car ils permettent d'éclairer cette nouvelle facette de l'anti-monachisme du XVI^e siècle et son rejet du repos religieux, tel qu'il s'entend et se pratique alors, notamment en la personne des dominicains et des franciscains.

Parallèlement à l'abandon des travaux manuels le plus pénibles, on assiste au Moyen Âge à un adoucissement de certaines règles monastiques (dont la bénédictine), adoucissement qui se manifeste dans l'alimentation, la garde-robe et le logement des moines. En outre, le monachisme s'ouvre sur le monde ; il accueille, comme nous l'avons dit, la main-d'œuvre nécessaire à l'accomplissement des tâches que les moines n'accomplissent pas et, dans certains établissements, des élèves qui ne se destinent pas à prononcer les vœux. Progressivement, la clôture perd de son étanchéité, la ligne de démarcation entre le monastère et le monde se brouille, au point que, dès la fin du XI^e siècle, des bénédictins réformateurs reprochent à leurs frères de trop se mêler à la société civile. Les idéaux qui sont à la base de la vocation cénobitique (mépris du monde, ascèse, solitude, contemplation...) semblent quelque peu négligés, et les contacts de plus en plus nombreux avec le monde extérieur sont difficilement conciliables avec le *sanctum otium* des moines. L'apparition au début du XV^e siècle des abbés commendataires sape un peu plus encore les fondations de la clôture : le pape se réserve le droit d'imposer aux chapitres des abbés choisis à l'extérieur des monastères, voire de l'institution ecclésiastique même.

À la même époque, la conjoncture économique et la nécessité de réparer les destructions occasionnées par les guerres obligent les moines à délaisser le spirituel pour le temporel. Des économies s'imposent, ainsi qu'une gestion plus rationnelle, dont la charge est plus souvent que par le passé confiée à des séculiers. Ainsi « Les séculiers s'infiltrèrent dans la vie régulière, au détriment de la clôture »¹. Alors que le programme de réformation monastique, toutes périodes confondues, est porté en partie par la volonté de consolider les murs des monastères, dans les faits, les réformateurs sécularisent les bénéfices réguliers et certaines fonctions, s'attirant l'hostilité de ceux que Jean-Marie Le Gall appelle les « déformés » et qui dénoncent l'intrusion du siècle dans les établissements monastiques. Ce recrutement exogène ouvre selon eux la porte des abbayes à des abus de toutes sortes, à la prévarication et au clientélisme². C'en est fini de l'autarcie prônée par les règles primitives,

¹ *Ibid.*, p. 222.

² Si les monastères s'ouvrent au monde, les moines s'aventurent également de plus en plus dans le siècle. Dès avant la fondation de l'ordre dominicain, la prédication et la lutte contre l'hérésie deviennent une priorité : l'abbaye de Fontevraud, fondée par Robert d'Arbrissel dans les toutes premières années du XII^e siècle, forme des clercs prêcheurs, dont le rôle est de propager la parole de Dieu et d'asseoir l'influence de l'institution monastique sur la société civile. En 1120, saint Norbert fonde l'ordre des chanoines prédicants de Prémontré, qui exalte la prédication. Certes, d'autres fondations tentent de renouer avec l'idéal originel d'isolement, d'ascèse, de détachement du monde et de ses affaires, de repos. Saint Bruno ressuscite dans le désert glacé de la Grande Chartreuse, à partir de 1084, l'érémisme des premiers siècles de la chrétienté. Le relief et la rigueur du climat alpins isolent effectivement les chartreux de l'extérieur. Quant aux frères convers qui s'occupent des travaux ruraux et de l'élevage, ce sont certes des laïcs, mais leur engagement en religion, leur mode de vie cénobitique, leur participation à l'office du matin et du soir les intègrent pleinement au monastère – dans lequel ils résident, contrairement à la main-d'œuvre des établissements clunisiens, qui fonctionnent comme une seigneurie rurale classique. Quelques années après saint Norbert, Robert de Molesme tente à son tour de renouer avec les traditions les plus pures du monachisme en fondant l'abbaye de Cîteaux. Les moines blancs se soumettent à une ascèse rigoureuse, s'excluent du monde et refusent d'y exercer quelque pouvoir que ce soit. Le travail manuel est revalorisé, et les cisterciens, qui pratiquent le faire-valoir direct, font fructifier eux-mêmes leurs terres, s'assurant ainsi les moyens d'une autarcie qui leur est chère. Mais d'autres mouvements voient le jour, qui, à l'*otium religiosum*, préfèrent l'action, et les échanges avec le siècle au repli entre les murs du monastère.

d'autant que les nouveaux modes d'exploitation agricole contraignent les moines à manipuler de l'argent, ce qui semble peu compatible avec l'idéal de pauvreté. Les moines blancs doivent enfin payer la rançon de la gloire de Bernard de Clairvaux et s'aventurer dans le monde – on les charge de combattre l'hérésie –, au mépris des exigences d'une existence monastique dédiée au repos dans la prière.

Dominicains et franciscains abattent une clôture déjà chancelante et criblée de brèches : ils prêchent, luttent contre l'hérésie cathare, étudient et enseignent, assurent la direction spirituelle des laïcs, assistent et suppléent même le clergé séculier dans sa mission – s'attirant l'inimitié des évêques en prétendant confesser et conférer les sacrements sans leur autorisation. Très tôt, il s'avère difficile de concilier *otium religiosum* et mission pastorale, les aspirations spirituelles de leurs fondateurs et la volonté d'action des ordres mendiants¹. Leur présence et leur action dans le monde fait d'eux la cible privilégiée des chasseurs de coules. Rabelais s'insurge, en faisant de Gargantua son porte-parole, contre l'intrusion du clergé régulier (les « pastophores Taulpetiers ») dans la sphère privée et les affaires matrimoniales. Les moines ont le front de sanctifier des unions auxquelles s'opposent « peres et meres » :

n'est ruffien, forfant, scelerat, pendart, puant, punais, ladre, briguant, voleur, meschant en leurs contrées qui violement ne ravisse quelque fille il voudra choisir, tant soit noble, belle, riche, honeste, pudicque, que sçauriez dire, de la maison de son pere, d'entre les bras de sa mere, maulgré tous ses parens : si le ruffien se y ha une foys associé quelque Myste, qui quelque jour participera de la praye.²

Marot à son tour s'élève contre l'intervention abusive de ces moines qui usurpent l'autorité parentale et unissent des jeunes gens sans le consentement de leurs pères et mères :

A ce propos plusieurs [moines] se trouvent
Qui les mariages approuvent
De jeunes gens, lesquels s'attachent
Sans que pere & mere le sçachent :
Voire malgré eux plusieurs fois.³

Toujours dans le *Tiers livre*, Panurge mentionne le « frere Jan Bourgeois », cordelier français du XV^e siècle, et les moines qui prêchent la croisade⁴. Derrière la lâcheté de Panurge, qui souhaite se marier pour échapper à la guerre, en vertu de l'exemption dont bénéficient les nouveaux époux dans la « loy Mosaïque »⁵, se dissimule une nouvelle critique de l'ingérence des moines dans les affaires politiques, à une époque où certains d'entre eux appellent les nations chrétiennes à la croisade contre les Turcs. Qu'ils se changent en entremetteurs et en suborneurs ou jouent les va-t-en-guerre, les moines se mêlent de ce qui ne les regarde pas. Érasme juge intolérable l'ingérence des mendiants dans la vie privée des civils par le biais de la confession :

ils connaissent tous les secrets de tout le monde grâce à ce qu'ils appellent des confessions. Ils considèrent pourtant comme un sacrilège de les révéler, sauf quelquefois quand ils ont bu et qu'ils veulent se divertir avec des

Au cours du XI^e et du XII^e siècle naissent les divers ordres hospitaliers, les ordres religieux et militaires des Templiers et des chevaliers teutoniques, les Trinitaires, qui travaillent à la libération des chrétiens tombés aux mains des musulmans. Dès le Moyen Âge, la quête spirituelle est hypothéquée par la volonté de prosélytisme, de prédication et de solidarité chrétienne active. Les points de contact entre le monastère et le monde se multiplient. Les cisterciens eux-mêmes finissent par abandonner le système du faire-valoir direct pour celui des tenures, entre la fin du XII^e et la seconde moitié du XIII^e siècle, au moment où se développent considérablement les échanges monétaires. Ils mettront finalement leurs domaines en fermage et cesseront de recourir aux convers.

¹ Le schisme franciscain du XIV^e siècle trouve ses origines dans les contradictions d'un ordre qui a cru pouvoir réaliser l'idéal cénobitique tout en agissant dans le monde. Dans la seconde moitié de ce même XIV^e siècle, un besoin de réforme se fait également sentir chez les frères prêcheurs de saint Dominique, pour des motifs identiques.

² *Tiers livre*, XLVIII, p. 498. Sur ce chapitre du *Tiers livre*, voir Michael Screech, *Rabelais*, p. 365-370.

³ *Colloque de la vierge mesprisant mariage*, v. 595-599 (*Œuvres poétiques*, t. II, p. 547). Dans la quarantième nouvelle de *L'Heptaméron*, Marguerite de Navarre affirme que les jeunes gens doivent s'en remettre à leurs proches parents pour le choix de leur conjoint.

⁴ *Tiers livre*, VII, p. 373.

⁵ Deutéronome, XXIV, 5.

histoires drôles, mais ils racontent la chose sous le couvert de suppositions en taisant les noms.¹

Gargantua, faisant allusion à la confession, explique que les moines « mangent la merde du monde, c'est à dire les pechez »². En monarque soucieux de préserver la liberté d'action et de pensée de ses sujets, il s'insurge contre ces moines aux prétentions déplacées, contre « la tyrannique praesumption d'iceulx redoubtez Taulpetiers qui ne se contiennent dedans les treillis de leurs mysterieux temples, et se entremettent des negoces contraires par Diametre entier à leurs estatz »³.

C'est pour leur malheur et en contradiction totale avec la vocation des moines à la retraite que les laïcs, bourgeois ou nobles, les accueillent dans leur domesticité. Pour Marguerite de Navarre, les moines « ne hantent jamais maison qu'ilz n'y laissent quelque honte ou quelque zizanie ! »⁴ La sœur de François I^{er} cite pour exemple, par la bouche de dame Oisille, la mésaventure d'un gentilhomme périgourdin trop naïf qui loge sous son toit des cordeliers, « par le conseil desquelz il conduisoit tous ses affaires, voire jusques aux moindres de son mesnage, s'estimant chemyner seurement en suyvant leur bon conseil »⁵. Cette confiance aveugle permet à son « père spirituel », un franciscain libidineux, de coucher avec sa femme. Le gentilhomme de la nouvelle XXXI est également victime de la confiance qu'il porte au cordelier dont il a fait son confesseur, « lequel avoit telle puissance de commander en la maison du dict gentil homme, comme luy-mesmes »⁶. Le bon frère, embrasé d'un désir bestial pour l'épouse de son hôte, tue ses deux chambrières et son valet avant d'enlever la malheureuse, mais son projet criminel et sacrilège échoue grâce à la vigilance d'un jeune serviteur.

Tous ces mauvais moines ont en commun d'être des familiers de laïcs non moins crédules que dévots, qui leur ont confié la direction de leur conscience et de leur vie privée. À travers les abus de ces religieux, qui profitent de leur prestige pour satisfaire leurs plus grossiers appétits, c'est leur intrusion même dans le siècle qui est visée. En filigrane de tous les textes que nous venons d'évoquer ou de citer, se lit une critique de l'ingérence monastique dans les affaires privées. On reproche aux moines d'oublier leur vocation à l'*otium* pour se mêler des « negoces » du monde, d'être « plus actentif[s] à l'heure à la vie active que à la vie contemplative »⁷. Selon dame Oisille, qui joue pour les devisants de *L'Heptaméron* le rôle d'une véritable abbesse laïque, et dont le nom rappelle l'idéal originel de l'*otium* monastique, la place des moines est au couvent : « les meilleurs, ce sont ceulx qui moins hantent les maisons seculières »⁸.

Il ne fait aucun doute que les moines sont jugés inutiles et oisifs, et que cette réputation leur vaut un nombre non négligeable des critiques qu'on leur adresse au XVI^e siècle. Mais il semble en fait que les humanistes blâment aussi le zèle que les moines manifestent pour tout ce qui ne touche pas à proprement parler aux *monastica*, à leur fâcheuse propension à s'entremettre dans des affaires qui, toujours selon nos auteurs, ne les concernent en rien. Un comble, quand on sait que le monachisme primitif s'est développé en réaction contre l'intégration complaisante de l'Église dans les structures dominantes de la société civile ! On comprend mieux dès lors l'acharnement d'Érasme, de Marguerite de Navarre, de Marot et de Rabelais contre les ordres mendiants, qui déploient une importante activité pastorale, prêchent et enseignent, confèrent les sacrements – dont celui du mariage, au grand dam de Gargantua –, confessent et exercent le vicariat. Ils ont fermement assis leur influence sur le bon peuple, suscitant les critiques de leurs adversaires qui les accusent de manipuler les fidèles.

En somme, comme l'écrit Jean-Marie Le Gall, « La paresse des moines choque moins que le zèle des Mendiants. C'est l'audience acquise par la secte monastique auprès des fidèles qui excite la critique »⁹. Lorsque Rabelais se livre à la satire de la paresse des moines, de leur glotonnerie ou de

¹ *Éloge de la Folie*, LIV, p. 73.

² *Gargantua*, XL, p. 110.

³ *Tiers livre*, XLVIII, p. 497.

⁴ *L'Heptaméron*, XXII, p. 185.

⁵ *Ibid.*, XXIII, p. 187. Voir p. 193 : « J'ay veu le temps, dist Geburon, que en nostre pays il n'y avoit maison où il n'y eust chambre dediée pour les beaux peres ; mais maintenant ilz sont tant congneuz, qu'on les crainct plus que advanturiers ».

⁶ *Ibid.*, XXXI, p. 237.

⁷ C'est ce que dit dame Oisille, avec une ironie mordante, au sujet du cordelier de la nouvelle XXIII, au moment où il s'apprête à coucher avec la femme de son hôte (*ibid.*, p. 189).

⁸ *Ibid.*, XXII, p. 185.

⁹ Jean-Marie Le Gall, *Les Moines [...]*, p. 565.

leur lubricité, l'auteur comique semble l'emporter sur l'évangélique militant ; il s'agit avant tout de faire rire aux dépens des moines, tout en véhiculant en sous-main un message humaniste que comprendront ceux qui, « Beuveurs tresillustres » et « Goutteux tresprecieux », sauront ne pas en rester au sens littéral de ses récits. Mais quand il s'agit de dénoncer l'empressement des moines à se mêler « des negoces contraires par diametre entier à leurs estatz », le masque comique tombe et le ton de Rabelais se fait soudain plus grave, preuve s'il en est qu'à tout prendre un zèle déplacé est pire qu'une oisiveté somme toute inoffensive. On ne doit pas oublier que, pour les humanistes et ceux de leurs fourriers qui prononcent l'éloge de la retraite religieuse, c'est précisément la *fuga mundi* spirituelle et effective, assortie du refus de se mêler des affaires du monde, qui fait la supériorité de la vie contemplative sur la vie active. Le moine qui oublie son *otium* pour les *negotia* temporels a failli.

Le procès intenté aux moines par les humanistes du premier tiers du XVI^e siècle s'explique par cette faillite spirituelle. L'état monastique n'assure plus le repos, entendu au sens de *quies claustralis*, *sanctum otium*, etc. – autant d'expressions qui ont très tôt désigné, comme nous avons eu l'occasion de le signaler précédemment, le mode de vie des moines. À en croire tous les auteurs que nous avons cités, ils sacrifient leur repos sur l'autel des affaires temporelles, non par désir de servir leur pays et leurs semblables, mais par philautie. On comprend donc que la critique humaniste, qui reproche aux moines tantôt leur paresse et tantôt leur action dans le monde, n'a rien de contradictoire : *otiositas* et *mundanitas* sont également des perversions de l'*otium religiosum* véritable. Il est évident qu'en quittant leurs cloîtres, en s'agitant dans la lice du monde, les *fratres* ne bénéficient plus du pieux repos inséparable de l'idéal monastique. Mais, à l'intérieur même des monastères, bien des moines ne peuvent trouver la *tranquillitas animi* : loin d'assurer le repos de l'âme, le mode de vie qu'ils ont choisi peut devenir une source intarissable d'inquiétude et de tourments.

4 – Vœux, ascèse et inquiétude spirituelle

Les auteurs qui ont mis leur plume au service de la réformation de l'Église et de la foi fondent leur critique du rituel catholique, des œuvres et de l'ascèse sur leur nocivité, sur les souffrances physiques et surtout spirituelles qu'elles infligent aux croyants. Non seulement elles ne peuvent leur offrir le repos, mais encore elles constituent pour eux une occasion de tourments supplémentaires. Pour Coluccio Salutati, qui refuse de croire que Dieu accorde plus volontiers son amour au contemplatif qu'à l'homme d'action, au moine qu'au laïc¹, la retraite monastique n'est pas une garantie de loisir et de *quies*, comme il l'écrit dans le *De seculo* ; la vie du moine est une « *via quidem arcta, ardua et laboriosa* »². Pétrarque, qui ne cesse d'affirmer que la clôture monastique et les exercices pénitentiels ne protègent nullement des assauts du Malin³, met souvent les moines en garde contre les menaces qu'il fait peser sur leur *otium*. Le repos religieux a pour enjeu le salut ; c'est dans la vacance qu'on voit Dieu, et tout le loisir du moine doit être consacré à la contemplation, à la méditation et à la prière. Il peut malheureusement se corrompre sous l'effet du mal et laisser le champ libre à de coupables occupations ou, pire encore, à l'abatement spirituel, au désespoir et au doute. Pétrarque exhorte les chartreux de Montrieux à la vigilance :

Vous abondez du loisir [otio] nécessaire à cette éminente recherche du salut : usez donc avec économie, tempérance et précaution, de ce don de Dieu si large, mais si peu connu, afin d'éviter que du loisir même ne renaisse une préoccupation plus troublante encore, comme il arrive parfois. Car ce n'est pas d'un loisir relâché, inerte, énervant l'esprit que vous avez besoin, mais

¹ Cf. Victoria Kahn, « Coluccio Salutati [...] », p. 157 : « In the letters Salutati expresses the opinion that both these ways of life can lead to God [...]. And precisely because the *vita activa* and the *vita contemplativa* are equal in the sight of God, the man who flees from the world is not necessarily on that account any closer to salvation [...]. Retreat is not itself a sign of right intention [...]. As Salutati writes to his friend Zambeccari [...], one can decide to abandon the active life simply because it is too difficult and not because one is truly dedicated to the solitary contemplation of God ».

² *Ibid.*, p. 158.

³ *De otio religioso*, II, III, 1, p. 247 : « Car si vous avez quitté le diable et le monde, si vous leur avez fermé les portes de votre sainte demeure, vous n'avez pas quitté la chair ». Ailleurs (II, IV, 19, p. 281), la chair est qualifiée d'ennemi intérieur (« *hoste domestico* »), et le combat qu'on livre contre le péché est un « *intestino et domestico prelio* » (II, III, 7, p. 254). Érasme ajoute : « nous portons au-dedans de nous, dans le plus intime de notre esprit, un ennemi plus que familier, plus que domestique [...]. C'est là, oui, oui, ce vieil et terrestre Adam » (*Enchiridion militis christiani*, p. 90).

d'un loisir plein d'énergie, et, ce qui vous incombe par-dessus tout, d'un loisir pieux et religieux.¹

Quelle est- donc cette « *tumultuosior occupatio* » contre laquelle Pétrarque prévient son auditoire ? Il s'agit vraisemblablement des tourments qui peuvent encombrer et polluer un loisir coupé de ses fins eschatologiques, des passions que l'absence de *labor* risque de faire éclore et qui font peser une grave hypothèque sur l'obtention du repos éternel. Les moines dont l'*otium* s'est dégradé en une « *tumultuosior occupatio* » sont semblables aux *occupati* stigmatisés par Sénèque² ; leur loisir déborde d'activités oiseuses, leur repos est inquiet, leur vacance est aliénation. Ce « loisir relâché, inerte, énervant l'esprit » désigne à n'en pas douter la molle et morbide apathie dans laquelle l'acédie plonge bien des moines.

Ce mal, que les auteurs spirituels antiques et médiévaux classent parmi les péchés capitaux, se manifeste par « l'ennui et le découragement qui s'emparent d'une âme incapable de se fixer et d'accomplir les tâches auxquelles elle devrait se livrer »³. L'*acedia*, « *anxietas sive taedium cordis* », selon Cassien⁴, entraîne un abattement et un dégoût spirituels sous l'emprise desquels le chrétien néglige de servir Dieu et perd la charité, l'espérance et la foi en son salut – Gerson (1363-1429) utilise le terme *paresse* pour traduire *acedia* et définit cette paresse comme un « ennui du bien spirituel », comme une « diminution de ferveur de charité »⁵. L'acédie sème la discorde au sein de l'esprit, qui, tout en connaissant les devoirs que lui dictent la vertu et la foi, ne trouve pas la force de les accomplir. L'acédie se confond avec la tristesse pour saint Thomas, qui voit dans ce mal « une faute contre la reconnaissance due à l'amour de Dieu et au don qu'il nous a fait de la joie »⁶. Ce fléau sévit dans les monastères et les ermitages⁷ ; il détourne le moine de ses exercices spirituels et engendre d'autres vices, dont l'*otiositas* et la *somnolentia*, mais aussi la *curiositas*, l'*instabilitas*, la *verbositas*, la *pervagatio*, l'*importunitas mentis* et l'*inquietudo corporis*⁸. Le moine *acediosus*, comme frappé d'inertie et d'agueusie spirituelle, se désintéresse de Dieu et n'accomplit ses devoirs, *lectio* et *oratio*, qu'à contrecœur ; il s'ennuie dans sa cellule, son monastère même lui fait horreur et ses frères lui inspirent dégoût ou mépris. Cassien recense les symptômes caractéristiques de l'acédie :

Qui cum miserabilem obsederit mentem, horrorem loci, fastidium cellae, fratrum quoque, qui cum eo vel eminus commorantur, tanquam negligentium ac minus spiritalium, aspernationem gignit atque contemptum. Ad omne opus quod intra septa sui cubilis est, facit desidem et inertem. Non enim in cella residere nec operam sinit impendere lectioni, nihilque se proficere tanto tempore in eadem commorantem crebrius ingemiscit, nec habere se fructum aliquem spiritalium, donec fuerit illi consortio copulatus, conqueritur atque suspirat et ab omni se dolet spiritali quaestu inanem, in locoque vacuum consistere, utpote qui cum posset etiam alios regere ac prodesse plurimis, nullum aedificaverit, nec quemquam institutione sua doctrinaque lucratus sit.⁹

En somme, l'acédie sape les fondations mêmes de la *vacatio* monastique, éprouvée non plus comme un loisir débordant de la présence de Dieu mais comme une vacuité douloureuse (*vacuum*). Confronté à l'inanité de sa vocation et succombant au péché d'orgueil, le moine *acediosus* décrit par Cassien rejette la vie contemplative ; il est incapable, comme le note saint Thomas, de respecter le « précepte de sanctification du sabbat » : vaquer aux choses divines pour trouver en Dieu sa joie et son

¹ *Ibid.*, I, XIV, 5, p. 175.

² *De la brièveté de la vie*, XII.

³ G. Bardy, art. « Acedia », *Dictionnaire de spiritualité [...]*, t. I, col. 169.

⁴ Cité par Aimé Solignac, « Péchés capitaux », *Dictionnaire de spiritualité [...]*, XII, 1, col. 854.

⁵ *Le Profit de savoir quel est péché mortel et véniel*, cité par Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur*, p. 256. Sur la substitution du terme *acédie* par *paresse*, cf. *supra*, p. ??? [vérifier]

⁶ Alain Michel, « La sérénité et l'*acedia* chez Lucrèce, Cicéron et Horace », *Les Loisirs et l'héritage [...]*, p. 376, n. 14.

⁷ Selon Cassien, l'acédie est le démon des solitaires. Saint Thomas ajoute que le jeûne la favorise (*Summa theologiae*, II-II, q. 35, a. 2, ad 2).

⁸ *Ibid.*, II-II, q. 35, a. 4, ad 3.

⁹ *De instit. coenob.*, cité par G. Bardy dans son article consacré à l'acédie, *Dictionnaire de spiritualité [...]*, t. I, col. 167.

repos¹. Quels que soient les racines et les symptômes du mal, apathie morose et désespérée ou agitation sans fruit qui épuise et dissémine l'âme, l'acédie corrompt l'*otium monasticum* : le pieux loisir se dégrade en paresse et en torpeur spirituelle, l'*acediosus* s'agite et se disperse en de multiples activités qu'il ne parvient jamais à mener à bien. En somme, sous l'effet de cette maladie de l'âme propre à l'état monastique, toute quiétude est définitivement perdue, l'*otium* se change en *odium professionis*². L'ascèse ne fera qu'ajouter, aux tourments spirituels du moine frappé d'acédie, d'inutiles souffrances physiques et spirituelles ; le seul espoir de salut réside dans la prière. On le voit, l'état monastique n'assure pas le repos de l'âme.

a – L'ascèse, ennemie du repos

On ne saurait évoquer l'anti-monachisme du XVI^e siècle, dans les relations qu'il entretient avec la question du repos, sans s'arrêter sur l'hostilité affichée des humanistes envers les vœux monastiques, les règles qui régissent l'existence quotidienne des moines, leur ascèse et les pratiques extérieures de dévotion³. Toutes ces mesures n'ont d'autre but que de libérer l'âme et l'esprit humains des entraves corporelles afin qu'ils se consacrent uniquement à Dieu. Selon J. de Guibert, les termes *ascèse* et *ascétisme* doivent être entendus « comme représentant tout ce qui dans la vie spirituelle est exercice, effort, lutte contre soi et contre les tentations extérieures, travail positif de perfectionnement de nos activités spirituelles »⁴. L'ascèse et les exercices ascétiques participent de la quête du repos dans le cadre du *bios theorêtikos* chrétien ; ils mettent un frein aux mouvements désordonnés et perturbants des passions qui, en éparpillant l'individu, le détournent de Dieu⁵. Il ne s'agit pas de trouver la tranquillité, l'apathie, en soumettant au contrôle de la raison ou de la vertu les appétits du corps et les passions de l'âme, mais de les étouffer, de mortifier la chair et de l'humilier, de la réduire au silence pour rendre, autant que faire se peut, l'esprit indépendant d'une matière vile et soumise au péché. L'ascète ne recherche pas à proprement parler le repos dans la sagesse, au sens gréco-romain du terme, mais s'efforce de se rendre agréable à Dieu et de trouver en lui sa *quies*, en pratiquant le renoncement prôné par les Écritures. La quête spirituelle implique donc des pratiques de macération et des privations diverses, alimentaires et sexuelles, qui libèrent l'esprit de sa prison charnelle et lui permettent de vaquer en toute quiétude à la contemplation.

Dans la mesure où cette contemplation constitue la principale occupation spirituelle du moine, les règles monastiques prescrivent des mesures de mortification du corps, plus ou moins draconiennes, qui s'ajoutent aux vœux. Les membres du clergé séculier et les laïcs sont également soumis à une certaine ascèse et à l'accomplissement de certaines œuvres, par le calendrier liturgique en particulier – par exemple, le carême impose le jeûne – et par la morale chrétienne plus généralement - la chasteté, les aumônes, les pèlerinages, etc. En conséquence, lorsque les humanistes dénoncent les œuvres théologiques et l'ascèse, ils ne limitent pas leur argumentation au domaine monastique. Nous devons donc éviter de borner l'étude de cette critique aux moines et l'étendre à l'ensemble de la communauté des croyants.

Les catholiques réformateurs - même ceux qui resteront fidèles jusqu'au bout à l'Église romaine - et les luthériens condamnent de concert les pratiques ascétiques et les œuvres pieuses. Le *De votis monasticis* de Luther, traité dont Marguerite de Navarre patronnera la traduction française, dénonce les vœux monastiques. Situés en première ligne dans le combat mené à l'époque contre les dérives judaïsantes de l'Église, Érasme, Marot, Marguerite de Navarre et Rabelais consacrent de nombreuses pages à la critique du formalisme religieux, qui consiste à substituer, dans la conquête du salut, la

¹ « Ad primum ergo dicendum quod acedia contrariatur praecepto de sanctificatione sabbati, in quo, secundum quod est praeceptum morale, praecipitur quies mentis in Deo, cui contrariatur tristitia mentis de bono divino » (*Summa theologiae*, II-II, q. 35, a. 3, ad 1).

² Voir Rémi Brague, « L'image et l'acédie. Remarques sur le premier Apophtegme », *Revue thomiste*, LXXXV, n° 2 (avril-juin 1985), p. 199-228.

³ Selon E.-V. Telle (« François Lambert d'Avignon et son abbaye de Thélème », p. 43), la « poussée antimonastique, qui est un des faits saillants de la Pré-Réforme et de la Réforme », s'accompagne d'une « réaction violente contre l'ascétisme chrétien ».

⁴ Article « Ascèse, ascétisme », *Dictionnaire de spiritualité [...]*, t. I, col. 938.

⁵ Saint Augustin, *Confessions*, X, XXIX, 40 : « Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus » (« La continence nous recompose, elle nous ramène à cette unité que nous avons perdue en nous éparpillant »).

stricte observation de la loi et les œuvres de dévotion à une foi bien sentie. Sont condamnés pêle-mêle le jeûne et le carême, le vœu de chasteté et le célibat des prêtres, l'importance accordée aux prières rituelles qui scandent les journées des moines¹, la confession auriculaire, les pèlerinages, etc. Tous les auteurs, évangéliques ou luthériens, qu'habite un désir de réformation religieuse, feront une fois de plus de la population monastique leur cible privilégiée, dans la mesure où les pratiques de piété ou de mortification, la soumission à certaines règles, l'observation de certains rites sont indissociables de la vie quotidienne du moine. Mais ils traquent les abus partout où ils existent, et leur critique s'adresse à l'ensemble des chrétiens.

Pour tous les adversaires d'une conception trop formaliste de la piété chrétienne, il ne s'agit pas de condamner sans appel les pratiques extérieures de dévotion, mais de rappeler la prééminence des vertus théologiques, de l'espérance, de la foi et de cette charité sans laquelle, comme l'affirme l'évangéliste, il n'est point de salut possible². Ce désir de renouvellement spirituel, dont témoignent déjà les tenants de la *devotio moderna*, caractérise en France le courant de pensée évangélique. Pour ce qui concerne les pratiques de dévotion, Lefèvre d'Étaples énonce à plusieurs reprises et en différents lieux de son œuvre la position des évangéliques. Dans la préface de ses *Commentarii initiatorii in quatuor evangelia*, écrite en 1522³, il invite les « christianos lectores », destinataires de ses commentaires, à ne pas accorder plus d'importance aux décrets des hommes qu'à la volonté divine. Or, citant l'Épître aux Colossiens (II, 21-22), il précise que tous les interdits relatifs aux appétits du corps, toutes les mesures de mortification qu'on peut prendre à son encontre sont le fruit d'ordonnances et de doctrines humaines :

Ne soyez pas attentifs à ce que la chair dit ou fait mais à ce que Dieu dit ou ordonne. Dans votre zèle, rappelez-vous la parole de Paul : « Ne touche pas, ne goûte pas, ne prends pas », tout cela pour des choses vouées à périr par leur usage même ; ces sortes de règles peuvent faire figure de sagesse par leur affectation de religiosité et d'humilité : voilà bien les prescriptions et les doctrines des hommes ! »⁴

Seuls les Évangiles, écrits de main humaine mais dictés par Dieu, dont ils expriment les volontés et la sagesse, doivent être pris en considération, comme l'écrit Marguerite dans ses *Prisons*, en bonne disciple de Lefèvre d'Étaples :

Mais pour juger des mauvais et des bons [docteurs]
Ce qui en est, fault que nous regardons
Qui le plus près de l'Esriture touche,
Car l'Evangile est la pierre de touche
Où du bon or se congnoist la valeur,
Et du plus bas la faiblesse et paleur.⁵

Instituées non pas par Dieu, seule autorité qui vaille, mais par les hommes, les pratiques ascétiques prêtent le flanc à d'autres critiques. Tout d'abord, alors même qu'elles sont censées humilier le corps et la matière, elles accordent une importance trop grande à ce qui est périssable, à la chair et à ses plaisirs. D'autre part, elles ont toute l'apparence de la piété mais ne garantissent nullement la pureté des intentions de qui les observe⁶. De surcroît, les œuvres sont contraires à l'idéal humaniste d'action

¹ Frère Jean rappelle que « les heures sont faictez pour l'homme, et non l'homme pour les heures » (*Gargantua*, XLI, p. 114). Voir Marc, II, 27 : « Sabbatum propter hominem est et non homo propter sabbatum ».

² 1 Corinthiens, XIII.

³ Cette préface est reproduite et traduite dans son intégralité par Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples [...]*, p. 152-162. Ce texte magnifique, qui constitue un véritable manifeste évangélique et humaniste, apporte de précieux renseignements sur le regard que les hommes de la Renaissance portaient sur leur époque. À ce titre, il figurerait avantageusement dans le petit corpus de textes du XVI^e siècle qu'on propose habituellement aux lycéens de France lorsqu'on aborde l'étude de cette période et de l'humanisme.

⁴ « Nolite attendere quid dicat aut fat caro, sed qui dicat aut jubeat Deus. Sedulo mementote in sententiae Pauli : *Ne tetigeris, neque gustaveris, ne contrectaveris quae sunt omnia in interitum ipso usu, secundum praecepta et doctrinas hominum, quae sunt rationem quidem habentia sapientiae, in superstitione et humilitate* » (cité par Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples [...]*, p. 153-154 et 158).

⁵ Marguerite de Navarre, *Les Prisons*, III, p. 177, v. 1229-1334.

⁶ Marot reprend ce dernier argument : les œuvres dissimulent le péché et peuvent conférer à celui qui les pratique, fût-il empli de malice et entièrement dépourvu de charité, toute l'apparence de la sainteté. Le juge infernal devant lequel comparait le

vertueuse dans le monde au profit de son prochain et de la communauté tout entière. Lorsqu'il met en scène le groupe de pèlerins que Gargantua avale en mangeant sa salade, Rabelais se moque aimablement d'une pratique qui reste fort en vogue au XVI^e siècle et qu'il juge inutile, d'un point de vue pratique et spirituel. Enfin, loin d'apporter le repos et la *quies animi*, elles font dépendre le salut du croyant de la maîtrise des passions de l'âme et des appétits de la chair, maîtrise que notre humaine faiblesse et notre nature peccamineuse rendent hautement improbable, sinon totalement impossible.

L'inutilité fondamentale des œuvres pieuses se manifeste également sur le plan spirituel. Sans cesse, il nous est rappelé que la divinité ne marchand pas ses bienfaits, que la grâce n'est pas accordée en récompense des actes des croyants. Bien au contraire, les bonnes œuvres sont une conséquence de la grâce : le bon arbre porte de bons fruits, ce ne sont pas les bons fruits qui soutiennent l'arbre¹. Quels que puissent être ses actes et ses vertus, l'homme ne pourra jamais se montrer digne de Dieu et de ses bienfaits. Quoi qu'il puisse accomplir en son nom, le chrétien reste fondamentalement indigne de sa grâce². Comme le souligne Clément Marot³ dans le *Sermon tres utile et salutaire du bon pasteur et du mauvais*, il n'y a, des actes des mortels à la grâce divine, aucune proportion – le pardon de nos péchés est une « récompense [qui] passe tous les merites des hommes », écrit Marguerite de Navarre⁴ – ; toutes nos œuvres ne font que publier notre indignité fondamentale⁵. Le croyant qui s'en remet à ses œuvres seules dans sa quête du salut oublie que sa nature est souillée par le péché originel et que, sur la balance de la loi, son âme ne pèse pas bien lourd. Seule la clémence divine peut la sauver :

Las n'entre pas, dict David humblement,
Contre ton serf, Seigneur, en jugement :
Car je suis seur & bien edifié
Que nul ne peult estre justifié
Si tu te veulx monstres accusateur,
Toy estant juste, & tout homme un menteur :
Car Dieu a tout conclus dessoubz peché,
Dont a voulu estre en croix attaché,
En declarant sa grand' misericorde [...].⁶

L'auteur du *Sermon*, qu'il s'agisse de Marot ou d'Almanque Papillon, fait allusion dans ce passage, où figure le verbe *justifier*, à l'Épître aux Romains (III, 24), où il est écrit que les pécheurs seront gratuitement justifiés par la grâce de Dieu (« *Justificati gratis per gratiam ipsius* ») ; il nous est également rappelé, contre toute tentation pharisienne, que le chrétien devra son salut et son repos éternel non pas à ses œuvres ou à sa vertu, « *Que en luy fault estimer ung festu* », mais à la foi, car

poète dans son *Enfer* cache ses vices sous le masque de la loi, au mépris de l'esprit de charité sans lequel toute œuvre, toute vertu extérieure, comme le rappelle Marot dans son *Sermon tres utile et salutaire du bon pasteur et du mauvais*, ne sont que vanité et hypocrisie : « *D'icelluy seul vient nostre suffisance, / Sans luy de vous le bien n'est qu'apparence / Exterieur, & fard hypocritique : / Comme un sepulchre orné en lieu publique, / Qui par dehors monstre quelque beaulté, / Mais le dedans n'est qu'immundicité* » (*Œuvres poétiques*, t. II, p. 60, v. 195-200). Dans ses *Prisons*, Marguerite de Navarre établit elle aussi ce lien, fréquemment dénoncé par les auteurs d'inspiration évangélique, entre les œuvres de dévotion et l'hypocrisie : « *Se vint loger Madame Hypocrisie, / Me remonstrant que j'acquerroys honneur / Si à l'Eglise estoys devot donneur. / Et la croyant, pensay d'edifier / Temples et chantz, où me vouloys fier, / Pour delaisser aux pierres ma memoyre, / Et aquerir par les pierres la gloire / De vray salut, estimant par telz chantz, / Povoit purger mes pechez trop meschantz, / Voire et d'avoir permission d'en faire, / Puy que j'avoys de quoy les satisfaire. / Car pour six blancz faisant dire une messe, / Quicte j'estois de rompre ma promesse, / Voire et absoulz de ce qu'en mariage / Povoys faillir, en donnant quelque ouvrage, / Ou de l'argent, ou quelque reliquaire / Que Charlemaigne apporta du grant Quaire* » (*Les Prisons*, II, p. 105, v. 232-248).

¹ Cf. Marot, *Sermon tres utile et salutaire du bon pasteur et du mauvais*, v. 162-172 (*Œuvres poétiques*, t. II, p. 59).

² Dans le *De otio religioso* (I, xi, 1, p. 143 et 145), Pétrarque met l'accent sur notre indignité, qui rend d'autant plus précieux le don divin de la grâce : « l'homme manque de confiance en son propre mérite, et borne son audace ou ses espérances bien en deçà de ce qu'il voit qu'on a dépensé pour lui ; aussi, comparant son indignité à la grandeur du bienfait céleste, il se met à hésiter, à se demander si sa félicité est véritable ou s'il n'a pas été la proie d'un songe où passait le bonheur. Comme si le mérite de l'homme pouvait y avoir la moindre part, et que tout ne fût pas l'œuvre de la miséricorde divine – non seulement notre félicité, mais notre être même ! »

³ Ou Almanque Papillon ? Le doute subsiste quant à l'identité de l'auteur de ce *Sermon*.

⁴ *L'Heptaméron*, XIX, p. 151.

⁵ Cf. Marot, *Œuvres poétiques*, t. II, p. 57, v. 95-104.

⁶ *Ibid.*, p. 58, v. 123-131.

« plaire à Dieu sans foy est impossible »¹. Elle seule, comme le répète saint Paul dans l'Épître aux Éphésiens², ouvre les portes du paradis, et les puissants de ce monde qui, mus par un orgueil sacrilège, confient le salut de leur âmes immortelles aux réalisations de leurs bras, se trompent lourdement³. Les souffrances et les privations volontaires ne peuvent se substituer à la foi et s'opposent plus à la piété qu'elles ne la favorisent. Comme l'écrit Érasme dans son *Banquet profane*, les prescriptions relatives au corps sont superflues dans la mesure où « la vraie piété est une disposition permanente de l'être compatible avec n'importe quelle occupation »⁴.

Pour toutes ces raisons – et c'est là que réside le principal grief des humanistes –, les œuvres pieuses et les pratiques ascétiques n'ont en aucun cas le pouvoir d'assurer notre repos. Bien au contraire, elles trahissent une obsession du corps et nous condamnent à un combat incessant, épuisant et vain contre ses appétits. Le protagoniste des *Prisons* s'en remet tout d'abord aux œuvres et à l'ascèse dans sa quête du salut et du repos de l'âme :

Mais pour avoir telle possession
Et ne tumber en la damnation,
Jeuner, veiller, et pleurer, et prier,
Et en mon cueur louer et adorer
Dieu tout puysant, et pour luy obeyr,
Suyvre le bien et tout peché fuyr
M'estoit plaisant et facile à porter.
Car j'estimoys, pour me reconforter,
Que par labeur long repoz acquerroys,
Et que à la fin parvenir je pourroys
En une paix et ung contantement
Par la vertu frequenter seulement,
Qui l'homme rend sans faincte et sans envie
Ny passion, tant comme il est en vie,
Et après mort reçoit une couronne
De ses bienfaictz que le Puysant luy donne.
Velà commant, enfermé dans la lettre,
En liberté je pensoys du tout estre.⁵

Ensuite, il sera illuminé par la grâce et libéré de la prison spirituelle dans laquelle le maintenaient les pratiques extérieures de dévotion, le privant de tout repos et le plongeant dans l'intranquillité spirituelle, comme tous les « jeusneurs, prieurs, faisans grandes merveilles »⁶ :

L'on les voyoit estonnez et transiz
En crainte et peur, cherchans pardons et bulles
Pour s'asseurer de dix milles scrupules :
Car leurs bienfaictz, où ilz s'estoient fundez,
Quant à la mort, et pesez et sundez,
Les leur monstroient la divine Justice
Devant laquelle est nostre vertu vice,
Ilz se trouvoient appuyez d'ung roseau

¹ *Ibid.*, p. 59, v. 176.

² II, 8-9 : « Gratia enim estis salvati per fidem et hoc non ex vobis, Dei enim donum est ; non ex operibus ut ne quis gloriatur » (« Car c'est bien par la grâce que vous êtes sauvés, moyennant la foi. Ce salut ne vient pas de vous, il est un don de Dieu ; il ne vient pas des œuvres, car nul ne doit pouvoir se glorifier »).

³ Marot, *Sermon tres utile et salutaire du bon pasteur et du mauvais*, v. 242-246 (*Œuvres poétiques*, t. II, p. 61-62).

⁴ « L'homme dans l'âme de qui est une fois pour toutes imprimée la disposition à la vraie piété, c'est-à-dire celui qui dans tout ce qu'il fait, pense et dit ne cherche que la gloire de Dieu, cet homme, même s'il mange et boit, même s'il dort, j'ose ajouter : même s'il joue, même s'il refait les forces de son esprit par de plaisantes conversations, loue le Seigneur [...]. Celui qui jeûne pour sa santé, par économie ou pour la gloire, ou par respect humain ou par une habitude froide, ne loue pas le Seigneur. Inversement qui ne jeûne pas, pour que son corps supporte les efforts grâce auxquels il nourrit femme et enfants ou bien instruit le peuple ou accomplit quelque autre fonction charitable du même genre, même s'il ne jeûne pas, loue le Seigneur. Celui qui interrompt ses prières pour rendre à son épouse son dû, loue Dieu par le fait même qu'il ne prie pas » (Érasme, *Convivium profanum, Opera omnia*, Leyde, V, 388 DE ; cité et traduit par Jacques Chomarat, « La dignité de l'homme selon Érasme », *La Dignité de l'homme*, p. 65).

⁵ Marguerite de Navarre, *Les Prisons*, III, p. 146, v. 313-330.

⁶ *Ibid.*, p. 232, v. 2929.

Qui leur persoit jusques à l'os la peau.
 Car sans la foy n'y a œuvre plaisante
 Au Createur, et qui ne soit nuyante
 A celluy là qui du tout s'y confie.
 Et j'en ay veu, je le vous certiffie,
 De tourmentez pour n'avoir pas appris
 De se fier au meritte et grant pris
 De Jesuchrist, lequel par grace est nostre ;
 Dont leur povre ame en crainte [passoit] oultre,
 Leurs cors faisans tant effroyables mynes
 Que l'on pouvoit congnoistre leurs ruynes.¹

Méprisant la chair et le monde, accusés de tous les maux qui accablent le genre humain, la littérature spirituelle médiévale enjoignait les chrétiens à la *fuga mundi*, spirituelle ou effective, et à l'humiliation du corps par le jeûne, l'abstinence et une rude discipline. En imposant à la chair privations et souffrances, on pouvait, affirmait la *doxa* religieuse, s'en dépêtrer, soustraire l'âme au trouble des sens et des passions, et lui offrir le repos. Tout cela, les humanistes le nient. Il est incontestable que des mesures aussi radicales peuvent conférer aux faux dévots et aux hypocrites toutes les apparences de la piété et de la respectabilité, mais on ne peut duper Dieu à force de genuflexions, d'aumônes et de « disciplines ». Son œil – cet œil qui fixe Caïn jusque dans la tombe – scrute les âmes et débusque le vice, fût-il dissimulé à la société sous le masque de la dévotion. La conscience du pécheur lui remémore à chaque instant l'étendue et la gravité de ses fautes, et lui énonce *in petto* le jugement divin. L'esprit est son propre censeur et son propre bourreau :

L'ESP'RIT coupable en soy, de son offense,
 L'esp'rit qui prend de soy mesme vengeance,
 Vit en despit de soy : malgré sa vie,
 Vif à regret quand n'a de vivre envie.
 Et quand il veult mourir : il se remord [,]
 Sentant en soy les playes de sa mort.
 Point toutesfois il ne meur, mais endure,
 Et porte en soy sa Roë, & sa Torture.
 L'ors quand bourreau de soy mesme il se sent :
 Bien il voudroit hors de soy estre absent.
 Mais en soy est. EN TELLE passion
 Se fuyt, & suyt : comme en Roë Ixion.²

Bien des nouvelles de *L'Heptaméron* opposent de la sorte l'honorabilité dont continue de jouir un coupable qui a su cacher ses crimes aux yeux du monde et les tourments que lui inflige sa conscience. Quoique le cordelier luxurieux et fourbe de la nouvelle XXIII soit plus tourmenté par la crainte d'un juste châtiment que par le remords et l'exécration de sa faute³, Marguerite de Navarre suggère à plusieurs reprises qu'il n'est pas de repos possible pour une conscience coupable : « il n'y a nul parfaict plaisir, si la conscience n'est en repos »⁴.

D'autre part, comment croire que les pratiques extérieures de dévotion puissent rendre l'homme, qui porte la macule du péché originel, digne de la grâce, et dissiper toute inquiétude quant au salut de son âme ? La critique de la confession auriculaire se développe à partir de ce constat : l'aveu du péché n'enlève pas sa souillure et maintient le pécheur dans l'angoisse⁵. Calvin, dans son *Institution*

¹ *Ibid.*, v. 2932-2950.

² Barthélemy Aneau, « La peine suyct le malfaiteur », *Imagination poetique*, p.40. En 1565, Ronsard écrira dans sa *Bergerie* (t. XIII, p. 130, v. 1079-1080) : « La propre conscience est une gehenne extremesme, / Quand nous avons peché, qui toujours nous remord ».

³ *L'Heptaméron*, XXIII, p. 189 : « Et, tout ainsy que la fureur de la concupiscence luy avoit osté le dormir, au commencement la craincte, qui tousjours suict la meschancete, ne luy permist de trouver aucun repos ».

⁴ *Ibid.*, XXXIX, p. 274.

⁵ Lucien Febvre, *Au cœur religieux [...]*, p. 53 : « Confesser ses fautes, rien de plus simple. Mais la confession, pour être valable, devait être complète. Premier sujet d'inquiétude pour un chrétien vraiment pieux et hanté, en tant que tel, par cette crainte des éternels châtiments, par cette peur de l'Enfer que l'Église ne se défendait ni de provoquer, ni d'entretenir. N'avait-on rien oublié dans ses aveux ? Avait-on su montrer au confesseur, suffisamment, toute la perversité maudite de ses manquements ? »

chrétienne, relaie les auteurs évangéliques et évoque après eux les alarmes des croyants, les transes spirituelles où les jette le péché et que la confession ne peut apaiser. À quoi bon, écrit Calvin en substance, dresser le compte de ses manquements à la loi, à quoi bon peser avec des précautions infinies chacun de ses péchés, en distinguer les « qualitez, quantitez et circonstances » et les répartir dans les savantes catégories établies par les « docteurs confessionnaires », si la confession n'adoucit pas l'horreur du péché et n'apporte pas la certitude du pardon ? Qu'on ne s'attende pas à trouver le repos spirituel dans le sacrement de la pénitence ; ceux qu'on confesse restent la proie du désespoir :

Ilz ne voyent plus que ciel et mer, sans trouver quelque port ne station...,
demeuroyent donc en ceste angoisse, et ne trouvoyent finalement autre issue
que desespoir.¹

Incapables d'apaiser les âmes inquiètes des pêcheurs que nous sommes, toutes les démonstrations extérieures de la piété constituent même une pomme de discorde pour les différents courants qui, en ce début de siècle, traversent et agitent la chrétienté. Leur pouvoir de nuisance est signalé par Érasme :

À combien d'âpres luttés entre chrétiens n'assistons-nous pas, de quelles violentes accusations ne sommes-nous pas témoins pour un vêtement ceint ou teint autrement qu'il ne faut, ou un plat fourni par des pâturages et non par l'eau ! On pourrait mépriser ces problèmes s'ils ne touchaient qu'un petit nombre de gens. Mais c'est le monde entier qu'ils mettent dans des discordes fatales.²

b - Le jeûne

Dans le *Quart livre*, l'épisode des Gastrolâtres³ peut être lu comme une mise en garde contre un épicurisme sans frein et une glotonnerie qui soumet l'homme à son ventre. Voilà qui peut surprendre de la part de Rabelais, compagnon des « humeurs de piot », qui aime à détailler par le menu les banquets de ses géants, et qui lancera Pantagruel et les siens dans la quête d'une Dive Bouteille au nom évocateur. Il ne faudrait pas oublier toutefois que la nourriture – comme tout ce qui relève des fonctions les plus basses de notre organisme : miction, défécation, copulation... – fait partie intégrante de l'humour rabelaisien, que des agapes de géants ne peuvent être que gigantesques, que l'écrivain chinonais enfin manifeste régulièrement, sur des sujets fort divers, son attachement à l'idéal antique de la juste mesure. Et c'est précisément au nom de l'*aurea mediocritas* antique⁴, clef de la vertu et de l'apathie du sage, que Rabelais, tout en condamnant ailleurs la glotonnerie, se moque du jeûne et du carême. Comme l'écrit Michael Screech,

Il ne faut pas surcharger l'estomac, mais il ne faut pas non plus l'affamer par le jeûne. Le sage empreint de spiritualité n'évite pas les excès des Gastrolâtres pour tomber dans les excès d'ascétisme [...].⁵

La condamnation du jeûne n'est pas prononcée uniquement au nom de l'idéal du juste milieu ; elle a d'évidentes implications spirituelles, dont la clef est donnée dans le *Tiers livre*. Dans le chapitre XIII du troisième volet des chroniques rabelaisiennes, à Pantagruel qui lui suggère de recourir aux songes pour trancher l'épineuse question de son mariage, Panurge demande s'il doit s'abstenir de souper avant de se mettre au lit. Alléguant des exemples antiques, le géant recommande à son compagnon un repas frugal. S'il bannit du souper de Panurge les mets trop lourds, la viande et les légumes carminatifs, tout autant d'aliments « qui peussent [ses] espritz animaulx troubler et obfusquer », il lui conseille toutefois de ne pas se coucher à jeun et lui prescrit quelques « fructaiges » et l'eau de sa fontaine⁶. Rappelant que « Mediocrité est en tous cas louée », Pantagruel justifie en ces termes sa condamnation du jeûne :

¹ Calvin, *Institution chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1955-1958, 4 vol., III, IV, 17.

² *Ichtyophagie*, éd. Wolff, t. II, p. 88.

³ Chapitres XXIX-XXXII.

⁴ L'expression provient d'Horace, *Odes*, II, 10.

⁵ Michael Screech, *Rabelais*, p. 578.

⁶ *Tiers livre*, XIII, p. 391.

Bien croy je l'home replet de viandes et crapule, difficilement concevoir notice des choses spirituelles : ne suys toutesfois en l'opinion de ceulx qui après long et obstinez jeusnes cuydent plus avant entrer en contemplation des choses celestes.¹

Et de citer, à l'appui de sa thèse, l'exemple de « ces hermites jeusneurs » dont les écrits sont « fades, jeunes, et de mauvaïse salive ».

Loin de favoriser la vie spirituelle et de prédisposer à la *quies animi*, le jeûne entrave l'esprit dans son essor vers les choses célestes ; il soumet l'homme à son ventre et, tout aussi sûrement que la glotonnerie, enchaîne l'âme à sa prison de chair. Il faut être bien peu versé en médecine et en psychologie pour penser qu'on allège l'esprit en malmenant le corps. L'intelligence ne s'élève jusqu'aux vérités supérieures, comme dans le cas de la divination, que si elle est « coye, tranquille, paisible, non occupée ne distraicte par passions et affections foraines »². Ainsi, qu'ils soient gastrolâtres impénitents ou jeûneurs patentés, les moines font fausse route : la tranquillité de l'âme ne réside pas dans les épreuves qu'on inflige au corps. Il s'en faut de beaucoup que le jeûne libère l'esprit des préoccupations corporelles, et qui cherche la *quies* dans la privation de nourriture s'expose au contraire à de terribles tourments physiques et spirituels, comme l'écrit Rabelais : « difficile chose estre, bons et serains rester les espritz, estant le corps en inanition »³. Après avoir exposé les raisons médicales de son opposition au jeûne, Pantagruel cite l'exemple d'un philosophe aux mœurs d'ascète tourmenté par son estomac, que torture une faim animale :

au tour de luy abayent les chiens, ullent les loups, rugient les Lyons, hannissent les chevaux, barrient les elephans, siflent les serpens, braisient les asnes, sonnent les cigalles, lamentent les tourterelles : c'est à dire plus estoit troublé, que s'il feust à la foyre de Fontenay, ou Niort : car la faim estoit on corps [...].⁴

Les aboiements, les hurlements, les hennissements et les barrissements qui perturbent le pauvre philosophe matérialisent les tourments qui assaillent son estomac et, de là, s'étendent à son esprit. Qui plus est, comme l'écrit Érasme avant Rabelais, les menaces brandies par l'Église et ses représentants pour inciter les ouailles à l'observation du jeûne provoquent une inquiétude spirituelle insupportable :

LE BOUCHER. Pourquoi entendons-nous tous les jours nos curés crier en chaire : « Demain il faudra jeûner sous peine de damnation éternelle », si nous ne savons pas dans quelle mesure la loi humaine a un caractère obligatoire ?

LE POISSONNIER. Ils agissent de la sorte pour effrayer les récalcitrants, car je pense que c'est à eux que ces mots s'adressent.

LE BOUCHER. J'ignore s'ils parviennent à les terrifier avec de tels propos, mais en tout cas ils jettent les faibles dans l'inquiétude et le danger.⁵

Des chapitres du *Tiers livre* et du *Quart livre* où Rabelais aborde la question du jeûne⁶, il ressort que cette pratique est une erreur à la fois théologique et médicale. Théologique, car s'abstenir de toute

¹ *Ibid.*, p. 390.

² *Ibid.*, p. 389.

³ *Ibid.*, p. 390.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ichthyophagie*, éd. Wolff, t. II, p. 101.

⁶ Dans le *Quart livre*, Rabelais étend sa critique du jeûne au carême. Le géant et ses compagnons passent au large de l'île de Tapinois où règne Quaresmeprenant, qui « rien ne mangeoit jeusnant, jeusnoit rien ne mangeant », et livre avec son peuple une guerre sans merci à ses ennemies jurées, les Andouilles de l'« isle Farouche », assistées par « leur protecteur et bon voisin » Mardigras (*Quart livre*, XXIX). Il s'agit d'une transposition du thème médiéval de la bataille annuelle entre Carnaval et Carême, qui offre à Rabelais l'occasion de moquer certaines pratiques ascétiques privées de sens. Suit une description anatomique et morale détaillée de Quaresmeprenant par Xenomanes (XXX-XXXII). Le portrait qu'il dresse est celui d'un bigot aux allures de moine – il porte « double tonsure » – qualifié, avec une évidente ironie, de « bon catholic, et de grande devotion », puisqu'il « pleure les troys pars du jour ». Porte-enseigne des Ichthyophages – ces acharnés du carême, si l'on ose écrire, dont Érasme se moque dans celui de ses colloques qui porte leur nom –, il affiche une austérité et une gravité qui impressionnent beaucoup Panurge. Pantagruel et ses autres compagnons, cependant, ne sont pas dupes. Sous le masque de la dévotion se cache un véritable « caphar », un simoniaque « foisonnant en pardons, indulgences, et stations » (XXIX, p. 606), un superstitieux qui rédige « Prognostications et Almanach », une créature monstrueuse et contre nature qui

nourriture à des fins spirituelles équivaut à accorder au corps et à ses besoins une importance indue – en d'autres termes, les biens spirituels ne dépendent pas des fonctions physiologiques. Médicale – et c'est là le médecin de l'Hôtel-Dieu de Lyon qui s'exprime –, dans la mesure où l'activité de l'esprit s'accommode mal d'un corps débilité par le manque de nourriture ; un organisme dont les besoins vitaux ne sont pas satisfaits préoccupe l'esprit au point de l'empêcher de se consacrer aux valeurs spirituelles. Le jeûne n'apporte pas le repos, mais l'inquiétude, confirmant le jugement de Briçonnet :

Il en est [...] qui macerent leurs corps, travaillant pour en sortir et plus y entrent : lesquelz comme asnes tournent alentour de la roue à leur plaisir, toutesfois prisonniers et attachéz à icelle en la tournant.¹

Tout au contraire, la nourriture absorbée en bonne et charitable compagnie, dans la joie et la gratitude due à Dieu, « nostre createur, servateur, conservateur, qui par ce bon pain, par ce bon vin et frays, par ces bonnes viandes nous guerist de telles perturbations tant du corps comme de l'ame »², cette nourriture élève l'esprit bien au-dessus de ses attaches corporelles, comme le fait remarquer Pantagruel à ses compagnons, au terme d'un repas pris en commun à bord du navire encalminé :

repaissans et beuvans avons le temps haulsé, mais aussi grandement deschargé la navire : non en la façon seulement, que feut deschargée la corbeille de Æsope, sçavoir est voidans les victuailles, mais aussi nous emancipans de jeusne. Car comme le corps plus est poisant mort que vif, aussi est l'home jeun plus terrestre et poisant, que quand il a beu et repeu.³

Que le vent se lève de nouveau, après ce repas tout évangélique, est évidemment un fait des plus significatifs : le souffle qui gonfle les voiles de la *Thalamege* émane à n'en pas douter du *spiritus* qui inspire Pantragruel, cet esprit qui seul peut donner vie et sens à la lettre de la loi.

On ignore si Clément Marot a fait gras en carême, s'il a littéralement « mangé le lard », sacrilège qui lui valut, à l'en croire, son séjour dans l'enfer du Châtelet. Quoi qu'aient pu en penser les théologiens de la Sorbonne, l'infraction de la loi du carême n'est pas une preuve irréfragable d'hérésie luthérienne, et le refus ou la critique des pratiques ascétiques est une constante du courant de pensée évangélique et du désir de réforme qui habite les humanistes. La douzième ballade de *L'Adolescence clementine* donne une idée de l'opinion de Clément Marot au sujet du jeûne. Dans cette pièce, il invite les croyants, « En ces saintz jours piteux, et lamentables » du carême, à pleurer la mort du Christ. Que les poètes oublient leurs « fables » et leurs « sornettes » coutumières pour composer des « livres plainctifz de tristes chansonnettes » ; que les belles dames et demoiselles revêtent leurs habits de deuil ; que la nature elle-même manifeste sa tristesse. Quant au monarque, nous dit l'envoi, qu'il exhorte ses sujets à jeûner, du jeûne véritable qui ne proscrit pas tant la viande que le péché :

Prince Chrestien, sans que nul te confonde,
Presche chascun qu'à jeusner il se fonde
Non seulement de mectz bien delectables,
Mais de peché, et vice trop immune
En ces saintz jours piteux, et lamentables.⁴

Marot exprime dans cette ballade une conception évangélique du carême. Comme on pouvait s'y attendre, il rappelle qu'il ne suffit pas de respecter le jeûne pour être un bon chrétien, et que le carême s'observe surtout en esprit, d'un cœur contrit, habité par l'amour du Christ et le souvenir de son sacrifice. Dans l'ensemble, toutefois, les allusions du poète cadurcien au jeûne restent assez rares et, contrairement à Rabelais, Marot n'évoque pas les désordres physiologiques et l'inquiétude spirituelle

se baigne au-dessus des clochers et se sèche dans l'eau des rivières (XXXII, p. 614). Quaresmeprenant est l'archétype de ces croyants qui attachent plus d'importance aux signes extérieurs de piété qu'à l'expérience intime de la foi et aux actes véritablement vertueux qui l'accompagnent. Rabelais ne condamne pas absolument le carême mais l'importance qu'on lui accorde, l'attitude des jeûneurs qui, perdant tout sens de la mesure et de la vraie foi, ravalent un acte pieux commémorant un épisode de la vie du Christ au rang d'une vulgaire pratique superstitieuse.

¹ Guillaume Briçonnet, *Correspondance*, éd. par Henry Heller, Christine Martineau et Michel Veissière, Genève, Droz, 1975 et 1979, nov.-déc. 1522, t. I, p. 224.

² *Quart livre*, LXV, p. 694.

³ *Ibid.*, p. 695.

⁴ Marot, *Œuvres poétiques*, t. I, p. 124, v. 31-35.

que génère chez le jeûneur la privation volontaire de nourriture. En revanche, les attaques qu'il porte contre le vœu de chasteté sont nombreuses et, pour l'objet de notre étude, fort intéressantes.

c – La chasteté

À une époque où les théologiens continuaient de débattre sur le célibat et le mariage, sur leurs mérites respectifs, sur les conditions de la chasteté, que certains estimaient à la portée de tous alors que d'autres la tenaient pour impossible sans une grâce divine particulière¹, Marot souligne les dangers d'une abstinence forcée et rappelle la primauté de la foi sur la continence sexuelle. La chasteté, et tout particulièrement celle à laquelle se sont voués les moines par leur profession, n'est qu'un des nombreux atouts à l'aide desquels les nouveaux pharisiens comptent gagner l'admiration des hommes et la grâce de Dieu. Tel est le premier chef d'inculpation retenu par Clément Marot dans le procès qu'il instruit, au fil de son œuvre poétique, contre le vœu de chasteté. On retrouve là l'opposition traditionnelle entre les œuvres et la grâce, que Dieu n'accorde pas sous la contrainte des bonnes actions et de l'ascèse, mais qu'il dispense gratuitement. Marot expose dans son *Second Chant d'Amour fugitif* « Dont proceda le Veu de Chasteté » et accuse les moines de tenter, par ce moyen, d'arracher la grâce divine :

Si vont querir Libelles Sophistiques,
Corps enchassez, & Bulles Papistiques,
Et là dessus vouerent tous à Dieu,
Et au Patron de leur Couvent, & Lieu,
De Cupido Iyer, prendre, & estraindre,
Et son pouvoir par leurs Œuvres contraindre,
Plus pour loyer Celeste en recevoir,
Que pour amour, qu'en Dieu puissent avoir.²

Une fois de plus, Marot condamne les œuvres que n'accompagne pas un profond amour de Dieu ; il inverse le rapport qu'on établit généralement, du moins dans la pensée monastique, entre la chasteté et la grâce. On ne gagne pas ce présent divin en muselant la concupiscence et les désirs charnels, nous dit-il. Bien au contraire, la chasteté est « chose que humaine race / Ne peult [garder] de soy »³ ; elle procède de la grâce. Celui qui s'efforce de juguler ses pulsions sexuelles sans bénéficier de cette grâce se voue à un combat éprouvant et, selon toute vraisemblance, perdu d'avance.

Marot poursuit le procès qu'il intente au vœu de chasteté dans la traduction versifiée de trois colloques d'Érasme, *Proci et puellae*, *Virgo μισογάμος* et *Virgo poenitens*, qui figurent au premier tome de l'édition J. Clericus des *Opera omnia* (col. 692 E-697 C, col. 697 D-701 A et col. 701 B-702). Dans le *Colloque de l'Abbé et de la Femme savante*, le *Colloque de la vierge mesprisant mariage* et le *Colloque de la vierge repentie*⁴, Marot, après Érasme, s'attarde une fois de plus sur les vices de la population monastique. Les moines cultivent l'ignorance, à l'image de l'abbé avec qui dispute la docte Ysabeau⁵ ; ils sont matérialistes, oisifs, cupides, ivrognes jusqu'au délire. Pour toutes ces raisons, confondre, comme Catherine, état monastique et vertu chrétienne, « c'est prendre bran pour farine »⁶.

¹ On consultera sur la question l'étude de Michael Screech, *Rabelais et le mariage : religion, morale et philosophie du rire*, Genève, Droz, 1992. Voir également Lucien Febvre, *Amour sacré, amour profane*, p. 332 sq.

² Marot, *Œuvres poétiques*, t. II, p. 346, v. 69-76.

³ *Ibid.*, v. 80-81. Cette affirmation, comme l'indique Gérard Defaux dans ses notes au *Second Chant d'Amour fugitif* (p. 745-749), rejoint la pensée de Luther et pourrait provenir en droite ligne du *De votis monasticis*, que Marguerite de Navarre fit traduire en français, dans les années 1523-1524, par Almanque Papillon. Dans ce traité, Luther dénonce la « stultitia votis castitatis », que nul ne peut observer sans l'aide de Dieu : « Quid enim vovet coelebs vovendo castitatem, nisi rem quae prorsus nec est nec potest esse in manibus suis, cum sit solius Dei donum, quod accipere non offerre potest homo ». Dans une pièce d'un ton moins polémique (il s'agit de la quatrième ballade de *L'Adolescence clementine* ; *Œuvres poétiques*, t. I, p. 113, v. 27-29), Marot écrit encore : « Je ne dy pas que je me determine / De vaincre Amour, cela m'est deffendu : / Car nul ne peult contre son Arc tendu ».

⁴ Dans l'édition de Gérard Defaux, ces pièces occupent les pages 517 à 556 du second tome.

⁵ *Colloque de l'Abbé et de la Femme savante*. Les livres sont prohibés par l'abbé, qui maintient ses moines dans l'ignorance et affermit ainsi son autorité (p. 520-521, v. 88-111).

⁶ *Ibid.*, p. 535, v. 154.

Mais c'est avant tout de la question du célibat et du vœu de chasteté monastiques que débattent les traductions marotiques des trois colloques d'Érasme, réalisées entre 1537 et 1542. Après ce dernier, Vives et Berquin, qui traduit en 1525 l'*Encomium matrimonii* de l'humaniste de Rotterdam, Marot présente une apologie du mariage et une critique virulente autant que plaisante de la prétendue continence monastique – cette critique figure évidemment dans les *Colloques* d'Érasme et leur valut d'être interdits par la Sorbonne, entre 1526 et 1528. Comme son illustre modèle, Marot affirme d'une part que la chasteté et l'ensemble des autres vertus chrétiennes peuvent être observées aussi bien, voire mieux, dans le monde que dans le cloître, et qu'il n'est pas nécessaire de prononcer le vœu de chasteté pour conserver sa virginité :

Mais pour cela n'est jà mestier
Qu'entriez en cloistre ne moustier,
D'où ne puissiez sortir apres.
Vous pouvez vivre vierge, au pres
De pere et mere.¹

Couvents et monastères, loin de maintenir à l'écart de leurs murs le péché de luxure, le dissimulent et le favorisent. « Souvent tout n'est pas virginal / Parmi ces Vierges », prévient Clément, « Pource que parmi ces pucelles / Se trouvent grand nombre de celles / Qui de meurs ressemblent Sapho »². Par voie de conséquence, on ne s'affranchira pas des passions et des vices ennemis du repos en se réfugiant dans le cloître. La « moinerie » est une engeance lascive, et Clément met en garde, avec un franc-parler des plus savoureux, la jeune et trop naïve Catherine contre « ces diables de porceaux / De moines », qui « ne sont chatrez »³ et que rien, sinon leur habit, ne distingue des autres hommes.

Le vœu de chasteté soumet les moines à une épreuve redoutable, poursuit le poète. En revêtant la robe de bure, ils ne se sont pas dépouillés de leur chair – « Et tous nuds ressemblent un homme »⁴, dit Clément –, et seule une force de caractère peu commune peut leur permettre de résister à la tentation et de respecter leur vœu. Celui dont la volonté n'est pas de la meilleure trempe ne doit pas forcer sa nature ; le plus sage alors est de ne pas se vouer à une chasteté qu'on ne saura conserver, dans le meilleurs des cas, qu'au prix d'une lutte de tous les instants et qu'en opposant aux pulsions sexuelles une résistance épuisante. Tout est alors question de mesure et de convenance : on ne se contraindra pas à la continence contre son tempérament, ni sans bénéficier des qualités requises par l'ascèse et les vœux monastiques, car « à toutes personnes / Toutes choses ne sont pas bonnes »⁵. On ne peut vivre chastement sans une grâce particulière ; mieux vaut alors se marier, car celui ou celle qui prononce les vœux sans bénéficier de ce don divin se condamne à ne jamais connaître le repos du corps et la paix de l'esprit.

Quoique Marot n'y fasse pas explicitement référence dans ses traductions des trois colloques d'Érasme, il appuie manifestement sa démonstration sur les passages des Évangiles consacrés au mariage et à la chasteté. L'état conjugal est le seul qui puisse efficacement nous protéger des aiguillons de la chair et du péché de luxure. Pour le poète cadurcien, qui suit fidèlement Érasme et exprime en l'occurrence le credo évangélique, mariage et chasteté ne sont pas contradictoires, bien au contraire⁶. L'état matrimonial est en outre préférable au célibat et à la chasteté sacerdotale et monastique, dans la mesure où il se conforme à l'injonction divine : « l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair », dit la Genèse (II, 24). C'est toujours aux Saintes Écritures que songe Marot (Genèse, I, 28 : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la

¹ *Ibid.*, p. 537, v. 227-231. Voir également p. 549, v. 662-665 : « sans vostre habit changer, / Povez faire autant d'œuvres bonnes / Au logis, comme font les nonnes / En leur couvent ».

² *Ibid.*, p. 540, v. 346-347 et 349-351.

³ *Ibid.*, p. 537, v. 235-236 et 238.

⁴ *Ibid.*, p. 537, v. 239.

⁵ *Ibid.*, p. 536, v. 211-212. Ces deux vers font écho aux réponses que saint Paul donne aux Corinthiens qui l'interrogent sur la nature du mariage : « Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi ; mais chacun reçoit de Dieu son don particulier, celui-ci d'une manière, celui-là de l'autre » (1 Corinthiens, VII, 7).

⁶ Le *Chant nuptial du Mariage de Madame Renée* en témoigne : le lit conjugal où doit être consommée l'union de Renée de France et du duc Hercule d'Este restera « chaste » (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 350, v. 26), même si la fille de Louis XII et d'Anne de Bretagne y perdra sa virginité. Le mariage, quand il unit deux chrétiens vertueux, n'est pas souillé par la macule du péché. Conformément à Tobie (VIII, 7), il n'a pas pour but la satisfaction de la sensualité et concrétise la communion de deux âmes dans l'amour de Dieu ; dans l'unité du couple, la créature réalise l'image de son créateur.

terre »¹), quand il écrit à la future duchesse de Ferrare que « le Pommier, qui porte bon fructage, / Vault mieulx, que cil, qui ne porte que Fleurs »².

Pour ce qui nous concerne, l'essentiel est ailleurs : le mariage détourne les traits de la concupiscence, comme l'explique si doctement le médecin Rondibilis, qui expose à Panurge les différents remèdes contre « les poignans aiguillons de sensualité »³. Tout comme le vin consommé sans modération, certaines plantes ou drogues, le travail et l'étude, l'acte vénérien, qu'il légitime en l'associant à la procréation et en le situant dans le cadre du mariage, permet de « dompter ceste paillardie Sensualité, [et de] deprimer la rebellion de la chair »⁴, assurant ainsi le repos de l'esprit. C'est encore dans la première Épître aux Corinthiens qu'on trouve la confirmation évangélique des prescriptions de Rondibilis : « à cause des débauches, que chaque homme ait sa femme et chaque femme son mari. Que le mari s'acquitte de son devoir envers sa femme, et pareillement la femme envers son mari »⁵. Saint Paul reconnaît ici que l'acte sexuel – le « devoir » conjugal – est la meilleure protection qui soit contre les assauts de la luxure. Il ne recommande assurément pas une activité sexuelle effrénée et conseille même un certain détachement⁶, car l'amour mutuel des époux ne doit pas les détourner de Dieu. Toutefois, le mariage et l'acte vénérien protègent de la tentation et garantissent, contre tous les vents que les appétits de la chair font souffler sur l'esprit, fermeté et tranquillité spirituelles.

En somme, l'inconvénient majeur du vœu de chasteté et du célibat est qu'ils induisent en tentation celui qui ne bénéficie pas d'une grâce particulière permettant de supporter le poids de la continence. Ils suscitent même le péché et l'abus, engendrent la concupiscence et la luxure, et plongent certains moines dans la débauche. Nous avons eu l'occasion de citer quelques-uns des nombreux textes de l'époque où il est question de la légendaire paillardise des populations monastiques. Comme toutes les

¹ Guillaume de La Perrière était son argumentation en faveur du mariage en recourant aux mêmes références vétero et néo-testamentaires : « D'abondance, après le deluge, pour l'instauration de l'humain lignage, Dieu ne commanda pas de vivre en continence, ainsi commanda de croistre, multiplier & remplir la terre », « L'homme laissera son pere & sa mere, & adherera à sa femme » (*Le Miroir Politicque*, p. 129-130). Il ajoute : « entre les benedictions que Dieu donnoit aux enfans d'Israel, l'une des principales estoit qu'entre eux n'y auroit homme ne femme, qui fust sterile » (p. 130-131) ; « c'est Dieu, duquel mariage ha esté estably, honoré, loué, & (que plus est) consacré » (p. 129). Enfin, il évoque après Rabelais l'exemption d'un an dont bénéficiaient les nouveaux mariés dans le monde juif (p. 131). Cependant, l'humaniste et juriste toulousain, lorsqu'il défend l'institution matrimoniale, ne s'exprime pas en adversaire des vœux monastiques mais en tant que spécialiste de la chose politique et chantre des vertus civiques. Il célèbre le mariage dans la mesure où la famille constitue le noyau de la société et assure son maintien. Le célibat, écrit-il en effet, est contraire aux intérêts de la « Republicque » ; aussi la « loy de Moysse » réprouve-t-elle les couples stériles, « pour autant qu'ilz ne lassoient de leur rasse survivans à eux, dont estoient reputez comme inutiles, ne portant aucun augmentement à leur Republicque » (p. 131). La Perrière compare l'homme sans descendance au laboureur négligent qui laisse chômer ses champs : comment le célibataire pourrait-il fournir « les hommes, qui remplissent, gouvernent & deffendent les Republicques ? » (p. 135). Il ajoute que « ne doit pas estre estimé bon citadin ne zelateur de sa Republicque, celluy qui se contente des citadins vivans, s'ils n'est soigneux d'en engendrer de nouveaux, pour subroger à ceux qui par viellesse, maladie, guerre, peste, famine, ou autre accident, meurent » (p. 136). Pour justifier le mariage et la paternité, il recourt à d'autres arguments que ceux tirés des Écritures et en appelle à l'autorité de Platon, à l'histoire grecque (châtiment de l'amour adultère qui motiva le rapt d'Hélène) et romaine (les Romains « punissoient rigoureusement ceux qui ne se vouloyent marier », p. 131), aux exemples fournis par l'actualité (« Encore de nostre temps, en la Republicque de Florence, tout citoyen qui est pere de douze enfans masles ou femelles, des la nativité du douzième, est exempt, immune & franc de toute taille, emprunt, & subside publicq », p. 132). Par son exemple, la nature invite les humains à s'unir : tout principe mâle se trouve joint à un principe correspondant femelle – le soleil et la lune (ou la terre, p. 134), la forme et la matière (p. 133), l'or et l'argent (p. 134). Enfin, le mariage et la paternité sont source de réconfort, de repos individuel et public : une compagne vertueuse apporte consolation en cas de solitude, de maladie ou de pauvreté, et tranquillité d'esprit dans l'adversité (p. 137-138). Quant aux mariages princiers, ils sont évoqués en ces termes : « Je tays le grand & souverain bien de paix qui vient entre les Monarches & Princes par mariage, & veoit lon par experience qu'il n'est paix qui soit plus assurée que celle qui vient par ce bien » (p. 138). Bref, « Qui seroit (doncq) celluy qui pourroit justement blasmer le sacrement de mariage, attendu qu'à icelluy les loix divines & humaines nous exhortent, nature nous instigue, honnesteté nous attire, infinies commoditez nous invitent, toutes nations nous monstrent le chemin, & finalement nécessité de perpetuer nostre espece nous y contrainct ? » (p. 140-141). La Perrière ne parle nulle part, dans ces pages consacrées à l'éloge du mariage et de la paternité, des ecclésiastiques, mais son silence est éloquent : on peut y voir une condamnation tacite du célibat des prêtres et du vœu de chasteté des moines – est-il chose « plus delectable, que la copule charnelle ? », demande-t-il (p. 136).

² *Œuvres poétiques*, t. I, p. 350, v. 33-34.

³ Rabelais, *Tiers livre*, XXXI, p. 448.

⁴ *Ibid.*, p. 452.

⁵ 1 Corinthiens, VII, 2-3.

⁶ *Ibid.*, VII, 29 : « Que désormais ceux qui ont femme vivent comme s'ils n'en avaient pas ».

pratiques ascétiques, la chasteté a pour but la conquête du repos dans la mortification de la chair et l'exaltation de l'esprit, mais c'est exactement l'inverse qui se produit : les aiguillons de Vénus rappellent sans cesse le moine à sa condition charnelle ; l'agitation des sens et de l'imagination troublent l'esprit, qui ne peut se consacrer à la contemplation et goûter le repos. Le vœu de chasteté et le célibat des prêtres, outre qu'ils vont à l'encontre de la volonté divine, soumettent l'homme et la femme aux tentations de la chair et à l'inquiétude. Tout bien pesé, en filigrane de la satire des fredaines monastiques peut se lire une critique du vœu de chasteté. Celui qui ne bénéficie pas de cette grâce particulière qui, selon saint Paul, permet de supporter la chasteté en toute sérénité et en toute quiétude, ne trouvera ni le repos de l'esprit, ni le salut de l'âme. Mieux vaut alors se marier que de brûler dans la fournaise de la concupiscence ou les flammes de l'enfer. L'hostilité des auteurs majeurs du XVI^e siècle envers le vœu de chasteté s'explique par les mêmes raisons qui les poussent à dénoncer l'inutilité et la nocivité du jeûne. Ils ne s'insurgent pas seulement contre les dérives formalistes et superstitieuses qu'induisent de telles mesures, mais également contre leur incapacité à assurer le repos, la *quies animi* du chrétien. Tout comme la charge anti-monastique, la critique raisonnée des œuvres théologiques et des pratiques ascétiques constitue une étape de la remise en cause, par les humanistes, du modèle de repos dont l'Église assure la promotion.

Conclusion

Au regard de ses rapports avec la société laïque et sur la question précise de l'*otium*, l'histoire du monachisme peut se résumer en une question : faut-il radicalement rejeter le monde et renoncer à toute action en son sein, quitte à n'exercer aucune mission apostolique et à ne pas participer au salut de son prochain, ou bien tenter d'y exercer son influence pour la gloire de Dieu et l'édification spirituelle des hommes, au risque d'oublier sa vocation au repos et ce qu'on lui doit ? Le dilemme ne sera jamais véritablement résolu : simultanément, on affirme avec force la nécessité de l'action apostolique, et l'on s'efforce de retenir les moines dans l'enceinte des monastères – en 1494, le chapitre général de Cîteaux « interdit aux moines d'aller célébrer la messe dans les lieux séculiers voisins des abbayes »¹. Certains, comme Jean Raulin, tentent de promouvoir un modèle de vie mixte, où l'apostolat se fonde sur la contemplation, où la prédication se nourrit de la méditation :

Quod qui vult alios docere debet turba mundi negotiorum et malarum cogitationum fugere montem contemplationis et perfectionis ascendere in tranquillitate animi sedere et quiescere sic praedicando poterit et docere alios.²

Tantôt, les adversaires de l'institution monastique au XVI^e siècle reprochent aux moines leur oisiveté, leur inutilité, leur vie d'exclus et de reclus volontaires ; tantôt, ils condamnent l'ingérence des porteurs de coules, leur intrusion dans la société civile et leurs prétentions à influencer sur l'existence quotidienne des laïcs. D'une part, si les réguliers s'attirent bien plus que les autres représentants de l'institution ecclésiastique les foudres de tous ceux qui, au XVI^e siècle, souhaitent une rénovation de l'Église, c'est en raison de leur attachement à un mode de vie jugé contraire aux devoirs civils. Le jugement de J.-P. Massaut, selon qui « Tous [les humanistes] partagent l'idéal de l'*otium*, de la *beata tranquillitas*, de la *vacatio*, qu'ils conçoivent bien plus comme la tradition monastique depuis saint Grégoire que comme Cicéron ou Sénèque »³, est donc largement exagéré. Les représentants de l'humanisme civil ont bien plus de respect pour l'*otium* cicéronien, qui s'efforce toujours de concilier la quête légitime du repos et les devoirs qu'impose la vie en société, que pour la *quies claustralis*, qui dispense les moines de prendre part à la vie économique et politique du pays.

D'autre part, on reproche aux moines l'oubli de leur mot d'ordre – le fameux « Vacate et videte » de Matthieu martelé par Pétrarque aux reclus de Montrieux –, de leur vocation à l'*otium*. On les accuse de préférer au repos religieux, à la prière et à la méditation, les affaires et les biens de ce monde, les plaisirs des sens, les richesses et le pouvoir⁴. La mission apostolique des mendiants les rend

¹ Jean-Marie Le Gall, *Les Moines [...]*, p. 359.

² Jean Raulin, *Opera omnia*, sermon de Toussaint. Cité par Jean-Marie Le Gall, *Les Moines [...]*, p. 382.

³ Article « France » du *Dictionnaire de spiritualité [...]*, t. V, col. 894.

⁴ « J'ai souvent fréquenté les monastères », écrit Lefèvre d'Étaples à Briçonnet dans la lettre dédicatoire du *Quincuplex Psalterium*, avant de déplorer la décadence de l'institution monastique, où « la dévotion est morte, la religion s'est éteinte ».

particulièrement visibles et fait d'eux des cibles idéales, d'autant qu'ils se montrent généralement hostiles aux idées nouvelles¹. Au mépris de la clôture et de leurs vœux, ils se mêlent au siècle, non pas, comme le souhaitent les humanistes, pour aider leur prochain et faire preuve d'une charité active, mais pour la seule satisfaction de leurs appétits coupables. Ce n'est pas tant alors la prétendue paresse des moines qui est condamnée que leur immixtion et leur affairement dans une société qui tolère de plus en plus mal la tutelle religieuse², et ce dans une période où s'affermir le pouvoir central, où se développent des valeurs nouvelles. Les réformes massivement engagées à partir de 1480 tenteront de restaurer l'institution monastique dans sa pureté originelle, de consolider la clôture des monastères³, de réaffirmer la priorité de la quête spirituelle, bref de rendre les moines à leur *otium*⁴. Ces réformes sont la preuve que, dans la période qui précède immédiatement le début du XVI^e siècle et dans ses premières décennies, « Les Français ne contestent nullement la légitimité ou la valeur du monachisme, mais, au contraire, [qu'] ils travaillent à la restauration de cette institution dans sa “pureté primitive” »⁵.

Le paradoxe se dissipe quand on prend conscience qu'*otiositas* et *negotium*, les deux pôles négatifs entre lesquels oscillent les moines, ne sont rien d'autre que des altérations de l'*otium monasticum* véritable. C'est à l'aune de cet *otium* idéal que sont mesurés les abus de la gent monastique, en son nom que sont dénoncées la paresse des moines ou, au contraire, leurs occupations mondaines. Ce serait une simplification abusive que de penser que le courant humaniste est totalement hostile à l'idéal monastique, même si ce dernier s'avère peu compatible par ailleurs avec un idéal d'action civile fréquemment exprimé par les auteurs humanistes. Comme le souligne Jean-Marie Le Gall, « Si le monachisme se réveille, c'est que persiste la croyance qu'il est l'état le plus propice au Salut. [...] L'habit monastique est donc le meilleur des viatiques »⁶. Les textes de Marguerite de Navarre ou de Rabelais qui condamnent sans appel le mode de vie des moines et la raison d'être de l'institution dans son ensemble ne doivent pas occulter ceux où Érasme et Lefèvre d'Étaples, après Pétrarque et Salutati, font l'éloge de l'*otium religiosum*. Contrairement aux luthériens, qui souhaitent la disparition pure et simple du monachisme, les humanistes, évangéliques et érasmisants, le tolèrent. Si le froc ne rend pas meilleur, s'il ne confère aucun surcroît de dignité et ne traduit aucune supériorité spirituelle, rien n'assure qu'il rende pire ; tout est affaire de convenance, et l'*otium monasticum* doit être considéré comme un « genre de vie, / Qui n'est bon ne mauvais de soy »⁷.

où ont été échangés « les biens spirituels contre ceux de la terre ». Cité par Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples [...]*, p. 174-175).

¹ En 1525, les cordeliers de Meaux profitèrent de la captivité du roi pour inquiéter leur évêque, Guillaume Briçonnet, et le poursuivre devant le Parlement. Les dominicains de Cologne figurent en première ligne dans les rangs des adversaires de Jean Reuchlin (1455-1522), accusé de « judaïsme ». On se rappelle enfin que ce sont des franciscains qui confisquent à Rabelais ses ouvrages grecs.

² Le concordat de Bologne (1516) ôte aux chapitres le droit de nommer leurs prélats – c'est le roi désormais qui nomme les abbés et les évêques du royaume.

³ Restriction de l'accès des abbayes et de leurs églises aux séculiers, surveillance plus stricte des moines au cours de leurs sorties, multiplication des portiers chargés de filtrer les entrées et de refouler les femmes, contrôle accru et limitation des visites de parents ou d'amis, etc. Cf. Jean-Marie Le Gall, *Les Moines [...]*, p. 310 sq.

⁴ Les réformes répondaient à un réel désir de régénération et contribuèrent au réveil monastique. Jusqu'en 1500, les fondations religieuses se multiplient, la ville de Paris voit s'ouvrir quatre nouveaux couvents. En France, de 1500 à 1530, sont fondées vingt-six établissements de mendiants, minimes et annonciades. Au total, autant de maisons de religion voient le jour entre 1450 et 1500 qu'entre 1350 et 1450 ; l'effectif total des huit établissements réformés du diocèse de Paris s'élève de 167 à 264 individus entre la dernière décennie du XV^e siècle et 1520 (cf. Jean-Marie Le Gall, *Les Moines [...]*, première partie, ch. I). Malheureusement, les réformateurs ne répondent pas aux attentes qu'ils ont eux-mêmes provoquées et leurs mesures ne mettent pas un terme aux abus des moines. Dans les rangs des lettrés surtout, parmi lesquels se recrutaient justement les pionniers et les agents du mouvement réformateur, la déception fut grande, et le rejet à la mesure des espoirs suscités. Si l'on constate dans un premier temps un essor des professions, les réformes monastiques suscitent rapidement une réaction de rejet mesurable au nombre croissant des apostasies, parmi lesquelles figure celle, retentissante, de François Lambert. Marguerite de Navarre, qui a pourtant soutenu le mouvement de réformation, dévoile dans la vingt-deuxième nouvelle de *L'Heptaméron* l'hypocrisie et la débauche d'Étienne Le Gentil, prieur réformateur de Saint-Martin-des-Champs de 1508 à 1536. Après 1520, « le rythme des professions décélère ». François I^{er} délaisse la réforme monastique, qu'il a dans un premier temps contribué à promouvoir. Ainsi, « les moines et les mendiants sont moins victimes de leurs tares que de leurs réformes. Leurs prétentions, plus que leurs turpitudes dérangent » (Jean-Marie Le Gall, *Les Moines [...]*, p. 18).

⁵ J.-P. Massaut, *Dictionnaire de spiritualité [...]*, t. V, col. 894.

⁶ Jean-Marie Le Gall, *Les Moines [...]*, p. 165.

⁷ Marot, *Colloque de la vierge méprisant mariage*, v. 512-513 (*Œuvres poétiques*, t. II, p. 545).

En revanche, l'observation formaliste des règles et des vœux monastiques, les pratiques extérieures de dévotion sont l'objet de vives critiques. Ravalant la piété au rang de la superstition, elles nuisent au repos du corps et à la tranquillité de l'esprit. Le jeûne, l'abstinence sexuelle totale, l'ascèse et tous les exercices de mortification qu'elle impose au corps et à l'esprit condamnent le croyant à un combat sans fin, et c'est folie que de penser trouver en eux la *tranquillitas animi*. La réaction anti-ascétique des humanistes, qui caractérise les premières années de la Renaissance en France, témoigne de leur désir de renouvellement spirituel et de l'importance qu'ils accordent à la foi dans leur quête du repos. Leurs motivations sont parfaitement chrétiennes, et le jugement à l'emporte-pièce de J.-J. de Guibert nous paraît bien partial et injuste :

Ce sont d'abord les tendances paganisantes d'une grande partie des humanistes de la Renaissance, qui donnent naissance à l'antiascétisme d'un Rabelais et au moralisme, plus élevé assurément, mais assez peu ascétique, d'un Montaigne.¹

L'anti-ascétisme de Rabelais et les exigences morales peu ascétiques de Montaigne ne font aucun doute, mais on ne peut certainement pas les expliquer par de prétendues « tendances paganisantes ». C'est en bon chrétien, pas en païen, que Rabelais dénonce les méfaits et les dérives d'un ascétisme « oublié [...] de notre radicale impuissance sans la grâce »².

On comprend mieux l'anti-monachisme humaniste, qui se fonde sur un accroissement des exigences spirituelles, sur la conviction que les œuvres sont secondaires par rapport à la foi et que l'*otium monasticum* n'est plus synonyme de *tranquillitas animi*, si on le situe dans le contexte religieux de l'époque. Ce ne sont pas tant les abus des moines que les auteurs humanistes critiquent que le formalisme inquiet et inquiétant dans lequel s'est dégradée la religion. Les véritables racines de l'anti-monachisme du siècle, qui exprime bien plus une ardente soif spirituelle qu'un mépris des choses de la religion, se situent dans une profonde crise. Certes, on reproche aux moines d'être pour la société tout entière un fardeau inutile, des parasites vivant du sang et de la sueur des laïcs ; on leur reproche encore de se mêler de ce qui ne les regarde pas et d'exercer sur la communauté profane une influence illégitime. Mais, à bien y regarder, leur principale faute, celle dont découlent comme une humeur malsaine les abus et les vices qu'on leur attribue, consiste à observer et à promouvoir un mode de vie incompatible avec les idéaux de l'humanisme civil, et incapable d'apporter la certitude du salut et la quiétude qui l'accompagne. Le repos religieux doit cesser d'être un mode de vie caractérisé par le *contemptus* et la *fuga saeculi*, pour devenir une modalité d'un *otium* humaniste global épanoui dans le monde.

III – Mondes du repos et repos dans le monde

L'attachement des humanistes à l'idéal monastique originel, leur aspiration à un *otium* digne, lettré, pieux sinon religieux *stricto sensu*, jointe aux vertus éthiques qu'ils promeuvent et à leur désir d'action dans le monde, trouvent leur expression littéraire dans l'élaboration imaginaire de sociétés utopiques. Là peuvent coexister harmonieusement *vita activa* et *vita contemplativa*, passe-temps mondains et *otium religiosum* ; là peuvent se déployer les vertus dites civiles, sans qu'il soit pour autant nécessaire de renoncer au loisir lettré, à une solitude studieuse et contemplative. Thélème et les marges de l'abbaye de Sarrance sont bel et bien des utopies humanistes, des lieux aux coordonnées indéfinissables, situés sur plusieurs plans à la fois ; là se croisent et s'amalgament, tout en se tempérant réciproquement, un *otium* profane et un *otium* dévot, le monde et son au-delà spirituel. Quant à la république utopique imaginée par Thomas More, dont l'organisation emprunte plus d'un trait à l'institution monastique, elle subordonne le loisir individuel et le somme de profiter à l'action collective. Ces univers utopiques témoignent de la préférence accordée par les humanistes à un genre de vie mixte, ainsi que d'un processus de sécularisation de la pensée et des mœurs, caractéristique de la Renaissance.

Selon Marie-Thérèse Jones-Davies,

¹ Article « Ascèse, ascétisme » du *Dictionnaire de spiritualité [...]*, t. I, col. 981.

² *Ibid.*, col. 998.

On rencontre chez Pétrarque et chez Montaigne [le désir] de transformer l'idéal monastique en idéal séculier pour les érudits.¹

Ce jugement fait écho à celui émis par Paul Oskar Kristeller :

Another change of attitude which is characteristic of Renaissance, and which we may find even more significant than the outright defence or rejection of the monastic ideal, consists in what we may call its secularization, that is, in a transfer of the ideal of the solitary life from the monk and hermit to the lay scholar.²

Pétrarque et Montaigne ne sont pas les seuls à manifester un tel désir de sécularisation de l'*otium monasticum*, que partagent en vérité bien des humanistes³. Le chancre de Laure et l'auteur des *Essais* établissent respectivement le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* d'une longue période durant laquelle le modèle du repos religieux, même s'il fait souvent figure de repoussoir, influence considérablement les représentations de la vie de loisir.

Dans les premières décennies du XVI^e siècle, alors même que l'anti-monachisme bat son plein, les humanistes imaginent des communautés laïques idéales, qui doivent plus d'un de leurs traits au modèle traditionnel de l'*otium religiosum*, à ses modalités et à son cadre. La république utopienne de Thomas More, l'abbaye humaniste de Thélème⁴, dont Rabelais énonce dans *Gargantua* la règle quelque peu singulière, le petit cénacle courtois des devisants mis en scène par Marguerite de Navarre dans son *Heptaméron* proposent, selon des modalités différentes, une alternative au cloître et au repos religieux, dont ils s'inspirent pourtant fortement. En bien des points, la fondation thélémitte se distingue radicalement des maisons de religion traditionnelles ; il s'agit néanmoins d'une abbaye – de même, frère Jean, par son comportement autant que par son caractère, tranche franchement avec la population monastique ; il n'en est pas moins moine. La république utopienne, dont Thomas More expose la constitution, les lois et le mode de fonctionnement, est fondamentalement un État laïque, mais les lois et les coutumes qu'observent ses citoyens apparentent cette société idéale à une communauté religieuse. Quant à *L'Heptaméron* de Marguerite de Navarre, dont l'action, si l'on peut dire, se déroule à la lisière d'une abbaye, il témoigne simultanément de l'aversion qu'inspirent aux humanistes les abus, imaginaires ou avérés, des moines, et de leur fort besoin de spiritualité et de vie intérieure.

1 – Le loisir, affaire d'État

Dans *Pantagruel*, Rabelais francise le terme forgé à partir du grec par Thomas More pour baptiser sa république idéale. Le géant dont M. Alcofribas narre les enfances et les exploits chevaleresques est natif du royaume d'Utopie, sur lequel son père Gargantua règne avec sagesse et débonnairité. Dans son premier roman toutefois, Rabelais ne se livre pas à la description de ce royaume et ne révèle rien de sa constitution ni des lois qu'on y observe, préférant s'attarder sur le portrait de princes exemplaires, qui incarnent l'idéal humaniste du roi-philosophe. En 1534, le terme d'Utopie n'apparaît pas dans le second volume des chroniques gigantesques. Cependant, l'abbaye de Thélème est à bien des égards une fondation utopique. La conception de l'institution thélémitte s'inscrit dans la réflexion que les humanistes consacrent à la question du « gouvernement », comme le révèle la « réponse prempatoire »⁵ de frère Jean :

¹ Marie-Thérèse Jones-Davies, « L'oisiveté à l'ère élisabéthaine. De *otium* à *pax* », *L'Oisiveté au temps de la Renaissance*, p. 19.

² Paul Oskar Kristeller, « The active and the contemplative life [...] », p. 139. Cf. p. 140 : « Montaigne's remarks about the solitary life, just like those of Petrarch, Ermolao and Galateo, reflect the same tendency to transform the medieval monastic ideal into a secular ideal for the lay scholar and philosopher ».

³ Érasme entend ainsi nourrir la piété dans le siècle ; son *Enchiridion* « se propose de conduire au salut un homme destiné à vivre dans le monde » (M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, Genève, Droz, nouvelle éd. 1991, p. 220).

⁴ Fernand Desonay (« En relisant *L'abbaye de Thélème...* », p. 103) considère l'épisode thélémitte comme une « amusette antimonacale sans grande portée ». Nous ne partageons pas ce jugement.

⁵ *Gargantua*, LII, p. 137.

Car comment (disoit il) pourroy je gouverner aultruy, qui moy-mesmes gouverner ne sçauois ?¹

Tout en faisant écho au précepte socratique bien connu – « Connais-toi toi-même » –, dont le *Tiers livre* s'emploiera à démontrer l'importance, cette affirmation suggère que la conception de l'ordre et de la règle thélémites procède de considérations éthiques et politiques chères à l'humanisme. Les derniers chapitres du roman, consacrés à la description de l'abbaye, couronnent donc habilement la réflexion développée par l'ensemble du *Gargantua* sur l'« institution » du monarque idéal, l'exercice du pouvoir, l'organisation de la société et la partition que chacun doit y jouer. L'abbaye, qui doit son nom au « pays de Theleme »² où elle est édiflée, est un véritable État humaniste en modèle réduit.

Située en retrait, en marge de la société civile, Thélème n'est cependant pas coupée du monde : n'est-elle pas en effet peuplée de laïcs, libres de quitter sitôt qu'ils le souhaitent cette abbaye dépourvue de clôture ? Si ses fondateurs interdisent l'accès de Thélème aux infirmes, aux corps et aux esprits « maléficiés et tarés » qui, selon eux, constituent l'essentiel des effectifs monastiques, c'est afin de ne pas encombrer leur *polis* humaniste d'hommes et de femmes « empesche[s] de maison ». Tous les Thélémites doivent être aptes, physiquement, intellectuellement et moralement, à subvenir par leur travail aux besoins de la communauté, à assurer son bon fonctionnement et son maintien. Même si, comme le souligne Jean Servier, « Il ne faut point chercher de système économique dans l'abbaye de Thélème ni de souci de répartition des richesses »³, l'utopie rabelaisienne répond aux exigences humanistes d'action civile, tandis que les monastères réels seraient peuplés exclusivement de « frelons », de parasites⁴ profitant sans vergogne du labeur de la société laïque. Pareillement, la règle thélémitte autorise, voire encourage, le mariage⁵, la richesse et les entreprises individuelles, prenant à rebrousse-poil les vœux monastiques, parce qu'elle entend favoriser les vertus éthiques, qui recouvrent traditionnellement les domaines de la vie familiale, économique et morale.

Tout comme Thélème, l'État peint par Thomas More dans son *Utopie* n'est pas conçu sur le modèle populaire des pays de Cocagne ; il s'agit d'un projet politique et social, certes idéal, mais mûrement réfléchi, qui témoigne d'aspirations élevées, plus proches de celles exprimées par Platon dans sa *République* que des élucubrations et des facéties des législateurs de carnaval :

L'Utopie morienne n'est pas un paradis artificiel : elle ne ressemble ni à la province de Bigoudi décrite dans le *Décameron* (Boccace, 8^e journée, 3^e nouvelle), ni au Pays de Cocagne peint par Breughel l'Ancien. Loin de faire miroiter les chimères d'une terre d'élection, elle propose plutôt les projets prudents d'un homme d'État qui, pour conjurer la décadence de la Cité, entend allier l'éthique et la politique.⁶

More ne se contente pas de renverser les valeurs et l'ordre établis⁷ : il formule dans son *Utopie* un projet politique caractérisé par le plus grand sérieux ; il imagine une constitution et une société somme toute relativement réalistes et vraisemblables, aussi ambitieux que puisse paraître son programme :

Loin de proposer la silhouette d'une république mythique, il transpose en une véritable charte politique les requêtes d'une société heureuse.⁸

Or, avant Rabelais, Thomas More livre dans son *Utopie* un assaut en règle contre les moines et leur parasitisme social et économique ; l'institution monastique ne convient pas, loin s'en faut, au modèle

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, p. 125.

⁴ Qu'on se rappelle la diatribe de Gargantua contre les « ocieux moines » (*Gargantua*, XL, p. 110-111).

⁵ *Ibid.*, LVII, p. 149-150 : « Par ceste raison quand le temps venu estoit que aulcun d'icelle abbaye, ou à la requeste de ses parens, ou pour aultres causes voulust issir hors, avecques soy il emmenoit une des dames, celle laquelle l'auroit prins pour son devot, et estoient ensemble mariez. Et si bien avoient vescu à Theleme en devotion et amytié : encores mieulx la continuoient ilz en mariaige, d'autant se entreaymoient ilz à la fin de leurs jours, comme le premier de leurs nopces ».

⁶ Introduction de Simone Goyard-Fabre à son édition de *L'Utopie*, p. 18.

⁷ C'est ce que fait Rabelais dans le chapitre XXX de *Pantagruel*, où il décrit les enfers et les occupations de leurs hôtes.

⁸ Introduction de Simone Goyard-Fabre à son édition de *L'Utopie*, p. 40. On peut toutefois nourrir au sujet du projet de l'humaniste anglais les doutes qu'inspire à Ronsard la république idéale de Platon : « Je m'esbahis des parolles subtiles / Du grand Platon, qui veut regir les villes / Par un papier & non par action. / C'est une belle & docte invention, / Qui toutesfois ne sçauroit satisfaire / Pour estre oysive : il faut venir au faire » (*A Monsieur de Mont-Morency*, v. 135-140 ; t. XIV, p. 186).

de société et à l'État idéal dont l'humaniste anglais rédige la constitution. Les moines sont accusés de profiter du labeur d'autrui et de ne pas apporter leur pierre à l'édifice économique, politique et social – More reprend l'antienne chantée en chœur par tous les adversaires du monachisme. Porte-parole de l'auteur, Raphaël Hythlodée stigmatise « la troupe des prêtres et de ceux qu'on appelle les religieux, combien nombreuse et combien oisive ! »¹

La critique de l'*otiositas* attribuée aux moines s'inscrit, comme c'est le cas dans l'œuvre rabelaisienne, au sein d'un texte qui célèbre les valeurs éthiques et l'action, tout en reconnaissant les vertus de l'*otium*. Comme Rabelais, Thomas More s'efforce de concilier dans sa république utopique ces deux aspirations apparemment incompatibles. Si Thélème semble entièrement dédiée au loisir, il en va bien autrement, de prime abord, dans la société utopique imaginée par Thomas More, dont « Toute *L'Utopie* est une réhabilitation du travail manuel »², et où l'*otium* semble ne pas avoir droit de cité. On objectera, non sans raison valable, que la charge de travail quotidienne des Utopiens n'est pas accablante : « chaque jour, six heures sont consacrées au travail, huit heures au sommeil et le reste du temps à la culture... », résume Simone Goyard-Fabre dans sa présentation du traité³, en omettant d'ajouter à ces huit heures de repos nocturne les deux heures de pause méridienne généreusement accordées aux Utopiens. Ces derniers disposent donc de dix heures de repos quotidien, ce qui paraît considérable. Mais les chiffres bruts sont trompeurs : en fait, le législateur de la république d'Utopie en a banni toute forme d'oisiveté et de vacance, physique ou intellectuelle. Les lois et les coutumes locales imposent en effet aux Utopiens, soumis à un emploi du temps aussi strictement réglé que les journées des moines, un rythme de travail et d'étude soutenu. S'ils ne se tuent pas à la tâche, s'ils dorment leur content, leur *otium* est toutefois réduit à la portion congrue ; il doit de surcroît s'avérer fructueux et reste soumis à une obligation de résultat, si bien que, pour les écoliers, travail et « récréation » finissent par se confondre :

Une seule industrie leur est commune à tous, hommes et femmes, c'est l'agriculture, que personne ne peut ignorer. Tous l'apprennent dès l'enfance, par un enseignement donné à l'école et par la pratique, dans les champs voisins de la ville où les écoliers sont conduits en manière de récréation. Ils ne se bornent pas à regarder ; ils travaillent aussi et c'est pour eux une bonne gymnastique.⁴

Quant au loisir des Utopiens adultes, strictement encadré et soumis à la censure de la communauté, il n'admet pas les joyeux passe-temps dont se délectent les Thélémites, et doit obligatoirement être consacré à l'étude. En Utopie, on met donc en pratique l'idéal de Scipion : « in otio de negotiis cogitare »⁵. On y est toujours actif, sauf naturellement durant les huit ou dix heures quotidiennes consacrées à la réfection des forces physiques et intellectuelles par le sommeil ; les corps comme les esprits ne chôment jamais. De surcroît, nul ne peut se soustraire au travail :

Dans toute une ville avec sa banlieue, parmi l'ensemble des hommes et des femmes en âge et en état de travailler, il n'y en a pas cinquante à qui dispense en soit accordée.⁶

Des magistrats, les « syphograntes », s'assurent que nul ne contrevient à la règle commune et que chacun accomplit sa tâche :

La principale et presque la seule fonction des syphograntes est de veiller que personne ne demeure inactif, mais s'adonne activement à son métier [...].⁷

Ce travail harmonieusement réparti et auquel nul ne peut échapper assure la production des moyens de subsistance et permet à l'ensemble de la communauté utopienne de prospérer :

¹ Thomas More, *L'Utopie*, II, p. 150-151.

² *Ibid.*, II, p. 147 (note de Marie Delcourt).

³ *Ibid.*, introduction de Simone Goyard-Fabre, p. 39.

⁴ *Ibid.*, II, p. 147.

⁵ Cicéron, *De officiis*, III, 1.

⁶ Thomas More, *L'Utopie*, II, p. 151.

⁷ *Ibid.*, p. 148.

Si chacun ne travaille que six heures, penserez-vous, ne risque-t-on pas inévitablement de voir une pénurie d'objets de première nécessité ?

Bien loin de là : il arrive souvent que cette courte journée de travail produise non seulement en abondance, mais même en excès, tout ce qui est indispensable à l'entretien et au confort de la vie.¹

En revanche, les sociétés traditionnelles pâissent du nombre élevé d'oisifs et d'incapables qu'elles abritent et nourrissent en leur sein, au prix de l'éprouvant et incessant labeur de quelques-uns². Dans le même sac d'infamie, More jette les catégories sociales traditionnellement taxées de parasitisme et de paresse (les mendiants, les moines et les nobles) :

Vous me comprendrez aisément si vous voulez bien penser à l'importante fraction de la population qui reste inactive chez les autres peuples, la presque totalité des femmes d'abord, la moitié de l'humanité ; ou bien, là où les femmes travaillent, ce sont les hommes qui ronflent à leur place. Ajoutez à cela la troupe des prêtres et de ceux qu'on appelle les religieux, combien nombreuse et combien oisive ! Ajoutez-y tous les riches, et surtout les propriétaires terriens, ceux qu'on appelle les nobles. Ajoutez-y leur valetaille, cette lie de faquins en armes ; et les mendiants robustes et bien portants qui inventent une infirmité pour couvrir leur paresse. Et vous trouverez, bien moins nombreux que vous ne l'aviez cru, ceux dont le travail procure ce dont les hommes ont besoin.³

Dans le programme moral, économique et politique qu'expose le traité de l'humaniste anglais, la répartition équitable des tâches, le contrôle strict du loisir individuel et l'importance accordée à l'*otium studiosum* constituent des mesures prophylactiques contre les fléaux moraux et sociaux qu'engendrent l'inaction et la divagation des esprits qui vaquent. D'autre part, ces mesures témoignent que More partage les préoccupations éthiques – et les préjugés – des représentants de l'humanisme communément qualifié de civil : chacun doit œuvrer par son travail, qui fait en outre office de cuirasse contre les vices mûris dans l'inaction, en faveur du bien commun et de la cité. La pensée de Thomas More conjugue des préoccupations morales, des réflexions sociales et un souci économique, comme l'attestent ces lignes, qui rappellent les méfaits de l'oisiveté et des loisirs vulgaires, causes de graves désordres, d'immoralité et de pénurie :

Aucun moyen ne subsiste, vous le voyez, de se dérober au travail, aucun prétexte pour rester oisif : pas de cabarets, pas de tavernes, pas de mauvais lieux, aucune occasion de débauche, aucun repaire, aucun endroit de rendez-vous. Toujours exposé aux yeux de tous, chacun est obligé de pratiquer son métier ou de s'adonner à un loisir irréprochable.

Le résultat en est une abondance de tous les biens qui, également répandue sur tous, fait que personne ne peut être ni indigent, ni mendiant.⁴

Réhabilitation du travail manuel, rareté des dispenses, juste répartition des tâches, observation par les Utopiens d'un emploi du temps strict et contraignant, contrôle scrupuleux du loisir individuel : telles sont les mesures que promulgue Thomas More pour édifier et soutenir sa république idéale, où l'*otium*, régulé par voie constitutionnelle, devient une affaire d'État ; ses enjeux sont d'ordre économique et social. De telles mesures peuvent paraître particulièrement rigoureuses et semblent réduire à la portion congrue la liberté des Utopiens, mais elles ne doivent pas nous faire oublier que l'*otium* occupe en fait une part importante dans leur quotidien. Ainsi, précise Raphaël Hythlodée, en Utopie

Le jour solaire [...] est divisé en vingt-quatre heures d'égale durée dont six sont consacrées au travail : trois avant le repas de midi, suivies de deux

¹ *Ibid.*, p. 150.

² L'importance accordée au labeur par Thomas More doit être mise en rapport avec la situation économique de l'Angleterre de son temps, avec la prolifération des mendiants et des paysans ruinés par le système des enclosures.

³ Thomas More, *L'Utopie*, II, p. 150-151. Dans *La Cité du soleil*, Campanella dénoncera lui aussi le fléau social de l'oisiveté, qu'ignorent les Solariens. La réduction à quatre heures de leur journée de travail permet une répartition équitable du labeur entre l'ensemble de la population.

⁴ *Ibid.*, p. 162.

heures de repos, puis trois autres heures de travail terminées par le repas du soir. À la huitième heure, qu'ils comptent à partir de midi, ils vont se coucher et accordent huit heures au sommeil.¹

Le repos accordé aux Utopiens ne se limite pas à ces huit heures de sommeil quotidien ; il n'a pas pour unique enjeu la satisfaction d'un besoin naturel et la réfection des forces physiques ou intellectuelles. L'*otium*, qui doit bien évidemment rester digne et ne pas déroger aux principes élémentaires de l'éthique humaniste, est l'une des conditions essentielles d'une *vita beata*. Le bonheur véritable, précise le narrateur, procède en effet d'un accomplissement spirituel et d'une vie intérieure intense qui s'épanouit dans le loisir :

Il arrive souvent aussi que, faute de tout travail de ce genre², on décrète un abrègement général de la journée de travail. Les magistrats en effet ne souhaitent pas éprouver les citoyens malgré eux par des fatigues inutiles. Car la Constitution vise uniquement, dans la mesure où les nécessités publiques le permettent, à assurer à chaque personne, pour la libération et la culture de son âme, le plus de temps possible et un loisir affranchi de tout assujettissement physique. En cela réside pour eux le bonheur véritable.³

Le loisir est considéré en Utopie comme la fin de l'activité humaine – conception empruntée à Aristote⁴. L'excès de travail et l'absence de repos abrutissent le corps aussi bien que l'esprit, et ces mêmes syphogrates chargés de veiller à ce que nul n'échappe à sa besogne doivent également s'assurer qu'on ne s'y adonne pas « jusqu'à s'y épuiser du point du jour à la nuit tombante, comme une bête de somme ». Cette existence, « pire que celle des esclaves », ajoute Raphaël Hythlodée, « est cependant celle des ouvriers dans presque tous les pays, sauf en Utopie »⁵. Le législateur utopien n'entend donc pas priver de tout loisir ses concitoyens, dans une société où le partage du travail garantit à chacun une part égale d'*otium*, mais il exige de chacun qu'il consacre son temps libre, accordé et contrôlé par les magistrats, à la culture et à l'étude, dont dépendent son épanouissement spirituel et son bonheur. Les Utopiens ne conçoivent pas d'autre loisir que lettré. Quant aux rares bénéficiaires d'une dispense totale, qui les voue à l'*otium studiosum*, ils doivent soumettre le fruit de leur loisir au jugement de la communauté :

Jouissent d'une [dispense de travailler] ceux auxquels le peuple, sur la recommandation des prêtres et par un vote secret des syphogrates, accorde une dispense à vie afin qu'ils puissent se consacrer tout entiers aux études. Si l'un d'eux déçoit l'espérance qu'on a mise en lui, il est renvoyé parmi les ouvriers. Il n'est pas rare en revanche qu'un ouvrier consacre aux lettres ses heures de loisir avec une telle ferveur, et obtienne par son zèle de tels résultats, qu'on le décharge de sa besogne pour le promouvoir parmi les lettrés.⁶

L'*Utopie* est comme le point de rencontre, le carrefour où se croisent la conviction humaniste que le repos peut être conquis en ce monde dans et par l'action même au service de la communauté, et l'influence que continue d'exercer sur nos auteurs le modèle antique de l'*otium litteratum* ou *studiosum*, auquel Thomas More, comme bon nombre d'humanistes, reste attaché. Mais, en Utopie, le loisir studieux est institutionnalisé ; il procède d'une dispense accordée par le peuple, à l'instigation de ses élites ; le distingué bénéficiaire de la dispense doit rendre compte du travail accompli et de l'emploi de son temps libre, et, si la société ne peut en escompter nul profit, retourner à son premier état. L'*otium litteratum* ne se distingue plus fondamentalement du *negotium* et des affaires publiques ; il en est une branche dont on attend de beaux fruits pour la cueillette commune. Étrange loisir en somme, que cet *otium* officiel accordé par la collectivité et sommé de lui profiter ! On est à mille

¹ *Ibid.*, p. 148.

² L'équitable répartition du travail permet à la société utopienne de prospérer, au point que, parfois, la production devient trop abondante. On charge alors la population de l'entretien et de la réparation des routes, travail évoqué dans ces lignes par le narrateur.

³ Thomas More, *L'Utopie*, II, p. 154.

⁴ *La Politique*, VII, 14 (1333 a 35).

⁵ Thomas More, *L'Utopie*, II, p. 148.

⁶ *Ibid.*, p. 152.

lieux de la retraite philosophique et littéraire, synonyme de désengagement, de liberté et de solitude, chère à Sénèque, Pétrarque et Montaigne. L'*otium litteratum* tel que More le conçoit se distingue également du loisir lettré des Thélémites, qui pour leur part jouissent d'une entière liberté individuelle et de nombreux passe-temps.

2 – Thélème, sanctuaire du loisir

La guerre contre Picrochole achevée, Gargantua propose successivement à frère Jean, en récompense de ses bons et loyaux services, la direction des abbayes de Seullé, Bourgueil et Saint-Florent. Le moine décline les offres de son compagnon et le prie de lui permettre « de fonder une abbaye à [son] devis »¹. Le projet de Thélème naît donc sous le signe du bon vouloir, du désir (sens possible du mot *devis*) de frère Jean. Or, au moment de rédiger ou d'énoncer la règle thélémitte avec Gargantua, l'abbé de fraîche date fait la part belle à l'*otium*. Fortunés sans doute, riches également de leur liberté et de leur temps, les Thélémites ont des loisirs à profusion. Ces loisirs (équitation et chasse pour les hommes, travaux d'aiguille pour les femmes, lecture et musique pour l'ensemble de la communauté) sont tout aristocratiques et conformes aux vertus courtoises :

Jamais ne furent veuz chevaliers tant preux, tant gualans, tant dextres à pied, et à cheval, plus vers, mieulx remuans, mieulx manians tous bastons que là estoient.

Jamais ne furent veues dames tant propres, tant mignonnes, moins fascheuses, plus doctes à la main, à l'agueille, à tout acte muliebre honneste et libere, que là estoient.²

Thélème offre à ses occupants de nombreux divertissements et maintes occasions de délassement³ ou d'« esbatement »⁴. L'aile réservée au logement des dames met à leur disposition un théâtre, des thermes « avecques les bains mirificques à triple solier [gradin], bien garniz de tous assortemens et foyzon d'eau de Myre »⁵. L'abbaye abrite en outre des lices et un hippodrome. Au bord de la Loire, qui coule au pied de l'établissement, s'étend un « beau jardin de plaisance » où l'on a aménagé un labyrinthe, dont les allées entrelacées, telles qu'on en trouve dans les parcs et les jardins à l'italienne, sont propices à la promenade, au jeu et aux aventures galantes. Les Thélémites peuvent agréablement passer leur temps libre dans un verger, « plein de tous arbres fructiers, toutes ordonnées en ordre quincunce »⁶. Un « grand parc, foizonnant en toute sauvagine », complète ce décor bucolique. On peut pratiquer à Thélème de nombreux exercices physiques⁷ : sont mis à la disposition des Thélémites, outre la lice, l'hippodrome et les bains déjà mentionnés, des « jeux de paulme et de grosse balle », ainsi que des « butes pour l'arquebuse, l'arc, et l'arbaleste »⁸. L'activité cynégétique, loisir aristocratique s'il en est, n'a pas été oubliée par les fondateurs de l'abbaye, qui ont fait bâtir une « escurye », une « faulconnerie » bien fournie et une « venerie » (chenil).

Tout cela témoigne d'un souci constant, déjà présent dans l'éducation reçue par Gargantua dans ses jeunes années, de joindre à la culture intellectuelle la culture physique, de proposer aux Thélémites, outre les livres que les vastes bibliothèques de l'abbaye mettent à leur disposition, des exercices plaisants, qui fortifient le corps et renforcent les liens sociaux – le jeu de paume et la chasse sont en effet des activités sociales en même temps que des sports. Ainsi, l'*otium* et les loisirs des Thélémites ne sont pas oiseux. On veille d'ailleurs à ce qu'ils ne perdent pas leur temps en futilités – la tenue

¹ Rabelais, *Gargantua*, LII, p. 137.

² *Ibid.*, LVII, p. 149.

³ La description de l'abbaye ménage elle-même une pause – terme que les techniciens de la narratologie appliquent notamment aux passages descriptifs insérés dans un énoncé de type narratif – dans le récit des aventures de Gargantua, un « repous » mis en évidence par sa situation dans le roman et sa fonction d'épilogue.

⁴ Rabelais, *Gargantua*, LV, p. 144.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 145.

⁷ On se rappelle que les exercices physiques occupent une place importante dans l'« institution » du jeune Gargantua (*ibid.*, XXIII).

⁸ *Ibid.*, LV, p. 145.

vestimentaire des Thélémites, hommes et femmes, est somptueuse ; toutefois, ils consacrent peu de temps à leur habillement :

En ces vestemens tant propres et accoustremens tant riches, ne pensez que eulx ny elles perdissent temps aucun, car les maistres des garderobbes avoient toute la vesture tant preste par chascun matin : et les dames de chambre tant bien estoient aprinses, que en un moment elles estoient prestes et habillez de pied en cap.¹

Quant à leurs loisirs, ils les pratiquent par mesure d'hygiène physique et morale, puisque ces activités ludiques permettent de lutter efficacement contre l'oisiveté, mère de tous les vices, tout en entretenant les corps. Par ailleurs, l'*otium* digne des Thélémites et leurs sains passe-temps maintiennent au sein de l'abbaye une convivialité de bon aloi, qui est le ciment de cette utopie humaniste. Le loisir y est la condition de la culture intellectuelle humaniste et du bonheur individuel, en même temps que le socle de la concorde sociale.

Thélème n'est donc pas un vulgaire parc de loisirs où l'on viendrait uniquement s'ébattre et prendre du bon temps. Cette plaisante retraite exprime un idéal de *vita beata* et d'*otium cum dignitate* en retrait de la civilisation du *negotium* et des affaires ; elle constitue un refuge contre les passions inquiétantes et les occupations qui troublent le repos de l'esprit ; elle se dresse à mille lieues des palais de justice et des cours princières, où bien des humanistes ont sacrifié leur repos, sans pour autant traduire un mépris du monde ou une volonté de *fuga mundi*. Clément Marot, dans une épigramme « à l'imitation de Martial »² logiquement adressée à Rabelais, semble faire allusion à l'emploi du temps des Thélémites et résumer leur mode de vie :

S'on nous laissoit noz jourz en paix user,
Du temps present à plaisir disposer,
Et librement vivre comme il faut vivre,
Palays & Cours ne nous faudroit plus suyvre,
Plaidz, ne proces, ne les riches maisons
Avec leur gloire & enfumez blasons :
Mais sous belle ombre, en chambre & galeries,
Nous promenans, livres & railleries,
Dames & bains seroient le passetemps,
Lieux & labeurs de noz espritz contens.
Là maintenant à nous point ne vivons,
Et le bon temps perir pour nous sçavons
Et s'en vollen, sans remedes quelconques :
Puyz qu'on le sçait, que ne vit l'on bien donques ?³

On retrouve dans ces quelques vers l'expression d'un désir d'*otium* et de *vita beata* en marge des affaires, ainsi que l'aspiration au loisir bienséant, lettré et joyeux qui préside à la conception de l'abbaye de frère Jean.

Tous les *otiosi* de Thélème doivent leur « franchise » et la possibilité de disposer librement de leur temps à leur origine sociale – dans le prologue du *Gargantua*, le narrateur souhaite la richesse pour « pas ne travailler, poinct ne [se] soucier »⁴. Le long poème inscrit sur la grande porte de l'abbaye souhaite en effet la bienvenue aux « nobles chevaliers » et autres « gentilz [c'est-à-dire nobles] compagnons », à qui se joignent des « dames de hault paraige »⁵. L'origine sociale des Thélémites leur assure un loisir copieux et garantit au sein de la communauté un joyeux accord, une « civilité » qui renvoient aux préoccupations éthiques des humanistes. L'abbaye sélectionne ses membres parmi l'élite – encore convient-il de ne pas se méprendre sur la nature de cette élite, définie selon des critères culturels, éthiques et spirituels, bien plus que socio-économiques⁶. Les Thélémites se recrutent donc

¹ *Ibid.*, LVI, p. 148.

² *Ad Martialem* (V, 21).

³ Marot, *Œuvres poétiques*, t. II, p. 363.

⁴ Rabelais, *Gargantua*, I, p. 10.

⁵ *Ibid.*, LIV, p. 143.

⁶ « Ce serait méconnaître l'œuvre et la pensée de Rabelais, que de faire des Thélémites uniquement des aristocrates de naissance et de voir en Thélème son idéal social », remarque avec justesse Nicole Aronson (*Les Idées politiques [...]*, p. 163).

parmi la classe des gens de loisir, à l'instar des auditeurs qu'apostrophe le narrateur dans les prologues de ses œuvres, qualifiées de « passetemps epicenaires »¹. Celui du *Pantagruel* est prononcé devant un public de « gentils hommes », invités par le narrateur à lire, toutes affaires cessantes, la séquelle des « grandes et inestimables chroniques de l'énorme géant Gargantua » :

Et à la mienne volonté que chascun laissast sa propre besoigne, ne se souciast de son mestier et mist ses affaires propres en oubly, pour y vacquer entierement, sans que son esperit feust de ailleurs distraict ny empesché [...].²

Les auditeurs du *Cinquième livre* sont eux aussi « de loisir »³. Quant au prologue du *Gargantua*, il se place sous le patronage de Socrate, modèle des « foulz de sejour »⁴ qui composent une fois de plus l'auditoire du narrateur. Socrate, rappelle ce dernier, était « inepte à tous offices de la republique » ; il incarne donc le type de l'homme contemplatif, dont le loisir est consacré à la philosophie et à l'étude, et qui méprise comme autant de futilités « tout ce pourquoy les humains tant veiglent, courent, travaillent, navigent et bataillent »⁵. Sous leurs masques grotesques de Silène⁶ et de « foulz de sejour », les « Beuveurs tresillustres » et autres « Verolez tresprecieux »⁷ auxquels sont adressés les écrits du narrateur dissimulent sans doute, comme Socrate, un « divin sçavoir », un « entendement plus que humain »⁸ et d'insignes vertus. Un certain loisir est donc nécessaire pour apprécier à leur juste valeur les propos inspirés du narrateur et en goûter la substance médullaire.

À la lecture de ces prologues, où l'auteur donne libre cours à son goût pour le *serio ludere*, on comprend que le loisir des Thélémites est fructueux, que leurs « esbatements » ne constituent pas de vulgaires passe-temps. Leur *otium*, comme l'ensemble de l'œuvre rabelaisienne, doit être interprété « à plus hault sens »⁹. Le loisir selon Rabelais « ne sera chose inutile ne oysifve »¹⁰ ; il produit « plus de fruit que paraventure ne pensent un tas de gros talvassiers tous crousteleveez »¹¹ ; il ne se confond pas avec l'oisiveté coupable et jouisseuse des moines ; il est également tout autant éloigné de l'*otiositas* et du parasitisme dans lesquels se vautre Panurge que des passions et des occupations oiseuses ou coupables. Aussi l'abbaye de Thélème, qui n'est ni un pays de Cocagne¹², ni le fruit d'une rêverie carnavalesque, exclut-elle de ses murs tout *negotium* moralement condamnable, économiquement et socialement nuisible ou simplement inutile à la communauté de ses membres. Sont priés de passer leur chemin tous les *occupati* qui, pour reprendre le calembour de Rabelais, ont « au cul passions assez »¹³ : les « praticiens, / Clers, basauchiens », les « officiaux » et les « scribes ». Leur négoce est inutile à Thélème, car « icy n'est fait excès, / Dont en [leurs] cours on deust mouvoir procès »¹⁴. Est également déclaré *persona non grata* l'usurier, type du *negotiosus* nuisible et dénué de sens moral.

¹ *Tiers livre*, prologue, p. 350.

² *Pantagruel*, prologue, p. 213.

³ *Cinquième livre*, prologue, p. 723.

⁴ *Gargantua*, prologue, p. 6.

⁵ *Ibid.*

⁶ Sur la dimension « silénique » du prologue, cf. Ian R. Morrison, « Ambiguity, Detachment, and Joy in *Gargantua* », *The Modern Language Review*, July 1976, vol. 71, n° 3, p. 514-515.

⁷ *Gargantua*, prologue, p. 5.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 6.

¹⁰ *Pantagruel*, I, p. 217.

¹¹ *Ibid.*, prologue, p. 213.

¹² Contrairement à ce qu'écrivit Jean Plattard (« abbaye de Cocagne »), dans l'édition des *Œuvres* de Rabelais établie sous la direction d'Abel Lefranc, Paris, Champion, 1912, t. I, p. CII. Fernand Desonay porte, en des termes dont la rudesse laisse perplexe, un jugement similaire, qui ne fait pas justice à l'épisode thélémitte : « Thélème n'est qu'une farce, et qui tourne en queue de poisson : la fumeuse et comme on dit aujourd'hui "infumable" énigme de Saint-Gelais. Pris à son propre jeu, j'y insiste, du FAY CE QUE VOULDRAS, Rabelais se heurte à ses convictions les plus intimes ; il déraille... » (Fernand Desonay, « En relisant *L'abbaye de Thélème...* », p. 102).

¹³ *Tiers livre*, prologue, p. 352.

¹⁴ *Gargantua*, LIV, p. 141.

De même que la *vacatio* des moines a pour enjeu la *visio Dei*, de même le loisir des Thélémites a pour fonction de rendre l'esprit disponible pour des activités plus édifiantes que les affaires et le *negotium*. Aussi heureux et insouciant qu'il puisse paraître, ce loisir reste digne, lettré, salubre pour le corps et l'esprit. En outre, il lie comme un ciment la petite communauté humaniste et dispose l'ensemble de ses membres à une convivialité joyeuse et vertueuse. Le « séjour » qui fleurit dans l'abbaye thélémitte, loin d'être dégradant, manifeste la *dignitas hominis* ; il s'épanouit dans la liberté reconquise, dans la victoire de la vertu contre le vice, de la lumière évangélique contre les ténèbres des « cagots », du savoir et des belles-lettres contre l'ignorance.

L'*otium* des Thélémites, humanisme oblige, est en grande partie lettré. L'abbaye, « retraite réservée à l'aristocratie de l'esprit »¹, est dotée de « belles grandes librairies » proposant des ouvrages « en Grec, Latin, Hebrieu, François, Tuscan, et Hespaignol »², qui permettent aux ouailles de frère Jean de satisfaire leur passion pour les belles-lettres, les langues et les arts en général. Friands d'exercices physiques, d'équitation et de chasse, *otia* aristocratiques dont Rabelais vante dans le *Gargantua* la noblesse et les mérites, les Thélémites sont par ailleurs des gens d'esprit, qui goûtent en connaisseurs aux délices du loisir lettré :

Tant noblement estoient apprins, qu'il n'estoit entre eulx celluy, ne celle qui ne sceust lire, escrire, chanter, jouer d'instrumens harmonieux, parler de cinq et six langaiges, et en iceulx composer tant en carme que en oraison solue.³

Est-il besoin de rappeler que le loisir lettré qu'on cultive dans l'abbaye de frère Jean et de Gargantua n'enferme pas les Thélémites dans une tour d'ivoire ? Les *studia humanitatis* ne sont aucunement une forme profane d'ascèse à l'usage d'érudits solitaires ou de savants atrabilaires. La culture à Thélème donne lieu à des occupations conviviales dont l'agrément n'est jamais absent.

En somme, Thélème est fondamentalement l'abbaye du *temps libre*. Il importe ici de restituer tout son sens à cette expression : le temps libre est un temps que n'entament pas les contraintes du *negotium*, les obligations des affaires privées ou publiques. C'est également un temps durant lequel s'épanouit et joue pleinement la liberté individuelle, le temps du *loisir*, au sens étymologique du terme – formé par substantivation du verbe impersonnel homonyme (*loisir*, « être permis »), lui-même issu du verbe latin *licere* (de même sens), *loisir* désigne en ancien français la possibilité de faire quelque chose. Confirmant que dans l'abbaye de frère Jean les contraintes monastiques ne sont pas en vigueur, le chapitre LVII en annonce la devise, devenue fameuse : « Fay ce que voudras »⁴, après avoir précisé :

Toute leur vie estoit employée non par loix, statuz ou reigles, mais selon leur vouloir et franc arbitre. Se levoient du lict quand bon leur sembloit : beuvoient, mangeoient, travailloient, dormoient quand le desir leur venoit. Nul ne les esveilleoit, nul ne les parforceoit ny à boyre, ny à manger, ny à faire chose aultre quelconques.⁵

Le temps libre des Thélémites, dont l'emploi n'est pas « compassé, limité, et reiglé par heures »⁶, est liberté ; leur loisir, cultivé dans une abbaye libérale qu'aucune clôture ne ceint, est licence⁷ – les

¹ Nicole Aronson, *Les Idées politiques [...]*, p. 164.

² *Gargantua*, LIII, p. 140.

³ *Ibid.*, LVII, p. 149.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 148-149.

⁶ *Ibid.*, LII, p. 138.

⁷ Nicot, dans son *Thresor de la langue françoise*, traduit « Qui est de loisir » par « Liber homo ». Selon Émile V. Telle, « La Thélème rabelaisienne s'ente sur la Thélème érasmiennne » (« Thélème et le paulinisme matrimonial érasmiennne : le sens de l'énigme en prophétie », p. 111). Érasme oppose en effet dans la *Vita S. Hieronymi (Opuscula Erasmi)*, éd. W. K. Ferguson, La Haye, 1933, p. 145-146) le loisir monastique des origines aux règles et aux vœux auxquels se soumettent les moines de son temps : « Saint Jérôme [...] résolut de se faire moine. Mais qu'on n'aille pas se figurer que le monachisme était alors ce qu'il est aujourd'hui : l'institution, empêtrée qu'elle est de cérémonies, était tout à fait l'opposé de celle que nous voyons maintenant. Que dis-je ? Ceux qui chérissaient le plus la liberté choisissaient la profession de moine. Le voulût-on, on pouvait aller et venir où on voulait. On jouissait du très plaisant et très libre loisir, car l'institution était dans sa pureté primitive. De son propre gré, ou par émulation, on pratiquait les jeûnes, les vigiles, les chants ; personne n'y était contraint par les règlements mesquins élaborés par des hommes. Le vêtement était simple ; pas d'uniforme prescrit ; chacun s'habillait

hommes et les femmes de Thélème sont des « gens libres », c'est-à-dire tout à la fois nobles et libres. On ignore à Thélème, véritable abbaye du Bon Vouloir qui n'abrite « horrologe ny quadrant aulcun »¹, les cloches qui rythment les journées des moines, les règles qui leur imposent un emploi du temps quotidien strict et immuable, les vœux, enfin, dont celui d'obéissance, qui les asservissent et réduisent leur liberté à néant. Le « bon sens et entendement » des Thélémites seuls règlent la répartition de leurs activités quotidiennes, et non pas le « son d'une cloche »²; leur bienveillance naturelle, développée par leur bonne éducation, et leur sens aigu de l'honneur sont leurs uniques censeurs :

Parce que gens libres, bien nez, bien instruitz, conversans en compagnies honnestes ont par nature un instinct, et aguillon, qui tousjours les pousse à faitz vertueux, et retire de vice, lequel ilz nommoient honneur.³

Dans cette abbaye de l'*otium cum dignitate* humaniste, les règles des monastères traditionnels sont superflues. Voilà qui fait de Thélème, à n'en pas douter, une établissement religieux bien insolite⁴.

3 – Sécularisation de l'*otium religiosum*

a – Thélème, utopie monastique du l'*otium*

Si l'auteur lui-même ne le désignait par le terme d'abbaye, nul ne songerait de prime abord à considérer ce chef-d'œuvre architectural, ce luxueux édifice bâti en matériaux nobles ou précieux comme une fondation monastique⁵. Passons sur le gigantisme du chantier, sur le volume colossal des matériaux utilisés pour la construction de l'abbaye et sur son coût et sa dotation prodigieux⁶. Thélème rivalise avec les plus admirables réalisations de l'architecture et des arts décoratifs du temps ; elle les surmonte même de beaucoup par sa splendeur, son luxe, la complexité de sa conception et de sa mise en œuvre :

Ledict bastiment estoit cent foys plus magnifique que n'est Bonivet, ne Chambourg, ne Chantilly.⁷

estime le narrateur, qui décrit les matériaux de prix dans lesquels l'abbaye est taillée, le « guy [gypse] de Flandres » du rez-de-chausée, l'escalier à « viz brisée » dont « les marches estoient part de porphyre, part de pierre Numidique, part de marbre serpentín », les toits d'« Ardoize fine »⁸. Sont encore décrits de « gros pilliers de Cassidoine et Porphyre », ainsi qu'une « fontaine magnifique de bel Alabastre »⁹. Ces larges touches de rouge (couleur du marbre de Numidie), de blanc et de vert (le « marbre serpentín » est tacheté de rouge et de blanc sur fond vert) égaient considérablement l'habituelle grisaille monastique.

à sa guise en tenant compte de la modestie chrétienne et non en vue de cette vaine ostentation qui fait qu'on vous montre du doigt. Aucune obligation tenant aux vœux. Seuls importaient ceux de tout vrai chrétien. Enfin, s'il arrivait à quelqu'un de revenir sur sa décision, il passait tout au plus pour instable » (cité par Émile V. Telle, « Thélème et le paulinisme matrimonial [...] », p. 111).

¹ *Gargantua*, LII, p. 138.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, LVII, p. 149.

⁴ François Lambert, franciscain apostat et converti au luthéranisme – il prend femme et se réfugie à Wittenberg en 1522 –, a rêvé avant Rabelais d'une institution religieuse d'un genre inédit, dont les membres « seraient libres de s'habiller à leur convenance », où l'on ferait « l'éloge du saint mariage », et dont la règle aurait pour fondement « la parole de Dieu » seule. Cf. Émile-V. Telle, « François Lambert d'Avignon et son abbaye de Thélème », p. 45-47, où l'auteur de l'article traduit un extrait du *De sacro conjugio*, traité de François Lambert publié à Strasbourg en 1524.

⁵ Cf. Raoul Morçay, *L'Abbaye de Thélème*, introduction, p. XXX : « S'il [Rabelais] appelle Thélème une abbaye, c'est parce qu'un moine l'a fondée. L'idée, le mot peut-être seulement le séduit et, comme il arrive toujours en pareil cas, le mot va entraîner tout le développement. Il va donc s'amuser à opposer le règlement de la nouvelle abbaye à celui des couvents où il a souffert ».

⁶ *Gargantua*, LIII, p. 139.

⁷ *Ibid.*, p. 140.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, LV, p. 144.

Il est rare qu'une abbaye offre au regard pareil étalage de richesses, manifestement contraire au vœu de pauvreté. Le même souci de luxe, d'esthétique et de confort préside au choix de la décoration et de l'ameublement :

Toutes les salles, chambres, et cabinetz estoient tapissez en diverses sortes selon les saisons de l'année.

Tout le pavé estoit couvert de drap verd. Les lictz estoient de broderie.¹

Chaque chambre abrite « un miroir de christallin enchassé en or fin, au tour garny de perles »². Le style général s'inspire davantage de l'Antiquité et de la Renaissance italienne que de l'architecture religieuse traditionnelle, romane ou gothique, et emprunte à la mythologie ses motifs ornementaux : les « troys Graces avecques cornes d'abondance » gardent la fontaine de la cour intérieure³ ; le logis « de ladicte basse court », munis de « beaulx ars d'antique », est décorée de peintures représentant des animaux légendaires ou exotiques, curiosités dans le goût italien auxquelles il convient d'ajouter le « beau Labirynte » du « beau jardin de plaisance »⁴. Enfin, contrastant avec la pénombre propice à la contemplation des cellules monastiques, la lumière entre à flots dans Thélème, symbole éclatant des Lumières grâce auxquelles l'humanisme souhaite dissiper l'obscurité et l'ignorance : « En chascun repous⁵ [de l'escalier à vis] estoient deux beaulx arceaux d'antique, par lesquelz estoit repceu la clarté »⁶, précise le narrateur.

Ce luxe ne s'accorde guère avec l'ascétisme monastique et le vœu de pauvreté. Un même faste caractérise la toilette des Thélémites, décrite par le chapitre LVI. Aux premiers temps de l'ordre, indique le narrateur, les dames « se habilloient à leur plaisir et arbitre »⁷. Par la suite, le « franc vouloir » des dames, qui se distingue de la discipline imposée des couvents en matière vestimentaire, leur fait adopter un même uniforme, si l'on peut dire, dont l'élégance, le raffinement et la richesse⁸ tranchent avec l'austérité de la robe de bure et du voile. Les hommes ne portent pas des habits moins somptueux⁹. L'artisanat de luxe prospère au sein même de l'abbaye, où sont représentés de nombreux corps de métier :

Et pour iceulx acoustremens avoir en meilleur oportunité.

Au tour du boys de Theleme estoit un grand corps de maison long de demye lieue, bien clair et assorty, en laquelle demouroient les orfevres, lapidaires, brodeurs, tailleurs, tireurs d'or, veloutiers, tapissiers, et aultelissiers, et là œuvroient chascun de son mestier, et le tout pour les susdictz religieux et religieuses.¹⁰

Les Thélémites ont belle allure et mènent grand train, si l'on en juge par leurs habits et accessoires, tout autant raffinés et fastueux que le cadre dans lequel ils vivent. Leur monachisme, si monachisme il y a, est aristocratique, à l'instar de leurs loisirs.

¹ *Ibid.*, p. 145.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 144.

⁴ *Ibid.*

⁵ Ce terme désigne un palier.

⁶ *Gargantua*, LIII, p. 140.

⁷ *Ibid.*, LVI, p. 146.

⁸ *Ibid.*, p. 146-147 : les dames de Thélème portent des habits de soie, de « tafetas d'argent faict à broderies de fin or », de « satin, damas, velours » ornés de « perles Indiques ». Leurs robes d'hiver sont « fourrées de loup cerviers, genettes noires, martes de Calabre, zibelines, et aultres fourrures precieuses ». Leurs chapelets sont faits « de fines pierreries ».

⁹ *Ibid.*, p. 147 : « Les hommes estoient habillez à leur mode, chausses pour le bas d'estamet ou serge drapée d'escarlatte, de migraine, blanc ou noir. / Les hault de velours d'icelles couleurs ou bien prés approchantes : brodées et deschicquetées selon leur invention. / Le pourpoint de drap d'or, d'argent, de velours, satin, damas, tafetas, de mesmes couleurs, deschicquettées, broudez, et acoustrez en paragon. / Les aiguillettes de soye de mesmes couleurs, les fers d'or bien esmaillez. / Les sayez et chamarres de drap d'or, toile d'or, drap d'argent, velours porfilé à plaisir. Les robbes autant precieuses comme des dames. / Les ceintures de soye de couleurs du pourpoint, chascun la belle espée au cousté, la poignée dorée, le fourreau de velours de la couleur des chausses, le bout d'or et de orfèverrie. / Le poignart de mesme. / Le bonnet de velours noir, garny de force bagues et boutons d'or. / La plume blanche par dessus mignonement, partie à paillettes d'or : au bout desquelles pendoient en papillettes, beaulx rubiz, esmerauldes etc. ».

¹⁰ *Ibid.*, p. 148.

Voilà pour le cadre de l'*otium* des Thélémites. Qu'en est-il de leur ordre et de leur règle ? Conformément aux volontés de son fondateur et abbé, l'abbaye de Thélème est conçue « au contraire de toutes aultres »¹. Gargantua, qui n'est pas un simple bailleur de fonds et prend une part active à la rédaction de la règle thélémitte, rejette la traditionnelle clôture monastique :

Premierement doncques (dist Gargantua) il n'y faudra jà bastir murailles au circuit : car toutes aultres abbayes sont fierement murées.²

Cette mesure radicale doit permettre l'instauration d'une sociabilité harmonieuse au sein de l'abbaye, préservée de la malveillance et de la médisance qui sont monnaie courante dans les monastères traditionnels. Entre leurs murs étroits macèrent les rancœurs, si l'on en croit frère Jean – « où mur y a et devant et derriere, y a force murmur, envie, et conspiration mutue »³. L'absence de clôture préserve en outre la liberté des Thélémites, qui peuvent quitter l'abbaye quand ils le désirent⁴. Cette liberté de mouvement va bien évidemment à l'encontre des règles conventuelles alors en vigueur, dont Gargantua et frère Jean s'ingénient à prendre le contre-pied. On sait que les règles et les vœux monastiques sont davantage pour les humanistes une pierre d'achoppement et une occasion de péché qu'un garde-fou⁵. Voilà pourquoi les Thélémites ne prononcent pas les vœux traditionnels de chasteté, de pauvreté et d'obéissance. Au contraire, « fut constitué, que là honorablement on peult estre marié, que chascun feut riche, et vesquist en liberté »⁶. En l'absence de vœux et de règles strictes, le haut parage des Thélémites suffit à garantir la pureté de leurs mœurs – insistons-y, la libéralité de l'ordre fondé par Gargantua et frère Jean ne fait pas de Thélème une utopie libertaire, pas plus qu'elle n'autorise le libertinage ; quant à la licence des Thélémites, elle n'a rien de licencieux.

Prenant une fois de plus à rebrousse-poil les traditions établies, les fondateurs de Thélème optent pour la mixité, innovation de taille et mesure aujourd'hui encore inconcevable :

Item par ce que es conventz des femmes ne entroient les hommes si non à l'emblée et clandestinement : feut decreté que jà ne seroient là les femmes au cas que n'y feussent les hommes, ny les hommes en cas que n'y feussent les femmes.⁷

Par ailleurs, les Thélémites ne se recrutent pas parmi la population qui constitue habituellement, si l'on en croit les fondateurs de leur ordre, le gros des troupes monastiques. Les religieuses de Thélème ne ressemblent guère aux femmes « borgnes, boyteuses, bossues, laydes, defaictes, folles, insensées, maleficiées, et tarées » qu'on rencontre dans les couvents. Quant à l'effectif mâle de Thélème, il n'est pas constitué par les malheureux « catarrez, mal nez, niays et empesche de maison »⁸ qui prolifèrent dans les monastères de l'époque, toujours si l'on en croit Gargantua et frère Jean, qu'on peut en l'occurrence soupçonner de mauvaise foi et d'exagération. Quoi qu'il en soit, les Thélémites se distinguent par leur santé et leur beauté :

Feut ordonné que là ne seroient repceus sinon les belles, bien formées, et bien naturées : et les beaulx, bien formez, et bien naturez.⁹

Retranchée de son contexte et lue au pied de la lettre, la description de la population thélémitte idéale pourrait choquer : Rabelais exprime-t-il dans ces lignes un idéal eugéniste ? Assurément, il n'en est rien. La beauté des corps, la force des membres, l'absence de claudication et de déformation manifestent la noblesse d'âme, la droiture morale – si le vice avance courbé, la vertu a « droit

¹ *Ibid.*, LII, p. 137.

² *Ibid.*, p. 138.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 138-139 : « *Item* par ce que tant hommes que tant femmes une foys repceuz en religion, après l'an de probation estoient forcez et astrinctz y demeurer perpetuellement leur vie durante, feust estably que tant hommes que femmes là repceuz, sortiroient quand bon leurs sembleroit franchement et entierement ».

⁵ Cf. *infra*, p. ???

⁶ *Gargantua*, LII, p. 139.

⁷ *Ibid.*, p. 138.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

corsaige »¹ –, la vigueur intellectuelle et spirituelle des Thélémites. L'« Inscription mise sur la grande porte de Theleme » en exclut les « Hypocrites » et les « bigotz », les médisants « fagoteurs de tabus » et les débauchés « frapars »² ; elle rappelle que la santé corporelle, que maintiennent et fortifient les loisirs des Thélémites, s'accorde avec la santé de l'âme et la pureté des mœurs :

Honneur, los, deduict
Ceans est deduict
Par joyeux acords.
Tous sont sains au corps.
Par ce bien leur duict
Honneur, los, deduict.³

Mens sana in corpore sano, telle est la condition d'accès à l'abbaye.

À ce point de notre propos, on pourrait juger déplacé, voire extravagant, l'emploi du terme *abbaye* pour Thélème. Le faste des bâtiments, la mixité de la communauté qu'ils hébergent, l'origine sociale des Thélémites, leur liberté, que n'entament pas les vœux traditionnellement prononcés par les moines, leurs loisirs enfin n'apparentent guère, de prime abord, la fondation thélémitte à un lieu de religion. Pourtant – le titre du chapitre LII est on ne peut plus clair⁴ –, l'établissement fondé par frère Jean et Gargantua est bel et bien une abbaye, fût-elle instituée « au contraire de toutes aultres », si l'on accepte de désigner par ce terme un groupe uni par des règles, des aspirations et des occupations communes, établi en marge de la société civile, soumis à ses propres lois, vivant à son propre rythme et engagé dans une même quête spirituelle. Les chapitres consacrés à la description de Thélème expriment un intérêt spirituel et religieux cher aux humanistes impliqués dans le mouvement de réformation évangélique. Ces mêmes chapitres témoignent de leur attachement à l'idéal monastique originel et à ses valeurs, que Rabelais s'efforce d'arracher au domaine de l'*otium religiosum* entendu *stricto sensu*, pour les inscrire dans un cadre profane. Quoiqu'ils ne soient assurément pas religieux à proprement parler, quoiqu'ils ne soient pas consacrés à la prière et à la contemplation, le repos et le loisir des Thélémites se chargent de préoccupations spirituelles évidentes, auxquelles s'ajoutent et se mêlent intimement le culte de valeurs mondaines et une éthique profane.

La fondation thélémitte emprunte nombre de ses traits aux monastères et aux couvents. Quoique dépourvue de murs, Thélème constitue un refuge et un lieu de réclusion volontaire situé en marge du monde et de la civilisation du *negotium*. Or, tout comme le Moyen Âge, le XVI^e siècle ne dispose pas de modèles de retraite collective à durée indéterminée autre que le cloître. L'organisation matérielle de l'existence quotidienne des Thélémites le confirme. Ils portent des vêtements semblables. Même si elle est dépourvue de l'austérité monastique, même si elle ne dépend pas d'une règle imposée arbitrairement par le fondateur de l'ordre ou par un abbé mais procède d'un choix collectif et unanime, leur vêtue signale bien leur appartenance à une communauté dont l'homogénéité constitue le ciment, où l'on partage les mêmes valeurs et où l'on poursuit les mêmes fins. Le port d'un uniforme, qui certes n'ignore ni la variété ni le luxe, symbolise l'union profonde des Thélémites. L'accord vestimentaire s'étend à l'ensemble de la communauté, hommes et femmes se concertant pour arrêter le choix de leurs habits :

Mais telle sympathie estoit entre les hommes et les femmes, que par chascun jour ilz estoient vestuz de semblable parure. Et pour à ce ne faillir estoient certains gentilz hommes ordonnez pour dire es hommes par chascun matin, quelle livrée les dames vouloient en icelle journée porter. Car le tout estoit faict selon l'arbitre des dames.⁵

Les mœurs courtoises des Thélémites, manifestes dans l'attention portée à « l'arbitre des dames », ne doivent pas nous faire négliger les significations spirituelles de l'importance qu'ils attachent à une tenue vestimentaire uniformisée, sinon unique : la similitude des livrées suggère qu'on partage dans

¹ *Ibid.*, LIV, p. 143.

² *Ibid.*, p. 141.

³ *Ibid.*, p. 142.

⁴ « Comment Gargantua feist bastir pour le moyne l'abbaye de Theleme » (p. 137). Le titre du chapitre LVI (p. 146) confirme que les Thélémites sont bien des « religieux et religieuses ».

⁵ *Ibid.*, LVI, p. 147-148.

l'abbaye de frère Jean un même idéal, qu'on y cultive les mêmes valeurs. À l'image des moines, unis et unifiés dans la foi¹, les Thélémites constituent une communauté soudée ; ils réalisent une unité spirituelle que traduit leur habillement.

L'harmonie qui règne à Thélème et unit ses occupants en une communauté monastique d'un genre nouveau, qui cultiverait la liberté et l'hédonisme, les incite à accomplir les mêmes actes, au même moment :

Par ceste liberté entrerent en louable emulation de faire tous ce que à un seul voyoient plaire.

Si quelq'un ou quelcune disoit « beuvons », tous buvoient. Si disoit « jouons », tous jouoient. Si disoit « allons à l'esbat es champs », tous y alloient.²

On aurait tort de mettre sur le compte d'un quelconque conformisme ou de l'instinct grégaire l'« emulation » des Thélémites. Quant aux formules injonctives qui figurent dans cette citation, elles n'expriment pas la coercition, mais un assentiment général qui n'écorne en rien la liberté des « gentils compagnons » et de « dames de hault paraige » de l'abbaye. *Licere* et *placere* se confondent ; ils se substituent avantageusement à l'autorité de l'abbé et aux règles qui assurent la *quies* des moines et maintiennent la discipline au sein des monastères traditionnels.

Peut-être s'étonnera-t-on de ne trouver dans les paragraphes décrivant les bibliothèques de Thélème aucune mention explicite des Saintes Écritures. Les études littéraires auxquelles s'adonnent les Thélémites durant leur temps libre sont-elles, comme l'*otium studiosum* des Utopiens, déconnectées de toute préoccupation spirituelle ? Sans doute pas. Les humanistes cherchent dans les textes de l'Antiquité des arguments qu'ils utilisent pour la défense et l'illustration de la religion chrétienne, attitude qu'ils partagent avec les clercs lettrés³. Si certains auteurs chrétiens tiennent l'étude des *fables* pour une forme de paresse⁴, d'autres en revanche jugent que les grands écrivains païens ne sont pas infréquentables, et qu'un chrétien peut trouver dans leurs écrits des sentences édifiantes, des pensées susceptibles d'être mises au service de l'apologétique. Certes, saint Augustin semble condamner la science et les lettres qui ne sont pas assujetties à la foi⁵. À vrai dire, l'évêque d'Hippone ne fustige pas dans ses *Confessions* les auteurs païens ou profanes, mais l'attitude désinvolte du chrétien qui les lirait sans tenter d'en faire son miel, sans en alimenter sa foi. Les auteurs du XVI^e siècle et leurs prédécesseurs justifieront leur lecture des philosophes et des écrivains de l'Antiquité en revendiquant cette stratégie apologétique.

L'*otium* lettré n'est donc pas a priori incompatible avec l'*otium religiosum*, ni l'étude des belles-lettres profanes avec la foi chrétienne. Selon Guy Bedouelle, l'*otium litteratum* constituerait même pour Lefèvre d'Étaples, qui contribua tant à la diffusion de la spiritualité évangélique, une alternative à l'*otium monasticum*⁶. L'intérêt que manifestent les Thélémites pour les belles-lettres ne nous autorise donc pas à conclure à la nature purement profane de leur *otium*, bien au contraire. Les « belles grandes librairies » de l'abbaye sont, précise le narrateur, copieusement fournies d'ouvrages « en Grec, Latin, Hebrieu, François, Tuscan, et Hespaignol »⁷. Le grec, le latin et l'hébreu figurent, on se le rappelle, parmi les langues dont la restauration réjouit Gargantua, dans la lettre qu'il adresse à son fils

¹ Les moines, écrit François de La Noue, « s'assemblent tous en un » (*Discours politiques et militaires*, XXV, p. 599).

² *Gargantua*, LVII, p. 149.

³ On étudie dans les écoles claustrales les auteurs classiques et l'on considère que « tout ce qui a été dit de vrai, de bien, ou simplement de beau, même par des païens, appartient aux chrétiens » (Jean Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*, p. 112). « Toutes les valeurs de la littérature païenne sont comparées par les Pères et par les auteurs du moyen âge à ces trésors des Égyptiens que les Hébreux furent autorisés à emporter avec eux lord de l'Exode » (*ibid.*, p. 113). Jean Seznec précise dans *La Survivance des dieux antiques*, p. 60 : « pour justifier les études profanes, les Pères invoquaient – fort à propos – un épisode biblique : “Le peuple hébreu, au sortir de l'Égypte, emporta les vases d'or et d'argent de ses ennemis ; le christianisme fera de même.” » La citation est empruntée à saint Augustin, *De doctrine christiana*, II, 40 (PL, XXXIV, 57).

⁴ Paulin de Nole considère la lecture des textes des païens comme une activité oiseuse : « vacare vanis, otio aut negotio / Et fabulosus litteris ». Pour Benoît de Nursie, la lecture de ces mêmes auteurs est un symptôme de l'acédie monastique : « frater acediosus, qui vacat otio aut fabulis et non est intentus lectioni » (textes cités par Hermann Josef Sieben, article « Quies-Otium » du *Dictionnaire de spiritualité [...]*, t. XII, col. 2749-2750).

⁵ Saint Augustin, *Confessions*, I, xv, 24 sq.

⁶ Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples [...]*, p. 17.

⁷ *Gargantua*, LIII, p. 140.

Pantagruel¹. Or ces trois langues sont nécessaires à l'intelligence des Écritures ; leur mention, sous la plume d'un humaniste d'inspiration évangélique, nous rappelle à quel point une interprétation plus fidèle des textes sacrés, lus dans leur version d'origine et débarrassés du fatras des commentaires scolastiques, lui tient à cœur. Quant aux langages vernaculaires, « François, Tuscan, et Hespagnol »², ils peuvent faire écho à l'entreprise humaniste de traduction et de diffusion de la Bible, entreprise qui doit permettre une compréhension plus juste et un examen plus libre des textes fondateurs du christianisme. L'*otium* des Thélémites, pour être lettré, n'en est pas nécessairement moins pieux.

b – L'*otium* contraint des Utopiens

En revanche, le loisir studieux des Utopiens n'a aucune dimension religieuse. Thomas More conçoit l'*otium litteratum* comme une forme de *negotium* ; ils entendent, comme Cicéron, articuler l'étude avec l'action, la fréquentation des belles-lettres permettant d'emmagasiner le savoir et la prudence nécessaires à la *vita activa*, tandis que, réciproquement, la sagesse et l'expérience acquises dans le monde et ses « négoce » offrent au loisir lettré matière à réflexion. D'une manière générale, si l'on peut être tenté de mettre sur un même plan l'utopie de More et l'abbaye humaniste de Rabelais, on se gardera de tout rapprochement hâtif : l'organisation de la société utopienne et les lois qui la régissent sont bien plus contraignantes que la règle thélémitte, où prévaut la liberté individuelle. La convivialité, l'insouciance et la vertu, qui sont le socle et le ciment de l'institution fondée par frère Jean et Gargantua, procèdent naturellement, spontanément, du bon vouloir des Thélémites, peuple de haut parage mû par une même volonté. En revanche, dans la république imaginée par Thomas More, l'ordre se conquiert au prix de la liberté individuelle, à grand renfort de lois et, le cas échéant, de mesures de coercition, sous l'autorité sourcilleuse de hauts magistrats et d'une opinion publique à l'occasion malveillante.

Au sujet des repas communs des Utopiens, le narrateur écrit :

Seuls manquent à l'appel ceux qui sont alités dans les hôpitaux ou chez eux. Il n'est cependant interdit à personne d'aller se chercher des vivres au marché, après que les salles communes sont pourvues. Ils savent que personne ne s'y résoudra sans raison. En effet, bien que chacun soit autorisé à manger chez lui, on ne le fait pas volontiers, car la chose est assez mal vue.³

Les citoyens de la république utopienne vivent en permanence, tels les moines, dans la compagnie de leurs pairs, redoutables censeurs au regard desquels nul, jusque dans ses loisirs, ne peut se soustraire – ils sont, précise Raphaël Hythlodée, « Toujours exposés aux yeux de tous »⁴, comme dans une maison de religion. Thomas More inverse donc le rapport établi par Rabelais, dans les chapitres consacrés à la description de l'abbaye de Thélème, entre l'organisation d'une société communautaire et l'*honestas* : tandis que la saine « émulation » des Thélémites « de faire tout ce que à un seul voyaient plaire » procède de leur bon naturel, tandis que « leur vouloir et franc arbitre » édictent la règle ou en tiennent lieu, c'est le groupe qui, dans l'utopie morienne, contraint à la vertu, c'est la règle qui dicte aux Utopiens leurs faits et gestes. Ils ignorent la belle liberté qui prévaut à Thélème ; ils sont tenus d'observer bon nombre de règles, et leur loisir même, quoique conséquent, est rigoureusement encadré.

Soumettre l'*otium* individuel au contrôle de la communauté et exiger que ce loisir studieux profite à l'ensemble de la société sont autant de mesures qui apparentent l'État utopien aux ordres religieux traditionnels, où chacun est sommé de rendre compte de son temps et de la manière dont il l'emploie. L'instauration en Utopie d'un régime communautaire, le partage équitable des biens et du travail, la parfaite égalité sociale entre tous les citoyens les unissent étroitement et les encouragent à œuvrer ensemble dans un même but, à l'intérieur d'un cadre strictement délimité, que nul ne peut quitter sans le congé du prince. La ville Amaurote est ceinte de hautes murailles, et l'Utopie tout entière était à l'origine une presqu'île, transformée en île par son fondateur : « coupure symbolique qui la mit

¹ *Pantagruel*, VIII, p. 243.

² Il n'en est pas question dans la lettre de Gargantua.

³ Thomas More, *L'Utopie*, II, p. 159.

⁴ *Ibid.*, p. 162.

désormais à l'abri de la corruption générale »¹, et substitue à la muraille de pierre des monastères une clôture liquide.

Les moines et les Utopiens ont bien d'autres traits en commun. D'une part, tous témoignent à l'égard du loisir individuel d'une grande méfiance : en Utopie et dans le cloître, on accorde au loisir une place prépondérante, tout en redoutant comme la peste les méfaits de l'oisiveté – or on sait que, de l'*otium* à l'*otiositas*, soit de la vertu au vice, il n'y a qu'un pas. D'autre part, l'emploi du temps et l'organisation matérielle de l'existence quotidienne des Utopiens semblent à plus d'un titre se modeler sur les règles monastiques. Ainsi, on vit en Utopie sous le régime général de la communauté des biens. Les vêtements que portent les Utopiens sont conçus sur un même patron, comme des robes monastiques ; à leurs fonctions pratiques, qu'énumèrent Thomas More², s'ajoutent des significations symboliques et spirituelles évidentes (appartenance à la même communauté que soudent des règles, des aspirations et des occupations communes). Enfin, les repas sont pris en commun, à heures fixes, dans de vastes salles où les Utopiens des deux sexes se réunissent à l'appel d'un clairon, qui se substitue à la cloche régulatrice des monastères :

Aux heures fixées pour le déjeuner et le dîner, toute une syphograntie se réunit dans ces salles, avertie par une sonnerie de clairon.³

Comme dans les réfectoires monastiques, « Les deux repas s'ouvrent par quelque lecture morale », ajoute Raphaël Hythlodée⁴. Marie Delcourt estime avec raison que

Rien ne fait plus penser à la vie cénobitique que cette description d'un repas pris en Utopie, avec un menu identique pour tous, des places fixées et, au début, une lecture édifiante, si ce n'est que les convives se réunissent à l'appel du clairon, non de la cloche, et que la lecture préliminaire traite de morale, non de religion.⁵

En somme, bien des traits apparentent la société utopienne à une vaste communauté de moines profanes. Mais il s'agit presque exclusivement de signes extérieurs, et il serait abusif de considérer que la république utopique imaginée par Thomas More procède, comme l'abbaye de Thélème, de la volonté humaniste de séculariser le repos religieux. L'adoption par la communauté utopienne de certaines règles de vie caractéristiques de l'état monastique n'implique pas l'adoption des valeurs propres à l'*otium religiosum*. Les Utopiens et les moines n'assignent pas à leur loisir les mêmes fins. Comme l'écrit saint Augustin, le moine fuit la « servitude des affaires temporelles »⁶ et les « brûlantes agitations du siècle » pour se consacrer à Dieu dans un pieux loisir⁷ et se reposer en lui⁸, alors que les Utopiens, quoique pieux, vouent un culte tout profane à la vertu et aux valeurs civiles. Le modèle traditionnel du repos religieux n'exerce aucune influence essentielle sur Thomas More, qui se contente d'emprunter au mode d'existence monastique quelques règles et manifestations concrètes, qui n'ont d'autre but que d'assurer et d'afficher clairement aux yeux de tous la cohésion du groupe. Du modèle traditionnel de l'*otium monasticum*, l'humaniste anglais retient prioritairement la discipline et la nécessaire soumission à une règle commune, souvent très stricte. L'enjeu a changé : il n'est plus religieux mais éthique : il ne s'agit plus de vaquer pour Dieu mais de mettre son travail et son loisir au service du bien public.

¹ Pierre Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, p. 159.

² Thomas More, *L'Utopie*, II, p. 147 : « Chaque ménage en effet confectionne lui-même ses vêtements, dont la forme est la même pour toute l'île – ils ne diffèrent que pour distinguer les femmes des hommes, les gens mariés des célibataires – et d'un modèle qui n'a pas varié depuis des siècles, plaisant à voir, bien adapté aux mouvements du corps et calculé pour protéger également du froid et de la chaleur ».

³ *Ibid.*, II, p. 158-159.

⁴ *Ibid.*, p. 161.

⁵ *Ibid.*, note p. 158.

⁶ *Confessions*, VIII, VI, 13 (« saecularium negotiorum servitute »).

⁷ *Epistula*, 10, 2 (« deificari in otio »).

⁸ *Confessions*, IX, III, 5 (« ab aestu saeculi requievimus in te »).

c – Thélème : retraite et refuge évangélique

Si l'*otium* des Thélémites n'est pas à proprement parler *religiosum*, les membres de l'abbaye ne consacrant pas le plus clair de leurs temps à la prière, à la méditation et à la *lectio divina*, qui sont les occupations principales, sinon uniques, des véritables moines, leur loisir est cependant imprégné par le sentiment religieux, absent du traité de l'humaniste anglais, et par la piété évangélique. Thélème ouvre grand ses portes aux bons prêcheurs dont Clément Marot célèbre les mérites¹, à ceux qui annoncent et diffusent « le saint evangile »², et que persécutent « Les ennemys de la sainte parolle ». Ces bons apôtres trouvent à Thélème « un refuge et bastille » contre leurs adversaires, et l'abbaye de frère Jean remplit là la fonction traditionnellement dévolue à toute maison de religion : la protection des persécutés. La foi évangélique est la muraille intangible, bien plus sûre que les murs de pierre des monastères – clôture dont, rappelons-le, Thélème est dépourvue –, qui rassemble et unit les Thélémites, et préserve leur *quies* :

La parolle sainte,
Jà ne soit extaincte
En ce lieu tressainct.
Chascun en soit ceinct,
Chascune ayt enceincte
La parolle sainte.³

En matière de religion également, le loisir des Thélémites, conformément aux enseignements de la science étymologique, exprime un désir ardent de liberté reconquise. La licence accordée aux ouailles de frère Jean n'est pas simple liberté de mouvement dans une abbaye dépourvue de clôture ; elle n'est pas simple émancipation des règles et des vœux monastiques, et ne se résume pas à la possibilité de disposer de son temps loin des contraintes imposées par les cloches des monastères. La liberté que revendiquent pour les Thélémites les fondateurs de l'abbaye est avant tout intellectuelle, spirituelle et confessionnelle ; les Thélémites ont le *loisir* de croire ce que leur dicte leur conscience à la lumière de la « vérité divine », telle que l'exposent ceux qui annoncent « le saint Evangile », sans craindre les persécutions des « ennemys de la sainte parolle »⁴.

En l'absence de règles, tout semble dépendre du bon vouloir et de la libre volonté des occupants de Thélème. Comme nous l'avons déjà signalé, cette libéralité est gravée dans la pierre de l'abbaye ; elle inspire la devise des Thélémites : « Fay ce que voudras »⁵, et dicte son nom aux fondateurs de l'abbaye – *Thélème* francise le grec *thélèma*, « volonté ». Or, comme la critique n'a pas manqué de le signaler, on rencontre à plusieurs reprises ce petit vocable dans les Écritures : « extrêmement rare en grec classique »⁶, peu usité dans l'Ancien Testament, il apparaît fréquemment dans les textes néotestamentaires (une soixantaine d'occurrences)⁷, où il est utilisé « pour désigner la Volonté de Dieu et, beaucoup plus rarement, pour désigner un certain aspect de la volonté humaine »⁸. Le nom de baptême de l'abbaye révèle ainsi la dimension spirituelle et religieuse de l'*otium* des Thélémites, dont le bon vouloir est inspiré par Dieu et se conforme à la *thélèma*, terme entendu dans son acception testamentaire. La volonté divine guide et borne le *licere* des thélémites, en quête de vérité⁹, et qui de fait ignorent les débordements, les excès et les vices :

¹ *Sermon tres utile et salutaire du bon Pasteur et du mauvais* (*Œuvres poétiques*, t. II, p. 54-68).

² Rabelais, *Gargantua*, LIV, p. 143.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, LVII, p. 149.

⁶ Per Nykrog, « Thélème, Panurge et la Dive Bouteille », p. 386. L'auteur comptabilise en tout et pour tout quatre occurrences dans les textes rédigés en grec classique.

⁷ *Ibid.*, p. 388.

⁸ *Ibid.*

⁹ Cf. Marie-Madeleine Fontaine, « Tout leur jeu n'estoyt qu'en liberté », p. 530 : « La relation entre loisir et liberté est vivement sentie à la Renaissance, comme en témoigne dans l'un de ses poèmes adressés à Marguerite de Navarre Bonaventure Des Périers [*Poésies*, éd. Lacour, Paris, 1856, t. I, p. 169], qui signe par ailleurs volontiers de la devise *Loisir et Liberté* ». L'auteur ajoute que Des Périers, comme Rabelais, « parle ici, non de jeu, mais de quête de la vérité, et sans doute dans un climat d'inquiétude religieuse ».

Il est significatif que Rabelais ait choisi le mot biblique qui désigne la Volonté de Dieu, car par là il insinue qu'en accord avec sa philosophie « naturaliste » il considère que les hommes « bien nés » et bien formés, s'ils suivent leur volonté – *θέλημα* personnelle –, seront en accord avec la volonté de Dieu : *τὸ θέλημα θεοῦ*. [vérifier : accent circonflexe sur le υ] Le nom de l'abbaye met pour ainsi dire l'institution sous le vocable de la Volonté de Dieu.¹

Annoncée de manière abrupte et désinvolte à l'articulation de deux chapitres², l'énigme confirme cette interprétation ; elle tombe également à point nommé pour nous rappeler que tout énoncé rabelaisien peut être lu « à plus hault sens », que le langage est instable, fluctuant et trompeur, et qu'un masque de Silène peut dissimuler un Socrate – ou inversement ! Cette énigme, œuvre de Mellin de Saint-Gelais, dont le rhétoricien de père était rompu à ce type d'exercice de virtuosité poétique, ne sera pas résolue de sitôt, et le lecteur confronté à cette ultime fanfreluche antidotée reste sur sa faim – d'où, peut-être, la facétieuse et elle aussi sibylline exclamation finale : « Et grand chère ! » Au lecteur, placé dans la position inconfortable qu'occupera Panurge dans les *Tiers livre*, de trancher et d'interpréter cette prophétie. Les interprétations respectives de Gargantua, qui lit dans le texte crypté le « decours et maintien de verité divine », et de frère Jean – « une description du Jeu de Paulme soubz obscures parolles »³ – ne concordent pas, loin s'en faut.

Quoi qu'il en soit, l'énigme n'est pas sans rapport avec la description de l'abbaye, l'existence qu'on y mène et les valeurs qu'on y cultive, et l'on ne partage pas le jugement de Raoul Morçay à son sujet⁴. L'« Hyver prochain », est-il prophétisé, « Il sortira une maniere d'hommes / Las du reposer, et faschez du sejour »⁵. Or le repos et le « sejour » sont le pain quotidien des Thélémites. Les malfaisants ennemis de la *quies* et du loisir annoncés par l'énigme apporteront avec eux « different et partialitez », « meslées », « discordz » et « esmotions » ; ils « feront mettre en debatz apparentz / Amys entre eulx et les proches parents »⁶, réduisant à néant l'unité et l'harmonie (les « joyeux acords »⁷) que les fondateurs de l'abbaye thélemite se sont efforcés d'y instaurer. Les « noises et debatz » succéderont selon la sombre prophétie aux doux « esbats » et au joyeux « esbatement » des Thélémites, portant un coup fatal à leur *otium* et à leur *tranquillitas* :

Or maintenant je vous laisse penser
Comment le tout se pourra dispenser.
Et quel reposer en noise si profonde
Aura le corps de la machine ronde.⁸

ajoute, oiseau de mauvais augure, l'auteur de l'énigme, avant de parachever son déprimant tableau par la prédiction d'une servitude universelle, qui contraste terriblement avec la liberté des Thélémites⁹.

Une fois lue l'absconse prophétie inscrite sur la lame de bronze, Gargantua livre son interprétation :

Ce n'est de maintenant que les gens reduictz à la creance evangelique sont persecutez. Mais bien heureux est celluy qui ne sera scandalizé et qui tousjours tendra au but, au blanc, que Dieu par son cher filz nous a prefix, sans par ses affections charnelles estre distract ny diverty.¹⁰

¹ Per Nykrog, « Thélème, Panurge et la Dive Bouteille », p. 390. Fernand Desonay se trompe lorsqu'il écrit que le nom de l'abbaye est une simple « création verbale », qui inspire à Rabelais, emporté par sa verve, « l'idée de prendre le contre-pied d'un couvent bien réel » (Fernand Desonay, « En relisant *L'abbaye de Thélème...* », p. 102).

² *Gargantua*, LVII, p. 150 : « Je ne veulx oublier vous descrire un enigme qui fut trouvé aux fondemens de l'abbaye, en une grande lame de bronze. Tel estoit comme s'ensuyt ». Le chapitre suivant reproduit l'énigmatique prophétie.

³ *Ibid.*, LVIII, p. 153.

⁴ *L'Abbaye de Thélème*, LVIII, p. 26, n. 2 : « On peut se demander quelle idée il a eue de terminer son *Gargantua* par cette composition qui n'est pas de lui, qui n'a aucun rapport avec le reste de l'ouvrage. Est-ce une pirouette pour dire adieu au lecteur ? ou un prétexte pour ramener sur la scène Frère Jean des Entommeures ? »

⁵ *Gargantua*, LVIII, p. 150.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, LIV, p. 142.

⁸ *Ibid.*, LVIII, p. 151.

⁹ *Ibid.*, p. 152 : on tentera d'« asservir et rendre prisonniere » la « machine ronde », qui « en un coup perdra sa liberté ».

¹⁰ *Ibid.*, p. 153.

Gargantua attribue donc les méfaits et les calamités annoncés par l'énigme aux « ennemis de la sainte parole »¹, invités par l'inscription liminaire de l'abbaye à passer leur chemin. Ces « hommes / Las du repos et fâchez du séjour » ne sont autres selon Gargantua que les « pharisiens », les « Juges » et « mastins »² que froisse le vent de liberté spirituelle soufflant en ce début de siècle, et qui grondent contre l'esprit de libre examen des textes sacrés et la volonté de réformation humaniste et évangélique. À n'en pas douter, les Thélémites font partie de ces « gens reduictz à la creance evangelique » qu'on opprime pour leur foi et qui s'efforcent, avec équanimité, sans se « scandaliser »³, de trouver Dieu. Jean-Marie Le Gall voit donc avec raison dans l'abbaye évangélique de Thélème, où l'esprit se substitue à la lettre et la foi à la loi, « la grande utopie monastique de la Renaissance »⁴.

d – Vacances à Sarrance

L'Heptaméron ne prétend pas établir les fondations d'une république idéale, et semble se contenter de rapporter les passe-temps et les conversations d'une poignée d'aristocrates réduits au désœuvrement par des pluies diluviennes. On pourra donc s'étonner de trouver dans ce chapitre, consacré aux utopies humanistes, les réflexions que nous inspirent les nouvelles de Marguerite de Navarre. En quoi, en effet, *L'Heptaméron* s'apparente-t-il à *L'Utopie* de Thomas More ou à la description par Rabelais de l'abbaye idéale des Thélémites ? Marguerite de Navarre ne semble pas fonder, à l'instar de frère Jean et pour reprendre l'expression de Jean-Marie Le Gall, une « utopie monastique », pas plus qu'elle n'expose un projet politique – l'un des personnages de la reine de Navarre, Simontault, évoque d'ailleurs avec un dédain manifeste la république idéale de Platon, rêverie « qui s'escript et ne s'experimente point »⁵.

Malgré tout, il nous semble que *L'Heptaméron* révèle la nature foncièrement utopique et uchronique de l'*otium*, qui situe toujours, plus ou moins nettement, l'homme de loisir en marge du monde⁶, en aménageant un espace tout intérieur où s'épanouit la vie spirituelle. En outre, le loisir suspend en quelque sorte le cours habituel du temps ou, du moins, le libère des contraintes qui règlent habituellement son écoulement et son emploi. Par ailleurs, le petit cercle exclusivement aristocratique constitué autour de dame Oisille se distingue de la société représentée dans les récits de Marguerite de Navarre, où l'on trouve pêle-mêle, à côté des nobles, quantité de bourgeois, de gens de basse condition et de moines. *L'Heptaméron* confronte donc la société de l'époque, assez fidèlement représentée, à la communauté idéale réunie autour de dame Oisille, le temps de vacances spirituelles. De plus, de même que la « religion » de frère Jean est instituée « au contraire de toutes les autres », de même les nobles dames et les gentilshommes de *L'Heptaméron* remettent fréquemment en cause les valeurs aristocratiques qu'ils incarnent. Enfin, l'œuvre de Marguerite de Navarre propose, comme la règle de l'abbaye thélémitique, une articulation inédite du religieux et du profane, tout en faisant du loisir l'occasion et le moyen d'une élévation spirituelle.

Commentant *L'Heptaméron*, Lucien Febvre souligne que les personnages de Marguerite de Navarre s'efforcent de lutter contre l'ennui qui écrase de sa main de plomb une classe aristocratique torpide et plongée dans le désœuvrement. Les contes n'ont d'autre but avoué que de fournir un joyeux passe-temps aux reclus involontaires de Sarrance :

Passer le temps, tuer l'ennui : toute une époque. Le temps se traîne alors,
pour tous les hommes et toutes les femmes que n'écrase pas la dure loi du

¹ *Ibid.*, LIV, p. 143.

² *Ibid.*, p. 141 et 142.

³ Sur les significations de ce terme dans l'œuvre de Rabelais, cf. ??? [vérifier]

⁴ Jean-Marie Le Gall, *Les Moines [...]*, p. 582.

⁵ Marguerite de Navarre, *L'Heptaméron*, VIII, p. 48.

⁶ « On observera [...] que la “société conteuse” ne peut produire cette acte narratif collectif que si elle dispose du loisir nécessaire. *L'Esté* de Poissenot (1583) saisit les trois étudiants qui en sont les conteurs-devisants à l'époque des “vacations” universitaires, les paysans de Du Fail ont choisi le dimanche pour tenir leurs *Propos rustiques* (1547), cependant que, dans les *Escraignes dijonnaises* de Tabourot (1592), les gens du pays de Bourgogne tiennent leurs assemblées, au cours des longues soirées d'hiver, dans de rudimentaires cabanes appelées “escaignes”. Ce loisir peut aussi être forcé : il faut, pour les dix rescapés des inondations provoquées par le Gave, attendre dix jours avant que ne soit achevé le pont : le prologue de *L'Heptaméron* les montre alors en quête d'une occupation susceptible de les désennuyer » (Michel Bideaux, « La conversation dans les recueils de nouvelles du XVI^e siècle », p. 537-538).

travail. Quand les hommes ne chassent pas, ou ne jouent pas à la paume, ou ne s'entraînent pas aux armes – ennui, ennui, ennui.¹

Ce jugement ne rend pas compte de l'ensemble des significations véhiculées par le thème du loisir dans les débats des personnages et dans le récit enchâssant de Marguerite de Navarre, où l'auteur substitue aux *passetemps* habituels des nobles (la chasse², la paume, les armes...) un *otium* à la fois mondain, lettré et pieux. Le loisir forcé des devisants de *L'Heptaméron* instaure une pause salutaire dans l'emploi du temps de la classe aristocratique³, tout à la fois bien rempli et débordant de futilités ou d'activités oiseuses. À la faveur de cet intermède providentiel, occasion de propos et de pensées édifiants, l'*otiositas* notoire des nobles se transmue en *otium* digne et dévot. Durant ces quelques jours de vacance, une bonne parole se fait entendre, qui donne au loisir mondain et lettré de nos aristocrates une dimension spirituelle évidente. Comme Rabelais, Marguerite de Navarre propose un modèle de repos où s'abolissent les frontières qui traditionnellement séparent le loisir et les loisirs profanes de l'*otium* à vocation religieuse, qu'il convient de faire sien par un processus d'intériorisation.

Les personnages rassemblés à Notre-Dame de Sarrance par Marguerite de Navarre appartiennent tous à la classe privilégiée des *otiosi* ; Oisille et ses compagnons sont, comme les Thélémites, des « gens libres, bien nez, bien instruits, conversans en compagnies honnestes »⁴ :

Dès la première page du Prologue, ce sont bien des « seigneurs et dames françois » qui nous apparaissent. Les termes qui les désignent – dame ou demoiselle, gentilhomme ou « gentil chevalier » – ne conviennent à proprement parler qu'à des nobles. Chacun voyage à cheval, avec toute une suite, et les hommes mettent aisément l'épée à la main.⁵

Quoique l'auteur ait pris soin de doter chacun de ses devisants d'une personnalité propre, qui s'affirme aussi bien dans le choix des récits qu'à l'occasion des débats auxquels ils donnent lieu, les hôtes de l'abbaye composent, à l'image des Thélémites une fois de plus, une collectivité homogène, liée par le mode de vie, ainsi que par des mœurs, des valeurs et des préventions communes⁶ :

Cette compagnie « miraculeusement assemblée » forme une petite société accoutumée aux mêmes usages et au même langage, et qu'unissent déjà de multiples liens d'amitié, de galanterie et de déférence.⁷

S'il règne au sein de cette petite communauté aristocratique « une subtile hiérarchie », si « des préséances se laissent entrevoir » à l'avantage d'Oisille, veuve « de longue expérience » qui « tient lieu de mère aux jeunes femmes »⁸, leur *otium* place tous les devisants sur un pied d'égalité parfait, comme le signale Hircan : « au jeu nous sommes tous esgaulx »⁹. Le loisir témoigne de l'appartenance à la société aristocratique d'Oisille et de ses compagnons, dont certains, à l'image de Géburon, professent pour la classe laborieuse le plus vif mépris :

— N'estimez pas, dist Geburon, que les gens simples et de bas estat soient exemps de malice non plus que nous ; mais en ont bien davantage, car regardez-moy larrons, meurdriers, sorciers, faux monoyers, et toutes ces

¹ Lucien Febvre, *Amour sacré, amour profane*, p. 251.

² Il en est question dans la quatrième nouvelle, dont le protagoniste est un gentilhomme « ayant chasse, passetemps et dames » (p. 28). Voir encore la nouvelle XXIV, qui évoque « le passetemps de la chasse » (p. 195).

³ « La fiction n'est ici qu'une échappée provisoire et sans doute indispensable hors du champ du réel, sur l'amour, l'amitié, les passions. De même que l'*otium* n'est qu'une parenthèse dans le texte du *negotium*, la conversation est un loisir du même type que cette lecture que les auteurs du siècle proposent à leurs puissants dédicataires pour qu'ils se délassent quelque temps de leurs plus importantes affaires » (Michel Bideaux, « La conversation [...] », p. 542).

⁴ Rabelais, *Gargantua*, LVII, p. 149.

⁵ Nicole Cazauran, *L'Heptaméron [...]*, p. 40.

⁶ Cette communauté de sentiments et l'appartenance des devisants à la même classe sociale n'excluent pas toutefois les désaccords, les moqueries ou les remarques désobligeantes. Mais les échanges restent courtois, en dépit des tensions.

⁷ Nicole Cazauran, *L'Heptaméron [...]*, p. 40.

⁸ *Ibid.*

⁹ Marguerite de Navarre, *L'Heptaméron*, prologue, p. 10.

manieres de gens, desquelz l'esperit n'a jamais repos ; ce sont tous pauvres gens et mecaniques.¹

Géburon exprime ainsi des préjugés de caste, qui se manifestent dans *L'Heptaméron* à de multiples occasions. Or, au loisir dont se prévalent les nobles vient se substituer dans l'abbaye de Notre-Dame de Sarrance un autre type d'*otium*. À l'occasion de cette pause salutaire, le loisir aristocratique, les occupations habituelles des nobles et les valeurs qu'ils cultivent révèlent leur vacuité spirituelle. Certes, il serait excessif de lire *L'Heptaméron* comme une remise en cause radicale de l'aristocratie. Cependant, ses valeurs, son mode de vie et ses loisirs sont examinés et évalués avec lucidité au cours de la *vacatio* forcée dont profitent, bon gré mal gré, les devisants, et qui est pour eux matière à réflexion, au sens étymologique du terme de retour sur soi, d'introspection, d'examen critique.

Confirmant les propos de la narratrice :

Et, pour ce que les ouvriers dirent qu'ils ne sçauoient avoir fait le pont de dix ou douze jours, la compaignie, tant d'hommes que de femmes, commença fort à s'ennuyer ;²

ainsi que le jugement de Lucien Febvre, Parlemeute et Hircan, que l'ennui guette et menace déjà, réclament pour le corps et l'esprit d'agréables passe-temps. La première s'en remet à « l'ancienne dame Oisille » et la prie de trouver quelque remède à cette inaction qui pèse tant à l'ensemble de la compaignie :

Madame, je m'esbahys que vous qui avez tant d'experience [...] ne regardez quelque passetemps pour adoucir l'ennuy que nous porterons durant notre longue demeure [...].³

L'étonnement d'une Parlemeute « esbahye » donne la mesure du péril que représente pour elle et ses compagnons un *otium* forcé et l'absence des divertissements auxquels ils sont accoutumés. Parlemeute, qui « n'estoit jamays oisifve ne melencolicque »⁴ – formule où la coordination révèle combien l'*otium* paraît spirituellement nocif à ces nobles –, redoute l'inaction comme la peste : « si nous n'avons quelque occupation plaisante et vertueuse », ajoute-t-elle, « nous sommes en dangier de demeurer malades »⁵. Ennasuite enchérit, en souriant de son exagération :

je suis bien d'opinion que nous aions quelque plaisant exercice pour passer le temps ; autrement, nous serions mortes le lendemain.⁶

Quant à Hircan, il énumère les *passetemps* favoris des gentilshommes et des dames et souligne leurs bienfaits :

si nous sommes en noz maisons, il nous fault la chasse et la vollerye, qui nous fait oblier mil folles pensées ; et les dames ont leur mesnaige, leur ouvraige et quelquesfois les dances où elles prennent honneste exercice [...].⁷

Les divertissements « honnêtes » dissipent l'ennui et détournent l'esprit humain, dont est rappelé au passage la nature peccamineuse, des « folles pensées » qui le guettent dans la vacance. Autant dire que Parlemeute, Hircan et leurs semblables ont besoin de *loisirs* parce qu'ils ne savent comment mettre à profit leur *loisir*, comme le souligne avec raison Nicole Cazauran :

Dans cette retraite forcée, Parlemeute et Hircan, parlant pour tous, sont à la recherche d'un divertissement qu'ils sentent nécessaire, comme s'ils étaient conscients, pour reprendre les termes de Pascal, « de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre ».⁸

¹ *Ibid.*, XXIX, p. 228.

² *Ibid.*, prologue, p. 6.

³ *Ibid.*, p. 6-7.

⁴ *Ibid.*, p. 6.

⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 8.

⁸ Nicole Cazauran, *L'Heptaméron [...]*, p. 83.

Il est cocasse que les devisants fassent appel à dame *Oisille* pour obvier à leur *oisiveté* : si le nom¹ de la vénérable veuve semble la prédestiner à l'*otium*, la nature du loisir qu'elle recommande, les mesures qu'elle préconise contre l'ennui et ses méfaits spirituels sont en effet fort éloignées des divertissements chers à Hircan et Parlamente. Sans les réprouver ouvertement, Oisille rejette les *passetemps* auxquels s'adonnent habituellement ceux de sa classe ; à la chasse, à la « vollerye » et aux danses dont ils sont friands, elle préfère la lecture des Saintes Écritures, la méditation et la prière, opposant aux loisirs aristocratiques et aux occupations mondaines une *vacatio* intérieure, source de joie et de repos² :

Mes enfans, vous me demandez une chose que je trouve fort difficile, de vous enseigner ung passetemps qui vous puisse delivrer de vos ennuyctz ; car, aiant cherché le remede toute ma vye, n'en ay jamais trouvé que ung, qui est la lecture des saintes lettres en laquelle se trouve la vraie et parfaite joie de l'esprit, dont procede le repos et la santé du corps. Et, si vous me demandez quelle recepte me tient si joyeuse et si saine sur ma vieillesse, c'est que, incontinant que je suys levée, je prends la Sainte Escripiture et la lys [...].³

*Vacate et videte*⁴, semble dire en substance la veuve « de longue expérience » à ses compagnons, les invitant à une forme d'*otium religiosum* intérieur, source de repos, qui préfigure le modèle de dévotion promu à la fin du siècle par saint François de Sales⁵. Oisille ajoute en effet qu'elle trouve son « repos assuré de tous maux » en Dieu, « et en son amour, craincte et paix »⁶. D'où cette conclusion et ce conseil :

Parquoy, mes enfans, voylà le passetemps auquel je me suis arrestée long temps après avoir cherché en tous autres, et non trouvé contentement de mon esprit. Il me semble que si tous les matins voulez donner une heure à la lecture et puis durant la messe faire voz devotes oraisons, vous trouverez en ce desert la beaulté qui peut estre en toutes les villes ; car qui congnoist Dieu veoit toutes choses belles en luy et sans luy tout laid.⁷

En situant le cadre de *L'Heptaméron* dans un monastère et en invitant ses personnages, par l'entremise de dame Oisille, à rechercher la tranquillité de l'esprit dans un *otium* pieux plutôt que dans les *passetemps* qu'ils affectionnent, Marguerite de Navarre ne témoigne pas uniquement « qu'elle conserve une certaine affection pour la quiétude des cloîtres »⁸ ; elle esquisse un genre de loisir inédit, situé à mi-chemin de l'*otium* aristocratique, qui prend ici la forme d'un banquet socratique, et de la *quies claustralis*, empreint de spiritualité et cependant courtois, qu'elle propose en modèle aux femmes et aux hommes de sa caste en général, et à ses compagnons en particulier. Ces derniers finissent néanmoins par retenir la suggestion de Parlamente et le divertissement, plaisant et tout mondain d'apparence, dont Boccace a fourni l'exemple dans son *Décaméron*. Toutefois, le désir formulé par dame Oisille d'un *otium* pieux sera pleinement satisfait, puisque les récits que chacun, tour à tour, contera à ses compagnons, pourront être interprétés, comme les chroniques drolatiques de Rabelais, « à plus hault sens », et fourniront l'occasion de réflexions, de commentaires et de débats édifiants :

Passé-temps propre à tromper l'ennui, toutes ces histoires « véritables » ou puisées dans la tradition deviennent dans ces débats le lieu où chacun cherche

¹ L'histoire littéraire identifie Oisille avec Louise de Savoie, mère de Marguerite de Navarre, en vertu d'une lecture anagrammatique du nom de la veuve. Nous ne contestons pas la validité d'une telle interprétation, mais elle ne nous paraît guère éclairante.

² Marguerite de Navarre, *L'Heptaméron*, prologue, p. 8.

³ *Ibid.*, p. 7.

⁴ *Ibid.* : « en voiant et contemplant la bonté de Dieu ».

⁵ Cf. *infra*, p. ??? [vérifier]

⁶ Marguerite de Navarre, *L'Heptaméron*, p. 8.

⁷ *Ibid.* On opposera l'*otium* dévot et paisible auquel Oisille s'est « arrestée » à l'agitation des nobles, au mouvement perpétuel dans lequel les jettent leurs passe-temps (chasse, « vollerye », « ouvrage », « dance », « exercice »). La contemplation se substitue à l'action.

⁸ Jean-Marie Le Gall, *Les Moines [...]*, p. 587.

la vérité sous le masque, et elles servent finalement, à travers les détours du dialogue, la dévotion dont elles auraient pu distraire.¹

Le passe-temps grâce auquel les devisants de Marguerite de Navarre se gardent de l'ennui entre à n'en pas douter dans la catégorie de l'*otium cum dignitate*. Il est également complet, puisqu'il présente toutes les facettes de l'*otium honestum*. En effet, outre qu'il « fait oublier mil folles pensées », il instaure et maintient entre les devisants une convivialité courtoise. Ces nobles, loin de leurs châteaux et de la cour, semblent encore tenir salon à Sarrance, où ils satisfont leur goût pour les conversations mondaines. Leur loisir est aussi lettré, puisqu'il prend pour modèle une œuvre littéraire, et non des moindres, en l'occurrence le *Decaméron* de Boccace, dont la traduction française d'Antoine Le Maçon (1545) est dédiée à Marguerite elle-même². Enfin, comme nous tenterons de le démontrer par la suite, l'*otium* d'Oisille et de ses compagnons, s'il n'est pas *religiosum* au sens strict, leur permet de renouer avec une spiritualité dont leurs occupations et leurs loisirs habituels les détournent trop souvent.

Ces loisirs, quels sont-ils précisément ? Outre ceux que mentionne Hircan (« la chasse et la vollerye » pour les gentilshommes, le « mesnaige », l'« ouvrage » et « les dances » pour les dames), les histoires contées par les devisants en représentent quelques autres, fort en vogue dans les cours et le milieu aristocratique. Parmi les occupations auxquelles leur état d'oisifs fortunés permet aux nobles de se consacrer pleinement, l'amour, qui est pour le prieur concupiscent de la nouvelle XXII un « passe-temps »³, figure en bonne place. Rares sont les contes qui ne représentent pas les affres de la passion amoureuse, les extrémités auxquelles les amants sont souvent réduits, les actes déraisonnables que, sous le coup du désespoir ou d'un désir véhément, ils accomplissent parfois. Il semble que le loisir dont disposent les nobles, seigneurs et dames, les prédispose tout particulièrement à cette affection inquiétante. En effet, comme ne cessent de le rappeler les moralistes, l'oisiveté est le terreau où croissent la concupiscence et les appétits charnels. Ce jugement, que ne contestent pas les auteurs du XVI^e siècle⁴, est confirmé par *L'Heptaméron*, où l'amour revêt les apparences les plus bestiales et inspire les crimes les plus abominables – citons, pêle-mêle, le cas d'inceste entre une mère et son fils rapporté par la nouvelle XXX⁵, les exemples innombrables de l'infidélité et de la lubricité féminines⁶, les violences et les ruses commises par des moines libidineux⁷, le cruel châtement infligé par le seigneur de la nouvelle XXXII à sa femme infidèle, qu'il contraint à boire dans le crâne de son défunt amant, etc.

Incontestablement, si l'esprit « abstrait, ravy, et ecstac »⁸ de Marguerite de Navarre plane volontiers dans les cieux azurés du néo-platonisme⁹, la passion qui constitue le sujet de ses nouvelles est généralement très différente de l'amour épuré et idéal promu par Castiglione, Léon l'Hébreu ou Marsile Ficin. Au cours des débats qui succèdent aux récits, les devisants mâles, loin de s'avouer systématiquement outrés par les forfaits commis sous l'emprise de la passion et du désir, justifient ou approuvent les violences et les ruses grâce auxquelles les seigneurs parviennent à leurs fins¹⁰. Pour ces *bellatores*, seules importent la conquête et la victoire. Les mièvreries de Dagoucin, fin amant de la

¹ Nicole Cazauran, *L'Heptaméron [...]*, p. 87.

² *L'Heptaméron*, prologue, p. 9.

³ *Ibid.*, XXII, p. 178. Les bourgeoises sont le « passe temps » des princes, lit-on plus loin (XLII, p. 290-291). Le flirt, enfin, est présenté comme un « passetemps » dans la nouvelle LXIX (p. 399).

⁴ L'oisiveté, selon Rabelais, engendre la luxure. Certains peuples scythes, précise l'auteur, « plus estoient impotens que Eunuches, à l'esbatement Venerien : par ce que continuellement ilz estoient à cheval et au travail. Comme au contraire disent les Philosophes, Oysiveté estre mere de Luxure » (*Tiers livre*, XXXI, p. 450). L'oisiveté est la « nourrice / Des impudiques desirs », enchérit Du Bellay dans *La Musagnœomachie*, v. 107-108 (t. IV, p. 8). Ronsard fait également de « l'oysiveté, la mere de tout vice » dans sa *Bergerie* (t. XIII, p. 129, v. 1053).

⁵ La nouvelle XXXIII narre la scabreuse histoire d'un prêtre qui engrosse sa propre sœur.

⁶ Dans la nouvelle LXVIII, une femme manque de tuer son mari à qui elle a fait avaler une quantité excessive d'aphrodisiaques.

⁷ Tels ces deux cordeliers de la cinquième nouvelle qui veulent forcer une batelière.

⁸ Rabelais, *Tiers livre*, p. 341.

⁹ Cf. Philippe de Lajarte, « L'Heptaméron et le ficinisme : rapports d'un texte et d'une idéologie », *Revue des sciences humaines*, 1972, p. 339-371 ; Christine Martineau-Génieys, « Le platonisme de Marguerite de Navarre ? », *Réforme, Humanisme, Renaissance*, t. IV, nov. 1976, p. 12-35.

¹⁰ En revanche, ces mêmes procédés sont violemment condamnés quand ils sont commis par des moines, des bourgeois ou des gens de basse condition.

tradition courtoise attardé en ce siècle violent¹, les thèmes et le langage du pétrarquisme ou du néo-platonisme éparés çà et là dans les nouvelles² et les débats des devisants ne changent rien à l'affaire : la « folle amour », fustigée ailleurs par Marguerite de Navarre, est omniprésente dans *L'Heptaméron*, où elle constitue le motif de bien des crimes. Au grand dam de Parlamente et de ses compagnes, Hircan, Géburon, Saffredent et Simontaut doutent ouvertement de la vertu du beau sexe, dont les protestations de modestie, de chasteté et de pudeur dissimulent selon eux la lasciveté ou l'orgueil³. Ces dames se consomment du même feu, d'autant plus ardent qu'il est couvert, dont brûlent les hommes. Force est de reconnaître que bien des nouvelles semblent donner raison à ces messieurs.

Nous ne nous attarderons pas sur ce point, amplement développé par Nicole Cazauran⁴. Nous retiendrons simplement que l'amour, principale préoccupation et occupation favorite des nobles oisifs⁵, est franchement remis en cause. Si le tableau qu'en brossent les devisants, tout à la fois sombre et cru, n'entraîne pas leur conversion au « parfait Amour » cher aux poètes d'inspiration évangélique et aux néo-platoniciens, il illustre toutefois l'entreprise de Marguerite de Navarre, qui entend, à la faveur de l'*otium* autant forcé que bénéfique de ses personnages, révéler au grand jour la vacuité spirituelle des principaux idéaux aristocratiques. Les valeurs martiales des nobles et leur code d'honneur viril sont également remis en cause au fil de l'œuvre. Le maniement des armes est pour ces *bellatores* blanchis sous le harnais⁶ tout à la fois un métier et un loisir. Le combat, livré sur les champs de bataille ou à l'occasion d'un duel, constitue en effet l'unique *vacation* ou *estat* de ces *bellatores*, qui par ailleurs passent une partie de leur temps libre à croiser le fer ou à parader dans la lice des tournois. Aux seigneurs qui ont eu le front de qualifier d'hypocrites les femmes et leur vertu, les dames répliquent en s'efforçant de démontrer l'absurdité des valeurs de leurs belliqueux compagnons et « le néant de l'honneur masculin »⁷.

La retraite forcée des devisants dans l'abbaye de Sarrance, leur *fuga mundi* temporaire leur permettent donc de confronter l'*otium negotiosum* et les passe-temps des nobles au loisir véritable, tel que le conçoit Marguerite de Navarre. À la faveur de ce loisir, digne et dévot, les actes et les âmes s'éclairent d'un jour nouveau, d'une lumière spirituelle habituellement offusquée par les passions, les préjugés et les occupations oiseuses d'une caste invétérée dans l'oisiveté. La retraite à Sarrance, cadre d'une convivialité symposiaque de type socratique, est l'occasion d'un examen approfondi des consciences, ainsi que des valeurs aristocratiques et mondaines, clairement remises en cause au cours des débats⁸ ; elle permet aux compagnons d'Oisille « de s'abstraire un instant, par une vue de l'esprit, du monde où ils vivent »⁹ communément, de porter sur eux-mêmes et sur leurs valeurs un regard enfin lucide. Certes, on ne saurait parler de conversion ; les devisants ne renoncent pas aux valeurs mondaines propres à leur classe, et l'on se doute que, sitôt achevé le pont qui relie l'abbaye au monde extérieur, tous reprendront le cours de leur existence habituelle et s'abandonneront de nouveau à leurs passions et à leurs passe-temps¹⁰. Cependant, cet intermède, cette retraite momentanée leur auront permis de découvrir un autre type d'*otium* et de puiser, dans les récits et les débats qui les prolongent, une pâture spirituelle chère à la poétesse, disciple et protectrice des auteurs évangéliques.

En situant le cadre de *L'Heptaméron* dans un monastère, ce qui témoigne « qu'elle conserve une certaine affection pour la quiétude des cloîtres », Marguerite de Navarre « invente une sociabilité

¹ Cf. *L'Heptaméron*, IX.

² Voir, par exemple, la nouvelle LVII, où l'on voit un « milord » trouver son contentement dans la contemplation du gant de l'aimée.

³ *Ibid.*, XXVI, p. 220-221 et XLII, p. 294-295.

⁴ Cf. *L'Heptaméron de Marguerite de Navarre*.

⁵ L'amour paraît si étroitement lié au loisir aristocratique qu'on s'étonne, parmi les devisants, que les gens « mecaniques » aient du temps à consacrer aux aventures galantes – « ilz ont le sommeil meilleur que nous et le repos plus grand », explique Hircan (*L'Heptaméron*, XXIX, p. 228). La nouvelle suivante nous apprend qu'un adolescent « plain d'oisiveté » s'intéresse assidûment au beau sexe (XXX, p. 230).

⁶ Cf. *ibid.*, V, p. 37 : les cordeliers « sont hommes aussy beaulx, aussy fortz et plus reposez que nous autres, qui sommes tous cassez du harnois », constate Géburon.

⁷ Nicole Cazauran, *L'Heptaméron [...]*, p. 219.

⁸ Nous renvoyons, pour une analyse détaillée de ces questions, aux pages 199-221 de l'ouvrage de Nicole Cazauran.

⁹ *Ibid.*, p. 220.

¹⁰ *Ibid.*, p. 89 : Oisille elle-même est « bien à sa place dans ce cercle de mondains, dont elle parle la langue et dont elle partage les expériences ».

communautaire, aristocratique et évangélique qui a peu de rapports avec la vie des couvents réformés »¹. Néanmoins, l'*otium* des devisants est fondamentalement, sinon formellement, *religiosum*, à l'instar du loisir des Thélémites. Certes, Oisille et ses compagnons ne mènent pas à Sarrance une existence monacale ; ils se réunissent chaque jour en marge des moines et ne partagent pas leur quotidien ; le mépris et l'indignation que leur inspirent les porteurs de coules, copieusement daubés, et les œuvres accomplies mécaniquement, qu'ils imputent à l'hypocrisie ou à la superstition, s'étendent à n'en pas douter aux vœux et aux règles monastiques. Toutefois, l'inaction forcée des personnages, comparable à l'idéal d'*otium sanctum* des moines qu'ils côtoient, est un état propice au déploiement d'une vie spirituelle intense :

la vie quotidienne des devisants, réunis dans le « désert » de Notre-Dame de Serrance, se trouve dépouillée des soucis, des charges et des plaisirs qui sont les leurs dans le monde, et naturellement ouverte à la méditation des enseignements divins.²

De fait, on débat volontiers, dans le cercle dont dame Oisille est le centre, au sujet de la foi. Au sein du petit cénacle aristocratique réuni à Sarrance, la doyenne fait véritablement office d'abbesse profane, de mère supérieure³, en raison de son âge vénérable et de sa sagesse. Veuve « de longue expérience », elle fait partager à ses compagnons, au début de chaque journée, ses lectures pieuses et le fruit de ses réflexions – sa « pasture spirituelle ». Les récits ne commencent qu'après que chacun a « ouy la leçon de madame Oisille, et la messe », apprend-on à la lecture du prologue de la deuxième journée⁴.

Pas une journée qui ne commence par des paroles d'édification. Et la bonne parole évangélique est la première au rendez-vous :

commente Lucien Febvre⁵, preuves à l'appui⁶. Oisille acquiert et exerce sur les autres devisants, « de par sa seule dévotion, une autorité dont le fondement n'est jamais contesté »⁷, et leurs journées sont en partie réglées, sous sa conduite, comme celles des moines. Le récit oral des soixante-douze nouvelles qui composent *L'Heptaméron*, les échanges, les commentaires et les « prônes évangéliques »⁸ d'Oisille qui les prolongent remplacent la *lectio divina* des moines et la méditation des Saintes Écritures. Bon nombre de nouvelles sont en effet pour les devisants l'occasion de gloses sur la nature véritable de la piété, sur la valeur des œuvres, sur l'état de l'institution monastique ou l'importance des vertus théologiques et de la grâce⁹. Ces considérations théologiques se développent toujours à partir des contes narrés par les devisants, contes qui s'apparentent donc à des *exempla*, à des apologues édifiants. Aussi scabreuses qu'elles puissent paraître, ces nouvelles, apprend-on, sont inspirées par Dieu à

¹ Jean-Marie Le Gall, *Les Moines [...]*, p. 587.

² Nicole Cazauran, *L'Heptaméron [...]*, p. 289.

³ Dans le prologue de *L'Heptaméron* (p. 6), Parlamente dit à Oisille qu'elle tient « lieu de mere » aux femmes de la compagnie.

⁴ P. 87.

⁵ *Amour sacré, amour profane*, p. 283.

⁶ On lit, dans les prologues des troisième, quatrième et sixième journées de *L'Heptaméron* : « Le matin, ne sceut la compaignye si tost venir en la salle, qu'ilz ne trouvassent madame Oisille, qui avoit, plus de demye heure avant, estudié la leçon qu'elle devoit lire [...]. Et n'eust été que ung des religieux les vint querir pour aller à la grand messe, leur contemplation les emeschant d'oyr la cloche, ils ne l'eussent oye » (p. 157). « Madame Oisille, selon sa bonne coustume, se leva le lendemain beaucoup plus matin que les autres, et, en meditant son livre de la Sainte Escripiture, attendit la compaignye, qui peu à peu se rassembla » (p. 236). « Le matin, plus tost que de coustume, madame Oisille alla preparer sa leçon en la salle [...]. Et elle, congnoissant la ferveur, leur vat lire l'epistre de Saint Jehan l'evangeliste, qui n'est plaine que d'amour, pour ce que les jours passez elle leur avoit declaré celle de Saint Pol aux Romains. La compaignye trouva ceste viande si douce, que, combien qu'ilz y fussent demye heure plus qu'ilz n'avoient esté les aultres jours, si leur sembloit-il n'y avoir pas esté ung quart. Au partir de là, s'en allerent à la contemplation de la messe, où chacun se recommanda au Saint Esperit, pour satisfaire ce jour-là à leur plaisante audience » (p. 328). On voit, dans ce dernier exemple, combien la piété permet de passer le temps plus efficacement et avec plus de fruit que les loisirs chers à Hircan.

⁷ Nicole Cazauran, *L'Heptaméron [...]*, p. 88.

⁸ Lucien Febvre, *Amour sacré, amour profane*, p. 283.

⁹ Sur l'opposition des œuvres et de la grâce, de la loi et de la foi dans la quête du repos, cf. *supra*, p. ??? [vérifier]

l'esprit, enfin disponible, des conteurs : « chacun recommanda à Dieu son esperit », lit-on dans le prologue de la deuxième journée, « afin qu'il leur donnast parole et grace de continuer l'assemblée »¹.

Pour autant, les réflexions d'Oisille et de ses compagnons ne sont pas des sermons prononcés *ex cathedra* et ne débouchent jamais sur une leçon de morale ou un précepte irréfragable ; ces réflexions sont formulées à l'occasion de débats animés, d'échanges courtois mais parfois vifs, où la diversité des opinions et des intervenants préserve le jeu nécessaire à l'expression du doute. Réfractaires à tout dogmatisme, les devisants confrontent leurs convictions respectives et font appel à leur expérience du monde et des hommes, qu'illustrent les nouvelles, pour les corroborer ou les démentir. Ainsi s'élabore sous la plume de Marguerite de Navarre une articulation inédite de la *vita activa* et de la *vita contemplativa*, de la vie mondaine et de la vie spirituelle. Comme le suggère le prologue de la première journée, l'*otium litteratum* et la conversation mondaine se substituent à l'*otium monasticum* traditionnel, tout en remplissant le programme spirituel idéal du monachisme. Les bonnes et plaisantes nouvelles de *L'Heptaméron*, contées par des nobles et consignées par une princesse à l'usage de lecteurs engagés dans le monde et ses affaires, invitent à une conversion spirituelle ; ils diffusent et commentent à mots couverts « la sainte parole et bonne nouvelle » des Évangiles² :

Le récit sacré se substitue aux récits profanes, ou plutôt leur opposition invite chacun à trouver dans le reflet du monde présent, tel qu'il se dessine dans les histoires, matière à déploration, et à retourner par l'esprit vers un temps plus proche de la présence du Christ.³

Le temps de leur séjour à Sarrance, Oisille et ses compagnons, qu'on devine habités par une foi sincère dont le souci a déserté, à les en croire, les sanctuaires de l'*otium religiosum*, se tournent vers Dieu, sans renoncer définitivement aux valeurs, aux affaires et aux loisirs mondains.

Conclusion

Les utopies humanistes sont la somme de deux désirs, qui peuvent légitimement paraître incompatibles ou contradictoires, et qui ont donné lieu à l'élaboration par les hommes de la Renaissance d'un genre de vie mixte : une volonté d'action civile et politique, un attachement certain aux valeurs séculières d'une part, une aspiration à l'*otium cum dignitate* cicéronien et à un *otium religiosum* réformé d'inspiration évangélique d'autre part, qui n'exclue pas les plaisirs et la sociabilité mondaines. Ces microcosmes utopiques du premier XVI^e siècle réalisent un idéal de vie mixte, de repos au cœur même de l'action et de retraite spirituelle dans le sein palpitant du monde. Tel est selon Jean Servier le projet de Thomas More : « élaborer une constitution parfaite, établir le plan d'une société équilibrée comme un « mobile » voué au repos perpétuel »⁴. *L'Utopie* témoigne cependant d'un fort attachement au genre de la *vita activa* car

¹ *L'Heptaméron*, p. 87.

² *Ibid.*, prologue, p. 7. Dans le prologue de la septième journée, Oisille utilise pour désigner l'évangile de saint Luc une appellation de prime abord surprenante, voire choquante : « ces contes ». En fait, Oisille témoigne ainsi qu'à ses yeux « les Écritures sont les seules histoires réelles, les seules véritables, dignes de l'attention de l'homme » (Marcel Tetel, *L'Heptaméron de Marguerite de Navarre*, p. 130). Par ailleurs, si le Nouveau Testament est un conte au sens noble du terme, il ne fait pas de doute que les histoires contées par les devisants de *L'Heptaméron* peuvent véhiculer un enseignement spirituel (nous ne suivons donc pas Marcel Tetel jusqu'au terme de son raisonnement : le rapport qu'établit *L'Heptaméron* entre les nouvelles et les lectures bibliques ne se borne pas au contraste ou à l'opposition). Une étude du thème de la parole dans *L'Heptaméron*, étude que nous ne pouvons malheureusement pas entreprendre ici, serait sans doute très éclairante. À la parole inspirée par la foi et qui résonne comme l'écho humain d'une parole spirituelle et tout intérieure, s'opposent les propos vains, les médisances, les mensonges, les cris bestiaux et les balbutiements, voire le mutisme (XIII, XXXII), de celles et ceux qui restent sourds au Verbe. Dans *L'Heptaméron*, on s'aperçoit en outre que la parole finit toujours par se faire entendre quand elle doit révéler un crime ou énoncer une saine vérité, à la faveur d'une équivoque (XXXIV) ou d'un *lapsus linguae* (XXXIII, LII). Et quand la bouche est contrainte au silence, les yeux, si l'on peut dire, prennent la parole (XVI). Ainsi, *L'Heptaméron* prêche la bonne parole – une parole édifiante, rédemptrice ou révélatrice aux inflexions pauliniennes –, qu'il met en tension avec une parole diabolique exprimant la disjonction (des apparences et de la vérité, des œuvres et de la charité, de la créature et de Dieu). La « sainte parole » des Écritures demeure, comme l'écrit Michel François dans l'introduction à son édition de *L'Heptaméron* (p. XV), « la source de toute vérité » ou, comme on l'apprend dans la nouvelle XLIV, la « vraie touche pour sçavoir les parolles vraies ou mensongeres » (p. 304).

³ Nicole Cazauran, *L'Heptaméron [...]*, p. 292.

⁴ Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, p. 131.

si More appelle de ses vœux le règne des rois-philosophes, ce n'est pas, selon lui, la contemplation des essences intelligibles qui est nécessaire pour permettre le gouvernement des hommes dans la Cité ; il ne conçoit pas la politique dans la perspective dialectique de la connaissance vraie.¹

De même, l'abbaye de Thélème se situe en retrait du monde ; pour autant, l'institution dirigée par frère Jean n'est pas radicalement coupée du monde – les Thélémites peuvent y nouer des liens conjugaux et quitter les murs de l'abbaye quand bon leur semble. L'abbaye n'est pas un lieu d'ascèse, une retraite offerte aux adeptes de la *fuga mundi*, mais une société en modèle réduit où l'on cultive une convivialité mondaine et des valeurs courtoises, « un idéal aristocratique de science, de bonnes mœurs et de libre pensée »². Thélème est une « cité idéale réservée à quelques élus ; ni effet de l'âge, ni fruit d'une expérience déceptive du monde, la retraite est ici un acte de foi dans une aristocratie morale »³.

Dans *L'Heptaméron* de Marguerite de Navarre, le séjour imprévu de Nomerfide et de ses compagnons dans l'abbaye de Sarrance n'est rien de plus qu'une pause ; les gentilshommes et les nobles dames dont Marguerite nous rapporte les propos ne se mêlent pas, sauf à de rares occasions, aux religieux qui les hébergent ; ils sont, dans tous les sens du terme, des gens du monde. Malgré tout, la parole toujours vive des Évangiles soutient leurs propos, apparemment futiles, comme une basse continue, toujours audible pour peu qu'on prête une oreille attentive.

Dans le cadre somptueux de l'abbaye de Thélème comme dans l'abbaye de Notre-Dame de Sarrance se conjuguent loisirs aristocratiques et vie spirituelle, valeurs profanes et vertus chrétiennes – Gargantua ne se contente pas d'offrir à frère Jean le site propre à accueillir l'abbaye de Thélème et de financer sa construction ; représentant de la société laïque et de ses valeurs, il participe avec le moine à l'élaboration de la règle de l'ordre thélémitte. Fondée à l'instigation de frère Jean, moine de son état, et avec les deniers d'un laïc, Gargantua, Thélème est une utopie d'inspiration humaniste et évangélique, où se mêlent étroitement le religieux et le profane. Quoique l'abbaye de frère Jean soit conçue « au contraire de toutes autres », les chapitres qui lui sont consacrés ne sauraient être interprétés comme une simple charge dirigée contre le monachisme traditionnel. Thélème n'est pas un monastère de carnaval mais une utopie humaniste globale, une société idéale dont la peinture exprime une éthique, des considérations socio-politiques et des réflexions théologiques.

Dans cette singulière abbaye, où règne une convivialité courtoise, l'*otium* occupe une place de choix ; Thélème offre à ses occupants les loisirs que prise l'aristocratie, tandis que les bibliothèques de l'abbaye permettent à cette élite humaniste de satisfaire son goût pour le loisir lettré. L'*otium* des Thélémites, malgré l'apparente frivolité des passe-temps qui le meublent, reste digne. Il s'épanouit quand s'éteignent les passions, quand les affaires indignes des « gentilz compagnons » et des nobles dames de Thélème cessent d'encombrer, d'obscurcir et d'appesantir les esprits. Aussi devons-nous prendre garde à ne pas confondre Thélème et l'ensemble des utopies humanistes avec les pays de Cocagne, qui « ont toujours un aspect populaire nettement marqué comme si l'aristocratie ignorait ce mythe »⁴ et « sont des utopies totalement matérialistes »⁵. Au contraire, les préoccupations spirituelles de Rabelais apparaissent clairement dans les chapitres consacrés à Thélème et aux Thélémites, dont l'*otium*, s'il ne peut être raisonnablement qualifié de *religiosum* au sens strict, n'ignore pas la piété, et dont le loisir s'accorde à la volonté (*thélèma*) divine. Le loisir que Rabelais dessine à grands traits à l'occasion de l'intermède thélémitte brouille les lignes de démarcation traditionnellement tracées entre l'*otium* profane et privé d'une part et l'*otium* collectif à vocation religieuse d'autre part.

Le loisir aristocratique et humaniste des Thélémites est donc total, tout à la fois *otiosum* et *negotiosum*, léger et grave, insouciant et studieux, mondain et pénétré de spiritualité. Il tient simultanément du délassement, puisqu'il est riche de passe-temps agréables et de jeux, de la convivialité courtoise, de l'*otium litteratum* et du repos religieux. Le dénominateur commun des différents aspects du loisir des Thélémites est la liberté : la définition qu'en propose Rabelais, définition tacite mais inscrite en filigrane des pages dédiées à Thélème, réactive la charge sémantique originelle de l'étymon *licere*. Dans leur refuge, où ne peuvent s'introduire les persécuteurs, les

¹ Introduction de Simone Goyard-Fabre à son édition de *L'Utopie*, p. 34.-35.

² Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, p. 126.

³ Bernard Beugnot, *Le Discours de la retraite [...]*, p. 110.

⁴ Jean Delumeau, *La Mort des Pays de Cocagne*, p. 11.

⁵ *Ibid.*, p. 14.

Thélémites jouissent d'une liberté de pensée, de parole et d'action totale, qui caractérise l'ensemble de leur(s) loisir(s) et fonde leur *tranquillitas animi*. Rabelais décrit-il dans ces chapitres le loisir et le repos promis à l'humanité après la victoire des idées et des idéaux humanistes¹ ? Ce n'est pas impossible. Mais il revient aussi à chacun, comme le rappelle frère Jean – « Car comment (disoit il) pourroy je gouverner aultruy, qui moy-mesmes gouverner ne sçauois ? »² –, de dominer ses propres passions, de vaincre ses propres vices pour conquérir la sagesse et le repos de l'esprit. Les Thélémites, dont l'origine sociale, la beauté et la santé traduisent les vertus remarquables et la haute moralité, y sont parvenus, contrairement à Panurge, que nous verrons dans le *Tiers livre* captif à perpétuité de ses préjugés et de son ignorance, incapable de se dépouiller des affections qui le troublent et le vouent au scandale³.

Dans l'espace indéfinissable de Sarrance, situé à mi-chemin du cloître et de la retraite champêtre pour aristocrates, Marguerite de Navarre fonde après Rabelais une communauté consacrée à la vie de loisir ; l'*otium* dans son œuvre emprunte tout à la fois au loisir aristocratique – dame Oisille et ses compagnons sont, comme les Thélémites, des « gens liberes, bien nez, bien instructz, conversans en compaignies honnestes »⁴ – et à la *quies claustralis*, chacun des deux modèles amendant, tempérant et enrichissant l'autre. Le loisir des devisants de *L'Heptaméron* fait siens les enjeux spirituels de l'*otium monasticum*, enjeux auxquels l'auteur donne un tour évangélique. Quant à la *vacatio* monastique, elle est en quelque sorte sécularisée, débarrassée de ses contraintes et de son formalisme au profit de la convivialité courtoise et de la liberté de pensée, de parole et d'action qui prévalent dans le loisir aristocratique. Profitant, bon gré mal gré, de leur retraite forcée, les devisants de *L'Heptaméron* découvrent, à travers le spectacle des passions, la nécessité d'intérioriser la foi et de l'enraciner dans la vie quotidienne.

Les mondes humanistes du repos traduisent en somme un désir de repos dans le monde conforme à l'idéal de vie mixte caractéristique de cette période. L'opposition traditionnelle entre vie contemplative et vie active ne devient pas à proprement parler caduque, mais elle est surmontée, et l'on voit se réduire considérablement la distance qui traditionnellement sépare l'*otium* du *negotium*, au point que, dans l'utopie morienne, le loisir devient affaire d'État. Ce rapprochement du loisir et des affaires, conçus désormais comme deux cercles sécants, sinon parfaitement concentriques, entraîne une redéfinition de l'*otium religiosum* et la sécularisation de l'idéal du repos religieux. Réduit pendant des siècles à l'état monastique ou érémitique, identifié à la seule *quies claustralis*, ce repos religieux s'émancipe des règles en vigueur dans les monastères et cesse d'être considéré comme le privilège des moines ; on peut avoir du loisir pour Dieu hors du cloître ou du désert, établir son *sanctum otium* dans le monde et le siècle, et parvenir au repos de l'esprit, voire à la prélibation des délices du *sabbatum*, sans renoncer à l'action, aux occupations et aux valeurs mondaines. Pour les auteurs d'inspiration évangélique, convaincus de l'insuffisance, voire de la nocivité, des règles monastiques, des œuvres et des pratiques ascétiques, la foi seule apporte le repos spirituel.

¹ La construction de Théléme intervient après le combat livré contre les forces des ténèbres, de l'ignorance et de la malveillance incarnées par Picrochole.

² *Gargantua*, LII, p. 137.

³ Voir le poème « Aux lecteurs » dans *Gargantua* : « Despouillez vous de toute affection, / Et le lisant ne vous scandalisez », p. 3.

⁴ Rabelais, *Gargantua*, LVII, p. 149.

- II - LES REPOS DE L'ÂME

Les mêmes raisons qui poussent les humanistes à chanter en chœur la *dignitas hominis* les livrent à une inquiétude lancinante, qui rend la nécessité du repos plus impérieuse peut-être qu'elle ne l'a jamais été dans l'histoire de la civilisation occidentale chrétienne. Aux textes où éclate l'optimisme humaniste, il convient d'opposer tous ceux – et ils sont nombreux – qui reprennent les thèmes médiévaux du *contemptus mundi*, du *memento mori*, de l'*ubi sunt* et de la *vanitas*. Si les œuvres remarquables de l'activité et de l'esprit des hommes de la Renaissance ont pu, durant certaines périodes du XVI^e siècle, dans certains milieux et sur certains sujets, affermir leur foi en leurs propres ressources et les inciter à nourrir de hautes espérances, toutes leurs inquiétudes n'ont pas été dissipées pour autant. Au contraire, il semble que les progrès techniques, les découvertes géographiques et les mutations sociales et économiques de cette époque en perpétuel mouvement ont douloureusement renforcé chez nos aînés le sentiment de leur petitesse et de leur insignifiance¹.

Le pessimisme atteindra son comble après les guerres de Religion, mais la conscience qu'a le premier XVI^e siècle de l'instabilité du monde sublunaire est déjà très forte. En conséquence, où trouver ce repos que les humanistes du règne de François I^{er} refusent de situer dans la retraite, le renoncement aux responsabilités politiques et au *negotium* ? C'est en fait dans ces mêmes facultés qui ont permis à l'homme d'agir efficacement dans et sur son environnement naturel et social qu'il puisera de quoi établir les conditions de son repos. La raison, don divin dont l'homme se glorifie à juste titre et qui lui a permis d'asseoir sa suprématie sur toutes les autres créatures de la terre, la raison qu'il a su mettre au service de l'action et qui a rendu possibles ses plus belles réalisations, doit également constituer l'assise de son repos en ce monde. Cette raison, bien plus pratique que spéculative, est *sapience* et non pas *science* ; elle ne s'identifie pas avec l'activité théorique mais avec la prudence, guide de l'action dans le champ de l'éthique. Le sens de la mesure, garant d'une existence paisible et heureuse, est sa principale vertu. Aussi, loin de soumettre à l'examen de ses facultés les mystères de la religion, la raison humaniste, prenant la juste mesure de l'homme considéré dans son juste milieu, s'humilie-t-elle devant Dieu. La raison est donc mesure dans tous les sens du terme, tout à la fois modération et

¹ Françoise Joukovsky, *La Gloire [...]*, p. 67, n. 176 : « les grandes inventions techniques, la navigation, la guerre... sont mises en rapport avec l'instabilité de l'homme, qui le précipite dans des occupations et des soucis divers ». La découverte du continent américain a incontestablement eu sur les esprits un retentissement d'une ampleur inouïe. L'Europe chrétienne réalise qu'elle n'est peut-être pas le centre du monde. Avec les Amériques, elle découvre d'autres peuples, d'autres civilisations, d'autres religions ; elle fait l'expérience de la relativité des coutumes et des lois. Ses représentations habituelles de l'homme, des institutions politiques, de la foi sont ébranlées. La découverte du Nouveau Monde bouleverse tout autant les esprits que les cartes du globe terrestre : ne révèle-t-elle pas les lacunes et les imperfections de la « doctrine » des anciens, les faiblesses des piliers qui soutiennent la pensée et la science occidentales ? Quelle place ce chapitre de la Création jusque-là inconnu occupe-t-il dans le livre divin ? Comment concilier cette découverte avec la Révélation et l'histoire biblique de la naissance du monde ? L'émergence de la religion réformée morcelle la chrétienté, tout comme la découverte de Colomb a morcelé la terre. La mobilité sociale, la circulation accrue des biens et de la monnaie, autres traits marquants de l'époque, brouillent les limites entre les différents « états » de la société et participe à l'érosion des valeurs traditionnelles ; on s'enrichit, on s'anoblit même, dans la finance et le négoce, activités que l'aristocratie continue de juger dégradantes, mais sur lesquelles les princes fondent leur pouvoir. L'imprimerie permet une plus large diffusion du savoir, dont les modes de transmission changent aussi ; collèges et académies concurrencent l'Université et proposent de nouvelles méthodes et de nouveaux objets d'étude. Plongé dans le flux torrentueux du progrès, l'homme du XVI^e siècle prend pleinement conscience de la relativité et de la transitivité des choses d'ici-bas. Cette conscience engendre une inquiétude d'autant plus douloureuse que les innovations techniques, les nouvelles théories scientifiques et les découvertes dont l'époque peut s'enorgueillir ont ébranlé bien des convictions et démenti les croyances parfois séculaires sur lesquelles on s'appuyait jusqu'alors. Les guerres, civiles et extérieures, la disette et les épidémies, qui marqueront le dernier tiers du siècle mais n'épargnent pas totalement ses premières décennies, mettent constamment devant les yeux des hommes de la Renaissance le spectacle de leur faiblesse. Victimes de l'écoulement du temps et sujets à tous les accidents de la matière, ils ne peuvent connaître la paix. Créatures de chair, ils pâtissent des mouvements chaotiques et désordonnés du corps. Leur existence n'est qu'une succession ininterrompue de déplacements, d'altérations et d'émotions qui affectent l'âme et la tourmentent. Seule la mort physique, la destruction du corps pourront la libérer de sa geôle, la soustraire à l'agitation douloureuse de la matière et lui offrir le repos – encore faut-il qu'elle ait mérité le salut éternel. Toutes les œuvres des mortels, aussi admirables qu'elles puissent être, sont vouées à la destruction.

évaluation de la créature à l'aune de son créateur. Conçue comme une *ancilla fidei*, la raison incite le chrétien à trouver le repos dans la *fiance* en Dieu.

I – *Ratio* et repos

Si le genre de vie prôné par les humanistes fait la part belle au savoir, à la philosophie, à l'étude et à la pratique des belles-lettres, on ne peut pour autant le confondre entièrement avec l'idéal antique du *bios theorêtikos*. Les premières générations de l'humanisme français accordent leur préférence à un genre de vie mixte, où *otium* et action alternent et s'enrichissent mutuellement, mais qui fait de l'action vertueuse un devoir essentiel. Les deux genres de vie que le platonisme et l'aristotélisme, puis le christianisme, envisageaient généralement dans un rapport de stricte opposition et d'exclusion réciproque, semblent désormais compatibles, après que les philosophes du Quattrocento ont préparé le terrain où s'opère cette révolution idéologique. Le repos n'est pas une fleur qu'on cultive dans le champ de la contemplation ou de l'abstraction. Elle peut s'épanouir dans le monde, qu'elle pare de ses couleurs et embellit ; elle puise en retour dans ses limons la substance qui la fortifie et la justifie.

L'humanisme civil rejette le modèle antique du *bios theorêtikos* et son équivalent chrétien qu'est l'*otium monasticum* pour les mêmes raisons, qui tiennent à son attachement à un mode d'existence actif et vertueux au service de la communauté. Comme nous nous sommes efforcé de le démontrer, les humanistes considèrent tout à la fois comme un devoir et comme un bien l'action dans le monde. Jugée improductive et inutile, la contemplation seule, qui désigne dans la terminologie classique l'activité métaphysique, l'étude des principes et des fins, est désapprouvée comme ne pouvant donner lieu à aucune application pratique. Mais une autre raison motive l'opposition humaniste à une existence exclusivement contemplative.

1 – Le mouvement immobile de la *theoria*

Nous avons vu précédemment que Platon et Aristote, suivis par leurs principaux commentateurs et traducteurs chrétiens, s'accordaient, à quelques nuances près, pour situer le bonheur suprême dans la contemplation des principes, objets de la métaphysique. Ce bonheur s'accompagne d'un repos parfait, dans la mesure où la philosophie théorique ne porte pas sur le monde sensible, sujet à de nombreuses variations, au mouvement, à l'excès et au manque, à la génération et à la corruption, à l'accroissement et à la diminution¹, mais sur les purs intelligibles, séparés chez Platon, immanents chez Aristote, éternels et immuables chez l'un comme chez l'autre. Le *nous* du sage qui se consacre à leur étude partage leur impassibilité. En tant qu'il constitue ce qu'il y a de plus divin en l'homme, l'intellect, en s'élevant jusqu'à la contemplation des principes, regagne son lieu d'origine, sa source céleste, son souverain bien, où cesse tout mouvement². La sagesse pour Platon n'est rien d'autre que ce repos de l'âme, purifiée des passions mondaines, arrachée au bourbier de la matière instable et élevée dans le domaine éthérée des idées éternelles par la contemplation³ :

Aussi bien, Adimante, celui dont la pensée s'applique vraiment à la contemplation des essences n'a-t-il pas le loisir d'abaisser ses regards vers les occupations des hommes, de partir en guerre contre eux, et de s'emplier de haine et d'animosité ; la vue retenue par des objets fixes et immuables, qui ne se portent ni ne subissent de mutuels préjudices, mais sont tous sous la loi de l'ordre et de la raison, il s'efforce de les imiter, et, autant que possible, de se rendre semblable à eux. [...] Donc, le philosophe ayant commerce avec ce qui est divin et soumis à l'ordre devient lui-même ordonné et divin, dans la mesure où cela est possible à l'homme [...].⁴

¹ Aristote distingue six espèces de mouvement réparties en quatre genres : selon la qualité (altération), selon la quantité (augmentation et diminution), selon le lieu (transport ou translation, *phora*), selon la substance (génération et corruption). Cf. *Catégories*, 14.

² Voir notamment Aristote, *Métaphysique*, A, 3, 983 a. « Requies nostra locus noster », écrit Augustin dans ses *Confessions* (XIII, IX, 10), ajoutant que « Ce qui n'est pas à sa place s'agite jusqu'à ce que, l'ayant trouvée, il demeure en repos » (« Minus ordinata inquieta sunt : ordinantur et quiescunt »).

³ *Phédon*, 79 d.

⁴ Platon, *La République*, VI, 500 b-c.

Le cercle et le miroir symbolisent fréquemment l'identité du point de départ et du terme de l'activité théorique, l'autarcie de l'intellect qui, parvenu dans la sphère des idées platoniciennes ou auprès du premier moteur aristotélicien, contemple la pensée pure. Le cercle évoque également l'immobilité et l'éternité de l'Être par excellence, que les présocratiques se représentaient déjà comme une sphère immobile. Platon, dans le *Timée*, considère le mouvement circulaire, dont le démiurge a doté le cosmos à l'exclusion de toute autre forme de mouvement, comme caractéristique de l'intellect en acte¹. Quant à Aristote, il proclame à plusieurs reprises la perfection du cercle et de ses révolutions, où cohabitent d'une certaine manière mouvement et immobilité – la toupie tourne sur elle-même sans changer de lieu –, action et repos. Le cercle symbolise encore l'immortalité, par analogie avec le mouvement circulaire du premier ciel, situé dans la proximité immédiate du premier moteur immobile. La révolution de la sphère des étoiles fixes, voisine de l'immobilité de l'acte pur (Dieu, qui impose au premier ciel son mouvement), dure de toute éternité et ne cessera jamais².

La symbolique du cercle, appliquée à la représentation de l'activité théorique, traverse les siècles. Au Moyen Âge, Thomas d'Aquin écrit dans sa glose *In metaphysicam Aristotelis* que, grâce à la métaphysique, l'être humain peut retrouver son principe divin. Confondant savoir et sagesse, il justifie par l'ontologie la métaphysique, affirmant, après Aristote, que le désir de savoir est inné et détaché de toute considération pratique. Fixant pour plusieurs siècles l'épistémologie scolastique, il commente dans sa glose sur la *Métaphysique* la première phrase du célèbre traité d'Aristote selon laquelle tout homme désire naturellement savoir, soutient comme son modèle la supériorité des sciences théorétiques sur les sciences pratiques, et situe la sagesse véritable dans la connaissance des causes premières et des fins, qui se confondent en Dieu. Cette sagesse manifeste la perfection de l'homme en lui permettant de retourner à sa source tout en atteignant sa cause finale, en un mouvement circulaire parfait :

toute chose désire naturellement revenir à son principe en atteignant sa fin. Et de même que le mouvement circulaire est le plus parfait de tous les mouvements parce qu'il revient à son point de départ, l'homme est le plus parfait de tous les êtres parce que son intelligence lui permet de rejoindre Dieu, à la fois son principe et sa fin. Par conséquent, concluait saint Thomas, « naturaliter homo desiderat scientiam ».³

Pour saint Thomas comme pour Aristote, l'intellect permet à l'homme de se faire semblable en quelque sorte à la divinité, de goûter du moins à sa parfaite *quies*.

Pour Marsile Ficin, qui varie sur le thème platonicien du corps conçu comme le tombeau de l'âme (thème résumé par la paronomase *sêma/sôma*)⁴, le mouvement linéaire auquel est soumise l'âme après sa chute dans le monde sensible la prive de tout repos. Tierce essence et premier mobile dans le système scalaire du néo-platonicien florentin, l'âme est originellement dotée d'un mouvement circulaire perpétuel, mais sa chute dans la matière la projette loin de son axe :

Plato vero in libro de Republica septimo animam in corpus labentem repente a summa luce in extremas tenebras ruere arbitratur, ut non mirum sit eam diutissime caecutire atque turbari. Auget turbationem eius, ut disputat Proculus in Timaeo, quod ab unitate in multitudinem dissonantem, a statu in mutationem omnis ferme quietis expertem delabitur, unde distrahitur semper et quasi affecta vertigine titubat et vacillat. [...] Plerique putant humanae vitae difficultatem hinc insuper augeri, quod motus et habitus animae, quatenus intellectualis rationalisque est, circuitus esse debeat. Similis quoque aetherei vehiculi motus atque figura. In corpore vero composito anima vegetando, sentiendo, progrediendo rectum quodammodo subit motum, dimisso circuitu.⁵

¹ Platon, *Timée*, 34 a.

² Aristote, *Métaphysique*, Λ, 7 ; *Physique*, III, 1-3 et V.

³ Gérard Defaux, *Le Curieux, le glorieux et la sagesse du monde dans la première moitié du xvi^e siècle. L'exemple de Panurge (Ulysse, Démosthène, Empédocle)*, p. 75.

⁴ Cratyle, 400 c ; *Phédon*, 62 b ; *Gorgias*, 493 a-b.

⁵ Ficin, *Théologie platonicienne [...]*, XVI, 7, t. III, p. 134-135. Voici la traduction de Raymond Marcel : « Quant à Platon, au septième livre de *La République*, il pense que l'âme, en tombant dans le corps, est soudain précipitée de la pleine lumière dans les plus profondes ténèbres, de sorte qu'il n'est pas surprenant qu'elle demeure très longtemps aveuglée et troublée. Ce

En tournant sa pointe, l'intellect (*mens*), vers le lieu de son origine céleste, où les purs esprits vivent sans peine (« sine labore »), l'âme pourra retrouver sa *quies* initiale et ce mouvement circulaire si proche de la stase que lui attribue Ficin dans le passage précédemment cité. Par la contemplation et l'activité de l'intellect fixé sur le centre immobile de la création qu'est Dieu, le sage remet son âme en orbite autour de son soleil divin et met un terme à ses errances et à ses errements¹.

L'adage *Circulum absolvere* d'Érasme rappelle que le cercle métaphorise la perfection chez les anciens ; il contient une citation d'Horace, selon qui le sage est « arrondi et sphérique »². Pour les humanistes français, le cercle reste évocateur de la perfection céleste. Il inspire à Marguerite de Navarre ce développement, où Dieu se compare à un « rond » :

Je suys qui suys, fin et commencement,
Le seul motif d'ung chascun element,
Auquel tout est, et a vie, et se meult.
Celluy qui est fait du tout ce qu'il veult :
Du sercle rond sans la circonferance,
Par tous costez egal, sans difference,
Commencement ne fin ne s'y retrouve,
Et n'y a chose estant ou vieille ou neufve
Qui de ce rond n'ayt pris creation
Et nourriture et conservation.
Du monde tiens multitude et grandeur
Dans ma divine eternelle rondeur.
[...]
Le cercle suys dont toute chose vient,
Le point où tout retourne et se maintient.³

Le croyant qui parvient, par l'activité théorique, à rejoindre ce « point », à s'unir au cercle divin, trouve le repos :

Car puy que ung Seul est la fin de la peyne
De tous sçavantz, – ô bonté souveraine ! –
Qui a trouvé ce but, il se repose,
Car qui a tout ne veult plus nulle chose.⁴

Dans son *Champfleury*, Geoffroy Tory considère la lettre O comme une lettre divine et lui donne l'aspect du globe solaire⁵. Chez Charles de Bovelles, fortement influencé par la pensée cusaine et ficinienne, le cercle prend l'apparence de l'*ouroboros*, un serpent se mordant la queue, symbole dans l'iconographie phénicienne de la totalité unifiée et de l'éternité du cosmos⁶, et, toujours pour l'auteur

qui augmente son trouble, affirme Proclus à propos du *Timée*, c'est que de l'unité elle tombe dans la multiplicité discordante, de l'immobilité dans un mouvement, pour ainsi dire sans repos, et que, de ce fait, elle est toujours partagée et, comme si elle avait le vertige, titube et chancelle. [...] La plupart pensent que les difficultés de la vie humaine augmentent encore du fait que le mouvement ou l'*habitus* de l'âme, en tant qu'intelligente et raisonnable, doit être un mouvement circulaire. Tel est aussi le mouvement et la figure du véhicule éthéré. Dans le corps composé, au contraire, l'âme en vivifiant, en sentant et en avançant, se meut en quelque sorte en ligne droite, ayant abandonné le mouvement circulaire ».

¹ L'harmonie et la perfection divines adoptent également dans les arts plastiques de la Renaissance la forme hautement symbolique du cercle. Sur les « Tarots de Mantegna », dont l'organisation « reproduit l'ordre même que la théologie assigne à l'Univers » et qui « forment, placés bout à bout, comme une échelle symbolique, qui va de la terre au ciel » (Jean Seznec, *La Survivance* [...], p. 162 et p. 163, n. 1), certaines figures portent des globes : comme on pouvait s'y attendre, les Muses, ouvrières de l'harmonie des sphères, et *Primum Mobile* sont dotés d'un tel attribut, tandis que *Prima Causa* toute entière est représentée sous la forme d'une sphère.

² Érasme, *Adagia*, II, vi, 86 (*Opera omnia*, éd. par M. L. Van Poll-Van de Lisdonk, Amsterdam et New York, North Holland Elsevier, John H. Bateman, II / 4, p. 78). La citation d'Horace provient des *Satires*, I, 7, v. 86-87. Le sage, selon Bonaventure des Périers, « est semblable à la sphère arrondie / De l'univers, tout en soy recueilly / Et par dehors tant rondement poly [...]. / Son passe temps est de soy compasser » (*Œuvres françaises de Bonaventure des Périers*, éd. Louis Lacour, Paris, 1856, I, p. 82).

³ Marguerite de Navarre, *Les Prisons*, III, p. 162-163, v. 791-802 et 809-810.

⁴ *Ibid.*, III, p. 164, v. 833-836.

⁵ Paris, Bosse, 1931, édition annotée par G. Cohen, f. XXVIII v°-XXIX.

⁶ Cet emblème est déchiffré en ces termes par Barthélemy Aneau, qui en a fait sa « marque » et auquel il adjoint une rose, symbole de caducité : « L'Aneau, Serpent en soy se retordant, / Par cercle rond, queüe en teste mordant : / Et en figure Hieroglyphicque, Note / Qui en Aegypte Aeternité denote » (*Imagination poetique*, p. 14). Dans son *Mythologicum*, Jean

du *De sapiente*, de l'union de la terre et du ciel, du retour sur sa propre substance et sur sa propre activité de l'intellect plongé dans la contemplation des intelligibles. L'esprit du sage est alors alimenté par une manne spirituelle, dont il se délecte et se repaît, sans que son appétit cesse jamais, sans que le dégoût se saisisse de lui¹. Désirant sans éprouver le manque, repu sans satiété, l'intellect agit sans peine ni fatigue dans le giron de Dieu. L'esprit devient alors le lieu de son repos éternel².

L'enfance de l'astronomie moderne est également marquée par la symbolique du cercle et de ses révolutions, au point que Copernic et Galilée affirment à leur tour la perfection du mouvement circulaire, en accord avec le modèle cosmogonique de Ptolémée, lui-même tributaire du *Timée* et de la *Physique*. Le *De revolutionibus*³ présente le cosmos et ses parties, astres et planètes, comme des sphères parfaites, dotées d'un mouvement circulaire uniforme, « seul mouvement simple dont est animé un corps simple ayant atteint son lieu naturel et réalisé son unité ; c'est lui qui ressemble le plus au repos »⁴. Au contraire, les mouvements rectilignes caractérisent les corps célestes dérangés de leur lieu naturel. Quant à Galilée, son prétendu anti-aristotélisme ne va pas jusqu'à l'empêcher de considérer le mouvement circulaire uniforme comme le seul capable de maintenir l'ordre cosmique⁵. La relative fixité du cosmos, sa rotondité, qui permet d'intégrer en lui progression et immobilité, manifestent sa perfection ainsi que celle de son créateur, tout comme la circularité des mouvements de l'intellect exprime son excellence et garantit son repos.

Le *bios theorêtikos*, qui restitue à l'âme son mouvement giratoire originel si proche du repos parfait, serait donc propice au repos à double titre. D'une part, il offre au philosophe un repos externe, puisque l'activité théorétique s'exerce dans le cadre de la *scholè*, loisir doublé d'une ascèse intellectuelle, qui retire le sage des tracasseries de la vie publique et lui permet de s'adonner dans la solitude à ses hautes études. D'autre part – et surtout –, la *theoria*, science des réalités immuables et éternelles, procure le repos spirituel, l'*euthymia* qui permet au philosophe de partager, de manière certes provisoire et imparfaite, l'impassibilité bienheureuse des objets qu'il contemple.

2 – Inquiétantes « mateothecnies »

Or ce genre de vie, auquel les premiers humanistes français refusent d'attribuer la palme de l'excellence, est selon eux nuisible à la tranquillité de l'âme. Si, pour Platon et Aristote, la spéculation métaphysique purge l'esprit des passions qui le tourmentent, elle est en revanche considérée elle-même comme une passion trouble par bien des auteurs français de la Renaissance. L'humanisme civil, non content de reprocher à la spéculation métaphysique pure son inutilité⁶, la tient pour une activité capable de nuire à la *tranquillitas animi* et jusqu'à l'ordre public.

a – La *libido sciendi*, ou comment ne pas « dormir ni reposer à son aise »

L'application fiévreuse avec laquelle philosophes, docteurs et autres « mateothecniciens » scrutent les cieux, leur détachement hautain, leur érudition vétilleuse, source de disputes innombrables, suscitent les sarcasmes et les remontrances des humanistes, qui reconnaissent là les méfaits de la *cupiditas discendi*. Dans l'étude savante et perspicace qu'il consacre à Panurge, Gérard Defaux démontre que l'insaisissable compagnon de Pantagruel incarne, avec Ulysse, cette vaine curiosité, honnie au XVI^e siècle, qui pousse les hommes à disséquer des objets qu'ils ne peuvent pas seulement atteindre. Semblable aux *occupati* des moralistes latins, Panurge fait preuve de la « *dilatoria ac supervacua operositas* » qui caractérise selon Budé les gens curieux⁷. De tels individus ne peuvent

Dorat signale que l'*ouroboros* symbolisait chez les anciens Égyptiens le cycle des saisons (éd. P. Ford, Genève, Droz, 2000, p. 2-3).

¹ Charles de Bovelles, *Le Livre du sage*, XV, p. 126-131.

² Eugene F. Rice, *The Renaissance Idea [...]*, p. 110 : « As one part of the serpent bites another part of itself, so the human soul, like a circle, turns inward on itself, contemplates itself, and becomes its own perpetual resting place ».

³ I, 4.

⁴ Paul Moraux, « Copernic et Aristote », *Platon et Aristote à la Renaissance*, p. 227.

⁵ Maurice Clavelin, « L'antiaristotélisme de Galilée : réalité ou légende ? », *Platon et Aristote à la Renaissance*, p. 273.

⁶ Cf. *supra*, p. ? ? ?

⁷ Guillaume Budé, *Annotations aux Pandectes*, dénonce la *periergia* du *curiosus* (cité par Gérard Defaux, *Le Curieux [...]*, p. 145-146). Cotgrave mentionne également cette « *operositas* » (terme difficilement traduisible en français, qui désigne une

« dormir ni reposer à leur ayse »¹, à l'image du protagoniste des *Prisons*, captif de sa *libido sciendi*, d'une geôle, dit-il,

Laquelle [fiz] et bastys de moymesmes,
Où je passay maintz advantz et caresmes,
Jeunant, veillant pour estudier myeux,
Tant que porter pevent mes povres yeulx :
Car tel plaisir ne sçauroit recevoir
L'entendement que de beaucoup sçavoir.²

Loin de maintenir l'intellect dans son assiette et d'assurer son repos, la spéculation métaphysique et la passion du savoir en général s'apparentent à la quête éprouvante d'un graal inaccessible. La *libido sciendi* est à l'origine de bien des erreurs et de bien des égarements ; elle prive le curieux, qui d'ailleurs n'est pas tant mû par l'amour désintéressé de la vérité que par un désir coupable de gloire mondaine³, de toute tranquillité et de tout repos. La lecture des livres abscons et hermétiques qu'amasse le héros malheureux des *Prisons* exige bien des efforts pour bien peu de profit :

Ces livres sont fortz à rompre ou briser,
Ilz sont si [cloz] que sans peyne indicible
De les ouvrir ny bien veoir n'est possible ;
Et qui les a en grant labeur ouvertz
Et leurs secretz ung petit descouvertz,
N'a nul repoz, mais tousjours va avant
En desirant le sçavoir du sçavant.
[...]
Car tant plaisans ces livres sont à veoir
Que j'oublyoys trop plus que mon devoir,
Boire et manger, compaignye et repoz,
Pour retenir par cueur ces beaulx propoz.⁴

La quête du savoir est une fuite en avant. Comme l'écrira quelques décennies plus tard Pierre Charron, « La science est fiere, presomptueuse, arrogante, opiniastre, indiscrette, querelleuse, *scientia instat* »⁵. Le désir déraisonnable d'apprendre cause une vive agitation, que Marguerite de Navarre suggère avec force verbes de mouvement et compléments circonstanciels de lieu :

Theologie aussi jusques à Dieu
Dressoit mon vol, par ses subjestions
Me proumenant en mille questions ;
Et d'ung costé en l'autre me tournoys
Et en un point jamais ne me tenoys,
Car le desir d'apprendre me pousoit
Et le cuyder de sçavoir me haulsoit.
L'ung me faisoit courir et tost aller,
L'autre sur [mer] et jusques aux cyeulx voller [...].⁶

C'est le même désir démesuré et insatiable de connaissance, le même « cuyder » qui meut Thaumaste et lui fait traverser la Manche pour débattre avec Pantagruel ; c'est ce désir encore qui pousse ce dernier à passer d'une université à l'autre, et qui inspire à Panurge son odyssee. Il s'en faut

agitation excessive, superficielle ou vaine et changeant fréquemment d'objet) dans les lignes qu'il consacre à Panurge : « one that hath experience, or hath been tampering, in most things ; also, one that will meddle with, or have a flirt at, anything ».

¹ Rabelais, *Pantagruel*, XVIII, p. 281.

² Marguerite de Navarre, *Les Prisons*, III, p. 135, v. 17-22.

³ *Ibid.*, p. 148, v. 381-384 : ce que recherche le sujet des *Prisons*, « C'estoit d'avoir sur tout honneur, louanges, / Ou estre mys desjà au reng des anges, / Rendant mon corps par vertu impassible, / Comme estant chose à ceste chair possible ». L'impassibilité impie dénoncée ici est celle que procure, selon la métaphysique aristotélicienne et platonicienne, l'activité théorétique.

⁴ *Ibid.*, p. 136, v. 40-46 et 51-54. Cf. II, p. 112, v. 460-464 : « Les livres j'ay qui sont la porte et l'huis / Par où l'on va à l'honneur de science. / Repoz n'auray, ny paix, ny passience / Que à bien parler ne soye parvenu, / Qui à sçavoir toute chose est tenu ».

⁵ *De la sagesse*, III, 14, p. 542.

⁶ Marguerite de Navarre, *Les Prisons*, III, p. 148, v. 370-378.

de beaucoup que la métaphysique et les sciences théorétiques, qui sont l'un des moyens de satisfaire cette curiosité répréhensible, assurent à l'esprit un mouvement circulaire uniforme aux vertus apaisantes. D'une part, comme le soulignent les vers de Marguerite de Navarre cités précédemment, la faim de connaissances est insatiable, elle voue les malheureux qu'elle tenaille à une recherche incessante :

le désir de connaissance est semblable à tout désir. Il a ses sueurs et son sang.
Il est impérieux, âpre et violent. Il a beau être « naturel », il entraîne l'homme dans une « chasse » qui ne saurait avoir de fin, dans une quête perpétuelle qu'aucune conquête ne saura jamais satisfaire.¹

D'autre part, la discipline qui porte sur les causes et les fins ne saurait jamais aboutir, tant est grande la distance qui les séparent de notre frêle humanité. Tel est le constat qu'établit Rabelais dans son *Almanach pour l'an 1535*. La vérité nous est inaccessible², « Et n'est encores depuis la creation d'Adam né homme, qui en ait traité, ou baillé chose, à quoy l'on deust acquiescer et arrester son assurance »³. La spéculation métaphysique ne peut pas apaiser notre inquiétude et n'apporte aucune ferme assurance sur les origines, le devenir et les fins de l'humanité, nulle certitude où nous « arrester », où fonder notre *quies* – nous « acquiescer », comme l'écrit Rabelais. Près de vingt ans plus tard, Barthélemy Aneau interprétera le mythe de Prométhée comme un avertissement providentiel adressé aux curieux :

LAISSÉ de Dieu les occultes secretz.
Et d'enquerir des haulx cieus les degrez
Ne vueilles point haulte science avoir
Plus que ne doit homme mortel savoir.⁴

Jean Meschinot pour sa part écrivait déjà à la fin du siècle précédent :

Et theologie laisse aux prescheurs et carmes,
Car theologie
Estudier, aussi astrologie,
N'est pas besoingt a ta maison regie.⁵

Les réserves qu'émettent volontiers les humanistes au sujet des systèmes philosophiques trop abstraits se retrouvent dans leur opposition à la pensée scolastique, qui, fidèle, à son grand modèle aristotélicien, achève de faire de la métaphysique une théologie et considère l'étude du premier moteur (Dieu, en l'occurrence), de sa nature et de son *modus operandi*, comme l'activité la plus haute et la plus heureuse qui se puisse imaginer. La critique humaniste du credo aristotélicien et thomiste engage aussi bien la philosophie que la théologie, lesquelles sont d'ailleurs indissociables. Cette critique s'appuie elle-même sur des arguments théologiques, où l'on remarque l'influence de la spiritualité augustinienne, qui rappelle les vertus d'une sage et pieuse ignorance⁶, et ne cesse de mettre en garde le croyant contre les excès de la curiosité, assimilée à la *concupiscentia oculorum*. La foi du charbonnier est de beaucoup supérieure à la science des doctes, conviction qui se manifeste sous des formes variées et a notamment donné naissance à la théorie cusaine de la docte ignorance, à l'idéal de l'*imitatio Christi*, à la spiritualité de la *devotio moderna*, aux élans mystiques de certains représentants du courant évangélique, au scepticisme chrétien, etc., tous ennemis du dogmatisme et de l'intellectualisme arrogant de la pensée scolastique, qui jettent l'âme en pâture à la curiosité et vouent l'esprit à une quête épuisante.

¹ Gérard Defaux, *Le Curieux [...]*, p. 99.

² Pour être tout à fait juste, il convient de nuancer cette affirmation. Le Christ incarne la vérité suprême (Jean, XIV, 6), que le croyant ne peut atteindre que par la grâce et à laquelle il doit donner son assentiment par la foi. C'est un point sur lequel nous reviendrons plus longuement par la suite (cf. *infra*, p. ? ? ?).

³ *Almanach pour l'an 1535*, p. 939.

⁴ *Imagination poétique*, « Curiosité est a fuir », p. 119.

⁵ Jean Meschinot, *Les Lunettes des princes*, Genève, Droz, 1972, p. 88, v. 1937-1940.

⁶ *Confessions*, I, vi, 10 : « Quid ad me, si quis non intellegat ? Gaudet et ipse dicens : quid est hoc ? Gaudet etiam sic et amet non inveniendo invenire potius quam inveniendo non invenire te » (« Si quelqu'un ne comprend pas cela, qu'y puis-je ? Qu'il se réjouisse aussi celui-là et qu'il dise : "Quel est ce mystère ?" Oui, qu'il se réjouisse même ainsi et qu'il préfère trouver en ne trouvant pas, plutôt que – en trouvant – de ne vous trouver point ! »).

Les humanistes soupçonnent la *curiositas* d'être le motif véritable, le combustible de l'activité philosophique de type théorique et de la métaphysique des théologiens. Or la curiosité est l'ennemie du repos. L'une des nombreuses traductions du *De imitatione Christi*, intitulée *Livre de l'internelle consolation* et publiée en 1532 par les soins du libraire parisien Michel Le Noir insiste sur ce point. Ce « petit livret de vulgarisation évangélique », comme le définit Gérard Defaux, qui le cite abondamment, nous met en garde contre les folles prétentions de la *libido sciendi* et les troubles qu'elle provoque. Après avoir rappelé que les voies du Seigneur sont impénétrables et restent fermées à notre faible entendement, que l'ignorance assumée vaut mieux, en matière de religion, qu'un savoir illusoire et fat, qu'une charité active agréée bien plus à Dieu que les creuses formules des théologiens¹, l'auteur du *Livre de l'internelle consolation* écrit que la « vaine science du siècle » suscite « noyses », « contentations », « dissensions » et « cavillations » retentissantes. La sagesse véritable, elle, nettement distincte du savoir et de la science, s'exprime posément, clairement, sans passion : « Je enseigne sans grand son de parolles / sans confusion d'opinions / sans orgueil de honneur / sans impugnation de argumentations »².

Cette verbosité assourdissante et orgueilleuse, cette « confusion d'opinions »³ caractéristiques de la spéculation métaphysique et de l'enseignement scolastique, Rabelais s'en moque dans *Pantagruel*. La dispute muette de Panurge et de Thaumaste⁴ tourne en dérision ces polémiques oiseuses, incompréhensibles pour le profane – et, suggère Rabelais, pour les bretteurs eux-mêmes. Les gesticulations grotesques de l'Anglais et du compagnon de Pantagruel parodient les controverses inutiles des théologiens inquiets, « tous philogrobolizés de cerveau », autant démonstratives que stériles, comme le sont également les plaidoiries de Baisecul et Humevesne⁵.

Dans le second dialogue de l'opuscule de Bonaventure des Périers, le *Cymbalum mundi*, dont le titre aux accents pauliniens⁶ désigne le tintamarre des philosophes modernes ainsi que « les tumultes ou noyses des collocucions du monde »⁷, nous assistons au débat animé qui oppose trois philosophes aux opinions inconciliables mais également absurdes. Sous les regards amusés de Trigabus et de Mercure, Rhetulus, Cubercus et Drarig remuent sans trêve « l'areine du theatre » où ils ne cessent de se quereller, à l'image des professeurs de monsieur Jourdain, dans l'espoir toujours déçu de trouver dans le sable quelques débris de la pierre philosophale. Les trois insensés échangent invectives et fanfaronnades, procurant à leurs spectateurs et aux lecteurs un joyeux « passetemps »⁸. Pas un n'a jusqu'ici découvert le plus petit fragment du fameux minéral, graal des alchimistes, quoique chacun soit convaincu d'en posséder plus que ses deux rivaux réunis. Tout leur savoir est vain – « Encores si cela venoit à quelque proffit, je ne dyrois pas », soupire Trigabus⁹ – et leurs disputes ne les laissent pas en repos un seul instant :

Ilz crient, ilz se demeinent, ilz se injurient, et Dieu sçait les beaulx procès
criminelz qui en sourdent, tellement qu'il n'y a court, rue, temple, fontaine,

¹ Cf. Gérard Defaux, *Le Curieux [...]*, p. 85-86 : « Mon filz, garde toy destre curieux et d'avoit soucy des choses inutiles / & qui de riens ne t'appartiennent » ; « Mon filz, ne tesmeuz pas / c'est à dire ne prens pas garde aux belles parolles ou soubtilles sentences des clerics de ce monde : car le royaume de Dieu n'est pas en parolles, mais en vertus et bonnes œuvres » ; « Mon filz, garde toy de trop curieusement & presumptueusement vouloir enquerir et traicter les choses qui excedent & passent ta science & ton engin » ; « Mon filz, il fault que tu sois en plusieurs choses ignorant et non sachant ».

² *Ibid.*, p. 86.

³ Par laquelle Marsile Ficin, qui tentera de faire concorder les opinions discordantes des philosophes antiques et chrétiens, confesse avoir été profondément troublé : « j'ai étudié autrefois les philosophes, non pas ceux du vulgaire, mais les plus distingués. Or, comme j'interrogeais avec inquiétude d'une part les Platoniciens, d'autre part les Péripatéticiens et que leurs réponses semblaient se contredire, je désespérais d'atteindre jamais le but que je m'étais proposé » (*Opera omnia*, Bâle, 1561, t. I, p. 1801 ; cité par Raymond Marcel, introduction à son édition du *Commentaire sur le Banquet de Platon*, p. 19).

⁴ *Pantagruel*, XIX.

⁵ *Ibid.*, X-XIII.

⁶ 1 Corinthiens, XIII, 1 : « Si linguis hominum loquar et angelorum caritatem autem non habeam factus sum velut aes sonans aut cymbalum tinniens ».

⁷ *Livre de l'internelle consolation*, cité par Gérard Defaux, *Le Curieux [...]*, p. 87.

⁸ *Cymbalum mundi*, II, p. 12.

⁹ *Ibid.*, II, p. 20.

four, molin, place, cabaret, ny bourdeau, que tout ne soit plein de leurs parolles, caquetz, disputes, factions et envies.¹

Pire encore : Rhetulus a su circonvenir et endoctriner bon nombre de ses semblables, qui véhémentement s'opposent avec lui à ses contradicteurs, suscitant troubles et dissensions². Le débat dégénère et se poursuit sur la place publique, menaçant même de s'étendre au pays tout entier, dont l'ordre est ainsi troublé :

je fay parler de moy par toute la Grece, tellement qu'il en y a telz qui soustiendront jusque à la mort, contre tous, que j'en ay de la vraye [pierre philosophale] ; et plusieurs autres belles choses, que je fay par le moyen d'icelles pieces, lesquelles seroient trop longues à raconter.³

Des Périers nous rappelle ici que l'idéal de modération s'applique aussi au domaine du savoir, et que trop de « doctrine » – ou plus justement une « doctrine » aux prétentions excessives et déplacées – nuit tout autant que l'ignorance que les humanistes ne cessent de pourfendre : « Non plus sapere quam oportet », proclame la devise⁴ de l'auteur présumé du *Cymbalum mundi*. Non sans raison, l'évidence de l'anagramme constituant un argument de poids, on a parfois voulu reconnaître en Rhetulus, Cubercus et Drarig, nos trois auteurs de troubles en quête de la pierre philosophale, Luther, Bucer et Girard Roussel (ou Érasme). Le *Cymbalum mundi* prendrait donc pour cibles les luthériens et les réformateurs. Pourtant, aussi transparents que puissent être les masques grotesques fixés par Bonaventure des Périers sur ces trois grandes figures de la contestation religieuse, nous préférons lire dans ce dialogue non pas une attaque *ad hominem* mais une satire plus généralement dirigée contre toutes les vaines philosophies, cause d'intranquillité spirituelle, voire de troubles publics, et contre tous ceux qui prétendent enfermer des objets qui les dépassent de beaucoup dans d'étroites et fragiles constructions théoriques⁵ : « les trois chercheurs de pierre philosophale finissent par se ressembler : la frivolité de leur quête les rend égaux »⁶. Barthélemy Aneau décrit le bestiaire hétéroclite de ces nouveaux sophistes et critique leurs disputes autant violentes que stériles :

VOIS TU lecteur? Quand icy tu advises
Bestes plusieurs, & de diverses guises,
Telle que l'une, à l'autre ne ressemble.
Cryantz, hurlantz. & debatantz ensemble :
Et sans raison. Ruants, hurtants, mordents,
De piedz, de grifz, de cornes, & de dens.
[...]
VOYANT cela, pense que tu assistes
A un troupeau de barbares Sophistes,
Grandz animaux, & les plus vicieux

¹ *Ibid.*, II, p. 14.

² Le trouble suscité par les désaccords des théologiens s'empare d'abord de l'esprit avant de s'étendre à la communauté. Ainsi, la lecture d'ouvrages de théologie contradictoires plonge le protagoniste des *Prisons* dans la plus grande agitation spirituelle : « A retourner ces livres m'arrestay, / Mais les lisant bien peu me contentay, / Voyant en eulx si forte difference / Que par les ungs me croissoit l'esperance / Et desespoir par les autres venoit ; / Leur different en herreur me tenoit / Ung jour joyeux, ravy jusques aux cyeulx, / L'autre damné, fascheux et soucieux » (Marguerite de Navarre, *Les Prisons*, III, p. 144, v. 261-268).

³ *Cymbalum mundi*, II, p. 18.

⁴ Cette devise apparaît dans le *Recueil de vraye poésie* de 1544, réédité à Genève par les soins de M. Lacroix en 1869.

⁵ Le *Cymbalum mundi* est donc fidèle à l'esprit évangélique et suggère la supériorité, en matière théologique, du silence et de la docte ignorance. Il rejoint Lefèvre d'Étaples et Marot, qui, dans son *Sermon tres utile et salutaire du bon pasteur et du mauvais*, dénonce les prêcheurs enfermés dans leur « hault mur d'ergotis » et leurs spéculations alambiquées : « Ilz nourrissoient leurs grans troupeaux de songes, / D'ergos, d'utrums, de quarez, de mensonges [...]. / Ilz ont receu vaine philosophie, / Qui tellement les hommes magnifie / Que tout l'honneur de Dieu est obscurcy » (*Œuvres poétiques*, t.II, p. 65-66, v. 379-403). Le docte, tel le mauvais pasteur, s'égare et, pire encore, risque d'égarer ceux qui l'écoutent : « Tout son sçavoir, sans foy c'est ignorance : / Cuydant saige estre, il est fol devenu » (v. 410-411).

⁶ Eva Kushner, *Le Dialogue à la Renaissance*, p. 36. L'auteur ajoute, p. 160 : « Au second dialogue Rhetulus, Cubercus et Drarig, dont on a tant souligné les personnalités distinctes et qui correspondent bien aux noms à peine cachés par les anagrammes, incarnent, à un autre niveau d'analyse, une seule et même fonction : celle du théologien, ou disons de la théologie prétendant vainement à la possession de la vérité ; face à eux, Mercure et Trigabus ont pour fonction de faire échec à cette prétention ».

Et bestiaux, qui soyent dessoubz les Cieux.
 Pense d'y veoir aussi leurs factions,
 Leurs sotz arguz, & leurs complexions.
 [...]
 Et toutesfois tressavans se repudent :
 Quand fort cryans de telz fatras disputent
 A haulte teste, & souvent jusque aux pointcz
 De s'entrebatre à crins, & piedz, & poingz.¹

De même, pour Bonaventure des Périers, il ne s'agit pas tant de prendre parti en faveur de l'orthodoxie catholique contre le mouvement protestataire initié par Luther, que de dénoncer l'inanité et la nocivité des querelles de cet ordre, suscitées par la curiosité, le désir de gloire et la philautie².

b – L'hèsychia du sage

Le différend qui oppose Rhetulus, Cubercus et Drarig rappelle les polémiques dont l'histoire intellectuelle du XVI^e siècle est féconde et dont la littérature de l'époque se moque volontiers. Le prologue du *Quart livre* évoque de manière plaisante la dispute qui opposa par ouvrages interposés Ramus et Galland. Pierre de la Ramée (1515-1572), dit Ramus, fit sensation dans le milieu universitaire en s'attaquant à l'autorité d'Aristote. Interdit d'enseignement sous François I^{er}, il rentra en grâce après l'avènement d'Henri II et put à nouveau enseigner la philosophie. Pour avoir quelque peu malmené l'enseignement aristotélicien dans ses *Dialecticæ partitiones* (1543), ses *Aristotelicæ animadversiones* (1543) et son *Pro philosophica Parisiensis Academiae disciplina oratio* (1551), Ramus s'attira les foudres de Galland, qui tenta de la réfuter en 1551 dans son *Pro schola Parisiensi contra novam academiam Petri Rami oratio*. Ramus répliqua à son contradicteur dans sa leçon inaugurale prononcée le 25 août 1551 au Collège royal. Comme la querelle des trois philosophes mis en scène par Des Périers, celle de Ramus et de Galland, qui fit couler tant d'encre, offre au sage véritable un spectacle édifiant autant que distrayant, où se révèlent dans toute leur triste splendeur la folie et la suffisance des vains philosophes. « Nous y aurons du pasetemps beaucoup », promet Jupiter aux autres dieux de l'Olympe, qu'il invite à assister à la dispute des deux docteurs. Chargé de mettre un terme au débat par son arbitrage, Jupiter demande conseil à Priape, qui suggère que les deux docteurs antagonistes soient pétrifiés sans autre forme de procès. « La Metamorphose n'est incongrue. Tous deux portent nom de Pierre »³, se justifie Priape, en bon disciple de Cratyle. De même que Mercure et Trigabus ne tranchent pas le débat des trois polémistes qu'ils observent, de même la divinité ithyphallique ne se prononce pas sur le fond de la question qui oppose Ramus à Galland. Priape entend avant tout punir leur vanité, leur amour-propre démesuré, ces « petites philauties couilloniformes »⁴ qui semblent être le vice particulier des doctes amateurs de philosophie spéculative pure, et qui les vouent, comme Panurge, ce champion toutes catégories de la philautie, à l'inquiétude.

¹ Barthélemy Aneau, *Imagination poetique*, « Les sophistes », p. 57-58.

² Dans le premier livre des *Confessions*, où saint Augustin évoque son éducation de rhéteur, il regrette de ne pas avoir mis son savoir et son éloquence au service de Dieu, de les avoir gaspillés en vaines disputes dans une « arène » semblable à celle où disputent et se disputent les philosophes de Bonaventure des Périers (I, XIX, 30 : « Horum ego puer morum in limine jacebam miser, et hujus harenae palaestra erat illa, ubi magis timebam barbarismum facere quam cavebam, si facerem, non facientibus invidere » ; voici la traduction de Pierre de Labriolle, t. I, p. 25 : « Voilà l'école morale sur le seuil de laquelle, malheureux enfant, je gisais. Et dans cette arène-là, la lutte était ainsi pratiquée, que je redoutais plus de faire un barbarisme, que je ne me défendais de la jalousie quand j'en lâchais un, et que mes camarades n'en faisaient pas »). Plus loin, saint Augustin admet que les Écritures se prêtent à plusieurs interprétations, toutes entrevues par leur rédacteur, Moïse (XII, xxxi, 42), et que l'esprit humain n'est pas suffisamment affûté pour qu'un seul individu se targue de détenir la vérité à leur sujet. Ceux qui prétendent avoir saisi le sens véritable de tel passage de la Bible sont des orgueilleux qui, en proie à leur philautie, n'aiment que leur propre pensée (XII, xxv, 34) et oublient, « en longues sinuosités verbales » (« per longiores loquellarum », XII, xxvii, 37), que la lettre des Écritures est soumise à l'impératif spirituel de la charité (XII, xxv, 35). Dans le *De otio religioso*, Pétrarque en appelle à l'autorité d'Augustin pour fustiger les « literatissimi homines atque doctissimi » pour qui « la vérité ne vaut rien si elle ne se tire au forceps des syllogismes, quand elle ne se trouve et ne se cherche jamais mieux que dans le silence » (*De otio religioso*, II, VIII, 5 ; traduction de Christophe Carraud, p. 361).

³ *Quart livre*, prologue, p. 528.

⁴ *Ibid.*

À la logorrhée épuisante et creuse des métaphysiciens et des discoureurs en Sorbonne, les humanistes préfèrent le silence. Ils s'opposent aux « mateologiens » que Rabelais égratigne dans l'épisode de la tempête du *Quart livre*. Ce mot-valise, amalgame de *theologos* (« théologien ») et *mataiologos* (« vain discoureur »), comme nous l'apprend Michael Screech, ne dénonce pas tant le « creux verbiage » (*mataiologia*) « des hommes qui s'occupent à des futilités et à des vanités en prétendant étudier les vérités éternelles de Dieu lui-même » que leur orgueil intellectuel et leur aveuglement¹. Il ne s'agit pas de distinguer les « futilités » et les « vanités » qui constituent l'objet d'étude des « mateologiens » des « vérités éternelles de Dieu », mais de souligner que ces dernières sont hors d'atteinte et que ce sont précisément les prétentions des docteurs à saisir ces vérités qui peuvent être qualifiées de vaines, de futiles et de sacrilèges.

Le thème du silence apparaît fréquemment dans les écrits religieux et dans la littérature profane du temps, notamment sous la plume d'auteurs touchés par l'esprit évangélique. Hylactor, dans le quatrième dialogue de Des Périers, souhaite dérober la parole aux hommes, qui en font mauvais usage, « tandis que Pamphagus prend parti pour la non-intervention et pour le silence, puisque les hommes ont abusé de la parole »². Lefèvre d'Étaples n'a cessé de s'opposer aux vaines querelles de mots, à l'assourdissante logomachie des docteurs, aux spéculations qui, loin de faire surgir la vérité, l'ensevelissent sous des tombereaux de commentaires et de spéculations. « Per se omnia ista cadent, et tandem agnoscitur veritas, et foelicus si non contendatur quam si contendatur, ut mea fert opinio », écrit Lefèvre d'Étaples à Agrippa, dans une missive datée de juin 1519³. L'*hèsychia* fabriciste va de pair avec la conviction que toute tentative d'appréhension des mystères divins par l'intellect seul est vouée à l'échec, et la défiance des humanistes à l'égard d'un certain type de parole est le corrélat de l'hostilité qu'ils manifestent à l'endroit de toutes les vaines philosophies. Expression de la pensée, la parole ne peut proférer des vérités que l'entendement humain est incapable d'atteindre, et le silence peut être considéré comme la marque du sage qui a renoncé à toutes les folles prétentions de la science et au *vaniloquium*. C'est en y établissant le silence qu'on peut maintenir son esprit en repos et le vouer à la contemplation de Dieu :

On sait [...] que le mot ἡσυχία dont l'étymologie est incertaine désigne, dans le grec profane, cette tranquillité ou cette quiétude qui résulte de la cessation des causes extérieures de trouble, parmi lesquelles les bruits, bien entendu, les guerres, les négoce et toutes les affaires en général. Mais il désigne aussi l'absence d'agitation intérieure dans une âme qui conserve son équilibre, et que le sage stoïcien, platonicien ou hindou figure de façon exemplaire.⁴

La verbosité du monde, que saint Paul, bien avant Bonaventure des Périers, comparait à une « cymbale qui tinte », ne peut énoncer rien d'autre que le diagnostic de sa déraison et de son inquiétude. La vérité et la paix résident dans le silence où la vérité se révèle⁵ – « Nam silentium dicit et tacet voces », comme l'écrit Lefèvre d'Étaples à Charles de Bovelles en 1501⁶ –, non pas dans les subtilités caquetantes de la métaphysique et de la théologie scolastique, qui, loin d'offrir le repos

¹ Michael Screech, *Rabelais*, p. 402.

² Eva Kushner, *Le Dialogue [...]*, p. 160.

³ « Tout cela tombera de soi-même et enfin la vérité sera connue, bien mieux, selon moi, si l'on n'en dispute pas que si l'on en dispute » (cité et traduit par Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples [...]*, p. 129). Selon Guy Bedouelle, Lefèvre d'Étaples emprunte à Nicolas de Cues le « thème du silence, de l'impuissance du langage » (*ibid.*, p. 61).

⁴ Jean-Claude Margolin, « Érasme et le silence », *Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier*, Genève, Droz, coll. « THR », CCII, 1984, p. 166. Commentant le psaume XXXVIII, Érasme cite de nombreuses expressions où le silence désigne métaphoriquement le repos et le calme s'établissant au sein de la nature : « Sic fluctus maris dicuntur siluisse ; et terra silere, quum a tempestatibus ac bellis quiescit » (éd. Clericus, t. V, 443 C). Dans son article « Érasme et le silence » (p. 166), Jean-Claude Margolin précise, au sujet de ce même passage d'Érasme : « Et cette identification du silence de la nature au calme et au repos, il l'étend encore dans son commentaire philologique et sémantique du psaume, au sabbat, au repos du septième jour : "... et quae mulieres apud Lucam dicuntur sabbato siluisse quod ab opere quieverint." » L'idéal hèsychaste de Lefèvre d'Étaples se retrouve en partie dans *L'Heptaméron*, qu'on peut lire comme une vaste réflexion sur le thème de la parole. Que de nouvelles, en effet, nous mettent en garde contre ses dangers, ses abus, ses leurre !

⁵ 1 Corinthiens, XIII, 8-12. Des Périers oppose dans le troisième dialogue du *Cymbalum mundi* « la vaine parole de mensonge » à « l'utile silence de vérité » (p. 26). La vérité, selon Pétrarque, se cherche et se trouve dans le silence : « nusquam melius quam in silentio reperitur et queritur » (*De otio religioso*, II, VIII, 5).

⁶ Cité par Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples [...]*, p. 132.

promis par les défenseurs de l'activité théorique (Platon et Aristote, saint Thomas d'Aquin, Marsile Ficin, etc.), plongent l'esprit dans l'inquiétude. Voilà pourquoi Harpocrate, Horus enfant représenté tenant son doigt devant sa bouche, est considéré dès l'Antiquité comme le symbole du silence inspiré du sage¹, interprétation relayée par Érasme et par Alciat².

On peut invoquer, pour expliquer l'*hèsychia* de Des Périers et des principaux auteurs évangélistes, des influences mystiques ou quiétistes, l'impact de Gérard Groote et de la *devotio moderna*, la lecture de *l'Imitation de Jésus-Christ* de Thomas à Kempis³. Mais Marguerite de Navarre et son protégé, qui fut également le collaborateur d'Olivétan, ne nous font pas l'effet de purs mystiques recherchant dans l'extase la *tranquillitas animi* que la philosophie ne peut leur offrir. En un siècle où l'arrogance intellectuelle des nouveaux sophistes paraît de plus en plus intolérable, où l'on remet au goût du jour la philosophie sceptique pour l'opposer aux certitudes de la scolastique, rappeler la prépondérance de la foi et inviter les docteurs à l'humilité, l'auteur du *Cymbalum mundi*, quelle que soit son identité véritable, celui de *L'Heptaméron* et le Rabelais du *Quart livre* se contentent de signaler les bornes de l'entendement humain. La raison bat la juste mesure et établit les limites au-delà desquelles la science perd conscience et la parole se corrompt en folle jacasserie. La parole n'est pas condamnée absolument et expressément. Car s'il est bon parfois de se taire, il est tout aussi sage en certaines circonstances de parler, quand le langage est *logos*, à la fois raison et expression de cette raison. Le sens de la mesure et du moment propice, le respect du secret combiné avec l'usage raisonné de la parole, garantit au « juste » repos et tranquillité :

Le juste est tant advisé et discret
Qu'il ne revele à aucun le secret
Car taire sçait cela qui est de taire
Et sçait parler ce qui est nécessaire.
Son seur repos n'est point sollicité ;
Il vit en paix et en tranquillité.⁴

3 – La raison, « fondement et pivot de sagesse »

Dans la première moitié du XVI^e siècle, contre la tradition universitaire, l'humanisme annonce la péremption du modèle théorique aristotélicien, jugé incompatible avec son idéal d'action vertueuse au service de l'État, contraire à la raison et à la foi, et nuisible à la tranquillité de l'esprit. Aristote a beau écrire, dans la *Métaphysique* et l'*Éthique à Nicomaque*, que l'activité du *nous* attaché à la contemplation des intelligibles égale le sage aux dieux et lui permet de jouir d'une béatitude et d'un repos parfait, ceux qui ont fait du Stagirite leur maître à penser et mènent une existence théorique entièrement consacrée à la spéculation métaphysique, à l'étude des principes et des fins, démontrent qu'il n'en est rien. Bouffis d'orgueil, plus avides de gloire que de vérité, tourmentés par le démon de la curiosité, ils ignorent l'impassibilité qu'Aristote promet au philosophe. Sans trêve ni repos, ils scrutent les cieus, soumettant leur esprit à une tension douloureuse, alors que la *tranquillitas animi* réside dans le renoncement à comprendre certains mystères, d'ailleurs inconnaissables. Éprouvante pour l'individu, qu'elle détourne de ses devoirs envers la communauté, la passion pour les formes les plus abstraites de la métaphysique peut même s'avérer dangereuse pour l'ordre public, en suscitant discordes et dissensions.

a – La raison, ou le repos dans l'action

Il serait pourtant abusif de voir dans les humanistes de cette période des adversaires déclarés de la raison, sous prétexte qu'ils se défient des abus de l'intelligence et des subtilités abscones de la métaphysique. Ils ne condamnent pas les sciences, le désir de connaissance et l'étude ; ils n'ont pas de mots assez durs pour vilipender l'ignorance et se sentent investis de la noble mission de la combattre,

¹ Voir Plutarque, *De Iside et Osiride*, 378 c.

² Érasme, *Adagia*, IV, 1, 52 ; Alciat, emblème XI.

³ Voir l'introduction de Peter Hampshire Nurse à son édition du *Cymbalum mundi*, p. XII-XV.

⁴ Ces vers, tirés de *L'homme de bien*, traduction du *De viro bono* d'Ausone par Des Périers, sont cités par Peter Hampshire Nurse (*ibid.*, p. XXIX).

de la chasser définitivement de leur siècle, qu'ils considèrent comme celui de la restauration du savoir et des arts. Ce qu'ils dénoncent, ce sont les excès d'une science hautaine, dogmatique, vaine, éprouvante et improductive, une science dépourvue de conscience, une science déraisonnable. En soulignant, au nom de la raison même, les limites de la raison humaine, en mettant en garde leurs contemporains contre l'orgueil intellectuel, en condamnant la *libido sciendi* démesurée ou la logorrhée des théologiens des « haulx quantons du lac pharisien »¹, la « vaine philosophie »² des maîtres scolastiques, les auteurs humanistes ne contredisent en rien les hérauts de la *dignitas hominis* et les thuriféraires du génie humain. Ils situent la créature à la place qui doit être la sienne, entre la matière brute et le divin, et rappellent que tout est affaire de mesure et d'objet : quoi que puisse la raison humaine – et tous s'accordent à dire qu'elle peut beaucoup dans les limites de son champ d'action légitime –, elle est impuissante à saisir les purs intelligibles, à éclairer le mystère des principes, des causes et des fins. Accepter cela, c'est se conformer à la raison et œuvrer à son repos.

Avec le rire, la raison est le propre de l'homme, comme l'écrit Érasme dans le *De pueris instituendis* :

Mais quel est par excellence le propre de l'homme ? Vivre selon la raison, ce qui lui vaut d'ailleurs le nom d'animal raisonnable et ce qui le distingue des créatures privées de raison.³

Charles de Bovelles⁴ et Jacques Tahureau⁵ abondent dans le sens d'Érasme et voient dans la raison le trait distinctif du genre humain, la faculté qui, avec la parole, le situe au sommet de la création. Pour Ronsard également,

Ce qui fait differer l'homme d'avec la beste,
Ce n'est pas l'estomacq, ny le pied, ny la teste,
La face ni les yeux, c'est la seule raison.
Et notre esprit logé au haut de la maison
Du cerveau son rempart, qui le futur regarde,
Commande au cors là bas, & de nous a la garde.⁶

L'usage de la raison, apanage de l'humanité, manifeste son excellence, sa vertu, au sens antique du terme, *aretè* ou *virtus*. Pour le Rabelais que Louis Le Caron met en scène dans le troisième de ses *Dialogues*, la « parfaite nature » de l'homme s'identifie à « la raison ou vertu »⁷. Dans la mesure où, suivant l'enseignement des philosophes de l'Antiquité, le souverain bien réside dans une vie conforme à la vertu, l'activité rationnelle constitue également pour l'homme la clef d'une existence heureuse et lui assure la tranquillité de l'âme. Le bon usage de la raison manifeste la perfection du sage, qui grâce à elle juggle les passions perturbatrices :

Voilà donc le seul chemin qui mène à la béatitude : qu'en premier lieu, tu te connaisses ; qu'ensuite tu n'agisses en rien conformément aux affects, mais en tout conformément au jugement de la raison.⁸

La raison, comme l'écrira plus tard Pierre Charron, garantit le repos :

Voyci donc la vraye preud'homie (fondement et pivot de sagesse), suyvre nature, c'est-à-dire la raison. Le bien, le but et la fin de l'homme, auquel gist son repos, sa liberté, son contentement, et en un mot sa perfection en ce monde, est vivre et agir selon nature, quand ce qui est en luy le plus excellent commande, c'est-à-dire la raison. La vraye preud'homie est une droicte et ferme disposition de la volonté à suyvre le conseil de la raison.⁹

¹ Marot, *Œuvres poétiques*, t. II, p. 76, v. 3.

² *Ibid.*, p. 66, v. 401.

³ Érasme, *De pueris instituendis*, p. 404.

⁴ *Le Livre du sage*, I, p. 57.

⁵ Cf. T. Peach, *Nature et raison. Étude critique des « Dialogues » de Jacques Tahureau*, p. 32-37.

⁶ *Hymne de tres illustre Prince Charles, Cardinal de Lorraine*, v. 357-362 (t. XI, p. 48-49).

⁷ Le Caron, *Dialogues*, III, p. 237.

⁸ Érasme, *Enchiridion militis christiani*, p. 115.

⁹ *De la sagesse*, II, 3, p. 280-281.

En Pantagruel s'épanouit cette raison apaisante, qui se substitue à la *mêtis* panurgienne, cause de bien des tourments. L'une des qualités les plus remarquables de Pantagruel est de faire preuve, en toutes circonstances, d'une parfaite équanimité. Le géant offre à tous l'exemple d'une impassibilité charitable, d'une tranquillité parfaite et d'une sagesse indulgente envers les désordres d'autrui. Averti de la gestion calamiteuse et proprement scandaleuse du Salmiguondin par son nouveau châtelain, Pantagruel conserve son calme, « aulcunement indigné, fasché ne marry »¹. Nous le verrons également rappeler à l'ordre et à la raison son compagnon Panurge, que les élucubrations et les « nazardes » de Triboulet rendent fou de rage : « Sans nous esmouvoir, (dist Pantagruel) considerons ses gestes et ses dictz »². Cette sagesse débonnaire constitue un trait caractéristique du pantagruélisme, défini dans les lignes ultimes du *Pantagruel* comme un art de « vivre en paix »³. Quelques années plus tard, le prologue du *Quart livre* fera à nouveau du « mespris des choses fortuites » l'une des qualités essentielles du pantagruélisme⁴, « ataraxie faite d'épicurisme et de stoïcisme », selon Raoul Morçay⁵. Et l'on se rappelle que le narrateur de *Gargantua* invitait déjà ses lecteurs à lire sa chronique sans passions ni trouble : « Despouillez vous de toute affection, / Et le lisant ne vous scandalisez »⁶. Le chapitre II du *Tiers livre*, qui brosse le portrait psychologique de Pantagruel, présente la raison comme le principe actif de la sagesse rabelaisienne et le port de repos de notre sympathique héros :

Toutes choses prenoit en bonne partie, tout acte interpretoit à bien. Jamais ne se tourmentoit, jamais ne se scandalizoit. Aussi eust il esté bien forissu du Deificque manoir de raison, si aultrement se feust contristé ou alteré. Car tous les biens que le Ciel couvre : et que la Terre contient en toutes ses dimensions : hauteur, profondeur, longitude, et latitude, ne sont dignes d'esmouvoir nos affections, et troubler nos sens et espritz.⁷

Pantagruel ne se scandalise jamais, il ne s'abandonne pas aux mouvements⁸ qui troublent l'âme et lui ôtent sa quiétude parce qu'il ne quitte jamais, quelles que soient les circonstances, le « Deificque manoir de raison ». La raison préside à chacun de ses actes, à chacune de ses paroles, à la moindre de ses pensées. Rien ne peut l'« altérer », ni l'« émouvoir », ni le scandaliser.

Pour les humanistes français, la raison désigne tout à la fois, en les regroupant sous un seul et même terme, les facultés intellectuelles et la sagesse qui en règle l'usage et détermine les domaines où elles peuvent légitimement s'exercer. La raison conjoint donc l'intelligence et la sagesse, le génie de l'homme et la conscience de ses limites, « car encore faut-il quelque degré d'intelligence à pouvoir remarquer son ignorance : il faut pousser à une porte pour sçavoir qu'elle nous est close »⁹. En ce sens, elle est prudence, *phronêsis*, vertu de l'intellect pratique distincte du *nous* de la métaphysique grecque ou de la *ratio* de Charles de Bovelles, partie de l'âme rationnelle consacrée à la science théorique¹⁰.

De fait, on rencontre fréquemment sous la plume des humanistes de la première moitié du siècle le thème de la prudence, qu'ils identifient fréquemment avec la raison¹¹. Définie comme la « droite

¹ *Tiers livre*, II, p. 357.

² *Ibid.*, XLV, p. 491.

³ Rabelais, *Pantagruel*, XXXIV, p. 337 : « Et si desirez estre bons pantagruelistes (c'est à dire vivre en paix, joye, santé, faisans tousjours grand chere) ne vous fiez jamais en gens qui regardent par un partuys ».

⁴ *Quart livre*, prologue, p. 523.

⁵ *L'Abbaye de Thélème*, introduction, p. XXVIII.

⁶ *Gargantua*, « Aux lecteurs », p. 3.

⁷ *Tiers livre*, II, p. 357.

⁸ Le champ sémantique du mouvement est bien représenté dans ces quelques lignes : « forissu », « alteré » (qui représente l'*alloiôsis*, l'une des quatre catégories du changement aristotélicien, ou *metabolê*), « esmouvoir ».

⁹ Pierre Charron, *De la sagesse*, I, 1, p. 4.

¹⁰ Anaxagore, Thalès et leurs semblables ne peuvent donc pas selon Aristote être qualifiés de prudents, « quand on les voit ignorer ce qui leur est profitable à eux-mêmes ; on reconnaît qu'ils possèdent un savoir portant sur des réalités incomparables, merveilleuses, complexes et divines, mais qui est inutile du fait que ce ne sont pas des biens proprement humains qu'ils recherchent » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 7, 1141 b 2). Dans ce même ouvrage, le Stagirite définit la prudence comme « une disposition pratique, accompagnée d'une règle vraie, concernant ce qui est bon et mauvais pour l'homme » (VI, 5, 1140 b 5), et comme la vertu propre à la partie « calculatrice » de l'âme rationnelle (VI, 5, 1139 a).

¹¹ En 1544 (si l'on en croit Colletet), Pierre Habert, dans le troisième quatrain de son *Miroir de vertu et chemin de bien vivre*, associe les deux termes : « L'homme qui a de prudence l'usage / Se doit tousjours par raison gouverner, / Car la raison rend

raison des choses agibles » par Guillaume de La Perrière¹, qui traduit une définition fournie par Thomas d'Aquin², lui-même commentant Aristote, la prudence est bel et bien pour l'humaniste toulousain une sagesse mise au service de l'action, notamment politique³. Guillaume Budé distingue déjà dans le *De Philologia* la prudence (*prudencia*) de la sagesse toute contemplative (*sapientia*) des philosophes et des lettrés. La prudence, qu'il juge préférable au savoir purement théorique, est en fait une sagesse pratique, mise en œuvre dans le cadre domestique et public, au service des intérêts privés et de ceux de la cité⁴. La *phronèsis* est la vertu de l'intellect la plus appropriée à la condition humaine :

Verum sapientia propria virtus est contemplatrix rerum sempiternarum, atque earum quae semper eodem modo se habentes, non admittunt mutationem. Cum interim prudentia in iis percipiendis occupata sit quae, mutabilia quidem ipsa, sed tamen ad humanam vitam agenda conducibilia esse manifestum est [...]. Ac tametsi sapientia, cum nominis majestate, tum re etiam ipsa dignior sit prudentia, nam digniora excelsioraque contemplatur, hominibus tamen utilior est commodiorque prudentia.⁵

Au début du siècle suivant, on continue de voir en la prudence la raison dédiée à l'action et au *negotium*, comme en témoignent ces quelques réflexions de Pierre Charron :

Prudence est avec raison mise au premier rang comme la royne generale, surintendante et guide de toutes les autres vertus, *auriga virtutum* ; sans laquelle il n'y a rien de beau, de bon, de bien seant et advenant ; c'est le sel de la vie, le lustre, l'ageancement et l'assaisonnement de toutes actions, l'esquierre et la reigle de tous affaires, et en un mot l'art de la vie, comme la medecine est l'art de la santé.

C'est la cognoissance et le choix des choses qu'il faut desirer ou fuyr ; c'est la juste estimation et le triage des choses ; c'est l'œil qui tout void, qui tout conduit et ordonne. Elle consiste en trois choses, qui sont de rang ; bien consulter et deliberer, bien juger et resouldre, bien conduire et executer.⁶

Cette vertu s'accorde parfaitement avec l'idéal de vie mixte promu par les représentants de l'humanisme dit civil dans la mesure où, mise au service de l'action éthique, elle est tout à la fois alimentée par l'expérience acquise dans le maniement des affaires publiques ou dans la vie quotidienne, et par l'*otium studiosum*. En effet, en quoi la prudence consiste-t-elle ? Le premier emblème du *Theatre des Bons Engins* de Guillaume de La Perrière répond à cette question en représentant Janus,

Pour demonstrier que l'advis des gents saiges,
Vise au futur, aussi bien qu'au passé.
Tout temps doibt estre en effect compassé,
Et du passé avoir la recordance,

l'homme meur & sage, / La raison fait les grands Princes regner » (cité par Mouna Baradie, *Pibrac et le genre du quatrain moralisateur au XVI^e siècle*, t. I, p. 289).

¹ *Le Miroir Politicque*, p. 53.

² *Summa theologiae*, II-II, q. 47, a. 2, s. c. : « prudentia est recta ratio agibilium » (« la raison est la droite règle de l'action »). L'Aquinat conclut que la prudence est la raison pratique, qui préside aux actions réalisées en vue d'une fin donnée : « Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., *prudens est bene possi consiliari*. Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quaesunt agenda propter finem est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica » (*ibid.*, II-II, q. 47, a. 2, co.).

³ Géraldine Cazals, *Guillaume de La Perrière [...]*, t. I, p. 543 : « Aussi est-elle particulièrement requise dans l'administration des choses publiques, considérant l'importance des fins qui sont assignées à la République ». Aristote (*Éthique à Nicomaque*, VI, 8, 1141 b 23) fait de la prudence la vertu spécifique du gouvernant : « la politique et la prudence sont une seule et même disposition ». Cf. *La Politique*, III, 4, 1277 a-b.

⁴ *De Philologia*, I, p. 19.

⁵ *Ibid.*, p. 19 et 21 (traduction de Marie-Madeleine de La Garanderie, p. 18 et 20 : « Mais à proprement parler la sagesse est la vertu contemplatrice des choses éternelles et de celles qui, toujours égales à elles-mêmes, ne connaissent pas de changement ; tandis que l'affaire de la prudence est de percevoir les choses qui, quoique par elles-mêmes sujettes au changement, sont pourtant manifestement utiles à la conduite de la vie humaine [...]. Et quoique la sagesse soit plus noble que la prudence et par la majesté de son nom et aussi par sa nature même – car elle contemple des réalités plus nobles et plus hautes –, la prudence néanmoins est plus utile et avantageuse aux hommes »).

⁶ Pierre Charron, *De la sagesse*, III, 1, p. 386.

Pour au futur preveoir en providence,
Suyvant vertu en toute qualité.
Qui le fera verra par evidence,
Qu'il pourra vivre en grand' tranquillité.¹

Gage de *tranquillitas animi*, la prudence permet d'embrasser en une saisie panoptique la totalité du temps de l'expérience humaine ; elle est simultanément rétrospection et, au sens étymologique du terme, providence. L'homme prudent, fort de son expérience et de sa connaissance du passé, peut prévoir ce que le futur lui réserve et agir en conséquence², pour vivre le temps présent en toute quiétude, « en grand' tranquillité ». Or où peut-on acquérir l'expérience et le savoir indissociables de la prudence ? Également dans les livres, répond Guillaume de La Perrière. L'éloge de la prudence se confond ainsi sous la plume de l'humaniste toulousain avec une célébration de l'écriture, qui réunit les conditions nécessaires à l'usage de cette vertu. Il satisfait de surcroît, dans la définition de la prudence et de ses conditions d'exercice, l'aspiration du premier humanisme français à un modèle de vie mixte combinant les vertus de l'action et de la contemplation au service de la *quies animi*.

La raison humaniste, chargée d'assurer la tranquillité d'esprit de l'homme sage, ne saurait se confondre, pour les motifs que nous venons d'évoquer, avec l'activité théorique, jugée nuisible au repos – n'en déplaise à Aristote, Platon ou Ficin. Cette raison définit une *ratio vivendi* chrétienne et pratique qui garantit le repos de l'esprit sans déroger au principe humaniste d'action civile. Apanage du genre humain, la raison est la pierre « auquel gist son repos » et le « pivot de sagesse », notion dont le sens a évolué avec la réflexion consacrée aux genres de vie à la Renaissance³.

b – Panurge, ou l'inquiétude

La raison, équivalent de la *phronèsis* classique, est le liant qui procure sa cohérence au pantagruélisme, autrement dit à la sagesse humaniste telle que Rabelais la conçoit, et lui permet de faire la synthèse, en les dépassant, des nombreuses philosophies dont il s'inspire. Forts de cette raison, Pantagruel, Gargantua et Grandgousier ont su conjuguer savoir théorique et action vertueuse, érudition et sagesse pratique, *otium* et *negotium*, labeur et repos. Au contraire, la folie de Panurge explique sa prédisposition pathologique à « s'esmouvoir ».

Dans la littérature du XVI^e siècle, il n'est pas, à notre connaissance, d'exemple plus remarquable d'intranquillité que Panurge. Cette facette du compagnon de Pantagruel⁴ a frappé bon nombre de lecteurs avertis, tout à la fois troublés et fascinés par « les mouvements et les métamorphoses de cette véritable boule de mercure », par ce « Protée, infiniment rusé, retors et rebelle à la prise », par ce « nœud de contradictions » où cohabitent les contraires⁵. Comment fixer – le terme est de Gérard Defaux – cet individu en perpétuel mouvement, doté d'un tempérament instable et d'une faconde de sophiste polyglotte ? Incontestablement, quels qu'aient pu être ses sentiments à l'égard de

¹ Cité par Géraldine Cazals, *Guillaume de La Perrière [...]*, t. I, p. 191. Prudence possède trois yeux, ajoute La Perrière dans son *Miroir Politicque* (p. 54), « à savoir est, memoire, intelligence & providence. Du premier œil, elle regarde le temps passé, du second, le present, du tiers, le futur ». Une gravure légendée d'un huitain représente cette allégorie de la prudence (p. 55).

² Aussi le prince, afin d'acquérir la prudence nécessaire au maniement des affaires publiques et à la direction de l'État, doit-il étudier l'histoire, grâce à laquelle, comme l'écrit Guillaume Budé dans son *Institution du Prince*, « on voit quasy comme en ung miroir les choses passées comme les présentes, par la considération desquelles, les hommes peuvent grandement acquérir prudence [...] et préveoir les cas qui peuvent escheoir » (cité par Claude Bontems, *Le Prince dans la France des XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, PUF, 1965, p. 90-91).

³ Cf. Eugene F. Rice, *The Renaissance Idea [...]*, p. VIII-IX : « The meaning of the word *sapientia*, and its vernacular equivalents, changed fundamentally. What happened can best be understood as the moralization of a metaphysical idea, what Ronsard called the "transformation of contemplation into action." One can see this as the object of wisdom shifts from divine things, to things divine and human and their causes, then to human things alone. One sees it in the increasing emphasis on history and experience as sources of wisdom ; in efforts to tie wisdom more closely to civic virtue and active political and business life ; in the gradual replacement of speculation about quiddities with what Salutati called "a new type of speculation and the study of a true and moral philosophy which is called wisdom." »

⁴ Les facettes de ce personnage sont multiples : cf. Mario Roques, « Aspects de Panurge », *François Rabelais. Ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort*, Genève, Droz, coll. « THR », 1953, p. 120-130.

⁵ Gérard Defaux, *Le Curieux [...]*, p. 12 et 13.

sa créature protéiforme¹, François Rabelais a dessiné Panurge sur le modèle classique de l'*homo viator*, du *peregrin* sans domicile fixe, du vagabond vivant d'expédients, véritable Ulysse dont il reproduit les errances – le ton épique en moins – et dont il partage la ruse. C'est également à Mercure, autre parangon de rouerie, que nous fait songer Panurge². Comme l'Olympien aux pieds ailés, dieu du négoce à l'origine, saint patron des voyageurs, des marchands et des brigands, il incarne la *mêtis*, cette ruse servie par l'intelligence dont il tire profit sans le moindre scrupule.

Le chapitre IX de *Pantagruel*, qui relate la rencontre du personnage éponyme et de son futur compagnon³, témoigne de la fascination immédiate – elle s'avérera bientôt réciproque – que Panurge exerce sur Pantagruel. Ce dernier éprouve aussitôt pour Panurge sympathie et pitié : « j'ay affection tresgrande de vous donner ayde à mon povoir en la calamité où je vous voy : car vous me faictes grand pitié »⁴. Le géant semble reconnaître en Panurge sa « moitié » malheureuse, un Pylade fort dissemblable et cependant – conséquemment ? – complémentaire⁵. Lors de sa première apparition dans le récit, Panurge est marqué, dans sa tenue vestimentaire et jusque dans sa chair, par l'errance. Misérablement vêtu et « navré en divers lieux », il a toute l'apparence du vagabond, du gueux errant de ville en village pour y mendier sa pitance – « mieulx ressembloit un cueilleur de pommes du pais du Perche », précise le narrateur. Fort significativement, ce n'est pas sur une image arrêtée que Pantagruel, ses compagnons et les lecteurs découvrent Panurge ; au moment de son entrée en scène, il est déjà en mouvement : « Voyez vous cest homme qui *vient* par le chemin du pont Charanton ? », demande le géant. Deux des cinq questions qu'il pose à Panurge portent sur ses pérégrinations : « qui estes vous, dont venez vous, où allez vous, que querez vous, et quel est vostre nom ». S'opposant à cette isotopie de l'errance et la complétant, les propos échangés par Pantagruel et Panurge expriment un désir d'arrêt et de stase : « Mon amy je vous prie que un peu vueillez icy arrester »⁶, dit Pantagruel au nouveau venu, à qui il fait, à la fin du chapitre, la prédiction suivante : « si vous condescendez à mon vouloir, vous ne bougerez jamais de ma compaignie ». Et Panurge de répliquer : « puis qu'il vous plaist me retenir avecques vous, et je accepte volontiers l'offre, protestant jamais ne vous laisser »⁷.

D'emblée, Pantagruel se comporte comme s'il souhaiter « fixer » Panurge (qu'on voit au chapitre XVIII s'agiter en gesticulations obscènes ou insignifiantes face à Thaumaste, qu'il fait « quinaud ») et mettre un terme à ses vagabondages. Face aux pérégrinations aventureuses de Panurge, à sa frivolité, à

¹ Nous ne prétendons pas trancher une question aussi épineuse. Panurge est-il un joyeux compagnon, un bon « pantagruéliste » qui dissimule sous ses allures de Silène et son humour de potache une sagesse toute socratique, ou un vulgaire « gastrolâtre » doublé d'un obsédé sexuel ? Il est tout cela à la fois ou, plus justement, il est successivement tout cela. Et la vérité de ce personnage réside précisément dans ses métamorphoses et dans ses variations incessantes.

² La démonstration de Gérard Defaux (*Le Curieux [...]*) prend pour prémisses ces identifications, dont l'une est proposée par Panurge lui-même : « Et volontiers vous racompteroys mes fortunes qui sont plus merveilleuses, que celles de Ulysses » (*Pantagruel*, IX, p. 249).

³ Cf. Michel Bastiaensen, « La rencontre de Panurge », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. II, n° 3, 1974, p. 544-565.

⁴ Rabelais, *Pantagruel*, IX, p. 246.

⁵ On a maintes fois mis en évidence les liens, les ressemblances quasi gémellaires qui unissent Pantagruel et Panurge, jusque dans les jeux du signifiant (PANTAGRUEL = PANURGE + ALT). Pantagruel serait un Panurge amélioré (« plus haut », *altior*), ce dernier un alter ego, un double dégradé (altéré, c'est-à-dire corrompu et soiffard) du jeune géant, qui ne devient lui-même qu'après que son compagnon l'a purgé, en s'en chargeant, de ses défauts, catharsis que symbolise le don de la livrée du géant à Panurge. Pantagruel est métamorphosé en homme nouveau à partir du moment où Panurge endosse sa livrée en même temps que ses travers. Michael Screech faisait remarquer la même chose à propos de frère Jean et de Gargantua (*Rabelais*, p. 229 : « Au moment où Gargantua se débarrasse des vices résultant de sa première éducation et devient donc moins comique et plus exemplaire, frère Jean survient pour apporter la note comique : il a exactement la grossièreté, la gloutonnerie, etc. dont Gargantua vient d'être purgé »). Dans la notice qu'elle consacre au *Pantagruel* (p. 1217), Mireille Huchon rappelle en outre que, « dans les épopées antiques, le héros principal est accompagné d'un ami – tels Oreste et Pylade – qui, dans l'épopée médiévale, sert de révélateur, ainsi Olivier pour Roland ». Panurge joue peut-être aussi pour Pantagruel ce rôle de révélateur. On aurait donc tort de voir uniquement en Panurge un parasite tout droit issu de la comédie romaine, un paresseux ignorant, un sophiste et un cagot. Son rôle dans le roman ne se borne pas à celui de faire-valoir. Personnage complexe, fascinant et répugnant, il possède un indéniable sens pratique qui le prédispose à l'action efficace. Il met malheureusement son savoir-faire au service de causes douteuses (au service de son ventre et de son bas-ventre, en fait, qu'il s'agisse de gagner des pardons ou de forniquer avec les belles dames de Paris). Toutefois, Pantagruel n'existerait pas sans lui ; Panurge est une étape nécessaire de son développement, un aiguillon, un repoussoir parfois. Pantagruel donne sens (signification, direction, raison d'être) à ce qui, chez son compagnon, n'en a pas : science, jeux, voyages, etc.

⁶ Rabelais, *Pantagruel*, IX, p. 246.

⁷ *Ibid.*, p. 249.

son inquiétude fondamentale, le bon géant incarne la stabilité, la fermeté et une certaine forme de sérénité. Pantagruel n'erre pas sans but, il voyage pour s'instruire, puis pour mener une noble guerre de libération nationale ; il ne change pas chaque jour sans rime ni raison, il évolue – le roman est aussi en un sens un récit d'apprentissage – ; il n'est pas curieux, ni glorieux, mais étudie pour mieux aimer Dieu et finit en prince chrétien guidant son peuple, tel un nouveau Moïse, vers la terre promise d'Utopie. L'opposition, déjà sensible dans *Pantagruel*, devient plus manifeste dans le *Tiers livre*. Entre 1532 et 1546, bien des choses ont changé. Pantagruel a mûri. Il n'est plus ce jeune étudiant bambocheur et insouciant qu'amusaient les coquinerie de son compagnon de fraîche date. S'il ne s'est pas départi de sa jovialité et s'il conserve à Panurge toute son amitié, il semble néanmoins porter sur lui un regard bien plus critique que par le passé ; « son attitude envers Panurge est définitivement devenue celle du maître »¹. Dans *Pantagruel*, les débordements et l'instabilité de Panurge sont toujours plaisants et ne valent jamais à leur auteur, en dépit de ses tours pendables – certains le sont au sens propre du terme –, les réprimandes ou les remontrances du fils de Gargantua. Dans le *Tiers livre*, Panurge, servi plus que jamais par une verve irrésistible, continue de nous faire rire. Toutefois, nous ne rions plus avec lui, mais de lui. C'est à partir du troisième volet des chroniques rabelaisiennes que le *panourgos* justifie pleinement son nom et dévoile l'étendue de sa déraison².

Dans le *Tiers livre* et dans le *Quart livre*, Panurge ne jouit jamais du bel équilibre, du « repous » parfait qui régnerait selon lui dans le monde idéal, fondé sur les dettes, dont il se plaît à rêver³. Il devient la proie de toutes les passions et tombe successivement, et parfois concomitamment, sous le joug de la peur, du désespoir, de la colère, de la concupiscence. Dans le premier tome des chroniques rabelaisiennes, nous le voyons tourmenté par les aiguillons de la chair. Dans le *Tiers livre*, il ignore l'équanimité du sage Pantagruel et nourrit toujours des sentiments qui l'inquiètent et le rendent « tout fasché, perplex, et indigné »⁴ – le terme *fasché* est encore utilisé à deux reprises au chapitre XVIII⁵ ; on se rappelle que Pantagruel, en revanche, n'est jamais « aucunement indigné, fasché, ne marry »⁶. Dès qu'un oracle ou l'interprétation qu'on en propose s'avère contraire à ses projets matrimoniaux, Panurge prend la mouche et se fâche. Il insulte copieusement Her Trippa, qui a suscité son courroux en lui découvrant une « metaposcopie et physionomie » de mari trompé, volé et maltraité⁷. Il « commence entrer en fascherie » contre frère Jean lui-même, qui s'efforce pourtant de le reconforter « sus le doute de Coquage »⁸. Trouillogan, surtout, le fait enrager par sa philosophie « ephectique »⁹.

La traversée narrée dans le *Quart livre* constitue pour Panurge l'odyssée de toutes les terreurs. Pétrifié d'effroi par la tempête, il se « conchie de male raige de paour »¹⁰. Par la suite, le compagnon de Pantagruel témoigne à plusieurs reprises de sa lâcheté congénitale. Au chapitre XXIX, il rejette violemment la proposition de frère Jean, désireux d'en découdre avec Quaresmeprenant et de le tailler en pièces. Quelques pages plus loin, l'apparition du monstrueux « phisetère » le terrorise. Tandis que frère Jean s'apprête avec l'équipage à combattre la créature, « guallant et bien deliberé », « Panurge commença crier et lamenter plus que jamais »¹¹. Il refuse ensuite d'engager le combat contre les

¹ Guy Demerson, *Rabelais*, p. 92.

² Le *panourgos* est l'homme « apte à tout ». Ce terme apparaît dans le Nouveau et dans l'Ancien Testament en grec de la Septante (voir Michael Screech, *Rabelais*, p. 99). Connoté positivement dans les livres sapientiaux, il prend un sens négatif dans la Première épître aux Corinthiens (III, 19) et s'applique à la sagesse du monde, qui est folie au yeux de Dieu (voir Edwin M. Duval, *The Design of Rabelais's Pantagruel*, Yale University Press, 1991, n. 2 et 3, p. 172). Pour un complément onomastique, on consultera Gérard Defaux, *Le Curieux [...]*, p. 134-135.

³ Rabelais, *Tiers livre*, IV, p. 364-365 : « Je me pers en ceste contemplation. Entre les humains Paix, Amour, Dilection, Fidelité, *repous*, banquetz, festins, joye, liesse, or, argent, menue monnoie, chaisnes, bagues, marchandises, troteront de main en main » (nous soulignons).

⁴ *Ibid.*, XIV, p. 393.

⁵ Il s'en retourne de sa visite à la sibylle de Panzoust « part joyeux, part faschez » (XVIII, p. 405) et dit à Pantagruel, dont il conteste l'interprétation de l'oracle sibyllin : « je me sens un peu fasché » (*ibid.*).

⁶ *Ibid.*, II, p. 357.

⁷ *Ibid.*, XXV, p. 427.

⁸ *Ibid.*, XXVIII, p. 438 : « — Tes males mules (respondit Panurge). Tu n'entends pas les Topiques ».

⁹ *Ibid.*, XXXV-XXXVI.

¹⁰ Rabelais, *Quart livre*, XVIII, p. 583.

¹¹ *Ibid.*, XXXIII, p. 616.

Andouilles et s'expose aux railleries et aux réprimandes de frère Jean¹. Enfin, lors de l'épisode des paroles gelées, il est effrayé par les sons et les voix qui s'élèvent autour du navire et exhorte ses compagnons à la fuite, avant de supplier Pantagruel de ne pas aborder dans l'île de Ganabin².

Les passions assaillent Panurge et le privent de tout repos parce qu'il s'est écarté de la voie de la raison ; il se laisse conduire et dominer par ses émotions. Son instabilité s'explique par le fait que ce célibataire, cet ancien soldat sans métier, ce docteur de carnaval dépourvu de diplôme n'est lesté d'aucune sagesse véritable :

En effet, à l'image d'Anarcho et du tyrannique Picrocholo, il ne possède ni la sagesse ni la vertu nécessaires pour se conduire lui-même et gouverner sa châtellenie. Assujéti à ses passions, il n'est pas maître de lui-même.³

Maître des apparences, redoutable rhéteur sachant tirer profit de toutes les subtilités de la pensée et du langage scolastiques, champion toutes catégories de la *disputatio pro et contra*, Panurge n'en est pas moins dépourvu de raison. Cette baudruche gonflée au gaz hilarant – et pleine d'autres exhalaisons dont elle se soulage volontiers en public – vogue au gré des vents, légère et creuse. La vérité et la sagesse sont le cadet des soucis de notre sophiste, épris de vaine gloire et de plaisirs sensuels – avec quelle attention il veille sur sa braguette ! –, alors qu'elles resplendissent toujours dans la ligne de mire de Pantagruel, termes de son odyssée et repos de ses labeurs. En mettant en scène Panurge, dont le rôle et les significations changent notablement à partir du *Tiers livre*, Rabelais offre l'exemple d'un savoir-faire pratique dépourvu de conscience, d'une polymathie⁴ vaniteuse et cupide, d'une curiosité qui n'a pas pour objet l'acquisition de la sagesse – ou d'apprendre à mieux aimer et servir Dieu, ce qui revient au même – mais le pousse, comme Thaumaste, à traverser les mers en quête de vaine gloire.

Panurge est celui par qui le scandale arrive. Le verbe *scandaliser* apparaît plusieurs fois sous la plume de Rabelais, toujours de façon significative. La consultation de l'index établi par J. E. G. Dixon⁵ révèle que ce terme est utilisé à six reprises, le substantif totalisant pour sa part cinq occurrences, soit autant que l'adjectif *scandaleux*. Signalons enfin une occurrence du terme *scandalé*. Ce dernier s'applique à Panurge⁶, également scandalisé par les attaques cryptées de Raminagrobis contre les *fratres* qui viennent le visiter pendant son agonie. Il le dit par deux fois : « J'en suys fort scandalisé », « Je en suys grandement scandalisé »⁷. Épistémon quant à lui est choqué par l'interprétation malveillante des propos du poète à laquelle se livre Panurge :

Et me scandalisez vous mesmes grandement, interpretant perversement des fratres Mendians, ce que le bon Poëte disoit des bestes noires, fauves, et aultres.⁸

Dans les exemples que nous venons de citer, le terme est utilisé au sens de « s'indigner », « éprouver de l'indignation », « être choqué ». En effet, au XVI^e siècle déjà, le scandale peut désigner soit un comportement que réprovoque la morale publique et qui suscite le désordre, soit l'émotion provoquée par un acte ou un propos sacrilège ou contraire à l'éthique ou aux normes sociales. Les propos prétendument impies de Raminagrobis émeuvent vivement Panurge et suscitent sa réprobation ; Épistémon, à son tour, perd son calme en entendant l'interprétation discutable de son compagnon. Se scandaliser, c'est éprouver une violente émotion qui, conformément à l'étymologie de ce dernier terme (*motio*, « mouvement »), agite l'esprit, le jette hors de son assiette et lui fait perdre tout repos : « Ubi indignatio, ibi quies nulla »⁹.

¹ *Ibid.*, XXXVII, p. 624.

² *Ibid.*, LV et LXVI.

³ Diane Desrosiers-Bonin, *Rabelais [...]*, p. 158-159.

⁴ Mireille Huchon signale dans sa notice au *Pantagruel* (p. 1222, note 3) que *panourgos* désigne selon Estienne (édition de 1549 de son dictionnaire, art. « Panurge ») « un homme qui se mesle de tout faire, un factotum, un homme qui a esté de tous mestiers ».

⁵ *Concordance des œuvres de François Rabelais*, Genève, Droz, 1992.

⁶ Rabelais, *Tiers livre*, XXV, p. 427 : « Tu as la metaposcopie et physionomie d'un coqu. Je diz coqu scandalé et diffamé », prévient Her Trippa

⁷ *Ibid.*, XXII, p. 418 et 419.

⁸ *Ibid.*, p. 419.

⁹ Saint Jérôme, *Lettres*, 14, 7, 2, CSEL, 54, p. 54 ; cité par Jean Leclercq, *Otia monastica*, p. 24.

Les pensées et les actions contraires à la raison sont scandaleuses. Les esprits mal intentionnés qui, oubliant les recommandations des vers liminaires du *Gargantua* – « Despouillez vous de toute affection, / Et le lisant ne vous scandalisez »¹ –, ont vu dans les livres profitables de Rabelais un empilement ordurier et un ramassis d'hérésies, les ont lus « contre tout usage de raison »². Semblable, notamment face au bon Raminagrobis, à ces « cagotz » qu'un rien effarouche et qui interprètent tout en mauvaise part, Panurge se scandalise à tout propos et quitte fréquemment la voie de la raison. Sous l'emprise de ses passions, il est, littéralement, hors de lui et victime d'« esguarement », comme le lui fait remarquer Épistémon :

Je me esbahys de vous, que ne retournez à vous mesmes, et que ne revocquez vos sens de ce farouche esguarement en leur tranquillité naturelle.³

4 – La mesure du repos humaniste

Panurge est l'un des nombreux masques – le plus attachant sans doute – que revêt dans l'œuvre rabelaisienne la déraison des hommes. Il ne s'agit pas de cette folie ou fureur sous l'emprise de laquelle les *idiota* et les enthousiastes entrevoient et énoncent des vérités de « plus hault sens » – la folie sagace de Triboulet ou le délire inspiré de la sibylle de Panzoust –, pas plus que de la docte ignorance cusaine, humble et pieux renoncement de l'intelligence confrontée à l'inexplicable mystère de la divinité, qu'on ne peut connaître et dont on ne peut rendre compte. La folie panurgienne est ce fléau protéiforme et universel qui pousse les hommes au péché, les plonge dans l'inquiétude et les passions tumultueuses, suscite les troubles politiques et les guerres.

Les excès de Panurge et ses accès de colère font de lui le parèdre du tyrannique et bilieux Picrochole, dont le caractère et le comportement sont caractérisés par la démesure des passions et la déraison, ces deux ennemis jurés de la *tranquillitas animi* humaniste. Face à Grandgousier, dont la « vieillesse ne requerroit dorenavant que repous »⁴, face à Gargantua, qui doit renoncer en raison de son agression à son « philosophicque repous »⁵, Picrochole est ballotté tel un ludion grotesque et pitoyable par ses émotions, depuis que « soudainement estoit party de son repous »⁶. « Sont-ce fatales destinées, ou influences des astres, qui veulent mettre fin à tes aizes et repous ? », demande à l'envahisseur Ulrich Gallet, maître des requêtes de Grandgousier, dans la harangue qu'il adresse à Picrochole, avant d'ajouter :

Mais si ainsi estoit phée, et deust ores ton heur et repos prendre fin, falloit il que ce feust en incommodant à mon Roy, celluy par lequel tu estois estably ?⁷

Les nombreuses occurrences du terme *repos* dans les chapitres où éclate la folie picrocholine – « telle est ceste fatale destinée, que par iceulx soye inquieté : es quelz plus je me repousoye », se lamente encore Grandgousier⁸ – nous invitent à voir en Picrochole la parfaite antithèse des géants, princes aussi éclairés, sages, justes et paisibles que le roi de Lerné est despotique et violent, aveuglé et tourmenté par ses affections – « Qui le meut ? qui le point ? qui le conduit ? », s'interroge Grandgousier au sujet de son adversaire⁹. Alors que Grandgousier et les siens fondent leur repos sur la mesure et le bon usage de la raison, Picrochole souffre, comme son nom le suggère, d'un excès de bile qui noie en lui toute pensée raisonnable et le soumet aux mouvements chaotiques de la fureur. Insistons-y : la fureur qui habite Picrochole n'a rien à voir avec le *furor* poétique ou prophétique de l'homme inspiré par les dieux ; elle s'apparente bien plutôt à la *mania* des forcenés et des possédés.

¹ P. 3.

² Rabelais, *Quart livre*, p. 520.

³ Rabelais, *Tiers livre*, XXIV, p. 425.

⁴ Rabelais, *Gargantua*, XXVIII, p. 83.

⁵ *Ibid.*, XXIX, p. 84.

⁶ *Ibid.*, XXVIII, p. 83.

⁷ *Ibid.*, XXXI, p. 87.

⁸ *Ibid.*, XXIX, p. 84.

⁹ *Ibid.*, XXVIII, p. 82.

Picrochole ignore l'apathie du sage parce que les digues de sa raison, peut-être sapées par une intervention démoniaque, n'ont pas résisté à la crue des passions.

a – *Quies animi et aurea mediocritas*

Dans la rhétorique humaniste, qui se souvient de la métriopathie aristotélicienne¹, déraison rime avec démesure. La médiocrité, le sens de la mesure est une valeur unanimement reconnue², qui donne lieu dans la littérature de la Renaissance à bien des commentaires et inspire plus d'une leçon de morale – Érasme consacre à la question l'un de ses *Adages*³. Certes, l'écriture rabelaisienne est une écriture de l'excès⁴ ; toutefois, Rabelais réprovoque l'outrance et la démesure. Comme l'intempérant Panurge, le roi de Lerne ne peut connaître le repos, faute de modération. L'excès le caractérise, qui l'entraîne hors du sens commun et le pousse à franchir toutes les limites, qu'il s'agisse des frontières de son royaume ou, pour reprendre les termes d'Ulrich Gallet, des « metes de raison »⁵. Un sujet de Grandgousier, berger nommé Pillot, rapporte « les excès et pillages que faisait Picrochole »⁶. Plus tard, Grandgousier informe à son tour Gargantua des « excès non tolérables à personnes libres » dont le tyran s'est rendu coupable⁷. Ulrich Gallet, diplomate courtois mais ferme, qualifie ensuite l'invasion et les déprédations dont sont victimes Grandgousier, son royaume et ses sujets, d'« excès incomparables »⁸. Enfin, Gargantua est averti par « le mestayer de Gouguet » des pillages commis par les soudards de Picrochole, et des « excès qu'ilz faisoient par le pays »⁹. Le roi de Lerne, qui emprunte à Charles Quint son orgueilleuse devise, « Plus outre », se laisse aller, flatté par de pervers conseillers, à rêver de conquêtes qui excèdent ses forces et outrepassent les bornes de la raison. S'imaginant déjà en nouvel Alexandre, Picrochole proclame à tous sa folie, inconsciemment, lorsqu'il s'écrie : « — Par ma foy, [...] nous sommes affolez »¹⁰.

Ce genre de folie affecte les malheureux – car Picrochole est tout autant à plaindre qu'à blâmer – qui « leurs fortunes et prosperitez ne peuvent par raison et temperance moderer »¹¹. Dans ce diagnostic, Ulrich Gallet identifie les carences dont pâtit Picrochole et nomme les vertus qui lui font défaut : raison, tempérance, modération. Ainsi, la raison n'est rien d'autre que l'« aequité »¹², le sens de la mesure, conformément à son étymon latin, *ratio*¹³. C'est au nom de la juste mesure que sont condamnés dans le *Tiers livre* la pratique immodérée du jeûne et les excès de table. « Mediocrité est en tous cas louée », dit Pantagruel à Panurge¹⁴, s'inspirant de Cicéron – « mediocritas optima est », « mediocritas ad omnem usum cultumque vitae transferenda est »¹⁵. Rondibilis, dont Panurge sollicite

¹ Dans l'*Éthique à Nicomaque*, II, 5-9, la vertu est définie comme une médiété ; l'excès ou le manque relativement à ce μέσον sont deux vices opposés. La notion de juste milieu dans la pensée morale d'Aristote est également connue des auteurs du XVI^e siècle par l'intermédiaire de l'*Éthique à Eudème* et de la *Grande Morale*.

² Cf. Tristan Vigliano, *Humanisme et juste milieu [...]*.

³ *Ne quid nimis*.

⁴ Cf. Michel Jeanneret, *Le Défi des signes : Rabelais et la crise de l'interprétation à la Renaissance*, Orléans, Paradigme, 1994.

⁵ Rabelais, *Gargantua*, XXXI, p. 87.

⁶ *Ibid.*, XXVIII, p. 82. Rabelais se souvient sans doute de l'*Éthique à Nicomaque*, où Aristote évoque, parmi les excès opposés à la médiété qui définit la vertu, l'irascibilité des caractères amers, *πικροχολοι* (IV, 11, 1126 a 18-22).

⁷ Rabelais, *Gargantua*, XXIX, p. 84.

⁸ *Ibid.*, XXXI, p. 86.

⁹ *Ibid.*, XXXIV, p. 96.

¹⁰ *Ibid.*, XXXIII, p. 93.

¹¹ *Ibid.*, XXXI, p. 87.

¹² Rabelais, *Tiers livre*, VII, p. 372.

¹³ Au chapitre XX de *Gargantua*, p. 54-55, Janotus de Bragmardo joue de la polysémie du mot *raison* en s'appuyant sur les différents sens de *ratio*, qui désigne la faculté logique et le calcul, le compte. Précédemment chargé de convaincre Gargantua de rendre ses cloches au peuple parisien, Janotus vient réclamer aux docteurs en Sorbonne le salaire promis en échange de ses bons et loyaux services. Mais ses collègues, qui le soupçonnent de corruption, lui répliquent qu'il devra se satisfaire des chaussettes et des saucisses que Gargantua lui a offertes : « luy fut respondu qu'il se contentast de raison, et que aultre bribe n'en auroit. / "Raison ? (dist Janotus). Nous n'en usons point ceans." »

¹⁴ Rabelais, *Tiers livre*, XIII, p. 391.

¹⁵ *De officiis*, I, xxxvi, 130, et xxxix, 140.

l'opinion touchant son projet de prendre femme et sa crainte du cocuage, lui recommande aussi la mesure :

— Ainsi (dist Rondibilis) mettons nous neutre en Medicine, et moyen en philosophie : par participation de l'une et l'autre extremité : par abnegation de l'une et l'autre extremité : et par compartiment du temps, maintenant en l'une, maintenant en l'autre extremité.¹

Selon le médecin, qui pratique un art dont le nom seul, *medicine*, semble reposer sur la connaissance du juste milieu, la mesure consiste à fuir les extrêmes mais s'acquiert également par leur pondération réciproque. Selon les théories d'Hippocrate et de Galien, qui s'inspirent de la physique aristotélicienne, la santé résulte de l'équilibre des éléments présents dans l'organisme (feu, air, eau et terre), des qualités et des humeurs qui leur correspondent. Pour le moraliste, la *mediocritas* ne saurait être l'état d'équilibre et de *statu quo* résultant de l'opposition de deux forces contraires ou d'une moyenne arithmétique. Comme l'écrit Pierre Caye,

le juste milieu doit être considéré, en réalité, comme la cause des extrêmes, ce en comparaison de quoi les autres positions apparaissent extrémistes [...]. Le juste milieu se fait mesure, le *medium* devient *modus*. La *mediocritas* n'est donc pas le régime le plus mesuré et équilibré que la vie humaine puisse suivre, mais le principe et la mesure de tout régime de vie.²

Sous la forme d'un apologue, le prologue du *Quart livre* poursuit l'éloge de la mesure, recommandée autant par les anciens que par les Écritures³, en le liant à la question de l'action vertueuse et du travail. Couillatris, qui a perdu le manche de sa hache, implore Jupiter de lui en fournir une. Afin d'éprouver la vertu du bûcheron, le maître de l'Olympe lui propose une cognée en or, une autre en argent et une troisième en bois. C'est cette dernière que choisit Couillatris, dont l'honnêteté et le sens de la mesure sont récompensés par Jupiter, qui lui offre les deux autres cognées :

Voylà que c'est. Voylà qu'advient à ceulx qui en simplicité soubhaitent et optent choses mediocres. [...] Soubhaitez doncques mediocrité, elle vous adviendra, et encores mieulx, deument ce pendent labourans et travaillans.⁴

Dans le dernier tiers du siècle, Ronsard fera lui aussi résider le bonheur dans une existence humble : « Bien meilleure est souvent la mediocre vie / Sans pompe, sans honneur, sans embusche d'envie, / Que de vouloir passer en grandeur le commun »⁵.

La pondération des géants s'oppose aux excès de Picrochole et aux abus de Panurge⁶. Tous deux figurent en bonne place dans le cortège d'atrabilaires, de fous, de songe-creux, de cagots « rassotés » et d'enragés que Rabelais fait défiler devant les yeux de ses lecteurs, et où se distinguent également Anarche, les maîtres sophistes du jeune Gargantua, Janotus de Bragmardo et tant d'autres. Tous « se

¹ Rabelais, *Tiers livre*, XXXV, p. 462.

² Pierre Caye, « *Sub tecta ingressi...* Du pouvoir et de la dignité de l'homme chez Léon-Baptiste Alberti : du *Momus* au *De re aedificatoria* », *La Dignité de l'homme*, p. 155.

³ Rabelais, *Quart livre*, prologue, p. 525 : « J'ay cestuy espoir en Dieu qu'il oyra nos prieres, veue la ferme foy en laquelle nous les faisons : et accomplira cestuy nostre soubhayt, attendu qu'il est mediocre. Mediocrité a esté par les saiges anciens dicte aurée, c'est a dire precieuse, de tous louée, en tous endroitz agreable. Discourez par les sacres bibles : vous trouverez que de ceulx les prieres n'ont jamais esté esconduites, qui ont mediocrité requis ».

⁴ *Ibid.*, p. 533-534. Le repos et le loisir sont soumis à la même obligation de mesure ; c'est en fonction de ce critère qu'est évaluée leur légitimité. Ils doivent, comme nous avons tenté de le démontrer précédemment, demeurer relatifs et corrélatifs et ne pas s'étendre au-delà des bornes imposées par la raison, qui fixe le juste milieu. La vie mixte est à ce titre le plus conforme à la raison et à la modération des trois *genera vitae*, et ce qu'Alberto Grilli écrit au sujet du concept cicéronien de *remissio animi* (*De oratore*, II, VI, 22) s'applique avec autant de pertinence à l'idéal humaniste du repos : « Dans mon opinion, la *remissio animi* est un procédé de loisir nécessaire pour la santé de l'esprit (j'entends l'*eûthymia*), né sous le signe de la *μετριότης* [...] : il doit être total, mais temporaire, mieux, bref, un moment de répit pour retrouver l'énergie de l'activité » (Alberto Grilli, « Le loisir entre les deux genres de vie », p. 128).

⁵ *Discours à Monsieur de Cheverny*, v. 109-111 (t. XVIII, p. 101). Dans ce même poème, p. 103, v. 148, Ronsard utilise une formule qui lui est chère : « ny trop bas ny trop haut ».

⁶ À Panurge, qui projette de consulter les devins que de « bons et antiques autheurs » disent habiter les îles Ogygies, Épistémon rétorque : « — C'est [...] abus trop evident, et fable trop fabuleuse. Je ne iray pas » (Rabelais, *Tiers livre*, XXIV, p. 427).

sont emancepez de dieu et raison »¹. Alors que le belliqueux Picrochole, flatté par ses conseillers, rêve avec délices d'improbables conquêtes, Gargantua, fin stratège et capitaine pacifique, recommande à ses compagnons de se contenter de leur victoire et de ne pas harceler un ennemi en déroute. Acculés et rendus plus dangereux qu'un fauve blessé, les vaincus pourraient combattre avec l'énergie du désespoir et transformer leur défaite en triomphe. L'histoire démontre que les vainqueurs présumés ont finalement été vaincus quand, voulant pousser trop loin leur avantage, « ils ne se sont contentés de raison »². Au chapitre XXXV déjà, Gymnaste se retire prudemment après sa victoire sur les hommes du capitaine Tripet, « considérant que les cas de hazard jamais ne fault poursuyvre jusques à leur periode : et qu'il convient à tous chevaliers reverentement traicter leur bonne fortune »³. Face à l'outrecuidant Picrochole, Gargantua et les siens sont des exemples de tempérance :

Tous règlent leur conduite sur le juste milieu, paramètre aristotélien de la vertu, et ne se laissent point troubler par les affections.⁴

Nécessaire sur le champ de bataille, le sens de la mesure ne l'est pas moins dans le maniement des affaires publiques. La *mediocritas* figure en bonne place parmi les « Remedes qui gardent de sedition les Republicques »⁵ et maintiennent le corps politique en repos. Les « magistratz » qui ont entre leurs mains les rênes de l'État doivent donner l'exemple et faire preuve de pondération pour maintenir le peuple dans une « droite moderation ». Chacun doit se satisfaire de son sort et de sa condition, à l'image du bûcheron du *Quart livre*. « Est il au monde plus grande folie », demande Guillaume de La Perrière, « que de ne se contenter de l'estat & train de vivre que l'on aura esleu pour exercer, durant le discours de la vie ? » Il est souhaitable que les magistrats, afin de prévenir toute ambition démesurée, maintiennent « La mediocrité des biens », « par laquelle faut que soit prohibé tous excez & surcroissance en puissance ou richesses »⁶. L'auteur étaye son argumentation par l'analogie anthropomorphique : l'État est un vaste organisme pour lequel tout excès ou déséquilibre s'avère nocif :

Tous medecins Grecz, Arabes & Latins tiennent d'un commun consentement, que la santé du corps humain consiste en mediocrité, harmonie & temperament d'humeurs & qualitez, & maladie procede d'excez.⁷

Bref, « mediocrité est necessaire à la conservation des Republicques, voire de toutes choses »⁸.

Dans le *Tiers livre*, la folie de Panurge procède de sa démesure. Le principal *scandalum* du châtelain de Salmiguondin, la pierre sur laquelle il achoppe sans cesse et qui l'empêche d'accéder à la sagesse, est identifiée et nommée par Pantagruel : « Philautie et amour de soy vous deçoit »⁹. La philautie, terme que Pantagruel traduit sitôt qu'il le cite par le syntagme « amour de soy », est déjà dénoncée dans l'Antiquité¹⁰. Plus tard, la tradition chrétienne fera de la philautie la source de tous les maux¹¹. Dans l'article Φίλαυτοι des *Adages* et dans l'*Éloge de la Folie*, Érasme dénoncera à son tour

¹ Rabelais, *Gargantua*, XXXI, p. 88.

² *Ibid.*, XLIII, p. 118.

³ *Ibid.*, XXXV, p. 99.

⁴ Diane Desrosiers-Bonin, *Rabelais [...]*, p. 124. Sur les excès de Picrochole et la pondération de ses adversaires, voir p. 119-128.

⁵ Guillaume de La Perrière, *Le Miroir Politicque*, p. 78.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 84.

⁸ *Ibid.*

⁹ Rabelais, *Tiers livre*, XXIX, p. 444. Rabelais, dans la préface de son édition des *Lettres médicales* de Manardi, fait déjà de la philautie la cause de la déraison de certains de ses contemporains (cf. Diane Desrosiers-Bonin, *Rabelais [...]*, p. 34).

¹⁰ Sur le sujet, cf. Jean Mesnard, « Sur le terme et la notion de "philautie" », *Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier*, p. 197-214.

¹¹ Michael Screech, dans son édition du *Tiers livre* (Genève, Droz, 1974, p. 122), cite Raymond Sebond, *De natura hominis* (Lyon, 1544), III, xxiv, 94 : « Ita Amor sui ipsius est primum malum, a quo origitur in homine omne malum ». Bullinger, Calvin, Érasme, Zwingli condamnent unanimement la philautie (cf. Michael Screech, *Rabelais*, p. 311). Pierre Charron fustigera à son tour, dans son traité *De la sagesse* (II, 1, p. 257), cette « presumption et folle amour de soy-mesme », cette « peste de l'homme, ennemy capital de sagesse, vraye gangrene et corruption de l'ame, par laquelle nous nous adorons et demeurons tant contens de nous, nous nous escoutons et nous croyons nous-mesmes ». On ne confondra pas la philautie

ses méfaits¹, et les penseurs du XVII^e siècle l'opposeront à la charité². Dans l'*Epistre à son amy, en abhorrant folle amour*, Clément Marot associe la philautie à la concupiscence, à ce désir uniquement charnel qui pousse Panurge à se marier :

Amour de soy n'est que folle esperance,
Qui faict changer le sens [en] frenaisie,
Et la raison en vaine fantasie,
Aux travaillans donne la continue [i. e. la fièvre],
Et aux repos l'accroist, & diminue,
Aux tourmentez la donne plus legiere,
Et aux contens la donne toute entière [...].³

En outre, Marot exprime l'opinion commune selon laquelle la philautie est une forme de folie⁴ (« folle esperance », « frenaisie », « vaine fantasie »), qui prive de toute tranquillité celui ou celle qu'elle assujettit.

Panurge est personnellement atteint de cet « amor sui » qui l'empêche de prendre conscience de ses péchés (dont l'orgueil n'est pas le moindre), et le jette dans l'inquiétude. Ce fléau spirituel qu'est la philautie a pour symptômes la démesure et la méconnaissance de soi. Dans son chapitre « De la praesumption », Montaigne la définit comme une « affection inconsidérée, dequoy nous nous cherissons, qui nous represente à nous mesmes autres que nous ne sommes »⁵. Cause de dérèglements proches de la folie, la philautie, telle qu'elle se manifeste en Panurge, est donc l'antihèse de la sagesse socratique, résumée par les trois commandements gravés sur le fronton du temple d'Apollon à Delphes : « Connais-toi toi-même », « Rien de trop », « Misère est fille d'emprunts et procès ».

On songe alors au chapitre qui relate la consultation par Panurge de Her Trippa et occupe dans le *Tiers livre* une position stratégique – il s'agit du chapitre XXV ; le *Tiers livre* en compte cinquante-deux. Là, Panurge lui-même livre une des clefs de l'œuvre, en accusant Her Trippa d'aveuglement. Selon Panurge, le mage se méprend sur son propre compte et ne met pas en pratique le précepte socratique du *Nosce teipsum*⁶ :

Allons. Laissons icy ce fol enraigé, mat de cathene, ravasser tout son saoul avecques ses diables privez. Je croirois tantost que les diables voulussent servir un tel marault. Il ne sçait le premier traict de philosophie, qui est, CONGNOIS TOY. Et se glorifiant veoir un festu en l'œil d'altruy, ne void une grosse souche laquelle luy poche les deux œilz.⁷

Ce disant, Panurge illustre parfaitement ce qu'il dénonce, puisqu'il souffre lui-même, sous le joug de sa philautie, de l'aveuglement qu'il reproche à Her Trippa. Par un amour propre excessif et par son comportement, Panurge rappelle à Pantagruel la fable d'Ésope :

disant chacun home en ce monde naissant une bezace au coul porter : on sachel de laquelle davant pendent sont les faultes et malheurs d'altruy tousjours exposées à nostre veue et congnoissance : on sachel darriere

dénoncée par Pantagruel et tant d'autres avec l'*amor sui* défendu par saint Thomas d'Aquin en tant qu'instinct de survie spirituelle, qui pousse le chrétien à la charité et affermit sa foi (cf. Jean Mesnard, « Sur le terme [...] », p. 198).

¹ *Éloge de la Folie*, XXII, p. 27-28.

² Cf. A. Levi, « The rise of an ethical concept », *The Month*, XXI, 5, May 1959, p. 283-294.

³ Marot, *Œuvres poétiques*, t. II, p. 153-154, v. 4-10.

⁴ Cette folie, Barthélemy Aneau la confondra avec la perversion narcissique : « NARCIS ayant sa beauté veuë en l'eau : Fut amoureux de soy, tant se vit beau. / Et desprisant tous autres, nul n'ayma / Fors que soy mesme, & en soy s'enflamma. / D'ond peu à peu languissant, destre ainsi / Sans jouissance aimant: devint transi. / Tant qu'en perdant sentiment par stupeur : / Fondit du tout : & fut changé en fleur. / O JEUNES gens, de la vous retirez. / Et en telle eau jamais ne vous mirez. / CELLE Fontaine est L'AMOUR DE SOY MESME. / Ou qui se mire : autre que soy il n'ayme. / De soy pourtant cognoissance n'ayant. / Tant qu'à la fin en devient au neant » (*Imagination poetique*, « La fontaine du miroir perilleux. Amour de soy mesme », p. 66 ; nous conservons la ponctuation originale).

⁵ *Essais*, II, 17, p. 631-632.

⁶ Platon, *Charmides*, 164 d ; *Phèdre*, 230 a.

⁷ Rabelais, *Tiers livre*, XXV, p. 428-429.

pendent sont les fautes et malheurs propres : et jamais ne sont veues ne entendues, fors de ceulx qui des cieulx ont le benevole aspect.¹

Or cette même fable fournit à Érasme l'adage *Non videmus manticae quod in tergo est*, qu'il range dans son index sous la rubrique « Philautia »². On se rappelle également que l'humaniste hollandais, dans ces mêmes *Adages*, interprète le « Connais-toi » comme une invitation à la mesure » : ce précepte, écrit-il, « modestiae mediocritatis commendatio est, ne nobis vel majora vel etiam indigna sequamur »³.

En somme, la philautie s'oppose à la sagesse socratique ; elle empêche l'individu de faire usage de sa raison⁴, de prendre la juste mesure (*ratio*) de son être, de s'assurer de sa volonté et d'agir en conséquence⁵. Littéralement hors de lui sous l'effet d'un amour propre excessif – « retournez à vous mesmes », lance Épistémon⁶ en prescrivant à son compagnon de l'hellébore –, Panurge ne sait ni ce qu'il veut, ni ce qu'il doit faire⁷. Sa philautie, cause de ses pérégrinations et de ses innombrables consultations, l'emplit d'inquiétude et l'empêche de passer à l'acte⁸, de se lancer, advenue que pourra, dans cette action qui, selon Rabelais et ceux qui partagent son idéal d'humanisme civil, est l'expression de la raison et permet de prendre la mesure d'un individu.

b – Repos du sage dans son juste milieu

La raison, ou mesure, n'est pas uniquement la faculté qui permet à l'individu de se connaître lui-même. On se méprendrait d'ailleurs gravement si l'on considérait le mot d'ordre socratique uniquement sous l'angle de l'éthique et de la psychologie. Le sage qui réalise pleinement l'idéal gravé dans la pierre du temple delphique ne se contente pas d'être « assuré de son vouloir », de juguler ses passions et d'agir conformément à la vertu : il sait avant tout rester à la place que Dieu lui a assignée dans son œuvre, sur le palier (sens possible du mot *repos* dans la langue du XVI^e siècle) situé au milieu des degrés qui s'élèvent de la matière brute à l'intelligence pure. La pondération, la tempérance ne permettent pas uniquement de maintenir à distance respectable les vices et les maux qui accablent le commun des mortels ; le sens de la mesure, qui s'oppose radicalement à la philautie de Panurge, est surtout conscience et acceptation de la *mediocritas* humaine, de la situation médiane qu'occupe l'humanité dans l'échelle des êtres. À ce titre, l'attachement des humanistes pour le juste milieu (terme qu'on doit entendre dans son acception non plus arithmétique mais spatiale) procède tout autant d'un ralliement à la métaphysique néo-platonicienne que de l'influence du stoïcisme chrétien.

Selon une tradition qu'on peut faire remonter à Platon et que saint Augustin, Pic de La Mirandole et Marsile Ficin adopteront et adapteront, l'homme occupe dans la création une position intermédiaire entre la matière et l'esprit, entre la brute et Dieu. Selon son comportement et l'usage qu'il fait de sa raison, il peut s'élever au-dessus de son humanité et mener une existence quasi angélique, mais il peut tout aussi bien s'abaisser au rang des bêtes, s'il laisse le champ libre à toutes les affections de l'esprit

¹ *Ibid.*, XV, p. 399.

² Information fournie par Michael Screech dans son édition du *Tiers livre*, Genève, Droz, coll. « Textes littéraires français », 1974, p. 121.

³ *Adagia*, I, vi, 95 (*Opera omnia*, éd. par M. L. Van Poll-Van de Lisdonk, Amsterdam et New York, North Holland Elsevier, John H. Bateman, II / 2, p. 117).

⁴ Jean Mesnard, « Sur le terme [...] », p. 214 : « Quelle que soit la nuance particulière revêtue par la notion, l'amour de soi est toujours dépeint comme perturbant l'exercice des facultés intellectuelles et détournant d'une vérité dont la norme est, soit la raison, dans une perspective humaniste, soit Dieu, dans une perspective religieuse ». Les deux perspectives se recoupent en fait.

⁵ La philautie afflige également les gens de justice, qu'elle aveugle et prive de repos. Les avocats ambitieux sont tellement occupés à plaider les causes de leurs clients et à défendre le bien d'autrui « qu'ilz n'ont temps ne loisir d'entendre à leur propre » (Rabelais, *Tiers livre*, XXIX, p. 444). Ils ignorent donc comme Panurge le précepte socratique et, trop affairés, n'ont pas le temps de s'étudier eux-mêmes pour parvenir à la sagesse.

⁶ *Ibid.*, XXIV, p. 425.

⁷ *Ibid.*, X, p. 379-380 : « — Aussi (respondit Pantagruel) en vos propositions tant y a de Si, et de Mais, que je n'y sçauois rien fonder ne rien resouldre. N'estez vous acseuré de vostre vouloir ? Le poinct principal y gist : tout le reste est fortuit, et dependent des fatales dispositions du Ciel ».

⁸ *Ibid.*, IX, p. 377 : « — Puis (respondit Pantagruel) qu'une foys en avez jecté le dez, et ainsi l'avez decreté, et prins en ferme deliberation, plus parler n'en fault, reste seulement la mettre à execution ».

et au trouble des passions débridées. Après saint Augustin¹, Pic de La Mirandole mentionne les deux termes de cette alternative :

Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare ; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari.²

Charles de Bovelles détaille et affine cette représentation scalaire dans le *De sapiente*, et confie à la *ratio*, « ferme maintien de l'humanité » (« immobilis quedam in humanitate mansio »³), la charge de maintenir l'homme à la place qui lui a été attribuée ; le sage, qui se sait assigné à résidence dans son humanité, connaît le bonheur⁴. En revanche, parce qu'il est incapable de faire un bon usage de sa raison, parce qu'il s'ignore lui-même et que sa démesure l'entraîne constamment hors du juste milieu, Panurge sombre dans la bestialité et ne parvient pas à trouver le repos. Dans le *Tiers livre*, il consulte le sourd muet Nazdecabre en « branlant les baulevres, comme font les Cingés de sejour »⁵. Comme l'écrira plus tard Barthélemy Aneau, « Qui ne se cognoist : est beste non homme »⁶. Pour qui use correctement de ses facultés rationnelles, il est en revanche possible de s'élever dans la hiérarchie des êtres et de goûter un repos proche de la béatitude divine. Marguerite de Navarre offre selon Rabelais un bon exemple de cette extase bienheureuse, évoquée dans le dizain liminaire du *Tiers livre*, où le mot « manoir » fait écho au « Deificque manoir de raison » du chapitre II :

Esprit abstraict, ravy, et ecstac,
Qui frequentant les cieulx, ton origine,
As delaiissé ton hoste et domestic,
Ton corps concords, qui tant se morigine
A tes edictz, en vie peregrine
Sans sentement, et comme en Apathie :
Vouldrois tu poinct faire quelque sortie
De ton manoir divin, perpetuel ?⁷

Cependant, la raison des philosophes néo-platoniciens ne correspond pas tout à fait à celle qu'exaltent les humanistes. D'une part, l'activité rationnelle n'est pas pour eux pure spéculation ; elle ne prend pas pour objet d'étude les abstractions de la métaphysique aristotélico-platonicienne ; sa recherche porte sur les moyens et les fins de l'action des hommes dans leur environnement naturel et politique. D'autre part, le rôle qu'ils assignent à la raison n'est pas tant d'élever l'être humain au-dessus de sa condition que de lui faire prendre conscience de sa juste place au sein de la création⁸, de lui révéler tout à la fois ses limites et l'étendue de son génie. La raison tient lieu tantôt d'aiguillon qui stimule l'individu et le pousse dans la voie du progrès, tantôt de longe qui, au besoin, le retient, le

¹ *La Cité de Dieu*, XII, 23.

² *De hominis dignitate*, édition établie par Eugenio Garin, Florence, Vallecchi, 1942, p. 106.

³ *De sapiente*, p. 54. L'auteur ajoute : que l'homme « soutenu par la balance d'une claire raison se maintient en son humanité » (« ut qui preclara Rationis suffultus bilance continetur in Homine » ; traduction de Pierre Magnard, p. 55).

⁴ *Ibid.*, p. 58-61. Il convient cependant de signaler que Charles de Bovelles conçoit la raison, *ratio*, comme la *mens* aristotélico-platonicienne, instrument de l'âme rationnelle consacré à la contemplation : « Fit iterum, ut rite diffiniri a nobis possit ipsa Ratio adulta esse et consummata Nature filia sive altera quedam Natura, prime Nature speculatrix et que ad prioris Nature imitationem omnia in semetipsa effingit cunctaque sapienter – vires supplens matris – moderatur. Rationem quoque eam vim esse diffinimus, qua mater Natura in seipsam redit, qua totius Nature circulus absolvitur quave Natura sibiipsi restituitur ». Voici la traduction de Pierre Magnard (p. 85) : « Il en résulte derechef que nous pouvons définir à juste titre la raison comme la fille adulte et accomplie de la nature c'est-à-dire comme une seconde nature, observatrice de la première, qui façonne en elle-même toutes choses à l'imitation de cette nature antérieure et qui, ajoutant aux forces de sa mère, apporte judicieusement un tempérament à l'ensemble. Nous définissons également la raison comme cette force par laquelle la mère nature fait retour sur elle-même, le cycle de la nature se bouclant et la nature étant rendue à elle-même ». La différence est donc grande entre la *ratio-nous* de Bovelles, chargé d'élever l'humanité au-dessus du monde sensible, et la *ratio-phronésis* des nombreux auteurs humanistes qui font de la raison le guide de l'action vertueuse.

⁵ Rabelais, *Tiers livre*, XX, p. 413.

⁶ *Imagination poetique*, p. 141.

⁷ Rabelais, *Tiers livre*, p. 341.

⁸ Le Caron, *Dialogues*, III, p. 184 : l'homme « moienne de la vertu celeste et de l'estat mortel ».

rappelle à l'ordre, modère ses affections ou châtie son orgueil. Éclairé par la raison, qui ne peut se concevoir hors de la foi, l'homme pèse au plus juste ses forces et ses faiblesses¹.

Cette évaluation – l'un des sens possibles de *ratio* – se situe au cœur de la sagesse humaniste. Celui qui fait un bon usage de la raison connaît la *tranquillitas animi* du sage : sûr de ses forces, il ignore le doute et l'inquiétude ; conscient de ses faiblesses, il s'en remet à Dieu et, fort de cet appui, il s'efforce de tenir ses passions en bride, il n'outrepasse pas ses limites et se contente de son sort, il agit pour le mieux et exerce sa liberté et ses facultés sur toutes choses et en toutes circonstances relevant de sa volonté. Sachant qu'il n'a aucune prise sur ce qui est « fortuit, et dépendent des fatales dispositions du Ciel »² – on reconnaît là la définition du pantagruélisme –, il conserve sa quiétude et continue de progresser sans se laisser émouvoir par les contingences sur le chemin de la raison vertueuse. La quiétude et l'équanimité de Pantagruel, son équilibre psychologique et son aptitude à demeurer, quoi qu'il arrive, dans le juste milieu, ont pour clef de voûte la connaissance de la *mediocritas* humaine, à laquelle il se résigne sagement et joyeusement.

La raison, apanage de l'humanité, soutient sa dignité, tout en la mettant à l'abri de la philautie, de l'orgueil intellectuel, contraires à son repos, en fixant et signalant ses propres bornes. Qui présume de sa force et de sa raison, en effet, déchoit. Aussi le rôle de la raison consiste-t-il à s'humilier devant Dieu, la religion étant le domaine où la raison humaine atteint le plus rapidement ses limites. Dans la *Comédie jouée à Mont-de-Marsan le jour de Caresme-prenant en 1547*, Marguerite de Navarre présente la folie mystique de la Ravie comme supérieure à la sagesse humaine, qu'incarne le personnage de la Sage. En accord avec Nicolas de Cues et les mystiques, Marguerite pense qu'on ne peut connaître Dieu par l'intelligence :

Las, cessez, Raison humaine,
De bien travailler
Tout votre sens à loisir
Ne me peut plus rien apprendre.³

De telles affirmations, fréquentes sous la plume des auteurs d'inspiration évangélique, ne contredisent nullement la thèse de la *dignitas hominis*, bien au contraire. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la raison, telle que Marguerite de Navarre⁴ et l'ensemble des humanistes la conçoivent, accomplit véritablement sa fonction en courbant l'échine devant Dieu et en s'avouant déraison devant ses mystères ; la *dignitas* de l'homme s'affirme pleinement dans la reconnaissance de son *indignitas* fondamentale, comme l'explique Marguerite de Navarre dans ses *Prisons*, où la reprise du topos de l'*os sublime*, lié à l'exaltation de la *dignitas hominis*, s'accompagne d'une invitation à une pieuse humilité :

Je ne sçavoys pourquoy Dieu fist la teste
De l'homme en hault, differente à la beste ;
Mais mainctenant, je puy bien advouer
Que ce ne fut sinon pour le louer !⁵

« Peu de chose est ung homme, et moins que rien »⁶, lit-on plus loin. Si l'homme qui méconnaît sa nature de créature éminente se ravale au rang de la bête⁷, celui qui ignore son indignité foncière liée au péché originel ne vaut guère mieux. Il convient donc, martèle Marguerite de Navarre, de se faire pauvre en esprit et de forcer la raison à plier les genoux devant Dieu pour échapper aux tourments

¹ *Ibid.*, p. 187 : « la raison gouvernante l'homme, la raison immortelle et infuse de Dieu » est « la parfaite vertu, et le vrai entendement, qui nous mene à la congnoissance de Dieu ».

² Rabelais, *Tiers livre*, X, p. 380.

³ *Les Dernières Poésies*, p. 73. Voir aussi *Les Marguerites de la Marguerite des princesses*, III, 118.

⁴ La *Comédie de Mont-de-Marsan* oppose à la Mondaine et à la Superstitieuse la Sage, personnage dont le rôle, selon Marcel Tetel (*L'Heptaméron [...]*, p. 10), est de « prôner la sagesse, la modération et la raison, trilogie déifiée par les humanistes. L'importance de la modération et de la raison, quoique souvent implicite, n'est pas assez soulignée ou reconnue chez Marguerite de Navarre ».

⁵ Marguerite de Navarre, *Les Prisons*, II, p. 99, v. 65-68.

⁶ *Ibid.*, III, p. 187, v. 1568.

⁷ *Ibid.*, II, p. 100, v. 89-96 : « Mais quoy ! par tout où mon regard se jecte, / Beste ne voy qui ne soit tressubjecte, / Quelque fureur, puyssance ou cruaulté / Qui soit en eulx, dessoubz la royauté / De l'homme seul, et dessoubz son empire. / Et si l'honneur qu'il en reçoit l'empire, / En l'ignorant, il sera faict semblable / A la jument, et plus abhominable ».

qu'inflige le *cuyder*, variante de la philautie panurgienne. Ce n'est qu'en s'anéantissant devant Dieu que le croyant peut s'unir à ce Tout en qui réside son repos. Pour cela, il ne doit jamais oublier que la dignité, les talents et la raison humaines proviennent de Dieu, qu'ils doivent être mis sans restriction à son service. Faute de cette humilité pieuse, l'esprit perd toute tranquillité. La *ratio* humaniste est donc *moderatio* ; le sens de la mesure, qui apporte le repos de l'esprit, est avant tout mesure de l'humanité dérisoire à l'aune de la divinité.

La véritable raison ne consiste pas à renoncer en toutes circonstances à la raison et à l'humilier, mais à baisser les armes face aux sujets qui dépassent notre simple humanité. Il est en revanche possible de s'unir à Dieu par l'amour, en renonçant à toute forme de connaissance rationnelle des mystères divins. L'humilité et la docte ignorance des contemplatifs dépassent de beaucoup la raison en matière de théologie. Pour connaître Dieu, dans la mesure du possible – plus justement, pour s'unir à lui et trouver en lui son repos –, il convient, à l'instar des devins inspirés, de mettre la raison sous l'éteignoir, de

se oublier soymesmes, issir hors de soymesmes, vuider ses sens de toute terrienne affection, purger son esprit de toute humaine sollicitude, et mettre tout en non chaloir. Ce que vulgairement est imputé à follie.¹

On ne peut s'oublier soi-même, comme l'écrit Rabelais, sans s'être au préalable découvert. Connaissance et oubli de soi : telles sont les deux conditions de la sagesse humaniste, conditions que la raison permet de réunir. Le mysticisme de la reine de Navarre ne la range pas donc pas parmi les contempteurs acharnés de la raison humaine, dont elle ne fait qu'énoncer les limites². Cela ne signifie pas que Marguerite doute de la raison et la méprise quand elle s'exerce dans les domaines autres que la vie spirituelle. Pour tout ce qui n'est pas du ressort de la foi et relève de la volonté et de l'action propres des hommes, on ne peut trouver de meilleure conseillère que la raison, présent divin qui permet à l'humanité de se distinguer des autres créatures et de les gouverner, conformément au dessein de Dieu. Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, Marguerite partage l'opinion de Rabelais. Une fois de plus, tout est question de mesure : la vraie raison, qui ne se confond pas avec le *nous* et désigne tout à la fois, en les regroupant sous un seul et même terme, les facultés rationnelles et la sagesse, le génie de l'homme et la conscience de ses limites, se garde bien de soumettre à son examen les objets qui la dépassent. Aussi exiger de la science et de l'intelligence qu'elles rendent compte des mystères sacrés est-il éminemment déraisonnable. La véritable et saine raison s'oppose à la curiosité de Panurge, curiosité littéralement sacrilège, en tant qu'elle porte sur l'avenir et tente de percer à jour les « fatales dispositions du Ciel » – la *Pantagrueline prognostication* nous recommande de nous « déport[er] de cette curieuse inquisition au gouvernement et decret invariable de Dieu tout puissant, qui tout a créé et dispensé selon son sacré arbitre »³.

La raison humaniste n'annonce donc en rien celle des philosophes des Lumières. Elle ne part pas en croisade contre la foi et, si elle ne s'interdit pas de soumettre à son regard critique certaines pratiques religieuses et certains dogmes, elle ne s'oppose jamais de front au sentiment religieux. Le sens de la mesure qui la définit lui révèle ses propres limites, au-delà desquelles la foi doit prendre le relais. Le doute peut être sain et résulter d'un usage judicieux des facultés rationnelles, quand il sert de contrepoids à la foi et l'empêche de s'altérer en crédulité et de tomber dans les excès de la superstition, par exemple. Il peut être aussi outrancier et, à ce titre, fondamentalement déraisonnable. Il est des choses qu'on ne peut expliquer, mais qu'on doit croire. Aussi devons-nous prendre garde à ne pas confondre raison et rationalisme, à ne pas prêter le flanc aux critiques adressées naguère par Lucien Febvre à Henri Busson : « Prétendre faire du XVI^e siècle un siècle sceptique, un siècle rationaliste et le glorifier comme tel : la pire des erreurs et des illusions »⁴. Raison et foi ne s'excluent

¹ Rabelais, *Tiers livre*, XXXVII, p. 468.

² L'adverbe forclusif du vers « Ne me peut plus rien apprendre » signale qu'une limite a été atteinte par la « Raison humaine », au-delà de laquelle elle est impuissante. Mais en deçà de cette limite, l'usage de la raison est légitime et efficace.

³ *Almanach pour l'an 1535*, p. 939.

⁴ Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance [...]*, p. 427. Henri Busson lui-même cite cette critique et nie avoir commis l'erreur et la généralisation hâtive que lui reproche Lucien Febvre (*Le Rationalisme [...]*, p. 7). Il nous paraît cependant prompt à amalgamer raison et rationalisme, et assimile un peu trop expéditivement à l'expression d'un doute de libre penseur les examens auxquels les humanistes soumettent, sous l'éclairage de la raison, certains articles de foi. Or questionnement n'est pas doute.

pas à la Renaissance, il s'en faut de beaucoup¹. Instruits par Platon, Aristote et leurs émules ou adaptateurs chrétiens, les hommes du XVI^e siècle – du moins, est-il besoin de le souligner, l'infime partie d'entre eux qui a accès au savoir et dont les textes sont parvenus jusqu'à nous – voient dans l'intelligence un présent divin qui, loin de nier l'existence de Dieu, la confirme.

Dès lors, quoi de plus déraisonnable et d'abusif que le doute érigé par les philosophes pyrrhoniens au rang d'art de vivre, de dogme et de sagesse ? Trouillogan souffre de cette forme aiguë de folie, qui insulte à la raison et à la religion. Son scepticisme hypertrophié ne peut susciter que l'inquiétude, car il refuse à la raison humaine toute prise et tout moyen d'action, sans lui apporter le soutien réconfortant de la foi. Au contraire, une saine *epochè* apporte le repos et la tranquillité d'esprit au sage digne de ce nom, qui ne suspend son jugement que sur les points ne relevant pas de sa liberté d'action et de pensée, et s'en remet alors à Dieu. *Mutatis mutandis*, la position de Trouillogan est aussi instable et réfractaire à la *quies animi* que celle de Panurge, et tout autant impie. Le philosophe est, comme notre « boule de mercure » faite homme, insaisissable. Gargantua, outré par les propos de Trouillogan, s'exclame :

Vrayement on pourra dorenavant prendre les Lions par les Jubes : les chevaux par les crains : les bœufz par les cornes : les bufles, par le museau : les loups, par la queue : les chevres, par la barbe : les oiseaux, par les piedz. Mais jà ne seront telz Philosophes par leurs parolles pris.²

La prétendue sagesse de Trouillogan n'est qu'une fuite en avant dialectique. Comme Panurge, substituant l'arbitraire du hasard à la providence divine, il refuse l'incertitude, et le doute généralisé et assumé équivaut tout bien pesé à une absence totale de doute – ce doute salubre et salutaire qui est la conscience des limites de la raison humaine et qui, pour peu qu'il soit assumé, contribue au repos. Choqué par l'épheetisme de Trouillogan, Gargantua prend congé après avoir exprimé sa désapprobation, en une tirade qui s'ouvre par ces mots révélateurs : « Loué soit le bon Dieu en toutes choses ». Ainsi le pyrrhonisme de Trouillogan est rejeté parce qu'il fait l'économie de la volonté et du gouvernement divins. Son scepticisme est contraire à la raison – son *epochè* se conquiert à grand renfort de dérobades, de truismes et de tautologies ridicules – aussi bien qu'à la foi – pas un mot, dans toutes les réponses qu'il assène à Panurge, au sujet de Dieu –, et son apathie se révèle tout autant outrancière et déraisonnable que la fureur de Picrochole et l'inquiétude de Panurge³.

Conclusion

Deux chefs d'inculpation sont retenus par les humanistes, quand ils citent à comparaître devant leur tribunal les docteurs de la Sorbonne, les théologiens de toutes obédiences, les alchimistes, les astrologues, les auteurs de « prognostications » et les adeptes des « mateothecnies » de même farine. Ces disciplines, que les représentants de l'humanisme civil condamnent pour leur inutilité et leur inanité, sont en outre jugées sacrilèges et sans profit spirituel, non moins contraires à la piété qu'au bien public. Une existence exclusivement contemplative nous coupe d'autrui et contrevient à l'esprit de charité paulinien.

En outre, toute vaine philosophie, nourrie d'arguments spécieux, de théories indémonstrables et de subtilités absconses, est source de tourments intellectuels et, parfois, de troubles publics. L'intelligence ne peut comprendre et expliquer par ses seules facultés la nature divine. Là où la « doctrine » vient à faillir, ce sont les vertus théologiques, et tout particulièrement la foi, qui doivent prendre le relais et assurer le tranquillité de l'âme. Les livres sacrés de l'enseignement universitaire - la *Somme* de Thomas d'Aquin, les traductions et les gloses médiévales d'Aristote, les *Parva logicalia* de Pierre d'Espagne (le pape Jean XXI), etc. -, la scolastique et toutes ses subtilités, ses syllogismes, ses bataillons de *pro et contra*, ses escadrons d'ergoteurs et de « maîtres inertes », son arsenal de catégories et de causes premières ou secondes, ne parviendront jamais à apaiser le chrétien qui doute de son salut. Sans la charité, l'espérance et la foi que dispense la grâce, don gratuit de Dieu, on ne peut

¹ Cf. Érasme, *Enchiridion militis christiani*, p. 96-97 : « celui qui doit lutter [...] contre la cohorte entière des vices [...] doit se préparer principalement deux armes, la prière et la science ».

² Rabelais, *Tiers livre*, XXXVI, p. 466.

³ Pour une interprétation de cet épisode radicalement opposée à la nôtre, cf. Tristan Vigliano, *Humanisme et juste milieu [...]*.

trouver le repos de l'âme. Loin de les dissiper, trop de « doctrine » renforce le doute et l'intranquillité spirituelle, en plongeant les doctes dans une logomachie sans fin. À cet égard aussi, science sans conscience n'est que ruine de l'âme.

Face à Pantagruel et à son père Gargantua, parangons de vertu et de raison humanistes, Panurge incarne dans le *Tiers livre* une certaine forme – qu'on qualifiera de bénigne, par égard pour son maître et l'affection qu'il lui porte – de vice et de folie. Les deux géants fondent leur tranquillité d'esprit et leur bonheur sur leur raison et sur leur foi en Dieu – la seconde supportant et, au besoin, suppléant la première –, tandis que Panurge a déjà quitté au moment de son apparition dans le *Pantagruel* la droite voie de la raison. Parce qu'il s'éloigne sans cesse de cette voie-là sous l'effet de sa philautie, Panurge se méprend sur son propre compte, donne dans tous les excès et finit par oublier Dieu. Sans foi ni raison, il ne peut connaître le repos et la tranquillité de l'âme ; il se condamne à être toujours celui par qui le scandale arrive.

La raison humaniste, distincte de la sagesse antique, qui n'a pas été éclairée par la révélation, et de la science scolastique des *magistri in artibus* « dressés comme de jeunes coqs sur leurs ergos »¹, ne s'oppose pas à la foi : ce sont les deux flambeaux qui éclairent l'homme sur la voie de la sagesse. La déraison, dans ses manifestations les plus véhémentes, peut passer pour une forme de possession démoniaque. Le spectacle des « pauvres filles, / Qui ont le diable au corps » auquel assiste Du Bellay à Rome² suscite des interrogations qui font écho à celles de Grandgousier au sujet de Picrochole, dont la rage est l'œuvre de « l'esprit calumnieux ». La perte de la raison et de la juste mesure est bien souvent la conséquence d'une foi défaillante. « — Il n'y a, dist Gallet, ordre, cest homme est du tout hors du sens et délaissé de dieu »³. Les scandales de Panurge sont des manquements tout aussi bien à la raison qu'à la foi, les deux allant généralement de pair. Comme l'a écrit Rabelais, « rien n'est ny saint, ni sacré à ceulx qui se sont emancipez de dieu et raison »⁴. Le chrétien fondera donc son repos sur la foi et sur la raison, qui ne saurait être méprisée dans la mesure où elle provient de Dieu, comme l'a écrit Marguerite de Navarre dans ses *Dernières Poésies* :

Dieu a bien fait un très beau don à l'homme
De lui donner Raison, savez-vous comme ?
Comme à un ange. Est-ce pas don honnête ?
Par la raison il diffère de bête.

II – Le repos dans la foi

C'est en grande partie au nom de la raison et de la vraie foi chrétienne – telle qu'elle est définie dans les écrits pauliniens et johanniques –, et dans une perspective eschatologique qu'est menée la charge contre les moines et leur mode de vie⁵. Pour tous ses adversaires déclarés, l'*otium monasticum* a failli, mais l'*otium* dont ils assurent la promotion ne cesse pas malgré tout d'être, spirituellement, *religiosum*. Condamnant la retraite monastique, les pratiques ascétiques qui l'accompagnent et les œuvres théologiques, qui sont inséparables du monachisme mais concernent également le clergé séculier et les laïcs, les humanistes exhortent la communauté des croyants à miser, dans la recherche du repos, sur la foi, qui seule peut apaiser les doutes engendrés par une loi rigoureuse et inquiétante. À vrai dire, ils ne condamnent pas absolument les signes extérieurs de dévotion, mais rappellent fermement les chrétiens à l'ordre : les œuvres et les témoignages de piété n'ont de valeur que s'ils expriment une foi sincère, si l'humilité et l'amour de Dieu habitent le cœur du croyant. Comme le rappellent les Évangiles, on peut se démunir de tous ses biens sans agréer à Dieu, faute de cette charité qui sanctifie le plus petit sacrifice, la plus modeste des offrandes. « Je ne regarde point la valeur du present, mais le cueur qui le présente », dit dame Oisille au sujet d'une vieille femme qui dépose une

¹ Lucien Febvre, *Amour sacré, amour profane*, p. 131.

² *Les Regrets*, XCVII, v. 1-2 (t. II, p. 128).

³ Rabelais, *Gargantua*, XXXII, p. 89.

⁴ *Ibid.*, XXXI, p. 87-88.

⁵ « L'anti-monachisme du XVI^e siècle ne s'inscrit pas dans une quelconque montée du sentiment antichrétien ou du rationalisme utilitariste comme le sera l'anti-monachisme du mercantilisme ou des Lumières. [...] C'est un anti-monachisme d'essence chrétienne » (Jean-Marie Le Gall, *Les Moines [...]*, p. 590).

pauvre chandelle sur le sépulcre de l'église lyonnaise de Saint-Jean¹. La valeur d'un présent dépend toujours des sentiments (repentir, humilité, foi et espérance) qui l'accompagnent :

— Quant est de moy, dit Oisille, je n'estime point ignorante celle qui porte devant Dieu sa chandelle, ou cierge ardant, comme faisant amende honorable, les genoux en terre et la torche au poing devant son souverain Seigneur, auquel confesse sa dannacion, demandant en ferme esperance la misericorde et salut.²

Si Rabelais se montre, avec Marguerite, Marot et bien d'autres encore, si dur envers les moines, c'est que nul mieux que les *fratres* n'incarne cette soumission inquiétante aux œuvres et à la loi, cet oubli condamnable de la foi, qui seule assure le repos sur la terre et le salut au Ciel : « Nous serons saulvés toy, & moy, / Si de la foy fasons les euvres »³. Les « moynes crottez » ont le tort « d'alleguer glose sans texte »⁴ ; ils accomplissent leurs bonnes œuvres, observent leurs vœux et leurs règles (la « glose ») sans éprouver la charité et la foi qui sont au cœur du message évangélique (le « texte »). Toute l'œuvre rabelaisienne oppose de la sorte la charité, l'espérance et la foi dans la bonté divine, qui sont les véritables vertus chrétiennes, aux pratiques extérieures de dévotion, mécaniques, vaines et dépourvues de toute dimension spirituelle véritable.

1 – « Toute ma fiance est en Dieu »

Dans la préface du *Quincuplex Psalterium*, Lefèvre d'Étaples reproche aux moines d'interpréter les Écritures au mépris de l'esprit. Leurs vœux, leurs rites, leur lecture fautive des textes sacrés, parce qu'elle néglige le message évangélique et donne une importance indue aux œuvres, les plongent dans l'inquiétude et le désarroi : « De telle sorte que ces religieux dont j'ai parlé semblent se plaindre à bon droit [...] de s'abandonner à la tristesse [moestos], l'esprit agité [mente consternatos] »⁵. Miser dans sa quête du repos sur l'ascèse, sur le respect de règles et de vœux contraignants, équivaut à se condamner à une lutte incessante et épuisante contre tous les appétits de la chair et contre sa condition de pécheur⁶. Comment ce combat à l'issue fort incertaine ne serait-il pas source de tourments, pour qui se jette sur le champ de bataille sans la cuirasse de la foi et sans le bouclier de la grâce ? D'une manière générale, c'est la soumission superstitieuse à la loi qui est en cause. Les pratiques ascétiques, les rites, l'observation stricte des règles et des vœux monastiques, la retraite elle-même, qui sont une émanation de la loi, s'ils ne s'accompagnent de la foi en Dieu et de l'espérance du salut, vertus théologiques qui sont le fruit de la grâce, ne peuvent assurer le tranquillité du chrétien. Loin d'apporter le repos tant désiré, les pratiques extérieures de dévotion plongent l'âme dans le doute et l'inquiétude.

a – « Repoz et arrest » dans la foi

En ces années de querelles religieuses, où l'on a tôt fait d'interpréter comme une preuve d'hérésie luthérienne la moindre entorse aux bonnes mœurs et au code de bonne conduite catholique, le respect du dogme, l'observation des rites atteste l'orthodoxie de la foi. Or, pour Briçonnet et Lefèvre d'Étaples, pour Marguerite de Navarre et pour l'ensemble des représentants du courant de pensée évangélique, on ne saurait estimer la foi d'un individu aux poids de ses œuvres pies ; la loi n'est pas le mètre étalon de la foi. C'est ainsi, nous semble-t-il, que doit s'entendre le vers 302 de *L'Enfer* : « pour les bons les Loix ne sont point faictes »⁷. Ce serait un contresens que d'interpréter cette affirmation comme la manifestation d'une conception hérétique des Évangiles, conception qui situerait l'Élu de Dieu au-dessus de la loi. Elle réaffirme simplement la primauté des vertus théologiques – ici encore,

1 Marguerite de Navarre, *L'Heptaméron*, LXV, p. 389.

2 *Ibid.* Cf. Ronsard, *Au Roy Henri III*, v. 177-180 (t. XVII, p. 93) : « Dieu ne demande pas (car Dieu rien ne demande) / Qu'on charge ses autels d'une pesante offrande : / Il n'aime que le cœur, il regarde au vouloir, / La seule volonté l'offrande fait valoir ».

3 *Ibid.*, p. 162, v. 137-138.

4 *Ibid.*, v. 143-144.

5 Cité par Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples [...]*, p. 179.

6 Cf. *supra*, p. ???- ??? [vérifier]

7 Marot, *Œuvres poétiques*, t. II, p. 28.

l'enseignement paulinien affleure¹ – et rappelle aux chrétiens qu'un « cœur contrit » agréé plus à Dieu que l'abstinence alimentaire ou sexuelle et que tout ce que les mains des mortels peuvent réaliser, aumônes, prières, églises ou statues. Dans le *Sermon tres utile et salutaire du bon pasteur et du mauvais*, Marot sollicite fréquemment saint Paul, dont l'Épître aux Romains énonce le credo évangélique et rappelle que le salut ne peut venir que de la foi en Dieu :

Se le salut fust venu d'aulture lieu,
Mort pour neant seroit le filz de Dieu.
Saint Pol ce point clairement nous descouvre
En assentant qu'il ne vient de nostre œuvre
Mais de la foy qui l'homme justifie,
Tant soit meschant, quand en Dieu se confie,
Soy deffiant de soy & sa vertu,
Que en luy fault estimer ung festu [...].²

Avant les auteurs évangéliques, Pétrarque affirmait déjà que les « démons cachés » dont « le chemin de la vie est infesté »³, les passions et la poursuite des plaisirs malsains qui tourmentent l'esprit, le péché protéiforme peuvent être vaincus, non par les seules ressources morales du croyant, par ses vertus et par ses actes, mais par la grâce divine :

Chasser de leurs retranchements ces maîtres, ou plutôt ces tyrans à l'orgueil démesuré, qui jettent leurs grappins jusque dans la citadelle de l'esprit ; découvrir, pourchasser, réprimer enfin la conjuration qu'ils ont fomentée avec la chair, et qui se cache sous le voile d'une volupté passagère, n'est-ce pas un don magnifique de la grâce divine ?⁴

Plus loin, commentant deux vers d'Horace⁵, Pétrarque interpelle le poète et lui reproche son audace ; on ne peut jouir de l'équanimité sans l'assistance de Dieu :

tu espères atteindre sans Lui le calme intérieur [equum animum], qui est pour l'homme le degré le plus haut auquel il puisse prétendre, l'état réservé à sa perfection ? Tu fais fausse route [...].⁶

Pas de repos hors de la grâce, tel semble être également le message des auteurs qu'a touchés l'esprit évangélique qui souffle sur la chrétienté occidentale au début du XVI^e siècle. On proclame avec force l'éminence de ce don gracieux, que nul, fût-il le plus pieux des hommes, ne saurait arracher de Dieu par sa conduite. Quelle que soit l'étendue de ses fautes, le pécheur recevra ce présent du grand « plasmateur », à qui seul il devra son salut. La charité, l'espérance et la foi reposent sur l'assurance que le Créateur n'abandonnera pas sa créature. C'est donc sur les vertus théologiques et non plus sur ses œuvres, rendues caduques par le sacrifice du Christ, que le chrétien doit fonder sa tranquillité. Seules la foi et la confiance en la miséricorde divine peuvent procurer le repos véritable et la quiétude de l'âme. Au contraire, faire résider le salut de l'homme dans ses actes vertueux et borner sa vertu à l'observation de la loi, de quelques règles et pratiques ascétiques, c'est prêter à l'homme plus de forces qu'il n'en a vraiment et le vouer à l'inquiétude. Toutes les œuvres sont une émanation de la loi, entendue dans son acception testamentaire, telle qu'elle est exposée par le Décalogue et les diverses prescriptions qu'énonce l'Ancien Testament, telle encore que la coutume et des siècles de christianisme l'ont gravée dans le marbre des pratiques extérieures de dévotion. Or, de même que la justice des hommes est corrompue parce qu'elle s'exerce au mépris de l'esprit de charité⁷, de même la

¹ 1 Corinthiens, III, 28 ; Épître aux Romains, III, 20.

² Marot, *Œuvres poétiques*, t. II, p. 59, v. 149-155.

³ *De otio religioso*, I, VI, 8, p. 89.

⁴ *Ibid.*, I, VI, 9, p. 91. « Hos igitur non dominos, sed tyrannos superbissimos et in ipsam mentis arcem scandentes a propugnaculis arcere atque horum nostreque carnis conjurationem sub nube transitorie voluptatis abditam deprehendere, vitare, comprimere. Nonne magnificum divine gratie donum sit ? »

⁵ *Épîtres*, I, 18, v. 111-112 : « Sed satis est orare Deum, qui donat et aufert, / Det vitam det opes : equum michi animum ipse parabo ».

⁶ *De otio religioso*, II, VIII, 3, p. 359.

⁷ Cf. Marot, *Œuvres poétiques*, t. II, p. 24, v. 187-190 : « Et si tu quiers raison, / Pourquoi Proces sont si fort en saison : / Scaiche que c'est faulte de charité / Entre Chrestiens ».

loi vétéro-testamentaire, observée strictement, sans la foi qui la vivifie et sans la charité qui accompagne cette foi, reste imparfaite¹.

Sans la « vifve foy » qui assure le chrétien de son salut, la loi est source de tourments, et pas uniquement pour ceux qui l'enfreignent. Quelle âme en effet est suffisamment bien trempée pour ne pas être saisie par l'inquiétude devant toutes ses prescriptions ? Qui peut être assuré de ne jamais la transgresser ? Les frémissements et les tremblements des pauvres âmes agitées par la peur comme feuilles au vent dans les geôles infernales de Rhadamante² représentent l'inquiétude spirituelle des croyants qui ne fondent leur salut que sur le respect de la loi et méconnaissent le message des Évangiles. Or le bon pasteur, modèle de ces « prescheurs evangeliques » dont Gargantua aime écouter les « concions »³, et en qui l'on pourrait reconnaître Girard Roussel et Michel d'Arande⁴, est avant tout soucieux de « l'aise & repos / De ses brebis »⁵. Il sait que ce repos ne passe pas par les pratiques de dévotion et, contrairement aux autres prêcheurs, il exhorte les croyants à méditer la parole des Évangiles sans borner la piété aux œuvres pies. Le chrétien qui tente par ses actes de contraindre Dieu à lui accorder sa grâce se condamne à une agitation stérile, à des privations et à des souffrances physiques dénuées de sens, à des tourments spirituels incessants. Il suffit au contraire de s'abandonner en toute confiance à la volonté divine, de s'humilier devant Dieu en renonçant à toute possibilité d'action en faveur de son salut, de s'en remettre absolument à sa miséricorde, pour connaître la *quies animi*, que les moines cherchent à tort dans leur retraite et leur ascèse, et que le commun des croyants situent superstitieusement dans l'accomplissement de rites ineptes.

Nombreux sont les textes de la première moitié du XVI^e siècle qui insistent sur l'importance de la *fiance*, s'inspirant du psaume XXXIV, 9 : « Beatus vir qui sperat in eo ». Ce terme de *fiance* apparaît généralement sous la plume d'humanistes évangéliques qui développent le thème de la confiance en Dieu en l'associant à celui de l'humilité. C'est précisément parce qu'il est pécheur et faillible, et non parce qu'il est saint et parfait, que le croyant éprouvera les effets de la bonté divine. Le Dieu des évangéliques pardonne bien plus qu'il ne châtie ; il n'inspire pas tant la crainte que la confiance, à ceux du moins qui se soumettent à son jugement en toute humilité et se fient en lui plus qu'en leurs propres forces. Avant de livrer bataille et de défaire Loupgarou et les trois cents géants du roi Anarche, dont les troupes ont envahi le royaume d'Utopie, Pantagruel se recommande à Dieu, en qui seul réside l'issue du combat, et place en lui seul sa « totale confiance et espoir »⁶. Le géant insiste quelques pages plus loin : « je n'espere en ma force, ny en mon industrie : mais toute ma fiance est en dieu mon protecteur »⁷. Suivant notamment l'Évangile selon saint Jean (XV, 1-6), Lefèvre d'Étaples rappelle quant à lui que tout bienfait provient de Dieu, quel que soit le labeur accompli par les hommes :

¹ *Ibid.*, p. 60, v. 185-188 : « Doncques, brebis, par ceste vifve foy / Duictes serez à parfaire la loy, / Qui est aymer Dieu d'un amour extrême, / Et son prochain ainsi comme soy mesme ».

² *Ibid.*, p. 26, v. 232-236 : « là bas n'y a paouvre Ame, / Qui ne fremisse, & de frayeur ne tremble, / Ainsi qu'au vent fueille de Chesne, ou Tremble : / Car la plus seure a bien craincte, & grand' peur / De se trouver devant tel attrapeur ».

³ Rabelais, *Gargantua*, XXIV, p. 71.

⁴ Ils vinrent prêcher à Paris entre 1532 et 1534.

⁵ Marot, *Œuvres poétiques*, t. II, p. 54, v. 4-5. Les mauvais pasteurs, en revanche, se recrutent dans les rangs de ceux qui persécutent les « gens reduictz à la creance evangelique », parmi cette « maniere d'hommes / Las du repos, et faschez du sejour », qui fomentent les troubles politiques, provoquent les « esmotions » publiques, « noises et debatz », « bruit » et « travail ». On aura reconnu l'équivoque « Enigme en prophetie », découverte « aux fondemens de l'abbaye » de Thélème, et l'interprétation qu'en propose Gargantua (Rabelais, *Gargantua*, LVIII, p.150-153).

⁶ Rabelais, *Pantagruel*, XXIX, p. 318.

⁷ *Ibid.*, XXVIII, p. 312. Cette formule fait écho à ce vers de l'*Épître au Roy, du temps de son exil à Ferrare*, où Marot, s'adresse à Dieu, « en qui seul gist toute sa fiance » (*Œuvres poétiques*, t. II, p. 83, v. 118). Quant à Philibert de Vienne, il adopte pour devise « En Dieu me fie », comme le signale P. M. Smith dans l'introduction de son édition du *Philosophe de Court* (p. 13). En 1574 encore, Pibrac, très marqué par l'esprit évangélique de ses aînés, écrira dans ses *Quatrains* (XXII, p. 155) : « Heureux qui met en Dieu son esperance, / Et qui l'invoque en sa prosperité / Autant ou plus qu'en son adversité, / Et ne se fie en humaine assurance ».

lorsqu'un paysan cultive son champ, même en y consacrant toutes ses forces, aussi grandes soient-elles, si une petite plante y pousse, si elle porte un fruit, c'est là le don de Dieu.¹

Savoir cela, c'est se prémunir contre le péché d'orgueil et comprendre à quel point il est illusoire de compter sur ses œuvres pour gagner son salut. On peut en revanche se reposer en toute sérénité sur la providence. La *fiance* est alors ce qui permet de balayer toute inquiétude.

En revanche, la foi défaillante de Panurge le plonge dans la perplexité et l'embarras, l'empêche de se décider une bonne fois pour toutes et d'agir en conséquence. Son manque de confiance en Dieu le jette sur les routes en une quête inquiète autant que sacrilège. Nous le voyons balancer entre son désir de prendre femme et la crainte du cocuage ; nous le suivons dans ses pérégrinations, de Panzoust à « l'isle Bouchart », où réside Her Trippa, en passant « près la Villaumere » où se meurt Raminagrobis. En proie au doute, il interroge successivement les vers de Virgile, les songes, une « sibylle des chaumières »², le sourd-muet Nazdecabre, un poète agonisant, un devin professionnel versé en l'« art de Astrologie, Geomantie, Chiromantie, Metopomantie, et aultres de pareille farine »³, le fou Triboullet, etc. Panurge est instable parce qu'il se projette sans cesse dans un futur qu'il redoute, tentant de connaître avant l'heure le comportement d'une épouse qu'il n'a pas encore prise, dépensant l'argent qu'il ne possède pas et « mangeant son bled en herbe »⁴. Il a tort d'exiger de la providence une réponse sur des points indifférents, sur des *adiaphora*, pour utiliser un terme stoïcien, sur des problèmes dont l'issue relève à la fois des « fatales dispositions du Ciel »⁵ et de la conduite individuelle.

Ce qui est en cause et suscite tour à tour les moqueries et les blâmes de Pantagruel et des siens, c'est l'indécision de Panurge, son incapacité à trancher le nœud gordien, à passer à l'acte, faute d'une foi suffisante dans la providence divine. Ballotté par ses incertitudes comme la *Thalamege* dans la tempête, il ne parvient pas à faire un choix et à s'y tenir avec fermeté et assurance. Son irrésolution témoigne du peu de confiance qu'il place en Dieu. Contrairement à son maître, qui se fie uniquement au Tout-Puissant, Panurge, homme de peu de foi travaillé par une inquiétude que rien ne pourra jamais apaiser, met tout en œuvre pour pénétrer les voies du Seigneur. Plutôt que de s'en remettre à sa miséricorde et de se soumettre avec humilité et avec assurance à ses arrêts, il s'efforce de contraindre la Providence à lui révéler ses plans, recourant pour cela à toutes les formes répertoriées de divination. En refusant d'être l'*instrumentum* de Dieu, il se condamne au doute et à l'intranquillité⁶.

Le repos du croyant dans la foi est un thème très cher à Marguerite de Navarre, esprit inquiet⁷, tourmenté par la « tragique antinomie entre la vie telle qu'elle est et la vie telle qu'elle devrait viser à être »⁸. Dans ses *Prisons*, Marguerite développe le thème évangélique du repos dans la foi, avec des accents, des images et des réflexions empruntés à la spiritualité mystique. Le protagoniste de ce long poème, après sa conversion à la foi évangélique, voit « en renoz [sa] peine commuée »⁹. La foi dans le Verbe fait chair, poursuit l'ancien captif « Donne renoz ; et les plus agitez / Dans ceste mer sont par ce mot jettez / Hors de peril, et menez au seur port ; / Car ce mot là leur est force et support, / Rendant le cueur avec la mer tranquille »¹⁰.

¹ Préface du *Commentaire des Épîtres pauliniennes*, citée et traduite par Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples [...]*, p. 141 et p. 143 (« cum agricola proscindit agrum, quantoscumque valet, illi impendens labores, si plantula surgit, si uberem fructum apert, id donum Dei esse »).

² Guy Demerson, *Rabelais*, p. 77.

³ Rabelais, *Tiers livre*, XXV, p. 427.

⁴ *Ibid.*, II, p. 357.

⁵ *Ibid.*, X, p. 380.

⁶ Lorsque la foi de Panurge n'est pas insuffisante, elle se trompe d'objet : semblable au superstitieux Sganarelle, qui croit à l'existence du Moine Bourru plus qu'à toute autre chose au monde, Panurge propose à Pantagruel d'aller consulter Saturne, enchaîné au large de Saint-Malo, pour poursuivre auprès de lui son enquête oraculaire (*Tiers livre*, XXIV, p. 426-427).

⁷ Cf. V.-L. Saulnier, introduction à son édition du *Théâtre profane* de Marguerite de Navarre, Genève, Droz, 1963, p. XVII : « Sa religion, le quietisme ? Tout le contraire. L'inquietisme, si l'on veut ».

⁸ Marcel Tetel, *L'Heptaméron [...]*, p. 12.

⁹ Marguerite de Navarre, *Les Prisons*, III, p. 188, v. 1586.

¹⁰ *Ibid.*, III, p. 156, v. 607-611.

Par la foi, l'homme s'incorpore à la substance divine¹, en une expérience de nature mystique qui l'unit au « Tout », hors duquel « n'est habitation / Où l'homme puyse aquerir station »². Le croyant qui garde avec constance la foi chevillée à l'âme goûte déjà en ce monde le repos et le contentement³ promis au Ciel aux bienheureux ; la foi est une *visio Dei* avant l'heure fatale. En revanche, nul sabbat éternel pour l'homme de peu de foi, qui « Se trouvera de son labeur confuz / En recevant du reposit le refus »⁴, tandis que celui « qui est par la foy inspiré », poursuit Marguerite, « Aura reposit et desjà se repose »⁵. Dieu est pour le croyant « reposit et arrest »⁶ ; la foi met saint Laurent, à l'heure de son martyre, « en reposit »⁷ ; durant son agonie, Marguerite de Lorraine, belle-mère de Marguerite de Navarre, « Trouvoit en [Dieu] reposit de conscience »⁸ ; le « Rien » qu'est le croyant, une fois uni par la foi à son Tout, est « En doulx reposit »⁹, comme « impassible »¹⁰. L'un des enjeux fondamentaux de l'existence monastique réside dans cette prélibation des joies célestes. Or, pour les auteurs inspirés par l'esprit évangélique, la confiance en Dieu suffit à nous unir à lui, en qui nous trouvons notre repos.

L'Heptaméron ne cesse d'affirmer que la tranquillité spirituelle du chrétien réside en Dieu. Dès le prologue de la première journée, dame Oisille recommande à ses compagnons d'infortune la lecture des Saintes Écritures comme consolation de leurs « ennuy ». La lecture de la Bible apaise l'esprit : « j'ay eu reposit de corps à dormir davantage, et d'esperit à vous oyr si bien dire », confie Parlamente à dame Oisille, après que cette dernière a lu à la compagnie quelques pages des Écritures¹¹. Elle les enjoint de s'en remettre entièrement à Dieu, en qui elle-même trouve son « reposit assuré de tous maulx »¹². L'âme apaisée et assurée du pardon divin peut s'endormir dans le giron d'un Dieu de miséricorde. Marguerite utilise cette image frappante et quelque peu triviale :

Puisque Dieu par pure grâce
M'a tiré à soi,
Et qu'en tous en toute place
Lui tout seul je vois
Je suis rempli de plaisir
Vu que mon âme est s'amie
Qu'il a d'amour endormie :
Hé, laissez-la dormir ! Hé, laissez-la dormir !
[...]
Maugré tout bruit et tonnerre
Elle dormira
Et au milieu de la guerre
Se réjouira
Sans plus sentir desplaisir
Mais sous la divine tente,
Repose sûre et contente.
Hé, laissez-la dormir ! Hé, laissez-la dormir !¹³

¹ *Ibid.*, III, p. 195, v. 1806-1808 : « S'incorporer et retourner tout droit : / C'est le chef d'œuvre et de foy et d'amour, / Par qui au Tout le Rien fait son retour ».

² *Ibid.*, III, p. 194-195, v. 1793-1794.

³ Un contentement parfait qui ignore pourtant la satiété, et comble le désir de vision béatifique sans jamais l'épuiser, comme l'écrit Guillaume Briçonnet à la reine de Navarre avec force paradoxes : le repos dans le Christ est « assouvissant et remplissant sans assovir ne remplir, laissant le desir plain et assouvi, et neantmoins appetissant (et sans ennuy) famelicque et insatiable vie, incompatible à aultre que l'on cuide vie » (*Correspondance de Guillaume Briçonnet*, Genève, Droz, 1975, t. I, p. 138, lettre 28 du 5 février 1522).

⁴ Marguerite de Navarre, *Les Prisons*, III, p. 171, v. 1067-1068.

⁵ *Ibid.*, v. 1069, et p. 172, v.1072.

⁶ *Ibid.*, p. 197, v. 1862.

⁷ *Ibid.*, p. 202, v. 2026.

⁸ *Ibid.*, p. 207, v. 2186.

⁹ *Ibid.*, p. 239, v. 3130.

¹⁰ *Ibid.*, p. 240, v. 3176.

¹¹ *L'Heptaméron*, prologue de la quatrième journée, p. 237.

¹² *Ibid.*, prologue, p. 8.

¹³ *Les Marguerites de la Marguerite des princesses*, III, 118.

Face à l'adversité, l'on doit puiser dans la *fiance* la consolation de ses maux et la force de supporter les épreuves. À la reine, qui veut l'empêcher d'épouser l'homme qu'elle aime, l'héroïne de la vingt et unième nouvelle de *L'Heptaméron* affirme :

Mais j'ay ung pere au ciel, lequel, je suis assurée, me donnera autant de patience que je me voys par vous de grands maulx preparez, et en luy seul j'ai ma parfaicte confiance.¹

De fait, Dieu n'abandonne pas la malheureuse, qui finit par épouser un homme « fort sage et vertueux », avant d'hériter de la fortune paternelle. À sa mort, dit la narratrice, Parlamente, elle « rendit joyeusement son ame à Celluy où de tout temps elle avoit sa parfaicte confiance »². Marot, à l'heure des épreuves et de l'exil, sait que ce n'est pas du roi, à qui il adresse une épître depuis son refuge vénitien pendant l'été 1536, que viendra la fin de ses « pertes & ennuys »³, et s'il le prie « De [lui] donner ung lieu plaisant & coy, / Où à repos peust [sa] Muse habiter »⁴, il est bien conscient que, si Dieu ne lui vient en aide, sa supplique ne sera pas suivie d'effet :

A peine auray plaisant lieu de repoz
En France, hélas, quand cil qui la manye
D'en approcher les bornes me denye [...].⁵

C'est donc en Dieu, en ce Dieu « qui apporte avec Lui le repos de nos peines, le soulagement de nos douleurs, le pardon de nos péchés, l'espérance des biens véritables, et [qui] nous promet à la fin la vie éternelle »⁶, que le poète espère trouver le repos – « j'ay en Dieu mon reconfort »⁷. Le repos du croyant n'est rien d'autre que la certitude inébranlable et sereine, fréquemment exprimée déjà par saint Augustin⁸, que Dieu pourvoira à tous ses besoins et ne l'abandonnera pas⁹.

Parfois, l'homme voit sa confiance en Dieu sapée par un doute insidieux, qu'exprime Marot dans son *Oraison contemplative devant le crucifix* :

¹ *L'Heptaméron*, XXI, p. 170.

² *Ibid.*, p. 174. La répétition de la formule « parfaicte confiance » est frappante ; on la retrouve dans la nouvelle LXX (p. 414), où la dame du Verger, confiant son âme à Dieu avant de mourir, s'exclame : « en vous seul j'ay ma parfaicte confiance ».

³ *Œuvres poétiques*, t. II, p. 114, v. 128.

⁴ *Ibid.*, v. 114-115.

⁵ *Ibid.*, v. 122-124.

⁶ Pétrarque, *De otio religioso*, II, iv, 23, p. 284-285 : « offert requiem laborum et refrigerium dolorum, veniam peccatorum, spem bonorum, vitam denique sempiternam pollicetur ».

⁷ Marot, *Œuvres poétiques*, t. II, p. 114, v. 130.

⁸ *Confessions*, I, i, 1 : « Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te » (« C'est vous qui l'engagez à chercher sa joie dans vos louanges, car vous nous avez faits pour vous et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en vous »). Voir également II, vi, 13 : « Et ignavia quasi quietem appetit : quae vero quies certa praeter dominum ? » (« La paresse feint de ne chercher que du repos : mais quel repos assuré ailleurs que dans le Seigneur ? »), II, x, 18 : « Quies est apud te valde et vita imperturbabilis » (« Au près de toi, paix profonde, vie sans trouble »), et IX, iv, 11 : « Et tu es id ipsum valde, qui non mutaris, et in te requies obliviscens laborum omnium » (« Vous êtes bien cet "Être même", vous qui ne changez pas. En vous, le repos où l'on oublie tous les labeurs »). Dieu, « locus quietis imperturbabilis » (IV, xi, 16), est le principe immobile de toutes choses : « et apud te rerum omnium instabilium stant causae et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines » (I, vi, 9 ; « en vous demeurent les causes de tout ce qui passe, les immuables origines de toutes les choses changeantes »). On ne partage pas selon Augustin le repos parfait de ce premier moteur par une contemplation de type aristotélicien mais par la foi seule, qui permet l'union de l'âme et de Dieu, « requies laboris » (XII, xxvi, 36 ; voir IV, xii, 18 : « Si placent animae, in deo amentur, quia et ipsae mutabiles sunt et in illo fixae stabiliuntur : alioquin irent et perirent » / « Si les âmes te plaisent, aime-les en Dieu, car elles aussi sont muables et ne trouvent de stabilité que fixées en lui »). La foi assure la prélibation de la béatitude et du repos que réserve au croyant « le sabbat de la vie éternelle » (XIII, xxxvi, 51 : « sabbato vitae aeternae requiescamus in te »). Les *Confessions* s'achèvent sur une nouvelle affirmation de la perfection du repos divin : Dieu, à qui rien ne fait défaut, est éternellement en repos, pour être le repos même (« Tu autem bonum nullo indigens bono semper quietus es, quoniam tua quies tu ipse es » ; XIII, xxxviii, 53).

⁹ Cf. Érasme, *Enchiridion militis christiani*, p. 131-132 : « Ose seulement te confier, de tout ton cœur, à lui [Dieu]. Ose perdre confiance en toi-même, ose faire passer en lui tout ton souci. Cesse de t'appuyer sur toi-même, jette-toi en lui avec pleine assurance, et il t'accueillera. "Décharge-toi de ton fardeau sur le Seigneur, et il te soutiendra" (Ps. 54, 23), pour que tu chantes ce mot du même prophète "Le Seigneur est mon pasteur, et rien ne me manquera en la pâture où il m'a placé. Il m'a conduit près des eaux reposantes, il ranime mon âme" (Ps. 22, 1-3) ».

tu as créé les femmes,
 Et nous deffends d'Amours suivre les flammes,
 Si l'on ne prend marital Sacrement,
 Avec l'amour d'une tant seulement :
 Certes plus doux tu es aux bestes toutes,
 Quand soubz telz loix ne les contrains, & bouts.
 Pourquoi as tu produit pour vieil, & jeune
 Tant de grans biens, puis que tu veulx qu'on jeusne ?
 Et dequoy sert pain, & vin, & fruitage,
 Si tu ne veulx qu'on en use en tout aage ?
 Veu que tu fais Terre fertile, & grasse,
 Certainement tel grâce n'est point grâce :
 Ne celluy don n'est don d'aucune chose,
 Mais plutost dam (si ce mot dire j'ose) :
 Et ressemblons parmy les biens du Monde
 A Tantalus, qui meurt de soif en l'onde.
 Et d'aulture part, si aulcun est venuste,
 Prudent, & beau, gorgias & robuste
 Plus que nul aulture, est ce pas bien raison,
 Qu'il en soit fier, puis qu'il a l'achoisson ?
 Tu nous a faict les nuictz longues, & grandes,
 Et toutesfois à veiller nous commandes.
 Tu ne veulx pas que negligence on hante,
 Et si as faict mainte chose attraiainte
 Le cueur des gens à oysive paresse.¹

Les occasions de succomber à la tentation du péché ne manquent pas. De là à penser que ces occasions sont autant de pièges placés par Dieu sur le chemin du chrétien, il n'y a qu'un pas, que le poète franchit avant de se rétracter et d'implorer le pardon divin. Il arrive ainsi que la foi de la créature, trop chétive pour comprendre parfaitement les plans de la providence, vacille et l'abandonne momentanément. Mais Marot n'est pas Baudelaire et la palinodie suit de près le blasphème. D'une part, ce sont surtout les interdits religieux qui tourmentent le croyant – une fois de plus, face à la loi et à ses exigences démesurées, le pécheur, conscient de ses faiblesses, est torturé d'inquiétude. Or, comme nous l'a rappelé Lefèvre d'Étaples, les interdits alimentaires ou sexuels sont édictés par les hommes et non pas par Dieu. D'autre part, les tentations et les souffrances que Dieu nous inflige ont un sens qui nous échappe mais font partie de l'économie du salut. Et le Créateur, dans son infinie bonté, infuse dans le cœur inquiet de l'orant la charité, l'espérance et la foi qui apaisent et sauvent².

b – Passion du Christ, apathie du chrétien

La foi du chrétien, sa certitude en son salut et en l'éternel repos de son âme, qui sont les conditions de sa *tranquillitas animi* ici-bas, peuvent être d'autant plus fermes que le Christ, par sa mort sur la croix, nous a lavés de la souillure originelle, nous a rachetés et a vaincu jusqu'à la mort même. Le sacrifice de Jésus, qui met en scène et manifeste d'une manière dramatique l'amour de Dieu pour ses enfants, nous a soulagés du poids de nos péchés et a sauvé notre âme éternelle. Marot, dans son *Epistre présentée à la Roynne de Navarre par Madame Ysabeau et deux autres damoyselles*, rend grâce

A ce bon Christ, lequel me vint retraire
 Hors des enfers, lorsqu'il y descendit,
 Et à repos en ce lieu me rendict.³

L'homme est rendu « à repos » parce qu'il sait désormais que le ciel lui est promis. En ce monde où tout passe, où les vertus humaines bien souvent chancellent face à la tentation, seul l'espoir du salut reste fermement chevillé au cœur du croyant, d'où est chassée toute inquiétude. Le chrétien accablé

¹ Marot, *Œuvres poétiques*, t. I, p. 63, v. 109-133.

² *Ibid.*, p. 64, v. 153-168.

³ Marot, *Œuvres poétiques*, t. II, p. 76, v. 10-12.

par les épreuves trouvera réconfort et repos en s'appuyant sur cette croix où le Christ a souffert et péri pour nous soustraire au péché et à la mort :

Le vray moyen qui tout ennuy efface,
Et fait qu'au monde angoisse on ne craint point,
Ne la mort mesme, alors qu'elle nous poingt
Ce vray moien plain de joye feconde,
C'est ferme espoir de la vie seconde,
Par JESU CHRIST, vainqueur & triumpant
De ceste mort.¹

S'il est par nature pécheur, l'homme, depuis le sacrifice du Christ rédempteur, ne doit plus craindre la damnation éternelle. La Passion rend inutiles les œuvres de dévotion, les pratiques ascétiques et la *fuga mundi*, comme l'écrit saint Augustin bien des siècles avant les humanistes évangéliques :

Terrifié à l'idée de mes péchés, et accablé par ma misère, j'avais songé à fuir dans la solitude, j'en avais roulé le projet ; vous m'en avez empêché, en me rassurant par ces paroles : « Voici que le Christ est mort pour tous [...] ».²

C'est parce qu'elle oublie cela et qu'elle se fie uniquement aux bonnes œuvres que la dame abusée par un cordelier dans la vingt-troisième nouvelle de *L'Heptaméron* perd son repos, sombre dans le désespoir et met fin à ses jours :

Et alors, elle, qui n'avoit jamais aprins des Cordeliers, sinon la confiance des bonnes œuvres, la satisfaction des pechez par austerité de vie, jeusnes et disciplines, qui du tout ignoroit la grace donnée par nostre bon Dieu par le merite de son Filz, la remission des pechez par son sang, la reconsiliation du pere avecq nous par sa mort, la vie donnée aux pecheurs par sa seule bonté et misericorde, se trouva si troublée, en l'assault de ce desespoir, fondé sur l'enormité et gravité du peché, sur l'amour du mary et l'honneur du lynage, qu'elle estima la mort trop plus heureuse que sa vie.³

Par sa mort sur la croix, Jésus a libéré l'humanité des chaînes du péché et de celles de la loi. Sur ce point comme sur bien d'autres articles, les auteurs évangéliques s'accordent avec Luther et Calvin, dont la doctrine de la rémission absolue des péchés par la Passion doit assurer au croyant la paix de l'âme. Dans un passage de *l'Institution chrétienne* dirigé contre le dogme du purgatoire, Calvin soutient que le sang du Christ constitue la « seule purgation, oblation et satisfaction pour les péchez des fidèles », et leur permet de jouir « d'un tel reposit que les Prophètes, Apostres et Martyrs ». La confiance en la valeur rédemptrice du sang répandu sur la croix donne « repos et liesse à la conscience devant le jugement de Dieu »⁴.

Loin des danses macabres et des *memento mori*, qui représentent l'agonisant en proie à d'horribles souffrances physiques ainsi qu'à de terribles tentations spirituelles, dont celle du désespoir, la *Deploration sur le trespas de messire Florimond Robertet* de Marot et le deuxième récit de *L'Heptaméron* rappellent que la mort a perdu son aiguillon et n'est donc plus à craindre⁵. Dans l'épître adressée à l'âme de Louis de Berquin, épître que Gérard Defaux hésite à attribuer à Clément Marot⁶, le poète se réjouit du « grand credit » accordé par la mort au traducteur d'Érasme : elle l'a « gect[é] hors de ce corps charnel » et lui a permis de s'« en aller en repos eternal »⁷, loin de cette existence terrestre comparable à un sommeil agité. D'outre-tombe, Jean de Montdoulcet demande au passant qu'il prie

¹ *Ibid.*, p. 182, v. 44-50. Comme le signale Gérard Defaux, l'expression « ferme espoir de la vie seconde » fait écho à un vers (qui évoque le « ferme espoir de la seconde vie ») de l'épître adressée à de « Trescheres sœurs » savoisiennes, demoiselles dont on ignore l'identité exacte (t. II, p. 79, v. 30).

² *Confessions*, X, XLIII, 70 : « Conterritus peccatis meis et mole miseriae meae agitaveram corde meditatusque fueram fugam in solitudinem, sed prohibuisti me et confirmasti me dicens : ideo Christus pro omnibus mortuus est ».

³ Marguerite de Navarre, *L'Heptaméron*, XXIII, p. 191.

⁴ Calvin, *Institution chrétienne*, III, II, p. 15-16.

⁵ « La mort n'y mord », proclame la devise du poète cadurcien.

⁶ Voir les notes de son édition des *Œuvres poétiques* de Marot, t. II, p. 840 sq.

⁷ *Ibid.*, p. 71, v. 12-14.

Dieu que son âme « puisse en Jesuchrist [...] sommeiller »¹ jusqu'au jour de la résurrection, aux côtés sans doute de celle de Robert Gedoyn,

Qui quatre Roys servit sans desarroy.
Maintenant est avecques le grand Roy,
Où il repose apres travail, et peine.²

À la « Republique françoise » qui se lamente et lui reproche de l'avoir privée de Robertet, la Mort énumère ses bienfaits et rappelle qu'elle offre la *visio Dei*, la vie et le *sabbatum* éternels promis aux justes :

Ne me crains plus, je te pry, ne maulditz :
Car qui voudra en eternel repos
Avoir de Dieu les promesses, & dictz,
Qui voudra veoir les Anges benedictz,
Qui voudra veoir de son vray Dieu la face,
Brief, qui voudra vivre au beau Paradis,
Il fault premier que mourir je le fasse.³

La mort physique, dont le « dard n'est que la clef / Pour aller veoir Jesu Christ nostre chef »⁴, est ainsi pour les auteurs évangéliques la promesse du repos éternel auprès de Dieu, récompense accordée au croyant après une existence terrestre d'épreuves et de labeur.

2 – Le croyant, *solum instrumentum* de Dieu

La confiance et l'humilité du croyant qui s'abandonne pleinement à Dieu pour exécuter sa volonté, tel un instrument docile mais sans renoncer pour autant à son libre arbitre, lui permettent de conserver, dans l'action qu'il mène pour la gloire divine, la paix intérieure. En acceptant de servir d'outil entre les mains de l'artisan divin, il prend une part active à son œuvre, sans pour autant perdre la quiétude que goûtent les âmes comblées par la foi. Celui qui croit et agit en conséquence est « mû par Dieu », formule fabriste qui exprime admirablement la coexistence apparemment paradoxale de l'action et de la passivité, du mouvement et du repos. Selon Lefèvre d'Étaples, qu'a manifestement influencé la théorie cusaine de la *coincidentia oppositorum*⁵, tous les fidèles qui cultivent et qu'habitent les vertus théologales, les auteurs – ou plus justement les scribes, ces *organa* ou *instrumenta* placés entre les mains de Dieu⁶ –, les commentateurs et les lecteurs des Saintes Écritures sont « divino motu impulsi »⁷, « poussés par une motion divine ». C'est Dieu lui-même qui agit, écrit, commente ou lit en eux non moins que par eux. Ainsi l'humain participe du divin et trouve en Dieu son repos ; Dieu est en lui non moins qu'il est en Dieu. Cette forme particulière de communion purge le croyant de toute inquiétude, comme l'écrit Clément Marot, qui reprend la comparaison de Lefèvre d'Étaples :

Car lors l'esprit comme d'un instrument
Propre usera de vous utilement,
En dechassant le violent effort
Hors de son cueur, où il avoit son fort,
Qui s'enfuyra esperdu & confus,
Par le plus fort esprit en vous infus.⁸

Dans cette soumission de la volonté humaine à la volonté divine résident la tranquillité de l'âme et une « certaine *apathia* », bien plus proche de la *quies* que recherchent les moines que de

¹ *Ibid.*, t. I, p. 380, v. 21.

² *Ibid.*, p. 386, v. 9-11.

³ *Ibid.*, p. 219-220, v. 438-444.

⁴ *Ibid.*, t. II, p. 64, v. 321-322.

⁵ La pensée fabriste doit beaucoup à Nicolas de Cues, que Lefèvre d'Étaples a d'ailleurs édité et dont il applique les théories à l'interprétation des Écritures. Sur l'influence cusaine, voir Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples [...]*, p. 60-70.

⁶ Cité par Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples [...]*, p. 147.

⁷ *Ibid.*, p. 142. Cette formule apparaît dans la préface dédicatoire du *Commentaire des Épîtres pauliniennes*, que Lefèvre d'Étaples adresse en 1512 à Guillaume Briçonnet, et où il affirme que saint Paul « *solum instrumentum est* ».

⁸ Marot, *Œuvres poétiques*, t. II, p. 60, v. 189-194.

l'impassibilité du sage stoïcien. Loin de situer l'apathie du croyant dans ses ressources morales, dans la *virtus* antique, Lefèvre d'Étaples insiste sur la nécessité de reconnaître les limites de la volonté humaine et de s'humilier devant Dieu. Qui veut connaître la « sancta quaedam apathia » du sage chrétien doit renoncer à sa volonté propre et accueillir en lui celle de Dieu, suivant l'exemple du Christ, car, comme l'écrit Lefèvre dans ceux de ses commentaires qu'il consacre à l'Évangile selon saint Marc (VIII, 34) :

Il y a une certaine *apathia* par laquelle on ne vit pas en soi mais en Dieu, ni dans sa volonté mais dans la volonté de Dieu, car le saint *apathès* et vrai imitateur du Christ ne doit pas avoir de volonté sauf celle qui est de Dieu.¹

Pour le futur bibliothécaire royal, il convient de se rappeler l'enseignement de Matthieu (XVIII, 1-4) et de se faire pareil à des enfants, modèles d'humilité et d'innocence, pour connaître la tranquillité de l'âme².

La conception fabriciste de l'homme, *instrumentum* qui trouve son repos entre les mains du *divus faber*, n'a rien de fataliste ou de quiétiste. On déformerait grandement la pensée de Lefèvre d'Étaples et des autres auteurs d'inspiration évangélique si l'on ne remarquait pas que la soumission confiante aux décrets de la providence, qu'ils recommandent unanimement, ne décharge pas les croyants de toute forme d'action. Si Lefèvre d'Étaples, après saint Jean, fait de Dieu le principe de tout bien, il ne dispense pas pour autant les hommes de leurs devoirs : qui veut récolter les fruits que prodigue le Seigneur doit au préalable manier la houe et le soc, labourer et ensemer son champ. Dans le *Pantagruel*, la lettre que Gargantua adresse à son fils prouve que « se fier à la grâce de Dieu ne signifie pas rester à ne rien faire pendant que Dieu fait tout le travail »³. Le chapitre XIX du *Quart livre* expose clairement l'opinion de François Rabelais sur le sujet⁴, opinion très proche de celle exprimée par Guillaume de La Perrière dans son *Theatre des Bons Engins* :

Par un chemin trop facheux, & estrange,
Si d'aventure advient que lourdement,
Ton mulet tombe au milieu de la fange,
Dont il ne peult sortir facilement :
Que feras-tu ? Vers Dieu premierement
T'adresseras, implorant son secours :
Mais ce pendant qu'à luy a ton recours,
Metz y la main, avant qu'arrester plus :
Car si premier toymesmes te secours,
Par luy sera secouru du surplus.⁵

Face à la tempête qui menace de faire sombrer corps et biens la *Thalamege* et l'ensemble de la flotte de Pantagruel⁶, chacun des principaux personnages adopte un comportement caractéristique, qui correspond à sa fonction romanesque et au portrait psychologique qu'en brosse l'auteur au fil de son œuvre. Tous s'activent pour échapper au naufrage :

Pantagruel [...] tenoit l'arbre fort et ferme, frere Jan s'estoit mis en pourpoint pour secourir les nauchiers. Aussi estoient Epistemon, Ponocrates et les aultres. Panurge restoit de cul sus le tillac pleurant et lamentant.⁷

¹ Cité et traduit par Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples [...]*, p. 149 (« sancta quaedam apathia, qua qui non in SE sed in Deo vivit, non in sua sed in Dei voluntate (nullam enim voluntatem nisi eam QUAM dei est, habere debet sanctus apathes et verus Christi imitator »).

² *Ibid.*, p. 150, sur Matthieu, XVIII, 4 : « Exemplo pueri, in quo est sola simplicitas ac innocentia vitae, et nulla honoris, divitiarum aut luxus cupiditas, docuit eos Dominus spiritualem apathiam ».

³ Michael Screech, *Rabelais*, p. 97.

⁴ Nous avons déjà mentionné cet épisode, où s'exprime en partie l'humanisme civil de Rabelais (cf. *supra*, p. ? ? ?) [vérifier]. Toutefois, en accord avec R. Cholakian (« A re-examination of the tempest scene in the *Quart livre* », *French Studies*, XXI, 2, April 1967, p. 104-110) et contre Diane Desrosier-Bonin (*Rabelais [...]*, p. 162-164), nous pensons que les implications de ce passage sont avant tout d'ordre théologique.

⁵ Guillaume de La Perrière, *Theatre des Bons Engins*, emblème XCV.

⁶ Sur cet épisode, cf. R. Cholakian, « A re-examination [...] », et Dorothy Coleman, « Rabelais : two versions of the "storm at sea" episode », *French Studies*, XXIII, 2, January 1969, p. 113-130.

⁷ Rabelais, *Quart livre*, XIX, p. 584.

Fidèle à lui-même, frère Jean se démène pour le salut commun avec force jurons, que son activité charitable rend moins blasphématoires – dans le *Cinquiesme livre*, nous le verrons reconforter l'équipage de la nef échouée par ses « douces parolles » et ses attentions bienveillantes¹. Adoptant une attitude radicalement opposée à celle du bon moine, qui ne manque pas de rappeler le rôle qu'il joua dans la défense de son abbaye contre ses assaillants, Panurge est saisi d'une telle frayeur qu'il en souille ses chausses et, littéralement paralysé, multiplie les prières superstitieuses pour obtenir l'assistance divine en ce mauvais pas. Pantagruel prie dignement, en vrai chrétien soumis à la volonté de Dieu et confiant en ses arrêts. Au demeurant, il ne se contente pas de prières et, même s'il ne semble pas aussi actif que frère Jean, il ne succombe pas à la panique et s'emploie également au sauvetage de son navire. Sur un plan qu'on qualifiera d'éthique, il incarne l'idéal rabelaisien de l'humanisme civil en agissant pour le bien commun ; sur le plan théologique, il se conforme au mot d'ordre paulinien en participant activement à l'accomplissement des desseins divins.

Lorsque Épistémon affirme qu'il convient d'« estre cooperateurs »² avec Dieu, il fait en effet écho à la première Épître aux Corinthiens³. Préféré au terme *coadjuteur*, qui correspond à la traduction de la Vulgate et figure dans *Pantagruel*⁴, *cooperateur* est emprunté aux traductions néo-testamentaires érasmiennes et fabristes et exprime une « morale de l'effort »⁵, qui a fort peu à voir avec l'idéal quiétiste. Naturellement, Rabelais, en insistant sur la nécessité d'une participation du chrétien à son salut, ne pense pas aux œuvres théologiques, aux pratiques pénitentielles, mais à une vertu active et trempée par la foi, tout autant éloignée d'un fatalisme inerte que d'un formalisme aux forts relents de superstition. Comme le fait Farel dans sa *Sommaire et briefve declaration* de 1525, il condamne sans appel les œuvres qui procèdent « d'hypocrisie, barboterie, destructions de pous, de viandes, d'habillementz, de lieux », les aumônes « nourissantz oyseux sains et en bon point » – les moines, encore et toujours –, aumônes qu'on devrait réserver, par charité, aux « pauvres qui ne peuvent travailler, mourantz de faim, de soif, de froidure »⁶. Il s'oppose ainsi tout à la fois aux papistes, qui ne conçoivent pas les œuvres comme les réalisations d'une vertu active, mais désignent essentiellement par ce terme l'observation des obligations religieuses, et aux calvinistes, qui nient toute possibilité de coopération entre l'homme et Dieu⁷. La foi, sous peine de faire sombrer le croyant dans un pharisaïsme inversé, ne doit pas rester oisive, et l'impératif de l'*imitatio Christi* fait que « Au serviteur n'est [pas] besoing qu'il faille / Se repouser, quand le maistre travaille »⁸. L'action est tout autant nécessaire que la foi, car, comme le rappelle Épistémon, « l'ayde [...] des Dieux n'est impetré par veuz ocieux »⁹ ; c'est en « veiglant, travaillant, soy evertuant »¹⁰ qu'on se comporte en bon chrétien.

Ce chapitre ne contredit en rien ce que Rabelais affirme ailleurs par l'entremise de Pantagruel. Qu'on ne doive attendre son salut que de Dieu n'implique pas qu'on puisse se vautrer dans une inertie totale, qui traduit bien plus le désespoir et un sentiment d'abandon que la foi véritable. L'on peut et l'on doit agir tout en restant soumis à la volonté divine et en plaçant sa confiance moins en ses propres œuvres que dans la miséricorde de Dieu. Il faut une collaboration du chrétien avec la grâce. Comme le note encore Michael Screech, loin de tout quiétisme, le croyant se doit de participer activement à son salut :

¹ Rabelais, *Cinquiesme livre*, XVII, p. 763.

² Rabelais, *Quart livre*, XXIII, p. 594.

³ III, 9 : « theoù sunergoï », expression que la Vulgate traduit par « Dei sumus adjutores » (« nous sommes les coopérateurs de Dieu »). Voir également 2 Corinthiens, VI, 1.

⁴ XXIX, p. 317.

⁵ Expression utilisée par Mireille Huchon dans ses notes aux *Tiers livre*, p. 1533, n. 6.

⁶ Guillaume Farel, *Sommaire et briefve declaration*, cité par Lucien Febvre, *Au cœur religieux [...]*, p. 52. L'historien ajoute que, « d'une façon générale, le souci de ne pas exclure totalement les œuvres a toujours été marqué chez les Français, au moins de la première génération ».

⁷ Michael Screech, *Rabelais*, p. 447, rappelle que Calvin s'est élevé en 1548, dans *Les Actes du concile de Trente : Avec le remede contre la poison*, contre les conclusions du concile de Trente au sujet du salut, « assavoir que nous sommes justifiez en partie par la grace de Dieu, en partie par noz œuvres ».

⁸ Marot, *Aultre Epistre de Marot qui mandoit aux Damoiselles*, v. 21-22 (*Œuvres poétiques*, t. II, p. 79). Voir également dans ce même tome le *Sermon tres utile et salutaire du bon pasteur et du mauvais*, p. 59, v. 159-160 : « Parlant de foy, j'entens de la foy vivfe, / Laquelle n'est vers son prochain oisive ».

⁹ Rabelais, *Quart livre*, XXIII, p. 594.

¹⁰ *Ibid.*

Le chrétien, comme le souligne Rabelais, fait confiance à Dieu et non à sa propre force. Mais – et ce mais est essentiel – il ne laisse pas Dieu faire, à sa place, tout le travail qu’il devrait accomplir personnellement.¹

En conclusion du long éloge de la médiocrité que développe le prologue du *Quart livre*, le narrateur affirme l’importance de l’action humble², qui n’a pas pour but l’enrichissement personnel, les honneurs, ni quelque autre bien matériel, mais participe à l’accomplissement des desseins divins. On retrouve là l’idéal antique, cher aux humanistes, de la mesure, mais les enseignements de ce prologue et de l’épisode de la tempête sont éminemment chrétiens : sans renoncer ni à sa capacité – à son devoir – d’action dans le monde, le croyant ne doit pas oublier que son salut, *in fine*, ne dépend que de Dieu, et que l’action de l’homme, même conforme aux volontés de son créateur, ne peut le contraindre à accorder sa grâce – c’est le contraire qui est vrai : la conformité des actions humaines au plan de Dieu témoigne de sa grâce. En acceptant ou refusant d’agir en accord avec lui, de *coopérer* à son œuvre, de lui servir d’instrument, l’homme exerce son libre arbitre. Ainsi, la soumission confiante à Dieu, en qui réside le parfait repos du chrétien, n’est pas synonyme d’inertie. Sans nul doute, Pantagruel représente dans l’épisode de la tempête l’idéal évangélique. Mais à tout prendre, la frénésie laborieuse et agrémentée d’exclamations poissardes et sacrilèges de frère Jean est de beaucoup préférable à l’immobilité égoïste et aux prières frénétiques de Panurge. Comme l’écrit Michael Screech, ce bon compagnon de moine, s’il n’a rien du sage évangélique inspiré que représente Pantagruel, ne démerite pas :

il montre que, même pour ceux qui ne peuvent parvenir à de telles hauteurs, il reste encore la possibilité, moins brillante, d’une vertu active sous la direction de Dieu [...].³

S’il agit conformément à la volonté divine et s’il est guidé par la foi, le chrétien connaît le repos entre les mains de Dieu au cœur même de l’action.

¹ Michael Screech, *Rabelais*, p. 135.

² Rabelais, *Quart livre*, prologue, p. 534 : « Soubhайтеz doncques mediocrité, elle vous adviendra, et encores mieulx, deument ce pendent labourans et travaillans » ;

³ Michael Screech, *Rabelais*, p. 590.

CONCLUSION

Tous ceux qui, comme la malheureuse héroïne de la vingt-troisième nouvelle de *L'Heptaméron*, n'ancrent pas fermement leur espérance en la miséricorde divine, tous ceux qui ne sont pas lestés par le poids d'une confiance à toute épreuve en leur salut par la grâce, tous ceux qui oublient ou ignorent la valeur rédemptrice de la Passion du Christ, tous ceux-là se condamnent à ne jamais connaître le repos. L'erreur théologique les voue à l'errance et aux errements spirituels. La déraison de Panurge, que nous avons examinée plus haut¹, n'est qu'une des nombreuses manifestations de son manque de foi – si l'athéisme puise à partir du XVII^e siècle quantité de ses arguments dans le culte de la raison, au point que rationalisme et foi passent fréquemment pour des termes antithétiques, il n'en va pas de même au XVI^e siècle, qui considère la raison et l'intelligence humaines comme des dons de Dieu et comme la preuve de l'ascendance divine de l'homme. La « fiance » en Dieu offre au chrétien, ici-bas, la *quies animi* que les moines recherchent en vain dans la retraite, l'observation de vœux contraignants et l'ascèse.

L'anti-monachisme du premier humanisme français repose en grande partie sur la conviction que la clôture et la robe de bure ne garantissent pas le salut, le repos de l'âme après la mort et sa prélibation en cette vie terrestre. Fermement attachés cependant à l'idéal monastique d'*otium* pieux, ils dénoncent les vices des moines, qui procèdent d'une trahison de cet idéal originel. Pour les principaux auteurs d'inspiration évangélique, les moines ont oublié leur *sanctum otium* pour « se entremett[re] des negoces contraires par Diametre entier à leurs estatz »² ; au mépris de leur vocation au silence, à la retraite, à la vie spirituelle, ils sont devenus des *negotiosi* et se sont attachés au monde, à ses affaires, au pouvoir et aux biens matériels. L'anti-monachisme d'Érasme, de Marot, de Rabelais ou de Marguerite de Navarre ne traduit donc pas l'hostilité des humanistes envers l'*otium religiosum* ; il témoigne au contraire de leur attachement à un idéal perverti par des moines qui ont « au cul passions assez »³ et ignorent la *quies animi*.

L'*otium monasticum* se dégrade tout autant par défaut d'activité que par excès d'occupations mondaines. Les auteurs de l'époque reprochent également aux moines leur paresse. À la *pervagatio*, à l'affairement, ils ajoutent l'oisiveté ; leur *otium* se corrompt en *otiositas*. En des termes très durs, on dénonce leur fainéantise et leur inutilité. François I^{er} les considère comme des « Gens inutiles qui ne serv[ent] de rien qu'à boire et manger, taverner, jouer ou faire des cordes d'arbaleste, des poches de furet, à prendre des connils » ; et une expression du temps affirme : « Il ne fait rien non plus qu'un prebtre ou un moyne »⁴. Les moines ne participent pas à l'effort commun de production ; tels des parasites, tels des frelons, ils profitent sans vergogne du labeur d'autrui.

Les critiques dirigées durant les premières décennies du XVI^e siècle contre les « ocieux moynes » sont symptomatiques d'une évolution notable dans le domaine des idées. Les circonstances historiques, la situation économique expliquent cette évolution et instaurent un « rapport conflictuel entre temps chrétien et temps mondain » :

En cette période où le commerce et le négoce se développent considérablement, on assiste en effet à une sorte de réification de cette pure abstraction métaphysique qu'est le temps. La durée devient un facteur économique de première importance. Tout se marchande, tout se trafique, et le temps sert de mesure privilégiée aux activités lucratives. L'ère du rendement commence à poindre en Europe. La durée n'est plus synonyme de maturation spirituelle, mais de rentabilité capitaliste. [...]

¹ Cf. *supra*, p. ??? [vérifier]

² Rabelais, *Tiers livre*, XLVIII, p. 497.

³ *Tiers livre*, prologue, p. 352.

⁴ *Le grand roy François*, cité par Mireille Huchon dans ses notes à l'édition de *Gargantua*, p. 1148.

Au XVI^e siècle la vacation pour Dieu, chère aux moines, avait déjà cessé d'être une évidence et un idéal, et pour beaucoup, et notamment pour la bourgeoisie, elle représentait même une sorte d'anomalie ou de scandale.¹

Influencés par les philosophes italiens et par la sécularisation progressive de la société, les humanistes français promeuvent un idéal d'action civile. L'homme de lettres se doit de prendre part activement à l'œuvre commune, à la gestion des affaires publiques, à la défense de la cité ; son *otium studiosum* doit éclairer l'action, la sienne propre ou celles des gouvernants qu'il sert et conseille. L'action au service du bien public est une valeur sûre du premier humanisme. Rats de bibliothèques et grands studieux, les lettrés du temps étaient également des hommes de terrain. Leurs biographies en témoignent. Des « charges sociales et politiques considérables » pesaient sur Guillaume Budé² et Thomas More, comme le note Jean-Claude Margolin³. Michael Screech rappelle que

Rabelais n'était pas un simple particulier écrivant tranquillement ses œuvres du fond d'une retraite campagnarde, à l'écart des orages et des tensions de son époque. Il vécut une vie qui le mena, personnellement, à quitter son habit franciscain pour faire partie de la suite de grands et puissants diplomates qui touchaient de près aux affaires de l'Église et de l'État en Angleterre, en Allemagne et en Italie aussi bien qu'en France, leur pays d'origine.⁴

Thomas More embrasse assez tôt la carrière politique. Membre de la Chambre des Communes en 1503, il devient en 1509 sous-shérif de Londres avant d'entrer en 1516 au Conseil privé d'Henry VIII, pour qui il accomplira plusieurs missions officielles, qu'il accompagnera en 1520 au camp du Drap d'or et par qui il sera nommé grand chancelier en 1529, après l'éviction de Wolsey. Tous ces exemples confirment le jugement de Paul Oskar Kristeller, selon qui

Many of the humanists showed their preference for the active life in their career as well as in their writings. They served their republics or princes as chancellors and counsellors, supported their policies through well-composed state letters and public speeches, and celebrated them in their works of official historiography.⁵

Les humanistes ne renoncent pas pour autant à leurs chères études, aux belles-lettres, à cet *otium* lettré que Rabelais appelle « philosophique repous »⁶ ou « repos d'étude »⁷. Dans la tripartition traditionnelle des *genera vitae* – « Ex tribus illis vitae generibus, otioso, actuoso, et ex utroque composito »⁸ –, ils optent pour le modèle de vie mixte. Dans ce genre de vie « ex utroque composito », l'action et la contemplation ne sont pas conçues dans un simple rapport de succession, d'alternance, mais de coexistence et d'enrichissement mutuel. Comme les anciens Romains, les humanistes du premier XVI^e siècle français se refusent à détacher le repos de l'action, la retraite studieuse de la vie pratique dans le monde. Le loisir n'est digne et légitime que s'il demeure relatif et corrélatif ; en revanche, il paraît suspect sitôt qu'il devient un genre de vie. En tant qu'animal social, au nom de la charité chrétienne également, l'individu est tenu de mettre son talent au service de la communauté humaine, tout en satisfaisant dès qu'il le peut son aspiration au repos.

L'idéal de vie mixte transparait dans les communautés utopiques imaginées par les auteurs de la Renaissance. Affaire d'État, le loisir et les loisirs font l'objet dans *L'Utopie* de Thomas More d'une étroite surveillance. Relativement copieux, l'*otium* des Utopiens est soumis à des règles strictes et toujours sommé de profiter à l'ensemble de la communauté. Conçue sur le modèle monastique, la

¹ Christian Belin, *La Conversation intérieure [...]*, p. 345-346.

² « Gardons-nous en effet des stéréotypes ; n'enfermons pas totalement Budé dans l'image de l'homme d'études, du fou d'érudition penché sur ses manuscrits grecs et latins ou appuyé sur de gros in-folio... Si c'est là assurément son portrait le plus ressemblant, [...] n'oublions pas le père de famille soucieux de son patrimoine et de l'éducation de ses enfants, ni le bourgeois qui accède à la noblesse par la voie de hautes magistratures, – et n'oublions pas enfin le courtisan » (Marie-Madeleine de La Garanderie, introduction à son édition du *De Philologia*, p. XIV).

³ « Érasme et sa conception [...] », p. 78.

⁴ Michael Screech, *Rabelais*, p. 29.

⁵ Paul Oskar Kristeller, « The active and the contemplative life [...] », p. 141.

⁶ *Gargantua*, XXIX, p. 84.

⁷ *Pantagruel*, VIII, p. 245.

⁸ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XIX, 19.

république utopienne compte au plus juste et contrôle de près le loisir de ses membres. La petite société thélémitte propose le modèle d'un monde idéal en marge du monde. Lieu d'une retraite temporaire et mondaine, conformément à l'idéal de civilité du temps, elle offre à l'élite humaniste un espace de culture, de convivialité et d'*eutrapelia*¹. Cette utopie réduite aux dimensions d'une abbaye n'impose pas aux siens des règles aussi contraignantes que la république morienne. Le loisir y est avant tout liberté exercée selon la volonté divine. L'abbaye de Thélème prouve que la condamnation du repos religieux des moines par Rabelais ne s'accompagne pas, loin s'en faut, d'un rejet du *sanctum otium*. La fondation de frère Jean constitue un refuge pour les évangéliques persécutés par les autorités religieuses. De même, l'inactivité à laquelle les devisants de *L'Heptaméron* sont réduits malgré eux leur offre l'occasion d'un surcroît de vie spirituelle. À l'occasion de ces vacances forcées passées sur les terres de l'abbaye de Sarrance, hors du monde et du temps, les devisants révèlent aux lecteurs la vanité de leurs occupations et de leurs passe-temps habituels. Sous la conduite de dame Oisille, ils découvrent une oisiveté hautement productive sur le plan spirituel.

L'idéal du repos des premières décennies du siècle repose sur la foi : foi en Dieu et dans le salut par la grâce, foi en la *dignitas hominis* et en la raison humaine, foi dans l'individu et dans la société. On pense que l'homme peut, par ses propres ressources et avec l'aide de Dieu, établir dans le monde les conditions de son repos. L'action est la sœur du rêve. Au milieu du siècle, l'optimisme initial vacille et se fendille. À vrai dire, l'humanisme entre en crise dès 1530, comme en témoigne le changement de ton de Rabelais, au fil de ses œuvres, le renouveau du scepticisme, qui bouscule les certitudes tranquilles des néo-platoniciens ; on assiste, dans la pensée et l'art, à un retour de certains aspects médiévaux – surtout dans les pays réformés, il est vrai. La mort de Thomas More en 1535, d'Érasme et de Lefèvre d'Étaples en 1536, tous trois représentants exemplaires de l'humanisme européen, accompagne l'entrée du XVI^e siècle dans une nouvelle période de son histoire. Durant le règne de François I^{er}, les rivalités religieuses se durcissent ; elles passeront, peu après la mort de son successeur, du plan des polémiques à celui de la guerre civile. Dans ces circonstances, la littérature, l'*otium* lettré, qui étaient pour le « beau seizième siècle » des modalités de l'action dans le monde, tendent à devenir un refuge imaginaire. Le processus est accentué par l'essor de la poésie, création, récréation et récréation idéale dans un monde troublé.

¹ « La conversation est une pratique sociale, un échange qui privilégie le ton familier, à l'occasion d'une activité de loisir, et qui n'a d'autre finalité que lui-même : elle apparaît ainsi comme un art d'agrément impliquant la communication. Elle requiert un cadre spatio-temporel, des interlocuteurs qui ne soient pas abstraits, des participants choisis par élection mutuelle, des propos qui ne soient pas interchangeables » (Michel Bideaux, « La conversation [...] », p. 537).

DEUXIÈME PARTIE

LA POÉSIE DU REPOS

(1547-1574)

L'idéal qui semble prévaloir entre 1547 et 1574 demeure celui d'une existence qui fait la part belle à l'action dans le monde, habitat naturel de l'homme, biotope où il met en pratique ses talents natifs pour y conquérir le bonheur :

Heureus celui je nomme,
Qui de sçavoir pourveu,
A les meurs de maint homme
En mainte terre veu :
Et dont la sage adresse,
Et le conseil exquis,
Du fin soudard de Grece
Le nom lui ont acquis.¹

Voyageur, homme d'expédients, guerrier, politique et sage, Ulysse est le modèle proposé par Ronsard. Il incarne la *virtus* et une sagesse active qui ouvre les portes des cieux et de l'éternel repos. Ronsard célèbre la supériorité technique de l'homme², qu'il oppose à la vaine spéculation. Dans son *Deuxième Discours* prononcé à l'Académie du Palais, il plaide pour l'action politique contre la contemplation :

Si l'on me dict que la vertu intellectuelle a pour subject les choses celestes, qui point ne faillent, & que les moralles n'ont pour subject que les choses basses & pleines de changement & de mutations & par consequent moins excellentes, je responds que ce n'est pas grande vertu de contempler & s'amuser à un subject qui ne peult faillir ny tromper. Mais avoir pour subject les choses incertaines & le gouvernement des villes où les ungs sont coleres, les autres flegmatiques, les autres melancoliques, les ungs ambitieux, les autres modestes, les autres arrogans, les autres simples, comme on veoit en toutes villes pleines d'altercations, de changes, de varietez de meurs, & les sçavoir bien policer, gouverner & moderer, veritablement c'est plus d'artifice que regarder & mediter cela qui est constant & qui ne vous peult faillir ny decevoir.³

Apparemment, rien de plus éloigné du poète vendômois que l'aspiration à la contemplation⁴. Sa vie même témoigne de son implication dans les grandes affaires de son temps, et Ronsard fait entendre sa voix sur les grands débats qui agitent son siècle.

Le poète exprime l'idée, héritée de la génération précédente et empreinte de l'idéal de l'humanisme « civil », que la philosophie ne doit pas se cantonner à la *theoria* et qu'elle définit le protocole d'une *praxis* vertueuse, comme le maintient le magistrat Pibrac en 1569 devant le Parlement :

il s'en trouve plusieurs, qui pensent & se reputent estre vertueux, pour avoir leu diligemment tout ce que jadis es escholes des Philosophes on a disputé de la vertu, sans jamais s'estre emploiez à un seul acte & exercice d'icelle : voulans dire Cato & Simon, que la vertu Morale ne consistoit point en

¹ Ronsard, *Au pais de Vandomois*, v. 65-72 (t. II, p. 95).

² Albert-Marie Schmidt (*La Poésie scientifique [...]*, p. 144) décèle dans la poésie « scientifique » de Maurice Scève la tentation « de placer la dignité de l'homme non dans la faculté mystique de progresser ou de rétrograder au sein de la hiérarchie des espèces, mais dans une certaine volonté ouvrière d'organiser le monde, bref, de substituer à l'*homo contemplativus* l'*homo faber* ». Selon Henri Weber (*La Création poétique [...]*, p. 523), le *Microcosme* de Scève est porté par la « volonté d'exalter le progrès humain, la double conquête des techniques et des sciences ».

³ Ronsard, *Discours des vertus intellectuelles et moralles*, t. XVIII, p. 459-460.

⁴ Cf. *Elegie à Robert de la Haye*, v. 77-82 (t. X, p. 318) : « Si nous cognoissions bien que nous n'avons point d'esles / Pour voller au sejour des choses supernelles, / Nous ne serions jamais songneux ni curieux / D'apprendre les secrets eslongnés de nos yeux : / Ains contans de la terre, & des traces humaines, / Vivrions, sans affecter les choses si hautaines ».

speculation & intelligence, ains en action & execution, & qu'il falloit mettre
la main à l'œuvre, si nous voulions estre & devenir vertueux [...].¹

L'ironie de Pibrac à l'égard des palabres des anciennes « *escholes* des Philosophes » suggère toutes les réserves que lui inspire la *scholè* grecque et un *otium studiosum* exclusivement livresque. Le patronage du vieux Caton, incarnation du *mos majorum*, révèle *a contrario* l'attachement de l'auteur des *Quatrains* à une vertu active, éthique et politique. De même, Du Bellay attend de la philosophie des leçons de prudence et des applications pratiques, moquant « monsieur le sage, / Qui n'a vertu qu'au visage, / [Et] parle ocieusement »².

Le repos est toujours conçu en relation et en corrélation avec l'action ; à l'instar de Rabelais, on le conçoit comme une pause réparatrice, qui permet, « au lendemain [d'] estre frays et alaignes au labour comme davant »³ :

Si quelquefois l'esprit ne se donnait un peu de relâche des graves estudes et affaires, qui plus-souvent le detiennent : à grand' peine pourroit il heureusement poursuivre ses dessins. Mais le repos des labours entremis excite une plus prompte allegresse à la recherche des choses qu'on se propose de traiter. A cèle cause, quand je puis echapper des affaires, qui trop plus que je ne desire, m'empeschent au Senat : rien ne m'est plus cher que de visiter mon oncle en la ville de S. Denis

explique le narrateur du troisième dialogue de Louis Le Caron⁴ ; le domaine champêtre de son oncle Valton lui offre un refuge où il retrempe ses forces, avant de regagner le monde et ses affaires. Dans *La Savoye*, Peletier du Mans rappelle une certitude maintes fois affirmée par ses prédécesseurs : « le boneur de l'homme, et special / A sa nature, est d'estre social »⁵. On promeut le même idéal de vie mixte que durant les premières décennies du siècle, convaincu, comme Louis Le Caron, que « Toute la maniere de bien vivre gist en deux choses, en l'action et en la contemplation, lesquelles sont tant conjointes, que l'une à grand'peine apporteroit quelque utilité sans l'autre »⁶. L'homme, poursuit Le Caron, « n'est entierement tout spirituel, et ne peut seulement vivre en contemplation : ains constitué en cete vie commune exposée à infinies necessitez, s'exerce principalement en l'action, preparant ce qui lui est utile et commode »⁷. Le travail intellectuel, l'*otium* lettré demeure dans le loisir, volontaire ou forcé, l'un des garde-fous les plus sûrs contre l'oisiveté et les vices, comme l'écrit Maurice de La Porte dans la préface de ses *Épithètes* :

entre les hommes vicieus de ce monde [...], il n'i en a point qui davantage me desplaisent que les oisifs & tumultueus [...]. Or afin que celui principalement qui n'affecte le maniment des affaires publiques, ains se contente de son petit annuel revenu ne devienne l'un ou l'autre, je lui conseileroi d'employer son esprit à la lecture des bons livres [...].⁸

Quelque chose s'est brisé, pourtant, et la littérature de l'époque témoigne de cette fêlure. Les querelles religieuses et les troubles civils sonnent le glas des utopies politiques, dont le rêve, si cher au premier humanisme, se dissipe. Édifices invraisemblables aux fondations de papier, promis à la ruine, ces utopies sont dénoncées comme autant d'élucubrations de cerveaux fantaisistes, plus propres à la spéculation et à l'« invention » qu'à l'action :

Je m'esbahis des parolles subtiles
Du grand Platon, qui veut regir les villes
Par un papier & non par action.

¹ *Recueil des poincts principaux de la remonstrance faicte en la Cour de Parlement de Paris, à l'ouverture des plaidoiries, après la feste de Pasques MDLXIX [...]*, Paris, R. Estienne, 1569, p. 5 (cité par Loris Petris dans l'introduction de son édition des *Quatrains* et des *Plaisirs de la vie rustique*, p. 16).

² T. IV, p. 147, v. 58-60.

³ Rabelais, *Tiers livre*, XV, p. 397.

⁴ *Dialogues*, III, « Valton, de la tranquillité d'esprit », p. 181.

⁵ *La Savoye*, Annecy, 1572, p. 41.

⁶ Louis Le Caron, *Dialogues*, III, « Valton, de la tranquillité d'esprit », p. 207.

⁷ *Ibid.*, p. 223.

⁸ Maurice de La Porte, *Les Épithètes*, a ij r^o.

C'est une belle & docte invention,
Qui toutesfois ne scauroit satisfaire
Pour estre oysive : il faut venir au faire,

estime Ronsard¹. Mais le « faire » et les affaires mondaines, loin de manifester la dignité de l'homme et d'établir les conditions de son repos dans le monde, sont désormais perçus comme un labeur éprouvant, n'offrant ni trêve, ni repos.

Dans son *Imagination poetique*, Barthélemy Aneau exprime à plusieurs reprises une conception assez pessimiste de la condition humaine, conception qui nous paraît représentative de l'esprit du temps, alors que le rêve, de bonheur, de sagesse et de repos dans l'action de la première génération des humanistes français se dissipe peu à peu. Commentant une gravure représentant Sisyphe « sans repos celle pierre tournant », Aneau fait du supplicé mythique le symbole de l'humanité souffrante :

CELUY Sisyphe, est tout homme mortel.
Et la pierre, est Labeur perpetuel.
Dur, à durer jusqu'à mort ordonné.
CAR travailler est l'homme condamné
Es lieux profondz, C'est en terre : Car entre
Tout l'univers, qu'est plus bas que le centre ?
Et est contrainct, de prendre jours, & nuyctz
Continuelz labeurs, & durs ennuyz.
Puys quand le soir à sa peine journalle
Il pense avoir mis une fin finalle :
Au l'endemain vient à recommencer
Nouvel labeur, & travail sans cesser.²

Le travail, qui selon Rabelais et tant d'autres offrait à l'homme l'occasion d'exercer ses talents, de manifester sa *dignitas* et de servir la communauté, devient pour Aneau une malédiction et un véritable supplice. Quelques pages plus loin, utilisant un lieu commun de la littérature inauguré par le texte biblique, l'auteur de l'*Imagination poetique* fait de l'existence humaine une guerre perpétuelle³. Cette terre est une lice, Dieu assiste en arbitre et en juge au combat de ses créatures à qui il dispense, selon l'issue de l'affrontement, « Peine » ou « Pris ». La guerre en question est celle que livrent les hommes contre le péché ; le salut de leur âme dépend de leur victoire et de leur respect de « la Loy escripte », telle qu'on peut la lire « En l'Evangile, & Tables de Moïse ». De la grâce, il n'est ici aucunement question ; le Dieu que dépeint dans ce poème Barthélemy Aneau, ce Dieu qui soumet l'homme à la tentation et le pousse sur le champ de bataille, ne ressemble plus guère à celui, miséricordieux et prodigue de ses bienfaits, des auteurs évangéliques. Bref, ces vers pessimistes rappellent davantage le thème médiéval du mépris du monde – « ce Mondain pourpris / Ou courent tous » – que l'enthousiasme humaniste du XVI^e siècle naissant.

Lorsqu'elle n'est pas tout entière occupée à chanter les délices et les affres de la passion amoureuse, la poésie s'inspire fréquemment du discours traditionnel du *contemptus mundi*, dont elle reprend les principales litanies. Elle constate que le monde sublunaire est la proie du changement :

L'An & le mois, le jour, & le moment
Ne font au ciel leurs cours de mesme sorte,
Car en fuyant ils sont portez, de sorte
Que tout n'est rien que divers changement.⁴

¹ A Monsieur de Mont-Morency, v. 135-140 (t. XIV, p. 186).

² Barthélemy Aneau, *Imagination poetique*, « Labeur de la vie interminable », p. 104-105. Nous avons respecté la ponctuation originale.

³ *Ibid.*, « La vie de l'homme sur terre (comme dit Job) c'est une guerre », p. 154.

⁴ Ronsard, *Sonnet pour une mommerie*, v. 1-4 (t. XIII, p. 217). L'instabilité et l'imperfection du monde sublunaire deviennent des arguments en faveur de la thèse qui affirme le mouvement de la Terre : « Toutesfois il a semblé encores de nostre temps à plusieurs doctes, que le mouvement est plus pertinent à la terre qu'au ciel, pource [...] que par consentement presque unanime des philosophes, tout ce qui est dessus la lune, est eternal, non perissable et travaillé par continuelz changements, qui signifie que là haut tout est constant et sans mouvement, et ça bas tout est muable et inconstant » (Pontus de Tyard, *L'Univers* ; cité par Pascale Chiron, « Mouvement et repos [...] », p. 593).

Elle déplore la brièveté de l'existence humaine et l'œuvre destructrice de Saturne :

Le Temps est l'auteur et le maître
De toutes choses qui fait naître
Pour après les détruire, afin
Que tout ce qui vivant soupire
Se range dessous son empire
Et mourant trouve quelque fin.
Le porfire, et son entailleure
Pert sa grace et sa pollissure
Et du temps en fin est donté,
L'eau qui distille goutte à goutte
Lui fait perdre sa grace toute
Et lui dérobe sa beauté.
La rouille, mange, altere, et mine
L'acier, et le bois la vermine,
L'ormeau aux cheveux verdoyans,
Se ride en une vieille tronche,
Bref rien n'est ferme qui ne bronche
Sous les cous de la faux du temps.

constate Remy Belleau¹. Avant Montaigne et Pierre Charron, Ronsard diagnostique l'intranquillité congénitale de l'esprit humain, chahuté sans relâche par « L'irrésolution d'une part, puis l'inconstance et l'instabilité », qui sont « le plus commun et apparent vice de la nature humaine »² :

Jamais l'esprit de l'homme icy ne se contente,
Toujours l'ambition l'espoint & le tourmente,
Tantost il veut forcer le temps & la saison,
Tantost il est joyeux, tantost plein de tristesse,
Tantost il est domté d'amour & de jeunesse,
Contre qui ne peut rien ny conseil ny raison.³

Ronsard ajoute :

Que l'homme n'est sinon, durant le temps qu'il vit,
Qu'une mutation qui n'a constance aucune,
Qu'une proie du temps, qu'un jouët de Fortune [...].⁴

Bien des vers de Ronsard témoignent du pessimisme dans lequel les guerres civiles plongent les auteurs de la seconde moitié du siècle. Alors que Rabelais, quelques décennies plus tôt, souhaitait apporter sa contribution, d'un genre il est vrai bien particulier, à l'effort de guerre et, tel Diogène, rouler son « tonneau fictil »⁵ au service de son pays, Ronsard se réfugie sans vergogne dans la poésie lorsque se déchaîne la tempête religieuse⁶, et que la guerre civile atteint son paroxysme. Il écrit ainsi en 1578 dans ses *Amours diverses* :

Je faisais ces Sonets en l'antre Pieride,
Quand on vit les François sous les armes suer,
Quand on vit tout le peuple en fureur se ruer,
Quand Belonne sanglante alloit devant pour guide :

¹ Belleau, *L'Adieu de R. Belleau à son papillon sur la version de P. Est. Tabourot*, v. 1-18, t. I des *Œuvres poétiques*, p. 160-161 (nous utilisons l'édition critique en six volumes établie sous la direction de Guy Demerson, Paris, Honoré Champion, 1995-2003).

² Pierre Charron, *De la sagesse*, I, 5, p. 29. Cf. Montaigne, *Essais*, I, 1, p. 9 : « Certes, c'est un subject merveilleusement vain, divers, et ondoyant, que l'homme ».

³ Ronsard, *Vers recitez par le seigneur Mauvissier sur la fin de la Comedie à Fontaine-bleau*, v. 19-24 (t. XIII, p. 213).

⁴ Ronsard, *Hymne de la Mort*, v. 162-164 (t. VIII, p. 170-171).

⁵ *Tiers livre*, prologue, p. 348.

⁶ Il recommande à Nicolas de Verdun de ménager son repos en se tenant à l'écart des querelles religieuses : « Ne romps ton tranquille repos / Pour Papaux ny pour Huguenotz, / Des deux amy ny adversaire » (*Ode à Monsieur de Verdun*, v. 85-87 ; t. XIII, p. 260).

Quand au lieu de la Loy, le vice, l'homicide,
L'impudence, le meurtre, & se sçavoir muer
En Glauque & en Prothee, & l'Estat remuer
Estoient tiltres d'honneur, nouvelle Thebaide.¹

L'activité poétique, loin de servir la cause commune et d'œuvrer au rétablissement de la concorde, est un refuge pour Ronsard, une distraction (au sens fort du terme) certes noble mais totalement inutile au bien public, qui lui permet égoïstement d'oublier, comme en un lieu de retraite écarté, la guerre civile et ses horreurs : « Pour tromper les soucis d'un temps si vicieux, / J'escrivois en ces vers ma complainte inutile »². Cette affirmation repose sur la dévaluation de l'action politique, sur la conviction qu'il est impossible d'obvier à la folie sanglante des hommes. On est loin de Rabelais et de l'engagement politique des humanistes de sa génération. Jacques Bereau déplore lui aussi la discorde et les guerres civiles, qu'il attribue à la perversion d'une humanité éprise de changement, fût-ce aux dépens de la paix :

L'homme demeurer longuement
Ne peut en un estre qui dure :
Tousjours il cherche changement,
Telle est sa perverse nature :
Sur tout il ne peult soutenir
Le joug en paix [...].³

Alors que les auteurs du premier XVI^e siècle français croient avec optimisme en la possibilité du repos au sein du monde, leurs successeurs recherchent la *quies* dans les paradis artificiels des belles-lettres. Avec les îles fortunées et les pays de Cocagne, le mythe littéraire de l'âge d'or, auquel recourt systématiquement la poésie pastorale, est l'un de ces lieux de plaisance, de *pax* et d'*otium*, qui fournit aux poètes un support à leurs rêveries. Dans ces rêves trône la figure idéale d'un prince providentiel, d'un monarque omnipotent qui restaurerait l'ordre et fermerait à jamais les portes du temple de Janus – « deus nobis haec otia fecit »⁴. L'Arcadie des poètes de l'Antiquité et des bucolistes de la Renaissance offre à l'imagination des poètes le tableau idéal et fort peu réaliste d'une nature accueillante, havre de paix où jouir du loisir et des loisirs. Là, par la grâce du chant poétique, l'*otium* et la concorde dans la *pax* restaurée s'étendent à la totalité du cosmos. Tout autant idéalisée que la campagne arcadienne, peuplée de divinités olympiennes et d'un étonnant bestiaire, la nature peinte par la poésie d'inspiration anacréontique constitue également un refuge rêvé. Le petit peuple de l'herbe et des branchages, le menu fretin des eaux enseigne au poète les vertus apaisantes des joies simples ; tranquillité rime avec humilité.

Cette sagesse influencée par l'éthique épicurienne n'apprend pas uniquement au poète à baisser ses yeux vers la terre pour y trouver le repos ; elle l'invite aussi à élever son regard vers les cieux, à déchiffrer, dans un discours bien plus mythique et poétique que scientifique, les secrets de la grande nature. Il s'agit de déchiffrer et d'énoncer, dans un langage poétique qui repose sur les mêmes lois d'harmonie que le cosmos, les principes qui assurent l'ordre, la stabilité et la permanence du macrocosme. Assuré que la matière demeure sous des formes toujours renouvelées, l'esprit peut alors assister avec tranquillité au cycle des saisons, au mouvement des astres, aux colères du ciel, au cycle de la génération et de la destruction de la matière.

La création poétique même apporte la *quies animi* dans la mesure où elle s'effectue dans la solitude, loin du monde et du bruit ; *otium* studieux et digne, le culte des belles-lettres a pour cadre le cabinet de travail, la bibliothèque silencieuse et close, ou bien encore la rive écartée d'une « fontaine », un bois solitaire, un « antre moussu ». Occupation à laquelle on ne peut se consacrer sans une bonne dose de loisir, la poésie célèbre également le repos du poète, son *otium* créateur et vivifiant. Mais le titre de cette seconde partie doit être entendu de manière plurielle, et non uniquement en référence à un genre littéraire. Il fait également allusion à la circonscription du repos dans

¹ T. XVII, sonnet LIX, p. 336, v. 1-8.

² *Ibid.*, v. 9-10.

³ Jacques Bereau, *Ode I*, v. 65-70 (*Les Eglogues et autres œuvres poétiques*, p. 95).

⁴ Virgile, *Bucoliques*, I, v. 6.

l'élaboration du discours poétique, dans une *poiésis*, ce qui souligne la déréalisation du repos, sa retraite dans le monde de l'imaginaire et de la création littéraire. Le discours poétique est capable d'imposer un ordre, le silence et le repos au monde qu'il représente, livré au chaos, au bruit et à la fureur.

- I - LA NATURE ET LES RÊVERIES DU REPOS

Alors que les auteurs du premier XVI^e siècle faisaient de la *polis* le lieu par excellence de l'existence et de l'action humaines, alors qu'ils affirmaient la possibilité pour l'homme d'y établir son repos, voici qu'on prend ses distances avec la civilisation du *negotium* en faveur d'une certaine conception de la nature, inspirée de la poésie anacréontique ou horatienne, de la littérature bucolique gréco-latine, néo-latine ou italienne. La nature devient le *locus amoenus* du repos, une plaisante retraite où l'on cultive la sagesse, le mépris des grandeurs asservissantes et une éthique vaguement épicurienne dans la satisfaction mesurée des sens. La fin de non-recevoir que la réalité a opposée à l'idéal d'action politique (au sens large du terme) des premiers humanistes français, dont les espoirs, les rêves de tolérance et de paix ont été contredits par l'histoire, contribue sans doute à expliquer ce repli des poètes de la génération suivante dans une nature imaginaire, dont la tradition littéraire redessine les contours. Dans cette nature idéale, l'esprit fait retraite et cultive un *otium* lettré tout en consolidant son fort intérieur. Les poètes de la Pléiade empruntent à Anacréon, à Horace et à Virgile, pour ne citer qu'eux, leur peinture d'une nature accueillante et douce, qui constitue le cadre idéal de l'*otium* et de la quête du repos. La nature, le spectacle tout à la fois merveilleux et édifiant qu'elle offre aux yeux des hommes, les joies simples qu'elle procure semblent à même de leur garantir une existence heureuse et tranquille, en leur enseignant le sens de la mesure et l'*apatheia*, l'absence de passions et de troubles, dont jouissent jusqu'aux plus insignifiants des animaux.

La nature est le cadre... naturel du repos. Les paysages solitaires, âpres ou accueillants, sont depuis toujours associés à l'activité de l'esprit, à un *otium* lettré ou philosophique – ne voit-on pas dans *Phèdre* Socrate et le personnage éponyme déambuler au bord de l'Ilissos, puis s'asseoir dans l'ombre d'un platane pour débattre à leur aise « de la beauté »¹ ? Dans la littérature latine, la campagne est le refuge, la retraite de l'homme public qui, sa tâche accomplie, et parfois sous la contrainte des événements, se retire dans sa villégiature champêtre, cadre d'un *otium* fort occupé et digne, à l'occasion duquel le sage recueille ses pensées avec l'espoir qu'elles éclaireront ses contemporains engagés dans l'action. Il existe encore une conception teintée de sagesse épicurienne, qui met l'accent sur les plaisirs de la retraite champêtre. Horace oppose ainsi les « joies pures de la campagne [...] à l'agitation des villes et des cours »². Le naturalisme épicurien et les œuvres des poètes antiques qui s'inspirent de la philosophie du Jardin influencent sensiblement la peinture par les auteurs de la Pléiade d'une nature bienveillante, qui, loin de flatter les instincts les plus bestiaux, dispense des leçons de sagesse et inculque l'*aurea mediocritas*.

La doctrine épicurienne affleure également dans la poésie dite « scientifique », qui est bien davantage une célébration de la nature qu'une explication de ses mystères. Les œuvres qui appartiennent à ce courant de la création poétique française du XVI^e siècle ont notamment pour vocation de dissiper l'inquiétude qui accable l'ignorant assistant au jeu, pour lui incompréhensible, des puissances cosmiques. La contemplation (au sens aristotélicien du terme) de la nature et l'expression poétique des lois qui en règlent le cours enseignent la sagesse et établissent la paix de l'esprit. La poésie encyclopédique révèle que l'ordre règne au sein d'une nature marquée par la permanence de sa substance et par l'équilibre des forces qui la meuvent ; la stase s'y établit dans le mouvement perpétuel des cycles cosmiques.

L'influence de Lucrèce est moindre au XVI^e siècle que celle d'Horace, importante courroie de transmission en France d'un certain épicurisme³, sensible notamment dans les évocations de la nature.

¹ Tel est le sous-titre du *Phèdre*.

² Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 308.

³ Sur le sujet de l'épicurisme horatien, la prudence et quelques précautions oratoires s'imposent. La saveur épicurienne des vers d'Horace, ceux où il exprime des considérations morales, est évidente, surtout pour les hommes de la Renaissance, dont certains estiment nécessaire de réhabiliter le poète calabrais en démontrant qu'il est parfaitement étranger à la doctrine épicurienne – Bade s'efforce ainsi de réfuter toute accusation d'épicurisme et d'immoralité en rapprochant les odes d'Horace des Écritures. D'autres commentateurs, en revanche, signalent les éléments de la philosophie horatienne qui relèvent de l'épicurisme. Qu'ils le soulignent ou le nient, les commentateurs humanistes d'Horace perçoivent donc sans peine

Peu lu en France et peu cité par nos auteurs en langue vulgaire durant la première moitié du siècle¹, Horace doit sa popularité aux poètes de la Pléiade². Les *Odes* de Ronsard s'inspirent fortement des *Odes* du « harpeur calabrois », dont l'influence ne se limitera pas à ces premières poésies, et dont le Vendômois suit principalement en 1550 les pièces morales, celles relatives à la poésie, les odes rustiques et bachiques. Ces dernières, estime Raymond Lebègue, « préparaient Ronsard à goûter celles d'Anacréon »³. Dans les vers attribués à ce dernier, les poètes de la Pléiade trouvent le tableau d'une nature accueillante, où l'on peut s'adonner en toute quiétude, loin des embarras de la civilisation du *negotium*, aux plaisirs les plus simples, dont l'usage, innocent sinon parfaitement modéré, préserve des passions et des vices. Cet art de vivre constitue une alternative au discours « scientifique » des poètes et une autre forme de connaissance de la nature, plus proche de l'expérience bucolique, qui met en contact étroit les bergers *ocieux* avec les forces cosmiques.

Le XVI^e siècle fait miroiter toutes ces facettes lorsqu'il s'empare du thème de la nature, dont l'effervescence poétique des années 1550 accroît sensiblement l'importance. On célèbre l'*otium* de type horatien goûté dans la nature, l'*otium* lettré du favori des Muses dans la solitude verdoyante des bois, l'*otium* philosophique du poète révélant dans ses chants « les secretz de Nature et des Cieux »⁴, l'*otium bucolicum* des bergers marchant parmi les dieux et demi-dieux de la mythologie antique. S'ajoute à cela, pour les auteurs du XVI^e siècle, la dimension d'une nature édenique, telle qu'au septième matin du monde, dont la contemplation agrément le repos divin et qui délimite pour Adam et Ève l'espace d'un loisir parfait, loin du labeur imposé au genre humain en châtiment du péché originel.

I – « Felix qui potuit rerum cognoscere causas »

Quelles que soient les sources auxquelles il puise son inspiration (Anacréon, Horace, Lucrèce, ou leurs nombreux imitateurs, traducteurs et glossateurs), Ronsard témoigne dans son *Bocage* et ses *Meslanges* d'un certain épicurisme⁵, qui motive quelques thèmes privilégiés – les libations, les

l'inspiration épicurienne de l'éthique horatienne. Mais l'œuvre d'Horace n'est pas un épitomé de la doctrine d'Épicure, dans laquelle il prélève les éléments qui se prêtent le mieux à l'expression poétique, qu'elle adopte la forme de l'ode, de l'épître ou de la satire. C'est donc un certain épicurisme que professe Horace, et c'est un certain épicurisme horatien que retiennent les poètes de la Pléiade, conditionnés par les gloses philologiques et philosophiques de Bade, Daurat, Lambin, Landino et Turnèbe. On peut consulter sur la réception d'Horace au XVI^e siècle le Projet Horace développé par Bérengère Basset, Nathalie Dauvois et Maximilien Monbrun sur le site internet de l'Université de Toulouse (http://w3.univ-tlse2.fr/elire/horaceopera/index_prov.html).

¹ Raymond Lebègue signale que « Les poésies profanes de Marot ne contiennent qu'une fois son nom, et elles semblent ne rien lui devoir », et que « Les romans de Rabelais sont farcis de citations d'auteurs antiques, mais très peu sont empruntées à Horace » (« Horace en France pendant la Renaissance », III, 1936, p. 156).

² Horace est pour Henri Chamard « celui des Latins que la Pléiade a le mieux connu, le mieux senti, le mieux aimé » (*Joachim du Bellay*, Paris, 1900, p. 59). Entre 1549 et 1560, véritable *aetas horatiana*, « Le succès et l'influence d'Horace atteignirent leur apogée » (Raymond Lebègue, « Horace en France [...] », p. 289). Il devint l'un des auteurs favoris des collèges parisiens et des commentateurs, qui voient en lui un modèle de style et de morale – conformément au précepte de l'*utile dulci*, Horace allie l'élégance de l'expression poétique à la profondeur de la réflexion. On se mit à lire avec ferveur et à piller son *Art poétique*, « traité qui devint comme la charte de la poésie française de la Renaissance » (*ibid.*, p. 404) ; bien des poètes firent de ses *Odes* leur livre de chevet. Horace trouva même grâce aux yeux des chrétiens les plus rigoristes – seul Calvin lui ferma les portes de Genève –, qui puisaient dans ses vers des leçons de morale, des préceptes formulés avec grâce et concision, et dont la teneur épicurienne avait perdu tout parfum de scandale. L'« épicurisme horatien » fut naturellement adopté par les poètes de la Pléiade. La dette contractée envers le poète latin par Du Bellay dans sa *Deffence* est énorme ; dans les poèmes qu'il confie en 1549 à l'impression, il s'inspire massivement des *Odes*, auxquelles il emprunte sa devise : « Cælo Musa beat » (*Odes*, IV, 8, v. 28-29). Ronsard n'est pas en reste : « Il ressort de la liste qu'Addamiano a dressée des sources de Ronsard, qu'Horace est l'écrivain auquel le poète vendômois a fait le plus d'emprunts : le savant italien en compte 122 » (Raymond Lebègue, « Horace en France [...] », p. 296). Ronsard recourt à Horace dans son *Abrégé de l'art poétique français*, où il cite et traduit de nombreux vers de l'*Art poétique*.

³ Raymond Lebègue, « Horace en France [...] », p. 299.

⁴ Ronsard, *Hymne de l'Éternité*, v. 3 (t. VIII, p. 246).

⁵ Le sonnet XXXVII des *Amours* atteste la familiarité de Ronsard avec la doctrine d'Épicure. Dans ce sonnet, le poète vendômois fait allusion non pas à l'éthique mais à la physique épicurienne et à la création du monde telle que l'expose Lucrèce (*De rerum natura*, II, v. 216 sq.) : « Les petitz corps, culbutans de travers, / Parmi leur cheute en byaiz vagabonde / Hurtez ensemble, ont composé le monde, / S'entracochans d'acrochementz divers » (*Les Amours*, XXXVII, v. 1-4 ; t. IV, p. 40). Ronsard résume ici la théorie du *clinamen* ou *paregklisis*, déviation spontanée des atomes qui les fait s'entrechoquer et se joindre. Dans le sonnet LX de ce même recueil, Ronsard se range avec Épicure dans le camp des partisans du vide :

amourettes, les saynètes champêtres, l'*aurea mediocritas*, la fuite du temps, le *Carpe diem*, etc., autant de sujets que la lecture d'Anacréon, d'Horace et de Lucrèce¹ a pu suggérer au poète vendômois. L'exemple de ces poètes, l'émulation qu'ils suscitèrent dans les rangs des écrivains français – Ronsard n'étant pas le seul à succomber à leur charme – contribuèrent à l'évolution et à l'enrichissement du traitement réservé à certains motifs poétiques. L'évocation de la nature, qui se résumait dans la littérature médiévale à quelques *topoi* (la reverdie, le jardin allégorique...) gagne en variété dans la poésie du milieu du XVI^e siècle ; les poètes paysagistes imitent volontiers les anciens, dont Horace². Sans négliger les conventions littéraires et les codes auxquelles leurs peintures obéissent, sans oublier non plus qu'elles font la part belle à l'imitation³, on constate, chez les poètes de la Pléiade et tout particulièrement chez Ronsard, qui célèbre fréquemment son Vendômois, ses forêts et son Loir, auxquels il semble fortement attaché, un souci de pittoresque et de variété, ainsi que la volonté d'associer à la représentation de la nature l'expression des sentiments qu'elle suscite et des pensées qu'elle inspire.

Ronsard propose davantage aux lecteurs que de simples « cartes postales » du pays natal, aussi expressives qu'elles puissent être : les descriptions des bois, des bocages, des berges fraîches, etc., qu'ils soient ou pas explicitement situés par le poète en terre vendômoise, offrent autant d'échantillons représentatifs de la grande Nature, de la Mère universelle, dont la contemplation permet parfois d'entrevoir les secrets du cosmos et de prendre la juste mesure de la condition humaine. L'admiration des beautés naturelles invite alors à la méditation et débouche sur la formulation de préceptes moraux dont l'observation peut assurer une vie heureuse et paisible. La nature ne saurait donc être réduite aux paysages qu'elle aménage, au décor dans lequel évoluent les bergers de la littérature pastorale ou les amants malheureux des recueils érotiques (*natura naturata*) ; elle offre matière à spéculation sur la nature (*natura naturans*) du monde et de l'humanité, leurs principes et leurs fins. Comme dans l'œuvre poétique d'Horace et de Lucrèce, la réflexion consacrée au repos se double dans la poésie du milieu du siècle d'une réflexion sur la nature, sa quiddité, son fonctionnement et les lois qui la gouvernent. De cette réflexion procède l'expression poétique d'une éthique dont l'enjeu n'est autre que le bonheur et le repos de l'esprit.

1 – La poésie scientifique, ou comment « arrêter et assurer l'entendement »

Entre la philosophie d'Épicure et les hommes du XVI^e siècle se dressent bien des obstacles, que certains n'oseront jamais franchir. D'une part, Épicure reste durant toute la Renaissance un philosophe « de seconde main », connu des humanistes par la médiation de Lucrèce et de Cicéron (*De finibus*, *De natura deorum*), comme le rappelle Simone Fraisse⁴. D'autre part, la physique et la métaphysique

« Pardonne moy, Platon, si je ne cuide / Que soubz la vouste & grande arche des dieux, / Soit hors du monde, ou au centre des lieux, / En terre, en l'eau, il n'y ait quelque vuide » (*ibid.*, p. 62, v. 1-4). Dans ces deux poèmes, l'atomisme épicurien sert simplement de point de départ à la rédaction par Ronsard d'un nouvel article de casuistique amoureuse. L'influence exercée sur le poète par la doctrine d'Épicure, relayée non sans déformations par Horace, Lucrèce et leurs commentateurs érudits, et confirmée par la découverte de la poésie anacréontique, est bien plus profonde dans le *Bocage*, les *Meslanges* et certaines odes que dans ses *Amours*, expression d'une passion exclusive bien peu compatible avec l'hédonisme, la mesure et le désir d'ataraxie épicuriens. De l'enseignement d'inspiration épicurienne professé par Horace, Ronsard retient tout particulièrement le *Carpe diem*. Or, en matière amoureuse, l'hédonisme se traduit par l'inconstance assumée – revendiquée même – de l'amant, qui trouve là un remède efficace contre les affres d'une passion amoureuse exclusive (cf. *infra*, p. ? ? ?). [vérifier]

¹ L'*Avantvenue du printemps* (*Premier livre des Odes*, XVII ; t. I, p. 147-154) combine le prologue du premier chant de Lucrèce et sa description du printemps du monde au livre V ; le sonnet IX du *Bocage* (t. VI, p. 53) s'inspire de vers de Lucrèce, mêlés à des réminiscences d'Horace et d'Hésiode. Cf. Ferdinando Neri, « Lucrezio e la poesia di Ronsard », *Il Maggio delle fate*, Novara, 1929.

² « Notre poésie du XVI^e siècle ne serait pas pleine de paysages, si nos poètes alors n'avaient pas vécu souvent sur leurs terres. Mais ces terres, auraient-ils su les voir et les aimer, si l'on n'avait pas fait l'éducation de leurs yeux et de leur sensibilité », se demande J. Vianey (« La nature dans la poésie du XVI^e siècle », p. 175).

³ Rappelons, sans tenter d'identifier avec précision les sources littéraires auxquelles puisent Ronsard et les autres poètes de son temps, qu'il entre dans la représentation poétique de la nature au XVI^e siècle une bonne part de culture : « In other words, Ronsard's descriptions tend to move towards a world that may start partly in reality, but soon acquires a certain stylization and autonomy », écrit I. D. McFarlane (« Aspects of Ronsard's poetic vision », p. 66). La peinture bellayenne de la nature n'est pas plus réaliste, comme le signale avec raison François Rigolot (« Du Bellay et la poésie du refus », p. 490) : toujours, « il existe une nécessité poétique, liée à une nécessité psychique, qui dépasse de très loin le simple réalisme géographique ».

⁴ *L'Influence de Lucrèce en France au XVI^e siècle*, p. 9.

épiciuriennes sont difficilement solubles dans le dogme catholique, et les éditeurs et les commentateurs de Lucrèce eux-mêmes prennent soin de corriger, souvent sans ménagement, l'auteur du *De rerum natura* là où, manifestement, ses théories se heurtent à la Révélation¹. Mais les poètes de la Pléiade ne semblent pas partager ces scrupules et accordent à Lucrèce l'attention qu'ils prêtent volontiers aux grands auteurs de l'Antiquité. À peu près nulle dans les écrits théoriques des chefs de file de la Pléiade, cette influence s'exerce sur leurs œuvres poétiques. En 1563, l'édition réalisée par Denis Lambin, professeur de littérature grecque au Collège Royal, a valeur de couronnement ; elle consacre Lucrèce et témoigne de l'intérêt croissant qu'il suscite depuis 1540, de l'influence manifeste qu'il exerce sur les œuvres littéraires depuis 1550². Son œuvre suscite nombre d'imitations, qui portent majoritairement sur les prologues des deux premiers chants du *De rerum natura*, l'invocation à Vénus et le thème du rivage³.

a – Επιστήμη

D'Épicure et de Lucrèce, que retiennent les auteurs du XVI^e siècle, et en particulier les poètes de la Pléiade ? Dans une ode adressée à *Anthoine Chasteigner*, Ronsard représente à son destinataire le « mouvement » des « choses mondaines », la ronde des saisons et les bouleversements que le temps fait subir à la matière. Contrairement à ce qu'on pouvait attendre, l'énumération des « accidens » qui affectent le monde sublunaire n'inspire pas au poète de réflexions pessimistes ou angoissées ; Ronsard constate avec détachement : « Telles lois fait dame Nature guide », et invite le dédicataire de l'ode à conserver son équanimité en toutes circonstances :

Ne s'effroier de chose qui arrive,
Ne s'en facher aussi,
Rend l'homme heurus, & fait encor qu'il vive
Sans peur, ne sans souci.⁴

La « philosophie » que Ronsard, dans cette ode inspirée de diverses pièces d'Horace, recommande à Antoine Chasteigner, s'apparente à la sagesse épiciurienne :

Arme toi donc de la philosophie
Contre tant d'accidans,
Et courageus d'elle te fortifie
L'estomac au dedans,
N'ayant effroi de chose qui survienne
Au devant de tes yeus,
Soit que le ciel les abîmes devienne,
Et l'abîme les cieus.⁵

L'ataraxie dépend de la juste connaissance des lois de « dame Nature » et de l'acceptation de ses décrets :

¹ La contribution de Lucrèce à la diffusion de l'épicurisme est somme toute assez modeste, même parmi les humanistes qui, au début du XVI^e siècle, œuvrent à la réhabilitation de l'épicurisme – « Érasme ne semble pas connaître Lucrèce », note par exemple Simone Fraisse (*L'Influence de Lucrèce [...]*, p. 21). Certes, l'œuvre de Lucrèce est publiée en France dès 1514 et bénéficie d'une diffusion importante, mais sa pénétration est lente avant 1540, et les poètes eux-mêmes l'ignorent (*ibid.*, p. 28, 38 et 42). Après 1540, la diffusion croissante de l'œuvre lucrétienne, la réhabilitation de la philosophie épiciurienne entreprise auparavant par Valla et Érasme ne suffisent pas à dissiper les scrupules enracinés dans les esprits chrétiens contre le pourceau d'Épicure et ses sectateurs. De Lucrèce, on loue unanimement la poésie, on apprécie la rigueur morale, tout en condamnant sa philosophie naturaliste et déterministe, qui nie la providence et l'éternité de l'âme (*ibid.*, p. 34 sq.). Aussi, lorsqu'on entend discréditer la pensée d'un rival, le qualifie-t-on volontiers de lucrézien (« philosophus lucreticus »), c'est-à-dire de sacrilège, sinon d'athée (*ibid.*, p. 40 sq.).

² Malgré sa popularité, Lucrèce reste toutefois suspect, et son épicurisme sulfureux. Denis Lambin estime donc nécessaire de prendre sa défense dans les dédicaces qui ouvrent son édition des œuvres du poète. « La ligne de défense de Lambin [...] consiste à désolidariser Lucrèce d'Épicure », note Simone Fraisse, qui fait en outre remarquer qu'aucune traduction française imprimée du *De rerum natura* n'est disponible avant 1650 (*L'Influence de Lucrèce [...]*, p. 56 et 63).

³ *Ibid.*, p. 75-100.

⁴ Ronsard, *A Anthoine Chasteigner*, v. 1-4 (t. II, p. 62).

⁵ *Ibid.*, p. 64, v. 37-44.

Felix qui potuit rerum cognoscere causas,
Atque metus omnis et inexorabile fatum
Subjecit pedibus strepitumque Acheruntis avari !

Ces vers de Virgile¹, qui portent la trace de la sagesse épicurienne, expriment une idée chère à Lucrèce et partagée par bien des poètes du XVI^e siècle : l'observation de la nature permet au sage de comprendre les causes physiques des phénomènes astronomiques et météorologiques, ainsi que le cycle naturel des générations et des corruptions. Cette connaissance et cette compréhension dissipent toute crainte superstitieuse, elles assurent la *tranquillitas animi* et le bonheur. Le savoir est un socle où peut s'arrêter et se reposer l'esprit, comme le suggère le terme grec désignant la connaissance – la connaissance, signale Le Caron dans ses *Dialogues*, « est appelée des Grecs επιστήμη, par ce qu'elle arrête et assure l'entendement »².

Au XVI^e siècle, Ronsard n'est pas le seul à partager avec les épicuriens la conviction que la connaissance des « principes des choses » permet de « foul[er] aux pieds toutes les craintes ». Étienne Dolet écrit dans une page de son *Genethliacum*, où souffle un esprit lucrétien :

Muni de ces connaissances, tu mèneras une vie tranquille sans t'effrayer
d'aucun présage : tu croiras que tout naît de la puissance souveraine de la
nature ingénieuse, que tout meurt également par son ordre. Trop heureux si tu
connais l'origine et les causes multiples de toutes choses, afin de fouler aux
pieds les phénomènes terrifiants et le grondement du tonnerre olympien.³

Ces quelques vers résument un chapitre important de la sagesse épicurienne – selon Épicure et Lucrèce, une juste compréhension de l'univers permet de mener une vie heureuse, et la philosophie morale s'édifie sur la connaissance et la compréhension du monde physique :

Si la crainte des météores et la peur que la mort ne soit quelque chose pour
nous, ainsi que l'ignorance des limites des douleurs et des désirs, ne venaient
 gêner notre vie, nous n'aurions nullement besoin de physique.⁴

Plusieurs passages des *Météores* de Baïf évoquent également la sagesse épicurienne et Lucrèce⁵, dont l'ataraxie se fonde notamment sur la connaissance des explications naturelles et scientifiques des manifestations météorologiques. Interpellant son lecteur dans un appel au calme et à la raison (« Ecoute les raisons pour ne t'en estonner »)⁶, le poète explique la formation des feux célestes et les variations chromatiques du ciel nocturne afin de dissiper les « bourdes » et autres mythes qui plongent les esprits ignorants dans une terreur superstitieuse. L'apparition d'une comète emplit les peuples d'effroi ; leurs craintes sont entretenues par des « savans imposteurs », qui tirent profit de la terreur et des superstitions populaires, filles d'ignorance⁷. L'homme qui réunit en lui science et sagesse, en revanche, ne s'émeut pas pour si peu :

Mais le sage & savant, qui ne se paist de bourdes,
Qui au caquet du peuple a les oreilles sourdes,
Ces foles peurs ne sent. Heureux l'homme qui sçait
Les segrets de Nature, & come tout se fait !
Il chasse de son cueur la frayeur misérable,
Mesme il peut du Destin qui n'est point exorable,
Dessous ses piez vainqueurs toute crainte fouler,

¹ *Géorgiques*, II, v. 490-492. Traduction d'Eugène de Saint-Denis, Paris, *Les Belles Lettres*, coll. « Classiques en poche », 1998, p. 71 : « Heureux qui a pu connaître les principes des choses, qui a foulé aux pieds toutes les craintes, l'inexorable destin et tout le bruit fait autour de l'insatiable Achéron ! »

² Louis Le Caron, *Dialogues*, III, « Valton, de la tranquillité d'esprit, ou du souverain bien », p. 203.

³ Étienne Dolet, *Genethliacum*, 1539, p. 10-11 (« His notis securus ages nec territus ullo / Portento, credes generari cuncta sagacis / Naturae vi praestante imperioque stupendo : / Naturaeque ejusdem dissolvi omnia jussu. / Felicem nimium, rerum si noveris ortus / Et causas tam multiplices, quibus horrida multa / Subjicias pedibus fremitumque tonantis Olympi »). Cité par Simone Fraisse, *L'Influence de Lucrèce [...]*, p. 46.

⁴ Épicure, *Maximes capitales*, IX.

⁵ *De rerum natura*, I, v. 78-79. Sur Baïf et les *Météores* en particulier, cf. Simone Fraisse, *L'Influence de Lucrèce [...]*, p. 136-138.

⁶ *Le Premier des Météores*, v. 472 (*Le Premier Livre des Poèmes*, p. 67).

⁷ *Ibid.*, p. 70-71, v. 641-668.

Et le bruit d'Achéron qui ne se peut souler.
 Il ne s'étonne pas de voir luire un Comète
 Dedans le Ciel, sachant que toute chose est fête
 Par un ordre certain, & cherchant la raison
 Trouvera que ce n'est rien qu'une exalaison [...].¹

Plusieurs poèmes de Baïf exposent ainsi les lois du devenir auxquelles les éléments sont soumis. Le poète « chante la saison, le lieu, la cause et l'estre / De tout ce que l'on voit en mille formes nestre »², afin de dissiper, d'exorciser « les terreurs primordiales dues à l'ignorance des causes », de « délivrer l'esprit de ses craintes, pour le remplacer par une calme admiration des grandeurs naturelles »³.

La promotion, dans la poésie de la Pléiade, d'une sagesse d'inspiration épicurienne doit donc être mise en rapport avec le développement de la poésie dite scientifique ou encyclopédique. *L'Amour des Amours* de Peletier du Mans s'apparente à « une investigation totale du monde concret »⁴, où le paysage n'a pas qu'une valeur pittoresque, mais également scientifique et philosophique. Dans ce recueil, on entend Peletier « s'interroger sur les phénomènes qu'elles [les énergies élémentaires] provoquent et sur leurs lois »⁵. Au milieu du siècle, d'autres textes expriment « une interrogation inquiète et fervente sur la place de l'homme dans le monde, sur la condition humaine. Son expression la plus haute, à cette date, sa grandeur comme sa difficulté, on les saisit dans une œuvre dont les contemporains ont su admirer l'étrange éclat, les *Hymnes* que Ronsard publia en 1555 et 1556 »⁶. *Les Hymnes* traduisent et procèdent également de « l'aspiration humaniste à un savoir encyclopédique, harmonieusement équilibré, qui apporte la paix de l'âme et l'élève vers Dieu »⁷. Ils témoignent de la conviction qu'il existe une catégorie de signes qui permettent à l'observateur attentif de « découvrir l'ordre dynamique du monde et la liaison harmonieuse de ses parties »⁸. La juste interprétation de ces signes permet d'accéder à la connaissance des lois qui régissent le cosmos, et de trouver le repos en dissipant les craintes superstitieuses engendrées par l'ignorance du « sot populaire ». La philosophie, écrit Ronsard, emplit les esprits d'un savoir rassurant :

Bref, elle sçait les ventz, & les orages,
 Et d'où se font en l'air ces longs images
 Qui nous troubloient d'époventementz vains,
 Et la premiere assura les humains,
 Les guarissant du mal de l'Ignorance [...].⁹

De même, les démonstrations développées par Pontus de Tyard dans ses *Deux Discours de la nature, du monde et de ses parties* (1578) n'ont d'autre but que de « combattre de ridicules superstitions, la révérence des feux-follets, et autres frivolités telles que les explications mythologiques de la galaxie »¹⁰. Comme l'écrit Jean Céard, « connaître, c'est dominer »¹, notamment sa propre peur.

¹ *Ibid.*, p. 71, v. 669-680. Ces vers sont calqués sur ceux de Virgile (*Géorgiques*, II, v. 490-492). On en retrouve l'écho dans une autre pièce du *Premier Livre des Poèmes* : « Heureux celui qui a bien peu conoistre / De chaque chose & les causes & l'être : / Qui foule aux pieds toute peur effroyable, / Et le destin qui n'est point exorable, / Et le vain bruit d'Achéron qui sçait prendre / Tout ce qui vit pour jamais ne le rendre » (*Vie des chams*, p. 107, v. 125-130).

² *Ibid.*, *A Caterine de Medicis*, p. 53, v. 1-2.

³ Guy Demerson, introduction à son édition du *Premier Livre des Poèmes* de Jean-Antoine de Baïf, p. 36.

⁴ Françoise Joukovsky, *Paysages de la Renaissance*, p. 95.

⁵ *Ibid.*, p. 93.

⁶ Jean Céard, *La Nature et les Prodiges*, p. 192.

⁷ Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 33.

⁸ Jean Céard, *La Nature et les Prodiges*, p. XII. Il convient de préciser que la science renaissante est davantage une tentative « de posséder en une intuition fulgurante le chiffre des choses » qu'un « mécanisme rationaliste » ou « une lente investigation de ces causes qu'elle s'acharnait à traquer » (Guy Demerson, introduction à son édition du *Premier Livre des Poèmes* de Jean-Antoine de Baïf, p. 15-16). Les signes qui témoignent de « l'ordre dynamique du monde et [de] la liaison harmonieuse de ses parties » donnent lieu à des interprétations qui, pour un lecteur moderne, ne relèvent certainement pas d'une démarche scientifique. Mais au XVI^e siècle, on peut sans contradiction condamner l'ignorance et les craintes superstitieuses qu'elle engendre tout en croyant fermement à l'influence astrale (cf. Ronsard, *Les Estoilles*, t. XVII, p. 35-44), aux « daimons » ou à la fonction comminatoire des phénomènes « météorologiques » et des cataclysmes, qui ont valeur de présages (cf. Jean-Antoine de Baïf, *Présages d'Orpheus sur les tremblemens de terre*, in *Le Premier Livre des Poèmes*, p. 100-102). La « science » consiste alors à remonter à la cause divine de ces influences et de ces phénomènes obscurs.

⁹ Ronsard, *Hymne de la Philosophie*, v. 99-103 (t. VIII, p. 91-92).

¹⁰ Guy Demerson, introduction à son édition du *Premier Livre des Poèmes* de Jean-Antoine de Baïf, p. 33.

Faute d'une connaissance suffisante des mécanismes naturels, « l'aveuglée beste de vulgue »² roule d'erreurs en erreurs, de misères en misères. En revanche, la connaissance de la nature, « qui paraît à l'abri des vicissitudes et des passions de l'histoire »³, lesté l'esprit humain de tout son poids et l'empêche de divaguer dans le pot au noir de l'inquiétude. Elle enseigne surtout à « ne douter de rien »⁴, à vivre « d'un courage constant », « toujours bien-heureux & content, / Sans craindre rien »⁵. L'homme savant et sage décrypte les signes inscrits par la main de Dieu dans le grand livre du monde. En observant les éléments naturels et les étoiles, où sont « imprimez clairement [...] / Ensemble noz mauvais & nos bons accidens »⁶, il peut avoir un aperçu de ce que le sort lui réserve. Cette prescience ne procède pas d'un quelconque don prophétique mais de la prudence, de l'habileté du philosophe, au sens où Ronsard entend ce terme dans ses *Hymnes*, à déchiffrer le langage de la nature, dont les astres sont les vocables les plus lourds de sens. Pour qui sait lire les lignes tracées dans les cieux, « par l'onde & par l'air & par le feu tresprompt / Voire (qui le croira) par les lignes qui sont / Escrites dans noz mains, & sur nostre visage »⁷, bien des choses s'éclairent, bien des craintes se dissipent.

Certes, l'obscurité de ce langage et la faiblesse de l'entendement humain en rendent la maîtrise difficile ; la connaissance sur laquelle nous pourrions fonder notre repos nous échappe souvent :

Mais faute de pouvoir telles lignes entendre,
 Qui sont propres à nous, nous ne povons comprendre
 Ce que Dieu nous escrit, & sans jamais prévoir
 Nostre malheur futur, toujours nous laissons cheoir
 Apres une misere, en une autre misere [...].⁸

Malgré tout, la science offre à l'homme une forme de maîtrise théorique sur son environnement. Le cosmos est réduit par la science des astronomes à la taille d'une miniature, qui

tout le Ciel fait devaller en terre,
 Et sa grandeur en une sphere enserre
 (Miracle grand) qui tant d'astres contrains,
 Comme un jouët, nous met entre les mains.⁹

Henri Weber déplore cette réduction de l'univers infini à une maquette :

Cette conception de l'univers réduit à un beau jouet, à un mécanisme harmonieux, précis et sans mystères, dont Dieu est l'habile horloger a perdu pour nous toute valeur émotive.¹⁰

Qu'on est loin, en effet, « de la poésie pascalienne de l'infini »¹¹ ! On peut regretter avec Henri Weber la fadeur de la représentation. Toutefois, l'enjeu de la poésie encyclopédique est précisément de donner un langage compréhensible au silence éternel des espaces infinis, de dissiper l'effroi éprouvé par Pascal devant les abysses d'un vaste univers interdit à nos sondes. Ronsard, grâce à la science et à la poésie, apprivoise le cosmos, qu'on peut littéralement tenir entre ses mains. L'univers a désormais la régularité obtuse et rassurante d'une petite mécanique ingénieuse, sur laquelle l'homme assoit sa domination. Comme l'écrit Pontus de Tyard dans son *Premier Curieux* : « Aussi, mercy des sciences, le sage est estimé demeurer au monde, come en une republique de laquelle il est chef »¹².

¹ *La Nature et les Prodiges*, p. 202.

² La périphrase est de Philibert de Vienne (*Le Philosophe de Court*, p. 64).

³ Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 37.

⁴ Ronsard, *Hymne de la Philosophie*, v. 106 (t. VIII, p. 92).

⁵ *Ibid.*, p. 102, v. 325-327.

⁶ Ronsard, *Hymne des Astres*, v. 215-216 (t. VIII, p. 159).

⁷ *Ibid.*, v. 211-213.

⁸ *Ibid.*, v. 217-221.

⁹ Ronsard, *Hymne de la Philosophie*, v. 63-66 (t. VIII, p. 89).

¹⁰ Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 496.

¹¹ *Ibid.*

¹² *The Universe of Pontus de Tyard*, p. 4-5.

Les sciences de la nature, auxquelles le XVI^e siècle donne une extension très large¹ et qu'il désigne globalement par le terme de philosophie, révèlent les constantes de l'univers, que dissimule dans la coulisse le spectacle bigarré et divers du monde. À son mouvement, à ses variations incessantes, qui sont un sujet d'inquiétude évident pour l'esprit humain, la science oppose ses théorèmes d'airain ; les phénomènes naturels sont classés de force dans des tableaux explicatifs aux entrées limitées et dans une taxinomie rassurante, qui s'efforce d'expliquer rationnellement² leurs causes et leurs opérations.

b – Du discours « scientifique » au discours éthique et apologétique

La connaissance ôte même à la mort son aiguillon. Ronsard se moque des représentations populaires de la Faucheuse, dont le philosophe connaît la nature véritable et l'inocuité. Le savoir, allié à la foi, débarrasse la mort des oripeaux macabres dont l'affuble traditionnellement l'imagination des ignorants :

Beaucoup ne sçachans point, qu'ilz sont enfans de Dieu,
Pleurent avant partir, & s'atristent au lieu
De chanter hautement le Pëan de victoire,
Et pensent que la MORT soit quelque beste noire,
Qui le viendra manger, & que dix mille vers
Rongeront de leurs cors les ôs tous descouvers,
Et leur test, qui sera, dans un lieu solitaire,
L'effroyable ornement d'un ombreux cimetièrre :
Chetif, apres la mort le corps ne sent plus rien,
En vain tu es paoureux, il ne sent mal ny bien
Non plus qu'il faisoit lors que le germe à ton pere
N'avoit enflé de toy le ventre de ta mere.³

Le discours « scientifique » sur la mort aboutit à un sermon apologétique. Contre les fables des Anciens, jetées dans le même sac que les superstitions populaires, la philosophie, science véritable opposée à la *doxa*, rétablit la vérité, une vérité annoncée par les Évangiles⁴ et dont la connaissance affranchit de la peur :

Tu me diras encor que tu trambles de crainte
D'un batelier Charon, qui passe par contrainte
Les ames outre l'eau d'un torrent effroyant,
Et que tu crains le Chien à trois voix aboyant,
Et les eaux de Tantal', & le roc de Sisyphe,
Et des cruelles Sœurs & le fouet, & la griffe,
Et tout cela qu'ont feint les poètes là-bas
Nous attendre aux Enfers apres nostre trespas.
Quiconques dis cecy, ha, pour Dieu ! te souviene
Que ton âme n'est pas payenne, mais chrestienne,
Et que nostre grant Maistre, en la Croix estendu
Et mourant, de la MORT l'aiguillon a perdu,
Et d'elle maintenant n'a faict qu'un beau passage
A retourner au Ciel, pour nous donner courage
De porter nostre croix, fardeau leger & doux,
Et de mourir pour luy, comme il est mort pour nous,

¹ Les arts divinatoires et l'astrologie sont ainsi des sciences, au même titre que l'astronomie et la botanique, par exemple.

² Nous utilisons ce terme, comme celui de *science*, au sens où l'entend le XVI^e siècle.

³ Ronsard, *Hymne de la Mort*, v. 97-108 (t. VIII, p. 167-168).

⁴ Cette substitution d'une source d'inspiration chrétienne aux mythes du paganisme est annoncée dans les premiers vers de l'*Hercule chrestien* : « Est-il pas temps desormais de chanter / Un vers chrestien qui puisse contenter, / Mieux que devant, les chrestiennes oreilles ? / Est-il pas temps de chanter les merveilles / De nostre DIEU ? & toute la rondeur / De l'Univers emplir de sa grandeur ? » (t. VIII, p. 207, v. 1-6).

Sans craindre, comme enfans, la nacelle infernale,
Le rocher d'Ixion, & les eaux de Tantalle,
Et Charon, & le chien Cerbere à trois abbois [...].¹

La science et la philosophie révèlent l'ordre sous-jacent du cosmos – c'est ainsi qu'on croit découvrir dans l'univers une structure musicale et des proportions harmoniques –, ainsi qu'un principe organisateur, qui donne forme à l'univers et l'empêche de retourner au chaos des origines. Dans ses *Odes*, Ronsard identifie ce principe avec la paix personnifiée²; dispensatrice de repos³, elle « assoupit » le combat des éléments mêlés dans le magma primitif. Dans les *Hymnes*, ce rôle est dévolu à l'éternité, ennemie du « Discord »,

qui ses forces assemble
Pour faire mutiner les Elementz ensemble
A la perte du Monde, & de ton doux repos,
Et voudroit, s'il pouvoit, rengendrer le cahos.⁴

Mais la paix et l'éternité ne sont que les agents d'un principe organisateur suprême : il s'agit évidemment de Dieu. La foi en la « philosophie » ne concurrence pas la Foi⁵. James Dauphiné écrit au sujet du projet apologétique de Du Bartas :

Puisque [l'homme] était apte à percer les « secrets de l'univers », il était inéluctablement amené un jour à soupçonner la bonté du Créateur et, par voie de conséquence, à croire en lui.⁶

On lit de fait dans le dernier livre de *La Semaine* :

Dieu est l'ame, le nerf, la vie, l'efficace,
Qui anime, qui meut, qui soustient cette masse.
Dieu est le grand ressort, qui fait de ce grand corps
Jouer diversement tous les petits ressorts.⁷

L'entreprise poétique et scientifique dans laquelle se lance Jean-Antoine de Baïf est accomplie sous le patronage divin et s'accompagne également d'un discours apologétique ; le poète implore l'aide de Dieu dans sa quête de connaissance, car la nature qu'il scrute et dont il espère élucider « la cause et les effets » est l'œuvre du « Père souverain »⁸. L'examen de la nature et de ses prodiges conduit à l'adoration de « l'Architecte sage »⁹ qui a conçu et façonné le cosmos :

Qui est l'home vivant d'ame si rebouchée,
Si pesante & grossière, en terre si fichée,
Qu'il ne s'élève en haut de tout l'entandement

¹ Ronsard, *Hymne de la Mort*, v. 183-201 (t. VIII, p. 172).

² « Chez Ovide, une divinité imprécise alliée à la nature démêlait le chaos » (Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 481). Cf. Ovide, *Les Métamorphoses*, I, v. 21-22.

³ La paix offre à l'univers « un dous repos » (*Ode au Roi*, v. 53 ; t. III, p. 6).

⁴ Ronsard, *Hymne de l'Eternité*, v. 61-64 (t. VIII, p. 249-250).

⁵ La religion impose à la science ses limites. On continue de penser, comme dans les premières décennies du siècle, si méfiantes envers les « vaines philosophies » (cf. *supra*, p. ??? [vérifier]), qu'il est des problèmes que la science ne saurait résoudre ; on doit alors s'en remettre au dogme et à la foi. L'esprit humain est impuissant à se hisser jusqu'à la connaissance des mystères divins, et seule la foi peut alors le rasséréner. L'argument fidéiste opposé à l'étude minutieuse des mystères ultimes ne contredit pas l'idéal encyclopédique ; il lui impose un cadre et des limites. Le sacrifice du Christ, écrit Ronsard dans l'*Hercule chrestien*, « par la Foy rompt l'humaine Science » (t. VIII, p. 220, v. 252).

⁶ James Dauphiné, *Guillaume de Saluste du Bartas [...]*, p. 73.

⁷ Du Bartas, *La Semaine*, p. 184.

⁸ « O TOY le Roy des Roys, la tressaincte pensée / Du Père souverain, par qui est dispensée / La Nature, et de qui elle a tout son avoir, / Son ordre limité, son estre, et son pouvoir : / Sans qui le foible esprit du mortel misérable / Se fourvoye en la nuit d'une erreur déplorable : / Aide moy de ta grace, et fay que de tes fets / Je puisse découvrir la cause et les effets » (Jean-Antoine de Baïf, *A Caterine de Medicis*, v. 37-44, p. 53-54 du *Premier Livre des Poèmes*).

⁹ *Ibid.*, *Le Premier des Météores*, p. 57, v. 37.

Pour admirer de Dieu les faits évidemment,
Au moins quand dans le Ciel quelque nouveau spectacle
Flamboyant y ravit nos cueurs de son miracle ?¹

« Coeli enarrant gloriam Dei »². L'examen attentif du cosmos et de la nature, jusqu'en leurs dévoilements³, permettent de déceler les signes réconfortants « de la présence et de la providence de Dieu »⁴, même si, pour les esprits inquiets du temps, certains signes prodigieux sont des avertissements divins et l'annonce des châtiments réservés à nos péchés. Si la nature conserve une relative autonomie, elle demeure au service de Dieu, dont elle accomplit les volontés et à qui elle sert de messagère. Les prodiges, par exemple, ne sauraient être expliqués exclusivement par des causes naturelles ; « ils sont, dans le corps de la nature, l'expression du châtiment dont Dieu menace et avertit les hommes »⁵. Dans ses *Histoires prodigieuses* (1560), ouvrage qui connaît un immense succès et de nombreuses rééditions jusqu'à la fin du siècle, Boaistuau démontre que de nombreux prodiges peuvent recevoir des explications naturelles, comme les tremblements de terre⁶. Toutefois, on ne saurait réduire ces phénomènes prodigieux à leur mécanisme, à leur cause matérielle. Ils sont l'expression cryptée des desseins de la providence, et leur rareté « signale avec une singulière netteté la présence intime de Dieu dans le monde »⁷. Quant à Ambroise Paré, auteur du traité *Des monstres et prodiges*, « le spectacle des monstres animaux le porte à méditer sur l'infinie puissance de Dieu »⁸.

Ronsard non plus ne « naturalise » pas les prodiges, qu'il considère comme des messages ou des avertissement divins. Dans ses *Prognostiques sur les miseres de nostre temps*, il interprète les naissances monstrueuses comme autant de présages du courroux divin :

Et quand on voit tant de monstres difformes,
Qui en naissant prennent diverses formes,
Les pieds à haut, la teste contre-bas,
Enfans morts-nez, chiens, veaux, aigneaux & chats
A double corps, trois yeux & cinq oreilles :
Bref, quand on voit tant d'estranges merveilles
Qui tout d'un coup paroissent en maints lieux,
Monstres non veus de nos premiers ayeux,
C'est signe seur qu'incontinent la terre
Doit soustenir la famine & la guerre,
Les fleaux de Dieu qui marchent les premiers,
Du changement certains avant-courriers.⁹

Le poète « scientifique » qui observe le monde et explique la mécanique de l'univers doit également rendre compte de ses avaries et de ses embardées, afin de les assigner à leur cause première, un dieu dont la présence réconfortante sert de point d'ancrage aux humains. Les plus inquiétants des prodiges témoignent de la sollicitude de Dieu, d'une providence parfois ombrageuse et vindicative, mais soucieuse de ses créatures.

La nature est donc soumise à un ordre imposé par la providence divine, qui se manifeste jusque dans les dérèglements apparents de cet ordre naturel. Formulée d'abord par Épicure et Lucrèce, exprimée ensuite par certains auteurs de la Renaissance, la certitude que l'inquiétude éprouvée par les hommes face à la foudre et au tonnerre, face aux éclipses et aux cataclysmes naturels, face à la mort

¹ *Ibid.*, p. 70, v. 617-622.

² Psaumes, XIX, 1.

³ Rares sont les ouvrages de l'époque qui, à l'instar du *De prodigiis* de Polydore Vergile, nient que les prodiges (« comme les éclipses, les parhélies, les comètes, etc. ») annoncent les événements à venir et « sont dus à des causes naturelles assignables » (Jean Céard, *La Nature et les prodiges*, p. 169).

⁴ *Ibid.*, p. 197.

⁵ *Ibid.*, p. 214.

⁶ Pierre Boaistuau, *Histoires prodigieuses*, éd. Yves Florenne, Paris, Club français du livre, 1961, ch. 12, p. 68.

⁷ Jean Céard, *La Nature et les Prodiges*, p. 256.

⁸ *Ibid.*, p. 313.

⁹ Ronsard, *Prognostiques sur les miseres de nostre temps*, v. 57-68 (t. XVIII, p. 167). Une éclipse, le débordement de la Seine, « La famine & la guerre & la peste » annoncent la colère de Dieu contre les sujets de Charles IX (Ronsard, *Le Tombeau de Marguerite de France*, v. 277-286 ; t. XVII, p. 77). Voir encore l'*Elegie à Guillaume des Autels*, t. X, p. 359, v. 187-194.

enfin, procède de leur ignorance, implique cette autre conviction : qui sait lire et interpréter, comme Ronsard en ses *Hymnes*, le livre du monde, acquiert l'assurance apaisante que Dieu en règle le cours, et que la nature naturante ne saurait être tenue pour malveillante. Au contraire, elle veille à la sauvegarde des espèces et à la perpétuation de la vie. D'où l'hymne joyeux qui résonne en ouverture du poème de Lucrèce et célèbre la puissance de l'amour, moteur et soutien de l'univers, cause efficiente de son éternité.

Même s'il ne traduit pas mot pour mot Lucrèce ou ne semble pas s'en inspirer littéralement, Ronsard développe fréquemment dans son œuvre poétique un thème épicurien présent dans le *De rerum natura*, celui de la permanence de la matière opposée à l'écoulement continu des formes. S'il arrive que le constat de l'instabilité universelle donne à sa lyre une tonalité mélancolique, le poète semble généralement envisager ce processus général de mutation comme la garantie de la pérennité du monde. Alors que le spectacle des vicissitudes est communément source d'inquiétude dans ce siècle fertile en bouleversements, le poète, assuré de vivre *post mortem* « par les Mains, et Bouches des Hommes »¹ dans un monde toujours renouvelé, considère le « branle » universel avec détachement et tout en conservant son esprit en repos.

2 – Permanence de la matière

a – La sagesse du roseau

Dans *Les Jardins qui sentent le sauvage*, Danièle Duport écrit au sujet des *Hymnes* :

Il semble qu'il y ait chez Ronsard, aux sources de l'hymne et de son déploiement, cette profonde conviction que la perfection gît dans l'abandon au mouvement même, au changement que la nature commande. Imiter le devenir de toutes les saisons, et pas d'une seule, permet de surcroît de dépasser la finitude par l'incessant renouvellement en une autre forme, par là d'élever la poésie à l'éternité de la nature.²

Le détachement du poète vendômois, « je qui fait corps avec l'instable »³, son abandon généralement serein aux courants qui traversent l'univers et ballottent nos vies minuscules, lui permettent d'envisager avec une certaine apathie, du moins sans inquiétude, les accidents d'une nature « inconstante, et variable en ses perfections »⁴, les vicissitudes de l'histoire et l'inéluctabilité de la mort physique. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le mouvement consenti engendre le repos. Tout comme il prône une soumission totale et inconditionnelle à l'amour, soumission qui justifie l'inconstance⁵, Ronsard nous invite à ne pas opposer de résistance aux autres puissances qui gouvernent la nature. Ainsi, face à la mort comme face à l'amour, il faut courber l'échine. Le sage connaît et accepte les limites de la condition humaine, sujette au changement et promise au néant :

Il ne faut esperer estre parfait au monde,
Ce n'est que vent, fumée, une onde qui suit l'onde,
Ce qui estoit hier ne se voit aujourd'huy,

écrit Ronsard⁶. Au branle universel, le poète oppose sa propre constance et la *tranquillitas animi* qu'il parvient à conserver vaille que vaille :

je suis d'une nature
Constante, opiniastre, & qui n'admire rien,
Je voy passer le mal, je voy passer le bien,
Sans me donner soucy d'une telle aventure.⁷

¹ Du Bellay, *La Deffence [...]*, II, 3, p. 129.

² Danièle Duport, *Les Jardins qui sentent le sauvage*, p. 42.

³ *Ibid.*, p. 95.

⁴ *Les quatre premiers livres des Odes*, « Au lecteur », t. I, p. 47.

⁵ Cf. *infra*, p. ??? [vérifier]

⁶ T. XIII, p. 213-214, v. 37-39.

⁷ Ronsard, *Sonet à Monseigneur le Prince de Condé*, v. 1-4 (t. XIII, p. 248-249).

Cette belle fermeté d'âme s'appuie sur la connaissance des lois de la nature, sujette au changement, et sur la foi en Dieu, grand législateur à l'origine de ces lois. Si la nature se mue et se meut sans trêve, si l'homme change constamment d'état, le sage lui ne s'émeut pas, trouvant son assurance dans la compréhension et dans l'acceptation du branle universel, qui procède des arrêts divins, comme l'explique Ronsard à Charles de Pisseleu :

On ne voit pas tousjours en mesme estat les Cieux,
 Quelquesfois ilz sont beaux, quelquesfois pluvieux,
 Apres le Renouveau vient l'Esté, puis l'Autonne,
 L'Hyver l'Autonne suit, puis le Printemps retourne.
 Si donq tout est suget à se muer souvent,
 L'homme qui n'est sinon que fumée, & que vent,
 Comme le filz du Temps, ne doit trouver estrange
 Si quelque fois d'estat comme son pere il change :
 Et nous voyons cela, pour mieux l'homme assurer
 Que rien ferme ne peut en ce monde durer.
 Quand il nous survient donq une fortune amere,
 Il la faut prendre ainsi que s'elle estoit prospere,
 Et ne murmurer point, mais paciens souffrir
 Tout ce qu'il plaist à Dieu pour present nous offrir [...].¹

Dans ses dernières années, le quiétisme de Ronsard tendra vers le fatalisme devant le spectacle de l'instabilité du monde :

J'ay veu que sous la Lune
 Tout n'estoit que hazard, & pendoit de fortune.
 Pour neant la prudence est guide des humains :
 L'invincible destin luy enchesne les mains,
 La tenant prisonniere, & tout ce qu'on propose
 Sagement la fortune autrement en dispose.²

Page puis secrétaire de Ronsard et poète à ses heures, Amadis Jamyn prônera à son tour un abandon teinté d'épicurisme à la nature (« En suivant la Nature, on ne peut s'égarer »³), une résignation sereine à la mort inéluctable⁴, et affirmera la pérennité de la matière. Sa *Prosopopée de la Nature pour consolation de la mort*, qui n'est, selon Simone Fraise, « qu'une longue paraphrase du texte de Lucrèce »⁵, développe l'ensemble de ces thèmes et situe la possibilité du repos dans l'acceptation sereine des lois naturelles.

Comme le changement⁶, la mort est le lot de l'humanité et de toute créature douée de vie ; l'éternité et l'immortalité sont l'apanage des dieux seuls :

Sommes-nous plus divins qu'Achille ni qu'Ajax
 Qu'Alexandre ou César, qui ne se sceurent pas
 Défendre de la MORT, bien qu'ils eussent en guerre
 Réduite sous leurs mains presque toute la terre ?⁷

interroge le poète. Se rebeller contre la mort est non seulement vain mais encore insensé et sacrilège. La sagesse consiste à faire contre mauvaise fortune bon cœur, à accepter la mort, terme inéluctable de toute existence terrestre, avec calme et sérénité. S'inspirant de Lucrèce⁸, Ronsard démontre dans une ode de 1556 qu'on n'a rien à redouter d'un état où, avec les plaisirs, cessent toute douleur, toute inquiétude, où s'éteignent les désirs et les passions causes de tant de tourments :

¹ Ronsard, *Epistre à Charles de Pisseleu*, v. 25-38 (t. VIII, p. 225-226).

² Ronsard, *A tres-vertueux seigneur N. de Neufville*, v. 17-22 (t. XVIII, p. 37).

³ Amadis Jamyn, *Elégie de l'honneur*, éd. 1575, f. 103 v° et 105 v°. Cité par Simone Fraise, *L'Influence de Lucrèce [...]*, p. 122.

⁴ *Le second volume des Œuvres d'Amadis Jamyn*, 1584, f. 124. Cité par Simone Fraise, *L'Influence de Lucrèce [...]* p. 123.

⁵ *Ibid.*, p. 122.

⁶ Ronsard fait allusion dans son ode intitulée *Les Estoilles* au « change qui suit / La nature des hommes », v. 9-10 (t. XVII, p. 37).

⁷ Ronsard, *Hymne de la Mort*, v. 93-96 (t. VIII, p. 167).

⁸ *De rerum natura*, III, v. 830, 1036-1038, 1092-1094.

Mais dequoy sert le desirer
 Sinon pour l'homme martirer !
 Le desir n'est rien que martire,
 Car content n'est le desireux,
 Et l'homme mort est bienheureux :
 Heureux qui plus rien ne desire.¹

La résignation paisible à laquelle nous invitent et que dépeignent ces vers peut faire songer à l'ataraxie du sage stoïcien tout autant qu'à la doctrine épicurienne et semble préfigurer l'attitude d'un Montaigne face à la mort².

Chantre des délices et des tourments amoureux, Ronsard ne promeut pas une sagesse ascétique trempée dans une insensibilité à toute épreuve, qu'il s'exprime au sujet de la mort, des plaisirs sensuels ou des passions de l'âme :

Tandis que nous aurons des muscles & des veines
 Et du sang, nous aurons des passions humaines :³

écrit-il. Le poète n'adopte pas non plus face à la mort l'attitude d'un parfait chrétien, en dépit du ton évangélique qui est le sien dans l'*Hymne de la Mort*. Il est très rare que la mort lui inspire des réflexions marquées par les thèmes chrétien et/ou platonicien du *contemptus mundi* et du corps tombeau de l'âme⁴, et s'il l'accepte généralement avec une résignation sereine, il ne l'appelle pas pour autant de ses vœux comme une libératrice. Le poète manifeste toujours son attachement à la vie terrestre et à ses plaisirs⁵, et il adoucit souvent la perspective amère du passage dans l'au-delà par le souvenir des délices sensuelles qu'il a pu goûter en ce monde, en tout bien, tout honneur, et sous le contrôle de la raison :

J'ay vescu (Villeroy) si bien que nulle envie
 En partant je ne porte aux plaisirs de la vie,
 Je les ay tous goutez, & me les suis permis
 Autant que la raison me les rendoit amis,
 [...]

¹ Ronsard, *Nouvelle Continuation des Amours*, t. VII, p. 283, v. 37-42.

² *Essais*, I, 20.

³ Ronsard, *Sonnet à Monseigneur le Prince de Condé*, v. 9-10 (t. XIII, p. 249).

⁴ Nous ne pouvons suivre Michel Simonin selon qui « la figure platonicienne, néoplatonicienne et chrétienne de l'exil de l'âme dans le corps » marque la poésie ronsardienne (« Ronsard et l'exil de l'âme », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°43, mai 1991, p. 25-44). Si quelques (rares) poésies semblent donner raison à Michel Simonin (voir notamment le sonnet VI des *Derniers vers*, t. XVIII, p. 180-181, ainsi que l'*Hymne de la Mort*, t. VIII, p. 164, v. 41-50), l'épigramme mortuaire de Ronsard (que cite d'ailleurs le critique), où le poète s'adresse à son âme, suffit à prouver qu'elle n'est pas la captive du corps, mais son « hostesse ». Sans lui, elle est « foiblelette, / Pasle, maigrelette, seulette ». La mort est un exil, poursuit Ronsard, en désaccord flagrant avec le néo-platonisme qui considère la vie matérielle comme une expatriation, un bannissement de l'âme de sa patrie naturelle : « La mort pour sa sequelle / Nous ameine avec elle / Un exil eternel » (*Quatrième livre des Odes*, VII, v. 4-6 ; t. II, p. 108). Nous ne pensons donc pas qu'on puisse parler comme le fait Michel Simonin d'une « adhésion de Ronsard à ce qui fut, entre autres, la théorie platonicienne du corps, tombeau de l'âme » (p. 30). Ronsard connaît évidemment cette doctrine, certains de ses poèmes en portent la trace, mais peut-on dire pour autant qu'il y adhère pleinement ?

⁵ Si nous émettons dans la note précédente quelques réserves sur la pertinence des jugements de Michel Simonin, ceux d'Henri Weber emportent pleinement notre adhésion : « Les poètes comme Ronsard paraissent séduits par la synthèse néoplatonicienne, ils en adoptent officiellement les principes, mais l'expérience de la vie et les leçons de l'histoire en brisent successivement tous les éléments. / La noble ambition de libérer l'homme de l'esclavage du corps, dans l'élan de la connaissance désintéressée, se heurte à toutes les séductions de la joie de vivre et de l'appétit de gloire. / Le panthéisme, issu du culte de la vie sous toutes ses formes, dans l'enthousiasme pour les mythes païens retrouvés, s'insinue à travers la conception chrétienne de l'univers et risque d'en déformer le sens » (*La Création poétique [...]*, p. 60). Pour Henri Weber, voilà ce qui caractérise vraiment la poésie de la Pléiade en général et celle de Ronsard en particulier, cette « conscience de l'union étroite de l'âme et du corps et de leur inséparable harmonie. C'est un hymne à la vie physique, une exaltation de la beauté des corps unie à l'élan qui entraîne l'esprit vers de nouvelles conquêtes. Ainsi l'opposition chrétienne et platonicienne entre l'esprit et le corps est-elle plus ou moins consciemment dépassée et résolue dans la communauté d'un même dynamisme. La théorie platonicienne de la beauté du corps, reflet de la beauté de l'âme, contribue dans une certaine mesure à ce rapprochement » (*ibid.*, p. 61).

Je m'en vais soul du monde ainsi qu'un convié
S'en va soul du banquet de quelque marié,
Ou du festin d'un Roy sans renfrongner la face,
Si un autre apres luy se met dedans sa place.

confie Ronsard dans l'émouvante et remarquable pièce qu'il adresse à Nicolas de Neufville, seigneur de Villeroy¹.

La satiété, le contentement des sens apportent au mourant la tranquillité de l'âme au moment de franchir le pas et de gagner le séjour de l'éternel repos, tandis que dans le monde sublunaire sa place ne restera pas longtemps vacante, en vertu de la continuité profuse de la vie. La mort offre même au poète un argument supplémentaire en faveur du mot d'ordre épicurien du *Carpe diem*, comme en ces vers célèbres :

Vivez, si m'en croyez, n'attendez à demain :
Cueillez dès aujourd'hui les roses de la vie.²

ou en ceux-là encore :

Voicy la Mort qui vient, la vieille rechignee,
D'une suite de maux tousjours accompagnee.
Il faut en despit d'elle empoigner le plaisir [...].³

Ronsard envisage la mort, avec un certain détachement, comme un acteur à part entière du drame cosmique, comme une puissance qui en règle la scénographie et participe au cycle naturel au même titre que la génération et l'expansion de la matière. En conséquence, la mort n'est pas un coup d'arrêt, une cessation de la vie mais la condition de sa perpétuation et la promesse de son renouvellement. Aussi Ronsard l'accepte-t-il « sans renfrongner la face », se pliant à la loi de la nature et cédant la place à ceux qui lui succèdent en ce monde qu'il s'apprête à quitter.

Cette loi peut paraître parfois opprimante et injuste :

Des elements confus les accablantes sommes
De tout animal né vont le corps oppressant,
De moment en moment changeant & perissant :
Nature à telle loy fist la race des hommes.⁴

D'autres poèmes, à l'image de l'*Hymne de la Mort*, expriment çà et là une vision pessimiste de la condition humaine, fondée sur une « opposition pathétique entre la majesté de l'ordre cosmique et les misérables vicissitudes de la condition humaine »⁵. « Ce n'est pas grand plaisir que de vivre en ce monde »⁶, conclut Ronsard, après avoir énuméré les misères de la vie. On aurait donc tort de négliger la poésie crépusculaire où il exprime ses angoisses face au changement et à l'approche de la mort⁷. Certains vers du poète, tout particulièrement ceux composés dans les dernières années de son existence, sont empreints d'un pessimisme certain. À plusieurs reprises, Ronsard déplore les misères de l'existence humaine, la fuite du temps et l'inéluctabilité de la mort. Pour un être passionné et jouisseur tel que lui, la « vieille rechignée » prive définitivement les humains des plaisirs dont regorge

¹ T. XVIII, p. 37, v. 5-8 et 23-26.

² Ronsard, *Le Second Livre des Sonets pour Helene*, XXIV, v. 13-14 (t. XVII, p. 266).

³ T. XVII, p. 381, v. 33-35. Voir dans ce même tome p. 373, v. 49-52 : « Puis la mort vient, la vieille escarse : / Alors un chacun se repent / Que mieux il n'a joué sa farce : / Mais bon-temps à Dieu t'y command ». Voir également les vers de cette « Ode » des *Meslanges* : « Mais puis que tu me dis que j'irai bien tost voir / Charon, tu m'en devrois d'autant plus estre humaine, / Car le vieil homme doit, ou jamais, recevoir / Ses plaisirs, d'autant plus qu'il voit sa mort prochaine » (t. VI, p. 199, v. 17-20). Voir ces remarques de Paul Laumonier, *Ronsard poète lyrique*, p. 633 : « Rien de plus personnel et de plus pénétrant que les accents inspirés à Ronsard par cette pensée de la mort qui le hante jusqu'au sein même des voluptés. Mais loin que cette pensée le conduise à des méditations austères, ou à la révolte contre la Divinité, ou au désespoir et au suicide, elle l'invite au contraire, comme Mimnerme, Anacréon, Catulle et Horace, à jouir des plaisirs de la vie matérielle avec plus de hâte et d'intensité ».

⁴ T. XVIII, p. 46, v. 5-8.

⁵ Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 493.

⁶ *Hymne de la Mort*, v. 212 (t. VIII, p. 173).

⁷ Cf. André Gendre, *Ronsard poète de la conquête amoureuse*, p. 443-447.

l'existence en ce monde, comme il l'écrit dans une ode de 1556¹, et les plonge dans un sommeil éternel et plombé.

Mais Ronsard parvient généralement « à assumer la temporalité de l'être sans s'abîmer dans sa fugacité »² ; il témoigne de la conviction qu'une soumission portant le sceau de la sagesse aux lois incontournables de la nature assure le repos de l'esprit et permet de vivre sans « esmoy » ni inquiétude :

J'ay couru mon flambeau sans me donner esmoy,
Le baillant à quelcun s'il recourt apres moy :
Il ne fault s'en fascher, c'est la Loy de nature,
Où s'engage en naissant chacune creature.³

« J'obeïs à la loy que la Nature a faite »⁴, dit ailleurs le poète à Hélène, avant d'exhorter une maîtresse « déjà vieille » à accepter son âge et à réchauffer aux flammes amoureuses l'hiver de sa vie :

Ostez moy de ce fard l'impudente encrousture,
On ne scauroit tromper la loy de la nature,
Ny derider un front condamné du miroir,
Ni durcir un tetin desja pendant & flasque.⁵

« Ainsi le veut Nature & le puissant Destin »⁶. Telle pourrait être la devise de Ronsard et la formule résumant la sagesse qui est la sienne, sagesse portant l'estampille de l'épicurisme et acquise dans l'observation de la nature et la découverte des lois qui en règlent le cours. Celui qui est parvenu à la connaissance des phénomènes naturels, semblable au bienheureux de Virgile, ne redoute plus la mort et chasse de son esprit toute inquiétude par trop mordante ; il sait que l'apparent désordre de la matière, le changement et la corruption sont les garants de l'ordre, de la permanence et du perpétuel renouvellement des générations.

b – La matière demeure

Dans l'univers ronsardien, marqué par un mouvement cause de continuité et de stabilité plutôt que de disjonction et d'agitation, le dépérissement et la mort sont une métamorphose, un passage de la matière d'un état à un autre, d'une forme à une autre. Rappelons ces vers adressés à *A Philippes des-Portes Chartrain* :

Quant à moy, j'aime mieux trente ans de renommée,
Jouyssant du Soleil, que mille ans de renom
Lors que la fosse creuse enfouyra mon nom,
Et lors que nostre forme en une autre se change.⁷

Tout meurt pour renaître sous une autre forme :

Mais la forme se change en une autre nouvelle,
Et ce changement là, VIVRE au monde s'appelle,
Et MOURIR, quand la forme en une autre s'en va.¹

¹ T. VII, p. 281-283.

² Bernard Beugnot, *Le Discours de la retraite [...]*, p. 185.

³ Ronsard, *A tres-vertueux seigneur N. de Neufville*, v. 27-30 (t. XVIII, p. 38).

⁴ Ronsard, *Le Second Livre des Sonets pour Helene*, LIII, v. 8 (t. XVII, p. 294). La soumission de Ronsard aux lois naturelles est telle qu'elle influence et règle le travail de création poétique (cf. t. X, p. 230, v. 337-346 : la tombée de la nuit met un terme aux chants de Thoinet et Perrot ; cf. t. XII, p. 277, v. 483-484 : « J'achevois de parler lors que la nuit ombreuse / Me fait prendre congé de ta main amoureuse »). L'écriture est un labeur qui, comme tout autre, doit cesser avec le jour et « peut se régler sur l'équilibre cosmique du jour et de la nuit » (Albert Py, « Les vers terminaux dans quelques poèmes de Ronsard », p. 64 ; l'auteur de l'article précise, p. 65, que « Curtius a montré qu'il s'agit d'un *topos* antique repris par le Moyen Âge : *Terminat hora diem, terminat auctor opus*, écrit un anonyme parvenu à la fin d'un poème commencé sans doute le matin »). Le chant poétique, expression des forces vives de la nature, doit décroître avec le soleil et s'éteindre avec le jour.

⁵ T. XVIII, p. 221, v. 9-12.

⁶ *Ibid.*, p. 247, v. 4.

⁷ *Ibid.*, p. 250, v. 62-65. Maurice Scève écrit dans son *Microcosme* : « La forme perissant, et non point la matiere » (p. 241, v. 965).

S'il convient de ne pas surestimer l'influence de la philosophie épicurienne sur Ronsard, philosophie que le poète ne connaît d'ailleurs que de seconde main², s'il puise son épicurisme dans l'œuvre d'Horace et de Lucrèce, ainsi que dans l'enseignement dispensé par Dorat, autant de sources où la pensée d'Épicure s'est considérablement diluée, Ronsard prend indéniablement des accents épicuriens lorsqu'il aborde et développe dans sa poésie le thème, qui incontestablement lui tient à cœur, de la permanence de la matière en dépit de l'écoulement des formes. Cette vérité universelle, exprimée par Lucrèce³, est énoncée ailleurs par Ronsard, notamment dans l'élégie qu'on intitulera à partir de 1623 *Contre les bucherons de la forest de Gastine*. Dans cette pièce, le poète semble amer et met l'accent sur la fragilité de notre condition :

Que l'homme est malheureux qui au monde se fie !
O Dieux, que veritable est la Philosophie,
Qui dit que toute chose à la fin perira.
Et qu'en changeant de forme une autre vestira :
De Tempé la vallée un jour sera montagne,
Et la cyme d'Athos une large campagne,
Neptune quelquefois de blé sera couvert.
La matiere demeure, & la forme se perd.⁴

« La matière demeure, & la forme se perd »... La mort est bien éprouvée ici comme une perte⁵. Ailleurs, pourtant, et généralement, la transformation perpétuelle de la matière assure dans le mouvement à jamais conservé une certaine forme de fixité et de repos, qui est l'immortalité essentielle de la matière. Rien de cette matière ne se crée, ni ne se perd. Les atomes, dont les désagréments et les combinaisons successives composent le cosmos, ne varient pas en substance. Seule prévaut la loi de l'alternance, à laquelle sont également soumis dans la pensée épicurienne les biens et maux : « Selon les lois du hasard, ils s'équilibrent. Tel est le repos véritable : il résulte de l'"isonomie" »⁶.

Les changements qui affectent les formes sont la condition de l'éternité de la matière – il se peut que « pour conserver toute espece eternelle / La matiere toujours cherche forme nouvelle », suggère Ronsard dans son *Hymne de Mercure*⁷. Le terme de toute vie, dans le cycle éternel de la nature, coïncide avec sa source : « L'un meurt & l'autre vit, & toujours la naissance / Par la corruption en ce monde commence »⁸.

¹ Ronsard, *Hymne de la Mort*, v. 327-329 (t. VIII, p. 178).

² Au sujet de l'identification des sources du poète, Simone Fraisse nous met en garde : « Une dernière réserve est nécessaire : au XVI^e siècle une étude des sources n'est jamais close. Non seulement la pratique de l'imitation par les poètes de la Pléiade tend à grossir sans cesse le nombre des emprunts, à mesure que leur érudition s'étend [...]. Mais de plus, pour peu que le procédé se généralise, il se constitue une chaîne d'imitations, dont la postérité ne démêle pas toujours la succession exacte ». Entre Lucrèce ou Horace d'une part et Ronsard de l'autre, les intermédiaires sont nombreux (*L'Influence de Lucrèce [...]*, p. 83).

³ Paul Laumonier considère l'*Élégie sur la forêt de Gâtine* comme « une envolée lyrique en l'honneur de Lucrèce » (*Ronsard poète lyrique*, p. 560). Simone Fraisse mentionne comme source possible des réflexions de Ronsard les vers 262-265 du livre I du *De rerum natura*, « les longs développements du Livre V sur le caractère mortel des mondes et de leurs parties, les remontrances du Livre III au vieillard mal disposé à céder sa place aux générations suivantes » (*L'Influence de Lucrèce [...]*, p. 119). Elle ajoute cependant que « d'autres sources d'inspiration ont pu jouer, et peut-être de façon plus précise », dans la mesure où « la pérennité de la matière à travers ses transformations successives est une idée fondamentale de la philosophie aristotélicienne ». « Res eadem subjecta manet, sed forma vagatur », « Forma fluit, manet esse rei », écrivait déjà Bernard Silvestre, cité par Gilson (*Les Idées et les Lettres*, Paris, Vrin, 1932, p. 187), au XII^e siècle.

⁴ T. XVIII p. 146-147, v. 61-68.

⁵ *Ibid.*, p. 290, v. 30-34 : « Or' va fay ton chemin, Passant, c'est trop parlé, / Apprens que la matiere eternelle demeure, / Et que la forme change & s'altere à toute heure, / Et que le composé se rompt par son discord, / Le simple seulement est exempt de la Mort ». Voir également l'*Elegie à Robert de la Haye*, t. X, p. 318-319, v. 83-102, inspirés de l'Écclésiaste (I, 4, 5, 9).

⁶ Alain Michel, « La sérénité et l'*acedia* chez Lucrèce, Cicéron et Horace », *Les Loisirs et l'héritage [...]*, p. 373-374.

⁷ T. XVIII, p. 268, v. 63-64. Ronsard semble interpréter, en l'inscrivant dans une conception panthéiste de l'univers, ces paroles de saint Paul qui précèdent sa célèbre invocation à la mort vaincue : « Oui, je vais vous dire un mystère : nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés. En un instant, en un clin d'œil, au son de la trompette finale, car elle sonnera, la trompette, et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous, nous serons transformés » (1 Corinthiens, XV, 51-52).

⁸ Ronsard, *Elegie à Robert de la Haye*, v. 101-102 (t. X, p. 319). Cf. *La Salade*, v. 166 : « Naissance et mort est une même chose » (t. XV, p. 84). On se rappelle cette réflexion de Du Bellay, dans *La Deffence* (I, 9, p. 99) : « Dieu [...] a donné pour Loy inviolable à toute chose créée de ne durer perpetuellement : mais passer sans fin d'un Etat en l'autre : étant la fin, et Corruption de l'un, le commencement, et generation de l'autre ».

De même que l'inconstance amoureuse traduit dans les relations humaines l'essentielle unité et l'immortalité du désir conçu comme le souffle vital de la création¹, de même le dépérissement et la régénération de la matière sous des formes diverses garantissent sa permanence au sein d'un cosmos ordonné, stable et éternel, en dépit des variations apparentes de ses éléments constitutifs². Sous des mutations de façade subsiste une fondamentale stabilité – on retrouve des échos de cette conception d'inspiration épicurienne, coulée dans le moule chrétien, dans la *Première Semaine* de Du Bartas :

Un corps naistre ne peut, qu'un autre corps ne meure.
Mais la seule matiere immortelle demeure,
Tableau du Tout-puissant, vrai corps de l'Univers,
Receptacle commun des accidens divers,
Toute pareille à soy, toute en soy contenue,
Sans que le vol du temps l'acroisse ou diminue,
Immuable d'essence, et muable de front,³

ainsi que dans les *Météores* de Jean-Antoine de Baïf, où le poète résume le processus cyclique d'union, de dissolution et de réunion des éléments⁴, qui maintient l'ordre de l'univers⁵. Tout se passe donc « comme si le Discord n'était plus tant une figure du désordre capable de "rengendrer le chaos" qu'une partie intégrante de l'ordre divers du monde »⁶. Amour et Mort ont parti lié et conjuguent leur forces pour maintenir cet ordre grâce à l'alternance des processus de génération et de corruption.

Les vers où Ronsard signale la pérennité de la matière du cosmos sous des formes diverses et changeantes semblent inspirés par la doctrine de Pythagore telle que l'expose Ovide dans ses *Métamorphoses*⁷, où l'altération et la transmutation des éléments assurent la conservation d'un univers qui ignore le dépérissement, demeure en substance parfaitement stable, dont les mouvements internes sont strictement contenus et réglés par les cycles naturels où alternent toujours phases de croissance et

¹ La *Venus* de Peletier du Mans (*L'Amour des Amours*, p. 153-162) doit beaucoup à Lucrèce. Le poète célèbre en effet dans ce poème, dont les premiers vers font songer au *De rerum natura*, la puissance fécondante de l'amour, le renouveau printanier, les noces des éléments et la frénésie amoureuse qui sous l'aiguillon vénérique s'empare de l'univers tout entier. Vénus assure ainsi la permanence du monde : « C'êt Deesse, par ton secours, / Que la Nature s'évertue, / E qu'an filant de cours en cours / Ses siècles elle pèrpetue : / Quand du grand Monde les vivans / De tes plèsirs ne degeneret, / E tousjours ton instinct suivans, / Ne peùt qu'iz ne se regeneret » (p. 155, v. 33-40). [vérifier : modifier certaines graphies à la main]

² Le thème de la *translatio imperii et studii* témoigne tout autant de l'action destructrice exercée par le temps sur les hommes et les civilisations que de la permanence de l'essence de l'empire et des *studia humanitatis*, qui se transmettent comme un témoin de siècle en siècle.

³ Du Bartas, *La Sepmaine* (éd. Bellenger), II, v. 201-207. Voir encore les vers 193-194 : « La matiere du monde est ceste cire informe, / Qui prend, sans se changer, toute sorte de forme », et, p. 44, les vers 149-154 : « Car tout ce qui se fait, se fait de la matiere / Qui dans l'antique rien fut faite la premiere. / Tout ce qui se resould, en elle se resould. / Depuis que l'Eternel fit de rien ce grand Tout, / Rien de rien ne se fait : rien en rien ne s'escoule : / Ains ce qui naist ou meurt ne change que de moule ». Ces évocations, il est vrai, s'ancrent bien plus fermement que chez Ronsard dans une réflexion eschatologique et dans un projet apologétique.

⁴ *Le Premier Livre des Poèmes*, p. 57, v. 17-24.

⁵ D'une manière générale, « tant le discours [humaniste] sur l'univers que le discours sur l'homme sont traversés par la pensée du mouvement et animés par l'imaginaire de la transformation », écrit Michel Jeanneret (« Montaigne et l'œuvre mobile », p. 42). L'auteur ajoute : La « version orthodoxe » de la création et du temps, « qui repose sur une conception statique, voir fixiste du monde, se trouve régulièrement trahie, ou même remplacée, par des survivances de cosmogonies antiques et notamment celles qui défendent une théorie fondée sur la transformation. À l'idée d'un monde limité dans le temps s'oppose celle de la matière éternelle ; il n'y a ici ni origine ni déflagration finale, mais, par le brassage des éléments, par la circulation des atomes, des mutations constantes. La matière demeure (au point de s'approprier la place de la transcendance), mais elle est malléable, elle prend des formes qui changent, elle est capable des configurations les plus inattendues ».

⁶ Jean Céard, « Cadres cosmologiques de la poésie ronsardienne des éléments », p. 21-22.

⁷ Ce rapprochement est suggéré par Jean Céard dans l'article cité en note précédente (p. 12). Quoique Ronsard y manifeste son désaccord avec Pythagore et sa doctrine, l'ode *A Philippes des-Portes* prouve que le poète connaissait bien les réflexions qu'on prête au philosophe grec sur la métempsycose. Le poète y écrit : « C'est un extreme abus, une extreme folie / De croire que la Mort soit cause de la vie » (t. XVIII, p. 248, v. 9-10), et commente lui-même ses vers en ces termes (*ibid.*, p. 251) : « I. *Que la Mort soit cause de la vie.* ») Contre les Pythagoriques, qui pensoient qu'apres la mort nos ames revenoient en autres corps, & mesmes es bestes ». Toutefois, dans une ode *A Joachim du Bellai*, il envisage comme vraisemblable « ce qu'a dit Pythagore » au sujet de la métempsycose (t. II, p. 65).

périodes de repos¹. Après avoir décrit les métamorphoses que subissent les quatre éléments (la terre et l'eau, l'air et le feu) dont l'univers est constitué, le Pythagore d'Ovide ajoute :

Inde retro redeunt idemque retextitur ordo :
Ignis enim densum spissatus in aera transit,
Hic in aquas ; tellus glomerata cogitur unda.
Nec species sua cuique manet rerumque novatrix
Ex aliis alias reddit natura figuras.
Nec perit in toto quicquam, mihi credite, mundo,
Sed variat faciemque novat ; nascique vocatur
Incipere esse aliud quam quod fuit ante, morique
Desinere illud idem. Cum sint huc forsitan illa,
Haec translata illuc, summa tamen omnia constant.²

Ainsi, la mort même n'est qu'une des nombreuses métamorphoses de la matière, qui demeure tout en changeant d'aspect. Elle dépouille l'homme de sa forme mais restitue sa chair à la matière universelle dont elle est issue ; elle est l'un des nombreux « processus osmotiques » dont I. D. McFarlane décele la présence dans l'œuvre de Ronsard³. Elle n'arrache pas la créature à son macrocosme en lui ôtant la vie, bien au contraire : lorsqu'il évoque le processus périodique de dissolution, de condensation et de concrétion, d'embrasement ou d'évaporation décrit par Pythagore dans les *Métamorphoses* d'Ovide, Ronsard souligne volontiers « l'embrasement mutuel des éléments »⁴ au sein du cosmos⁵, où s'établit la concorde entre des principes présentés comme antagonistes avant l'action pacificatrice de l'*eros*. Finalement, la mort, est niée, puisqu'elle concourt en fait à la continuité de la vie, à la conservation de la matière et à la persistance de l'ordre de l'univers :

Il est bien vray qu'à parler proprement,
On ne meurt point, on change seulement
De forme en autre, & ce changer s'appelle
Mort, quand on prend autre forme nouvelle.⁶

c – *Rotunditas* du monde

L'idée, fréquemment exprimée par Ronsard, que la substance du cosmos ne saurait périr, ni même changer, explique l'« optimisme philosophique » du poète, pour reprendre la formule d'Isidore Silver (« in the face of imminent death, he was able in the last years to adopt a position of philosophic optimism with respect to the significance of Nature in the design of the world »)⁷. Le cycle saisonnier est par exemple la promesse du retour du printemps après la rigueur hivernale plutôt que le contraire⁸.

¹ « Comme on voit par saisons les ventres des campagnes / Fertiles maintenant, & maintenant brehagnes / Porter l'un apres l'autre, & fourment, & buissons, / Et tousjours à plain sein ne jaunir de moissons, / Ainsi les bons esprits ne font tousjours demeure, / Fertils, en un pays, mais changent d'heure en heure, / Soit en se reposant, soit en portant du fruit ». On voit dans cette élégie adressée *Au sieur Barthelemi Del-Bene* (t. XVIII, p. 253, v. 15-21) comment la nature prévoyante a inclus la possibilité du repos dans le mouvement même.

² Ovide, *Métamorphoses*, XV, v. 249-258. Voici la traduction proposée par Danièle Robert dans son édition bilingue des *Métamorphoses* (Arles, Actes Sud, coll. « Thesaurus », 2001), p. 611 : « Ensuite, ces éléments refont le chemin en sens inverse et le cycle recommence : / Le feu se condense et sa compacité le fait passer à l'état d'air, / Celui-ci passe à l'état aqueux ; l'élément liquide concentré devient terre. / Aucun ne garde son apparence ; la nature renouvelle toutes choses / En produisant d'autres formes à partir des anciennes. / Rien ne meurt dans l'ensemble de l'univers, croyez-moi, / Tout varie en revanche, et change d'aspect ; ce que l'on appelle naître, / C'est commencer d'être autre chose que ce que l'on fut, / Mourir, c'est terminer ce processus. Il peut y avoir déplacement / De telle ou telle partie ici ou là, mais l'essence de l'être reste la même ».

³ I. D. McFarlane signale de la part de Ronsard « a preoccupation with phenomena that involve absorption, assimilation or some sort of osmotic process » (« Aspects of Ronsard's [...] », p. 34).

⁴ Jean Céard, « Cadres cosmologiques [...] », p. 13.

⁵ Cf. t. IX, p. 33, v. 65-72.

⁶ T. XV, p. 155, v. 55-58.

⁷ « Ronsard's reflections on cosmogony and nature », p. 231 a.

⁸ Paul Laumonier remarque que « Ronsard se délectait à décrire le printemps sous tous ses aspects » et cite quelques pièces comme exemples (t. XVII, p. 191, n. 1).

Ainsi, lorsque Ronsard constate que « rien ne peut estre / Longuement durable en son estre / Sans se changer incontinant »¹, c'est pour reconforter René d'Oradour et l'assurer qu'après les frimas reviennent les beaux jours². Parfois conventionnellement qualifiée de marâtre³, la nature est bien plus souvent chez Ronsard une mère bienveillante, qui n'ordonne rien « à l'avanture » et « compose tout d'une meure sagesse »⁴. Intarissable, le sein de « Nostre mere Nature »⁵, nourrice généreuse,

Est tousjours tetineux pour tout le genre humain :
Chacun le peut succer, & sa vertu feconde
Ne se vieillist jamais non plus que fait le monde [...].⁶

Le ciel ensemence cette terre nourricière et la maintient dans un état d'éternelle jeunesse :

Du grand & large tour de ta celeste voûte
Une ame, une vertu, une vigueur degoute
Tousjours dessus la terre, en l'air & dans la mer,
Pour fertiles les rendre et les faire germer :
Car sans ta douce humeur qui distille sans cesse,
La terre par le temps deviendroit en vieillesse [...].⁷

Incontestablement, le mouvement et le changement caractérisent la nature et les éléments. Ronsard fait maintes allusions dans ses vers à l'écoulement de l'eau, à la succession des saisons, etc. Mais alors il met l'accent sur l'aspect cyclique du mouvement, sur la stabilité et sur la continuité essentielles de la matière, comme l'a bien remarqué I. D. McFarlane, selon qui, chez Ronsard, « Nature is portrayed as forming a continuum, in contrast to man's own ephemeral span of life »⁸. Les rivières s'écoulent mais leur eau est une et indivisible :

J'aimois le cours suivy d'une longue riviere,
Et voir onde sur onde allonger sa carriere,
Et flot à l'autre flot en roulant s'attacher [...].⁹

L'onde succède à l'onde sans solution de continuité¹⁰, le flot s'attache au flot en un mouvement circulaire (« en roulant ») qui imite l'immobilité¹¹. Aussi le spectacle qu'offre la rivière s'accorde-t-il parfaitement avec le repos et le loisir :

Je dormois dès le soir jusqu'au point de l'aurore.
Car seul maistre de moy j'alloys plein de loisir,¹²

précise Ronsard dans cette élégie publiée en 1584.

¹ *A René d'Oradour*, v. 3-5 (t. I, p. 209).

² *Ibid.*, v. 6-15.

³ Voir la fameuse *Ode à Cassandre*, t. V, p. 196, v. 10. La nature est « avaricieuse », écrit encore Ronsard *A Gaspar d'Auvergne* dans son *Bocage* (t. II, p. 181, v. 17).

⁴ T. XVII, p. 52, v. 44 et 47.

⁵ Ronsard, *Discours à Monsieur de Cheverny*, v. 11 (t. XVIII, p. 97).

⁶ T. XVIII, p. 134, v. 124-126.

⁷ Ronsard, *Hymne du Ciel*, vers ajoutés en 1587 (t. VIII, p. 147).

⁸ « Aspects of Ronsard's [...] », p. 64.

⁹ T. XVIII, p. 34, v. 29-31.

¹⁰ De même, « les hymnes multiplient les signes de la circulation souterraine du même sang de l'une à l'autre saison. Un parcours fermé donne naissance à une manifestation de l'énergie qui se mue bientôt en une autre, différente dans sa parité » (Danièle Dupont, *Les Jardins [...]*, p. 47). Peletier décrit dans *L'Er* les échanges et les mutations élémentaires, qui assurent l'éternité du cosmos (*L'Amour des Amours*, p. 121-122, v. 51-60).

¹¹ Selon I. D. McFarlane (« Aspects of Ronsard's [...] », p. 19), « In forms that avoid stasis as much as violence, water by its continuity and perpetual transformation reflects the variety of existence ; it is associated with countless themes in Ronsard's poetry : purification, the Muses, memory, fecundity, love, but also oblivion, fickleness, illusion. It is the ideal symbol of the presence of both permanence and the impermanent in human life ». Ce vers de Ronsard démontre la justesse de l'appréciation du critique, en faisant de l'écoulement de l'eau le symbole tout à la fois de la permanence de la matière et des variations cycliques de la forme : « Ce qui fut se refaict, tout coulle comme une eau » (t. VIII, p. 178, v. 325). Le « cours suivy » de la rivière rappelle le dernier vers du sonnet XLII des *Amours* (t. IV, p. 45), où Ronsard évoque « Les pas suyviz du globe de [son] ame » sous la houlette d'Amour, qui lui a donné ordre et mouvement. Le poète fait ailleurs allusion aux étonnantes propriétés du mercure et admire « le vif argent qui veut toujours se suivre » (t. XII, p. 62, v. 346).

¹² T. XVIII, p. 33, v. 6-7.

Ainsi, la matière demeure, et le mouvement de la nature, pour lequel Ronsard manifeste un intérêt indéniable, n'est pas synonyme d'instabilité, de transivité, de dissolution, mais bien plutôt de plénitude, de satiété, de renouveau et d'immortalité¹. L'ode *Les Estoilles*, adressée à Guy du Faur, sieur de Pibrac, et l'*Hymne du Ciel* fournissent un échantillon représentatif des nombreux vers du poète vendômois où les mouvements de la nature et de ses éléments se déploient à l'intérieur d'un cycle qui assure à la matière du monde une relative stabilité, ainsi que l'immortalité – « Car qui voudroit tousjours en un point se trouver / Il ne pourroit durer : telles loix fait Nature / Des commencement à toute creature », précise Ronsard². Les rotations de la sphère céleste impulsent dans l'univers le mouvement qui est la condition de son repos ; l'écoulement temporel au rythme des cycles cosmiques fonde l'éternité, comme l'écrit Ronsard dans son *Hymne du Ciel* :

Toy comme fecond pere en abondance enfantes
Les siecles, & des ans les suites renaissantes :
Les moys, & les saisons, les heures, & les jours,
Ainsi que jouvenceaux jeunissent de ton cours,
Frayant, sans nul repos, une orniere eternelle,
Qui toujours se retrace, & se refraye en elle [...].³

Le « change », écrit Ronsard, « suit / La nature des hommes », dont la fortune fait son « jouët »⁴. Mais le macrocosme connaît l'équilibre, grâce à l'unité fondamentale de sa substance. Les métamorphoses et les variations purement formelles de ses éléments ne portent pas atteinte à l'intégrité du cosmos, à son ordre harmonieux et à la perfection de son mouvement circulaire. Le temps s'écoule, mais l'éternité « attach[e] » les siècles « D'un lien aimantin »⁵ ; l'univers est le lieu du changement, mais il se « conserve en son estre / Tousjours entier & sain sans amoindrir ne croistre »⁶ ; les accidents dont il est le théâtre n'entament pas son « doulx repos »⁷, son « eternelle paix »⁸.

La poésie didactique révèle la *rotunditas* du monde, qu'on voit « tourner en sphere rondement, / Pour estre plus parfait, car en la forme ronde / Gist la perfection qui toute en soy abonde »⁹. Le ciel, « grand' boule » qui accomplit son « grand Tour » en une journée, est certes en perpétuel mouvement ; il ignore le repos, comme l'écrit Ronsard, « & jamais ne sejourne »¹⁰. Mais le poète décrit dans ces vers le premier mobile, dont le mouvement circulaire se combine avec la stase, sur le modèle de la toupie cusaine. Ce premier mobile voisine avec le premier moteur, Dieu, qui jouit d'un repos et d'un contentement parfaits, immobile dans l'espace et le temps, selon la description fournie par Scève :

Masse de Deité en soymesme amasee,
Sans lieu, et sans espace en terme compassee,
Qui ailleurs ne se peut, qu'en son propre tenir
Sans aucun tems prescrit, passé, ou avenir,
Le present seulement continuant present
Son estre de jeunesse, et de vieillesse exent :
Essence pleine en soy d'infinité latente,
Qui seule en soy se plait, et seule se contente

¹ Selon La Boderie, Nature, « force et vigueur eparse en l'Univers », est la « cause du repos » aussi bien que des « mouvements divers » ; « instrument » de Dieu, elle est soumise à un « ordre si certain », poursuit La Boderie, « Qu'en l'inconstance mesme elle semble ordonnee » (*L'Encyclie*, p. 75).

² *Epistre à Charles de Pisseleu*, v. 22-24 (t. VIII, p. 225).

³ Ronsard, *Hymne du Ciel*, v. 105-110 (t. VIII, p. 148).

⁴ *Les Estoilles*, v. 9-10 et 52 (t. XVII, p. 38 et 39).

⁵ Ronsard, *Hymne de l'Eternité*, v. 81 (t. VIII, p. 251).

⁶ *Ibid.*, v. 85-86.

⁷ *Ibid.*, p. 250, v. 63.

⁸ *Ibid.*, p. 251, v. 80.

⁹ Ronsard, *Hymne du Ciel*, v. 32-34 (t. VIII, p. 142).

¹⁰ *Ibid.*, p. 141 et 142, v. 17, 23 et 25.

Non agente, impassible, immuable, invisible
Dans son Eternité, comme incompréhensible,
Et qui de soy en soy estant sa jouissance
Consistoit en Bonté, Sapience, et Puissance.¹

La rotondité de l'univers lui permet de combiner immobilité locale et mouvement circulaire perpétuel, repos et élan vital, écoulement temporel et éternité².

Le repos d'esprit du poète se fonde sur la conception optimiste d'un cosmos ordonné et éternel, qui circonscrit les mouvements témoignant de sa vitalité dans une structure cyclique ou circulaire lui conférant sa stabilité et assurant la continuité de la matière. La ronde des siècles ailés, « Qui legers de pieds retournés / Se suyvent d'une mesme trace »³, le cycle de l'eau, en vertu duquel « les semences des fleuves / Sortent & rentrent dans la mer »⁴, l'action germinative du printemps (« les terres font germer / Tous les ans tant de moissons neuves : / De là, naissent les fleurs »⁵), tout cela contribue à la peinture d'un monde dont les traits distinctifs sont la continuité, la permanence et la réplétion.

Source de vie et de rajeunissement, la Nature est aussi conservatrice d'un ordre immuable à travers l'apparent changement ; c'est cet ordre qui fait la beauté de l'univers :

écrit avec raison Henri Weber⁶, avant de citer ces vers de l'*Hymne de la Justice* :

La nature a donné aux animaux des bois,
Aux oyseaux, aux poissons, des reigles & des loix
Qu'ilz n'outrepassent point : au monde on ne voit chose
Qu'un tresfidelle accord ne gouverne & dispose :
La Mer, le Ciel, la Terre, & chacun Element
Garde une loy constante inviolablement :
On ne voit que le jour devienne la nuict brune,
Que le Soleil ardent se transforme en la Lune,
Ou le Ciel en la Mer, & jamais on n'a veu
L'Air devenir la Terre, & la Terre le Feu.
Nature venerable en qui prudence abonde
A fait telle ordonnance en l'Ame de ce Monde,
Qui ne se change point, & ne se changera,
Tant que le Ciel vouté la Terre logera :
Et pource, du nom Grec ce grand Monde s'appelle,
D'autant que l'ordonnance en est plaisante & belle :
Mais celuy qui nous fait immortelz les espritz
Comme à ses chers Enfans, & ses plus favoris,
Que trop plus que le Ciel ny que la Terre il ayme,
Nous a donné ses loix de sa propre main mesme.⁷

En ce *mundus* « Qui ne se change point », que gouverne une « loy constante », et où le mouvement crée la stase et le repos, tout puise son existence d'une source unique, à laquelle tout retourne régulièrement ; tout y est constitué d'une seule et même matière. Nos corps sont engendrés par des mottes de terre ou des arbres morts : « noz corps / Des mottes animees, / Et des arbres crevés / Nasquirent eslevés, / Comme plantes semees »⁸. La profonde harmonie qui unit toutes choses entre elles, leur substantielle unité impliquent la correspondance du macrocosme et du microcosme, manifeste dans l'influence que les corps célestes exercent sur les destinées humaines. Ainsi sont

¹ Maurice Scève, *Microcosme*, p. 147-148, v. 11-22. Le vers 15 est remarquable : l'épanadiplose met l'accent sur l'éternel présent dans lequel vit la divinité.

² L'univers est « comme une boule ronde » aux pieds de l'éternité, elle même « toute ronde », qui règle la ronde des astres (Ronsard, *Hymne de l'Eternité*, v. 35-38 et 129 ; t. VIII, p. 248 et 254).

³ Ronsard, *Les Estoilles*, v. 23-24 (t. XVII, p. 38).

⁴ *Ibid.*, v. 31-32.

⁵ *Ibid.*, p. 39, v. 33-35.

⁶ *La Création poétique [...]*, p. 43.

⁷ Ronsard, *Hymne de la Justice*, v. 445-464 (t. VIII, p. 68).

⁸ Ronsard, *Les Estoilles*, v. 16-20 (t. XVII, p. 38).

préservés en dépit du mouvement l'ordre du « grand Tout », son repos et celui des humains qui le peuplent, pour peu qu'ils sachent faire preuve de sagesse :

le fort lien
De la sainte Nature
Tient ce monde *arrêté*,¹

constate Ronsard, qui nous invite une fois de plus à observer les lois qui maintiennent l'ordre cosmique, même si ces arrêts peuvent parfois paraître injustes :

Telle est du Ciel la loy certaine
Qu'il faut souffrir & non forcer :
Le bon soldat ne doit passer
Le vouloir de son Capitaine.²

Parmi les motifs récurrents qui caractérisent la vision poétique de Ronsard, pour reprendre le titre de l'article de I. D. McFarlane, et reflètent son désir de « transsubstantiation » au sein de la nature, figure celui de la clôture, de l'étreinte ou de l'enveloppement. Ce thème est lié aux « phenomena that involve absorption, assimilation or some sort of osmotic process », phénomènes sur lesquels le même auteur a déjà attiré notre attention. Ces motifs interviennent fréquemment dans des descriptions d'une nature accueillante, qui semble constituer un havre de paix pour le poète et toute personne, vivante ou décédée, à qui elle accorde son hospitalité. Dans l'ode consacrée *Aux cendres de Marguerite de Valois*, Ronsard propose qu'on substitue aux sépulcres d'airain, de marbre ou de pierre généralement attribués aux défunts, un tombeau fait de « douces herbes », de « fontaines » et de « fleurs »³. La sépulture promise par Ronsard à la reine de Navarre récemment trépassée s'étend aux dimensions de la nature tout entière, à qui la royale dépouille s'unit dans un ultime et éternel embrassement, évoqué par le champ sémantique de la clôture et quelques images frappantes :

Vous Pasteurs que la Garonne
D'un demy tour environne,
Au milieu de voz préz vers,
Faictes sa tumbe nouvelle,
Et gravéz l'herbe suz elle
Du long cercle de ces vers :⁴

exige le poète, avant d'inviter les bergers à danser avec les Muses « En un cerne tout au-tour »⁵ du tombeau de Marguerite. Il formule ensuite le vœu suivant, également marqué par le thème de l'étreinte et de la clôture :

Tous les ans soit recouverte
De gazons sa tumbe verte,
Et qu'un ruisseau murmurant
Neuf fois recourbant ses undes
De neuf torçes vagabondes
Son sepulchre aille emmurant.⁶

Bien plus qu'elle ne constitue un simple tombeau ou une urne funéraire recueillant les cendres de Marguerite, la nature s'unit à la reine morte et l'absorbe, lui permettant ainsi de prolonger son existence dans la croissance de l'herbe, dans le cours bruissant d'un ruisseau, dans le bal vrombissant des abeilles qui viennent faire leur miel sur sa tombe fleurie⁷. Le poète donne un sens nouveau à

¹ *Ibid.*, p. 42, v. 116-118. Nous soulignons.

² *Ibid.*, p. 41, v. 81-84.

³ T. III, p. 81, v. 35-36.

⁴ *Ibid.*, p. 81, v. 37-42.

⁵ *Ibid.*, v. 51.

⁶ *Ibid.*, p. 82, 61-66.

⁷ Le thème de la métamorphose, si important dans l'œuvre de Ronsard, ses allusions à la métempsycose, suggèrent la coïncidence du mouvement et de la stabilité, du changement de la forme et de la permanence de la matière, de l'action et du repos. Ils expriment en outre son désir de fusion dans le giron de la nature tout comme les images, fréquentes sous sa plume, de la clôture, du cercle, du nœud, de la couronne de fleurs, du bal des Muses ou de la ronde des Charites : « They express, of course, a rich awareness of life, but they also reflect the poet's preoccupation with continuity and, equally important, with

l'euphémisme conventionnel du *requiescat* : lorsqu'il écrit « ICY LA ROYNE SOMMEILLE »¹, il évoque le repos qu'on prend non pas auprès de Dieu mais dans le ventre rond de cette *alma mater* qu'est la nature.

La pièce V du *Quatrième livre des Odes* ressemble par biens des aspects au poème dédié *Aux cendres de Marguerite de Valois*. L'apparente contradiction, que nous signalions tantôt et qui caractérise la représentation ronsardienne d'un cosmos où le mouvement engendre le repos, se résout ici dans l'élection d'un sépulcre situé au cœur de la nature, le lieu de l'éternel repos se confondant significativement avec celui de la croissance, de l'efflorescence et de la vie toujours recommencée. Cette pièce, en effet, représente elle aussi un lieu clos et paisible que le poète choisit pour sépulture en espérant pouvoir y reposer pour l'éternité et y vivre, si l'on peut dire, en parfaite harmonie et en symbiose avec la nature. Ce sépulcre d'un genre nouveau est une

isle verte,
Où la course entrouverte
Du Loir, *autour* coulant,
Est *acolant*.²

En son « giron » (v. 24), le poète retourne à la matière dont il est issu et constitué, pour à son tour l'ensemencer et « Engendrer un l'hierre » (v. 34), qui va « [L'] embrassant en maint tour / Tout alentour » (v. 35-36), tandis qu'une « vigne tortisse » (v. 37) orne son tombeau. Ce trou de verdure entouré d'eau, cette dernière demeure que « Tout alentour emmure / L'herbe, & l'eau qui murmure » (v. 73-74), figure, comme la terre vendômoise³, la *rotunditas* du monde et abrite la communion du défunt avec les forces vives de la nature⁴, dont Pan, mentionné au vers 79, est la divinité tutélaire et l'incarnation. Cette nature perpétuellement gravide, immuable et éternelle en substance malgré ses métamorphoses et la diversité de ses apparences, accueille en son giron le poète au moment de sa dissolution. Elle devient le lieu de son dernier repos. Ce repos n'est pas synonyme d'inertie puisque le poète défunt continue de vivre dans la nature, avec laquelle il finit par s'identifier complètement sous l'effet du désir. Le sépulcre élu par le poète est comparable au « pourpris » (v. 88 ; *porpris* désigne un jardin clos) des âmes admises aux Champs Élysées, où l'on ignore les outrages du temps (au sens météorologique et chronologique du terme) :

La gresle, ne la nége,
N'ont tels lieux pour leur siege,
Ne la foudre onque là
Ne devala

Mais bien constante i dure
L'immortelle verdure,
Et constant en tout tens
Le beau printens.⁵

Les bienheureux qui séjournent là vivent sans passion mauvaise :

Le soin qui sollicite
Les Rois, ne les incite
Le monde ruiner
Pour dominer.⁶

communication and identification, and [...] these patterns of imagery seem to reveal a profound desire to go beyond the limits of the individual self » (I. D. McFarlane, « Aspects of Ronsard's [...] », p. 39).

¹ *Aux cendres de Marguerite de Valois*, v. 43 (t. III, p. 81).

² Ronsard, *De l'élection de son sepulcre*, v. 17-20 (t. II, p. 98). Nous soulignons.

³ « Deus longs tertres [...] emmurent » cette « terre fortunée », dont les champs sont entourés par le Loir « tournoiant ». *Les louanges de Vandomois*, v. 9 et v. 24 (t. I, p. 222 et 223).

⁴ La communion est si étroite qu'on ne sait plus, dans la pièce suivante, qui du Loir ou de Ronsard est poète : « Là donc, chante moi, & me sonne », dit Ronsard au fleuve (t. II, p. 105, v. 17).

⁵ Ronsard, *De l'élection de son sepulcre*, v. 89-96 (t. II, p. 102).

⁶ *Ibid.*, v. 101-104.

On reconnaît là un trait distinctif de l'art de vivre et de mourir que défend Ronsard : le renoncement à toute velléité de domination de la nature pour mieux se fondre en elle et trouver là repos et tranquillité de l'âme. La certitude dont témoigne Ronsard de sa communion posthume avec la matière toujours vive du cosmos lui offre le repos de l'esprit, fruit d'une adhésion tranquille et généralement optimiste aux lois naturelles. Le poète goûte dans le sein fécond de la nature le contentement et la *quies* promis à tous ceux qui acceptent le cours naturel des choses et font preuve de cette forme de sagesse que nous avons déjà évoquée. On doit en outre envisager la mort avec sérénité et la considérer comme un simple processus, réglé par les cycles cosmiques, de redistribution de la matière, qui ne cesse pas de vivre, à l'image de « L'immortelle verdure » élyséenne. La mort nourrit la vie et la nature ; qui sait cela n'a plus aucun motif d'inquiétude métaphysique.

II – Le repos au ras des pâquerettes

On peut envisager la nature en tant que *natura naturans*, tout à la fois substance et principe des phénomènes divers qui assurent la bonne marche de l'univers et soutiennent l'ordre cosmique. Par nature, on peut également entendre la *natura naturata*, et désigner ainsi un cadre ou une panoplie d'éléments variés (les bois et les rivières, les montagnes et les déserts, les végétaux et les animaux, etc.). On étudiera alors les relations que la notion de repos entretient avec le thème de la nature, considérée comme un ensemble de motifs, comme un simple décor ou comme le théâtre de l'activité humaine. La nature, devenue *locus amoenus*, se fait refuge, havre de paix, où l'amant malheureux vient s'épancher et chercher la consolation de ses peines, où le poète, ennemi du vulgaire, s'adonne en toute quiétude à son *otium* lettré, où une jeunesse joyeuse peut donner relâche à ses travaux et goûter au plaisir de *passetemps* innocents.

À partir de 1555, la poésie prend selon Henri Weber une « orientation didactique »¹, changement de cap impulsé par Ronsard, dont sont publiés *Les Hymnes*, où le poète expose son entreprise en ces termes : « Je veux mieux que jamais, suivant les pas d'Orphée, / Découvrir les secretz de Nature et des Cieux, / Recherchez d'un esprit qui n'est point ocieux »². En 1555 toujours, paraît *L'Amour des Amours*, œuvre du polymathe Jacques Peletier, « dont une grande partie est consacrée à des poèmes astronomiques et météorologiques »³. Or l'essor de cette poésie didactique coïncide avec le développement d'une poésie d'inspiration anacréontique, ce qui suggère que les hymnes-blasons de Ronsard, également publiés en 1555, illustrent un autre mode de connaissance de la nature et une alternative au savoir de type encyclopédique.

On peut en effet distinguer plusieurs voies d'accès à la connaissance de la nature. Dans ses *Hymnes*, consacrés à « la célébration et [à] l'explication des grandes forces de la nature »⁴, Ronsard la scrute à l'aide des instruments d'observation fournis par la philosophie « intellectuelle », secondée par les données de l'expérience ; la spéculation, la théorie se mêlent à l'étude empirique. On peut également accéder à une connaissance intuitive des lois de l'univers, à un savoir acquis naturellement, c'est-à-dire sans la médiation de la théorie, en dehors de tout système scientifique, et à l'occasion d'une existence vécue en contact étroit avec la nature. Ces deux approches semblent coexister dans la poésie de Ronsard ; la première s'exprime dans *Les Hymnes*, la seconde dans les hymnes-blasons d'inspiration anacréontique. La proximité des dates de publication des *Hymnes* et des *Meslanges* témoigne de leur parenté thématique et philosophique, au-delà de leurs évidentes différences formelles et stylistiques. Le poète des grands hymnes philosophiques et celui des hymnes-blasons scrute la nature ; l'un lève les yeux vers le macrocosme, l'autre se penche sur le microcosme, deux aspects d'une même *physis* qui, comme on le répète à l'envi à la Renaissance, correspondent entre eux, et obéissent aux mêmes principes d'organisation et de fonctionnement.

Dans les années 1550, la découverte d'Anacréon, souvent confondu d'ailleurs avec ses imitateurs, et l'intérêt croissant suscité par l'œuvre d'Horace introduisent dans les productions des poètes contemporains des réflexions et des thèmes nouveaux. Du corpus anacréontique et horatien, on retient principalement le tableau d'une nature propre à satisfaire tous les désirs de *vita beata* et de repos, ainsi

¹ Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 463.

² Ronsard, *Hymne de l'Eternité*, v. 2-4 (t. VIII, p. 246).

³ Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 464.

⁴ *Ibid.*, p. 463.

que l'inspiration bachique, une morale joyeuse fondée sur la modération, l'invitation à jouir de l'instant présent. Dans leurs vers inspirés d'Anacréon ou d'Horace, les poètes de la Pléiade expriment un idéal de sagesse, de *quies animi* et de bonheur. Un hédonisme tempéré, un certain détachement vertueux et l'observation en toutes choses de l'*aurea mediocritas* dont la nature fournit l'exemple constituent les principaux ingrédients de l'existence insouciante et heureuse qu'on y mène. Les voluptés simples et naturelles, goûtées avec modération sous le contrôle de la raison, le spectacle de la nature et des plus humbles créatures qu'elle enfante inculquent la sagesse aux hommes, qui, trop souvent, succombent dans les villes et les cours à la folie des grandeurs et oublient que la médiocrité est d'or. Obscure, quelconque en apparence et insignifiante, toute l'engeance rampante et grouillante des insectes et des reptiles mène une existence insouciante. Ces bêtes fort sages enseignent, pour peu qu'on daigne les observer avec attention et méditer leur exemple, les secrets de la *vita beata* et de l'ataraxie.

1 – « Et le vin & l'amour »

En mars 1554, selon Paul Laumonier¹, Henri Estienne publie son édition des *Odes* d'Anacréon² (*Anacreonis Teij odae. Ab Henrico Stephano luce & Latinitate nunc primum donatae*) – en fait, les poésies publiées par Estienne ne sont pas l'œuvre du véritable Anacréon ; il s'agit d'imitations, de pastiches d'auteurs variés de l'époque hellénistique³. L'ouvrage d'Estienne connaît un vif succès, soutenu par celui de l'*Anthologie grecque*, dont deux poèmes figurent dans le recueil d'Estienne. Ce succès, tout comme le regain d'intérêt dont bénéficie dans les années 1550 la poésie d'inspiration bachique⁴, motive les traductions et les imitations anacréontiques de Ronsard – la plupart des odes et odelettes des *Meslanges* de 1555 sont, de l'aveu même du Vendômois, « prises d'Anacréon »⁵ –, suivi de près par Remy Belleau, auteur lui aussi de translations d'œuvres attribuées au poète grec – ses *Odes d'Anacréon* paraissent en 1556⁶ ; elles sont bien accueillies, si l'on en juge par les vers élogieux de Du Bellay : « Par ses vers Teïens Belleau me fait aymer / Et le vin & l'amour »⁷.

Remy Belleau prononce lui aussi dans ses *Odes d'Anacréon*, imitant fidèlement son modèle, l'éloge du vin, puissant analgésique qui endort « Tout travail, et toute peine, / Et tous chagrineux despis »⁸. L'« esmoi » et le « soing » du poète se dissipent sous l'effet de « Cette liqueur sacrée »⁹, divin breuvage de Bacchus « Le deli-soing, le chasse-peine »¹⁰ :

Par luy nous vint la cognoissance
De boire, et par luy prit naissance
La Grace, et par luy les douleurs,
Et par luy s'estanchent les pleurs :
Car si tost qu'une jeune troupe
Disposte, nous donne une coupe,
Noz maux, noz ennuis, et tourmens,
S'envolent compaignons des ventz.¹¹

¹ Ronsard poète lyrique, p. 121.

² Ronsard saura l'en remercier dans ses *Meslanges* : « Verse donq, & reverse encore / Dedans cette grand coupe d'or, / Je vois boire à Henry Estienne, / Qui des enfers nous a rendu / Du vieil Anacreon perdu / La douce Lyre Teïenne » (*Odelette à Corydon*, v. 25-30 ; t. VI, p. 175-176).

³ Pour la datation des odes anacréontiques, cf. M. West, *The Anacreontea*, in *Sympotica*, éd. O. Murray, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 272-273, et *Carmina Anacreontea*, Leipzig, Teubner, 1993, p. XVI-XVIII.

⁴ Cf. Terence Cave, « The Triumph of Bacchus and its Interpretation in the French Renaissance : Ronsard's *Hinne de Bacus* », in *Humanism in France at the End of the Middle Ages and in the Early Renaissance*, éd. A. H. T. Levi, Manchester University Press, 1970, p. 249-270, et du même auteur « Ronsard's Bacchic Poetry : from the *Bacchanales* to the *Hymne de l'Autonne* », *Esprit créateur*, X, 1970, p. 104-116.

⁵ Cf. introduction de Paul Laumonier à son édition du *Bocage* de 1554 et des *Meslanges* de 1555, t. VI, p. XV.

⁶ Paris, André Wechel.

⁷ *Les Regrets*, CLVI, v. 1-2 (t. II, p. 177).

⁸ *Les Odes d'Anacréon*, XXV, v. 2-3 (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 98).

⁹ *Ibid.*, XXVI, p. 99, v. 1, 12 et 4.

¹⁰ *Ibid.*, XXVII, p. 100, v. 2.

¹¹ *Ibid.*, XLI, p. 112, v. 11-18.

Ronsard, qui précède de peu Remy Belleau sur la chemin de la poésie anacréontique, écrit *ad libitum* dans son *Bocage* de 1554 qu'il noie dans le vin tous ses tourments :

Je veus avecq' la tace pleine,
Et avecq' elle, ouster la peine
De mes miserables ennuis.

lit-on dans la deuxième *Odelette* adressée à Corydon¹. L'*Elegie du Verre* et *L'Hinne de Bacus* fournissent encore au poète vendômois l'occasion de célébrer le vin dans ses *Meslanges*², recueil contemporain du *Bocage* et, comme ce dernier, fortement influencé par la poésie anacréontique.

L'imminence et l'inéluctabilité de la mort, loi de la nature à laquelle toute chose est soumise, rendent plus pressant encore le désir de jouir de tous les plaisirs de l'existence. « Bien tost je seray sous la lame, / Que desire un mort au tombeau ? »³, demande le poète. Cet hédonisme semble se confondre avec la vie apolaustique, qu'Aristote distingue du *bios praktikos* et du *bios theorètikos*⁴, et dont les adeptes, toujours selon le Stagirite, identifient le souverain bien avec les plaisirs sensuels les plus grossiers. Mais l'hédonisme anacréontique que Ronsard et Belleau adoptent dans leurs recueils inspirés du poète grec n'est pas amoral, loin s'en faut. Tout d'abord, il est le fruit d'une conscience aiguë de la fragilité de la condition humaine et de la brièveté de la vie, conscience qui se traduit chez Anacréon, ses imitateurs et ses traducteurs par une réelle humilité, un sens de la mesure maintes fois affirmé :

Quand je boi, c'est le seul gaing
Que je pretens de la vie,
Puis qu'à tous elle est ravie
Par la Parque trop soudain.⁵

Savoir borner et contenir ses désirs est, de fait, le socle de toute sagesse. Or le culte des joies simples et naturelles de l'amour et de la boisson, aussi vulgaire qu'il puisse paraître, procède bel et bien d'un attachement tout philosophique, partagé par l'ensemble des sages de l'Antiquité, à l'*aurea mediocritas* et à la juste mesure. Cette célébration constante des menus plaisirs de l'amour et de l'ivresse dans la poésie d'inspiration anacréontique, célébration jouée comme il se doit sur le mode mineur du « beau style bas », sonne comme une exhortation à la modération et comme une mise en garde contre les affections excessives. L'hymne à la vie et à ses plaisirs est souvent chanté avec pour contrepoint une déploration, modulée comme il se doit sur un mode plus grave, de la folie et des excès des hommes.

Le Bocage (1554) de Ronsard, recueil où abondent les imitations et les traductions d'Anacréon, nous met ici et là en garde contre les passions déréglées, ennemies de la *quies animi* :

Nous vivons, mon Panjas, une vie sans vie :
Nous autres qui vivons, nous servons à l'envie,
Nous servons aus faveurs, et jamais nous n'avons
Un seul repos d'esprit, tandis que nous vivons.⁶

Indéniablement, les adorateurs de Vénus et de Bacchus, auxquels Ronsard et Belleau prêtent leur voix, aspirent à une vie exempte des passions⁷ et des désirs contraires à la *quies animi* de l'homme sage. Ils ne s'expriment pas uniquement en jouisseurs mais aussi en philosophes. Dans le vin écumant et entre les bras de l'aimée, le poète trouve son contentement et noie les passions impures :

Ca donc ce verre, et que je noie
Le soing qui de nous fait sa proie,
Que nous sert de nous tourmenter ?
Dieux que nous sert de lamenter ?

¹ *Odelette a luy mesmes*, v. 22-24 (t. VI, p. 104). Le poète demande au même Corydon, dans l'ultime *Odelette* qu'il lui adresse (p. 107, v. 42-44) : « Verse en mon verre du vin / Pour estrangler la memoire / De mes soucis apres boire ».

² T. VI, p. 165-171 et 176-190.

³ Belleau, *Les Odes d'Anacréon*, XXXVI, v. 11-12 (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 108).

⁴ *Éthique à Nicomaque*, I, 3.

⁵ Belleau, *Les Odes d'Anacréon*, XXXIX, v. 25-28 (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 110).

⁶ Ronsard, *Odelette a Jan de Pardaillan Panjas le jeune*, v. 1-4 (t. VI, p. 116).

⁷ Les poèmes dans le goût d'Anacréon célèbrent un amour doucement sensuel, qui ignore aussi bien les débordements de la luxure que les tourments infligés aux amants de la poésie d'inspiration pétrarquiste.

Puis-que la vie est incertaine
Aux vivans, et chose trop vaine
De se promettre le futeur ?
De boire et d'ancer c'est mon heur,
Et dans le giron de ma dame
Apaiser l'ardeur de ma flamme.¹

Pareillement, Ronsard célèbre dans ses *Meslanges* les vertus du vin, qui incitent les buveurs à la vertu et les rendent insensibles aux appâts des passions mauvaises :

Après le vin on n'a soucy
D'amour, ni de la court aussi,
Ni des proces, ni de la guerre.²

Le poète ajoute dans une *Odelette, ou plus tost Folie* pétrie de sagesse, qu'il indique avoir traduite d'Anacréon, que sous l'emprise de Bacchus il sent « le soing » et « l'émoy » s'assoupir, et toute ambition l'abandonner :

Je ne veux sinon que tourner
Par la dance, & me couronner
Le chef d'un tortis de lhierre :
En esprit je fui les honneurs,
Et les estats des grands seigneurs
A coup de pied je foule à terre.³

Dans ces quelques vers de Ronsard et de Belleau sont dénoncées la vanité et l'ambition des mortels qui, s'entêtant à « se promettre le futeur »⁴, voient leur repos réduit à néant. L'invitation au *Carpe diem* s'oppose à cette tension de l'esprit, véritable *distensio animi*⁵, vers un futur insaisissable :

N'ayes soucy du lendemain,
Mais serrant le temps en la main
Vy joyeusement la journée,
Et l'heure en laquelle seras,

conseille Ronsard à Nicolas de Verdun⁶. Contre l'éparpillement qui menace l'esprit projeté dans un temps sans cesse fluctuant, il n'est d'autre remède que d'empoigner le moment présent (« serrant le temps en la main ») et d'en extraire le plaisir qu'il peut offrir en le pressant, pour citer Baudelaire, « comme une vieille orange ». L'invitation au *Carpe diem* n'est donc pas simple appel à la jouissance, mais mise en garde contre les tourments engendrés par l'ambition, l'envie et l'absence de démesure :

Je ne porte envie aucune
Dedans mon cœur, ni rancune,
J'évite les trais legers
Des hommes trop langagers,
Plus que mort je hay le trouble
Qui tousjours separe et trouble
Par faitz, et propos mutins,
Le dous honneur des festins,
Passons donc noz jours tranquilles
Avec un troupeau de filles,
Dançans sous les chans divers,
De ma lyre, et de mes vers.⁷

¹ Belleau, *Les Odes d'Anacréon*, XLI, v. 19-28 (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 112).

² Ronsard, *Odelette*, v. 25-27 (t. VI, p. 173).

³ Ronsard, *Odelette, ou plus tost Folie*, v. 10-12 (t. VI, p. 243).

⁴ « Nous ne tenons en nostre main / Le futur ni le lendemain, / La vie n'a point d'assurance, / Et pendant que nous desirons / La faveur des Rois, nous mourons / Au meillieu de nostre esperance », écrit Ronsard, toujours dans ses *Meslanges* (t. VI, p. 174, v. 1-6).

⁵ Augustin, *Confessions*, XI, xxvi, 33.

⁶ T. XIII, p. 260, v. 91-94.

⁷ Belleau, *Les Odes d'Anacréon*, XLII, v. 11-22 (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 113).

proclame Remy Belleau dans une ode traduite du pseudo-Anacréon, où sont énoncées les règles d'une vie tout à la fois heureuse, sereine et vertueuse – autant de qualités qui ne sont pas simplement cumulatives mais véritablement indissociables¹, sous le dénominateur commun de la mesure.

Chez Ronsard, l'invitation au *Carpe diem* débouche également, d'une part, sur une réprobation des passions tumultueuses, des vices incompatibles avec une existence heureuse et tranquille², ainsi que, d'autre part, sur un éloge de la modération. Ronsard écrit notamment, dans une pièce des *Meslanges* inspirée en partie d'Horace, qu'il faut « se contenter du sien » :

Celuy qui vit en ce point,
Heureux, ne convoite point
Du peuple estre nommé Sire,
D'ajoinde au sien un Empire,
De trop d'avarice epoint.

Celuy n'a souci quel Roy
Tyrannise sous sa loy
Ou la Perse, ou la Syrie,
Ou l'Inde, ou la Tartarie :
Car celuy vit sans emoy.³

Le seul souci d'un tel sage est de « Toujours chanter de l'amour »⁴. Les amourettes sans conséquences, une douce ivresse, le refus des grandeurs asservissantes sont les ingrédients qui, dans la poésie d'inspiration anacréontique, entrent dans la composition d'un mode de vie dont les maîtres mots sont la simplicité et la mesure. La nature offre au sage ces joies simples, qui tranchent avec les voluptés apprêtées et toujours chèrement acquises de la civilisation urbaine du *negotium*.

2 – Les hymnes-blasons animaliers, ou le bestiaire symbolique de la *quies animi*

Les poètes anacréontiques du XVI^e siècle français louent volontiers, à la suite de leur modèle, les petits animaux et les insectes qui, selon eux, incarnent le mieux cette sagesse faite de joie de vivre et de modération, d'hédonisme et de vertu stoïcienne. Belleau célèbre la cigale⁵, dans une ode qui annonce les éloges paradoxaux des *Petites Inventions*⁶ : cet insecte, qui, comme le poète, chante sous l'effet de l'amour et de la boisson, mène une vie humble et tranquille, « Franche de toute passion »⁷ :

O que nous t'estimons heureuse,
Gentille Cygalle amoureuse !
Car aussi tost que tu as beu
Dessus les arbrisseaux, un peu
De la rosée, aussi contente
Qu'est une princesse puissante,
Tu fais de ta doucette vois
Tressaillir les montz, et les bois.⁸

¹ Dans cette ode d'inspiration sympotique, qui célèbre les banquets et une convivialité joviale, la disjonction constitue le pire des maux. Au contraire, l'amour et le vin unissent les hommes et les femmes, tout comme Vénus et Bacchus contribuent à l'unification de l'âme et à son union avec son créateur dans la théorie néo-platonicienne des quatre fureurs. Bacchus, écrit Belleau dans ses *Odes d'Anacréon*, est « Le Dieu qui nous rend fortz, / Gais, gentis, et qui dresse / A baller la jeunesse, / Et qui nous rend acortz ». Ce dernier terme ne doit peut-être pas être entendu ici dans son sens habituel (« habile », « rusé ») et pourrait faire allusion à la concorde, à l'*accord* parfait – d'où cette représentation d'une jeunesse occuper à « baller » – que la fureur dionysiaque concourt à établir dans l'âme qui s'en trouve saisie. Cf. Marsile Ficin, *Commentaire [...]*, VII, 14, p. 258-259.

² Cf. l'*Ode a Michel Pierre de Mauleon*, t. VI, p. 113-114.

³ Ronsard, *Ode a Christofle de Choiseul, abé de Mureaux*, v. 50-60 (t. VI, p. 193).

⁴ *Ibid.*, p. 194, v. 70.

⁵ Le mythe de Tithonos ne pouvait pas laisser indifférents les poètes qui développaient le thème, si important dans les odes anacréontiques, du *fugit tempus*.

⁶ L'influence d'Anacréon y est évidente, même si elle n'égale pas celle de Virgile, Horace et Lucrèce.

⁷ Belleau, *Les Odes d'Anacréon*, XLIII, v. 24 (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 114).

⁸ *Ibid.*, p. 113-114, v. 1-8.

Ailleurs, Belleau choisit pour animal emblématique de cette sagesse modeste le papillon, auquel il consacre un hymne, dédié à Pierre de Ronsard¹. Le papillon, qui, comme la cigale, semble ignorer les outrages du temps², est un modèle de prudence et fuit, à en croire le poète, les passions troublantes, semblable en cela aussi à la cigale ou à l'alouette des *Meslanges* :

O vie heureuse, et plus celeste
Que celle des hommes moleste
A suivre les affections
D'impatientes passions [...].³

Ce sage papillon, réfractaire aux passions, sait de surcroît rester ferme et impassible face aux coups du sort, vivant « sans estre étonné / Des traverses de la fortune »⁴. On comprend alors que l'ignorance de l'heureux lépidoptère, célébré par Remy Belleau « Pour de rien n'avoir congnoissance »⁵, n'est pas la simple inconscience, l'aveuglement de l'insecte qui se brûle les ailes « au feu des tardes chandelles »⁶ ; Remy Belleau élit le papillon pour animal emblématique d'une vie sage et heureuse parce qu'il ignore le futur, qu'il ne souhaite, n'espère, ni ne craint rien⁷, contrairement « aux vivans » accoutumés, comme l'écrit le poète dans une ode anacréontique déjà citée, « De se promettre le futeur ».

Dans le bestiaire de Belleau, la cigale et le papillon nous enseignent donc le sens de la mesure, tout comme, à leur corps défendant, les grotesques escargots, anciens titans métamorphosés en gastéropodes par les dieux en châtement de leur *hybris*. La fable étiologique rapportée dans *L'Escargot* débouche sur une condamnation de la démesure et sur une leçon de morale en parfaite adéquation avec les *Odes d'Anacréon*, où étaient chantés les joies simples de l'amour et de l'ivresse :

O sottie race outrecuidée
Que la fureur avoit guidée,
Non la raison, pour aprocher
Celui qui la fist trébucher
D'un clin d'œil ! telle est sa puissance
Contre l'humaine outrecuidance,
Telle est la rigueur de ses mains
Contre la force des humains.
Cela vraiment nous doit apprendre
De n'oser jamais entreprendre,
De n'oser jamais attenter
Chose contraire à Juppiter,
Où tendoit leur sottie aventure
Que pour combattre la nature,
Qui par un certain mouvement
A sur nous tout commandement.⁸

D'autres animaux encore, dont l'exemple doit nous dissuader de « combattre la nature », nous invitent à la modération et à la prudence, telle la tortue, véritable allégorie décryptée en ces termes par Belleau :

Pourquoy charge elle sur le dos
L'assurance de son repos,
En sa petite maisonnette,
En sa petite boitelette ?

¹ *Le Papillon* paraît dans *Le Bocage* de Ronsard (t. VI, p. 97-101).

² « Tu ne vis qu'un gaillard printans : / Jamais la carrière des ans / N'offence ta crespé jeunesse / D'une chagrineuse vieillesse » (*Le Papillon*, v. 27-30 ; *Œuvres poétiques*, t. I, p. 157-158).

³ *Ibid.*, p. 158, v. 45-48.

⁴ *Ibid.*, v. 60-61. Ronsard est l'auteur d'une *Grenouille* (t. VI, p. 86, v. 61-76), dont *Le Papillon* de Belleau se rapproche beaucoup.

⁵ Belleau, *Le Papillon*, v. 2 (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 157).

⁶ *Ibid.*, p. 160, v. 125.

⁷ *Ibid.*, p. 158, v. 54-55.

⁸ Belleau, *L'Escargot de Remi Belleau, à P. de Ronsard*, v. 85-100 (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 174-175).

N'esse afin de nous contenter
En nostre maison, sans tenter
Mille maux que l'heure importune
A pour guidons de la fortune ?
Mille maux, et mille dangers
Qu'encourons es lieux estrangers ?¹

La tortue, tout comme la cigale et le papillon, se défie des passions, qui troublent l'âme et son repos :

Le marcher lent de ceste beste,
N'esse afin que l'esprit areste,
La cource des affections,
De noz boüillantes passions ?²

Tel encore le ver luisant, « Ver petit » qui fait songer aux humbles vers, au *stilus tenuis* revendiqué par Belleau dans ses recueils d'inspiration anacréontique.

Comme Belleau, Ronsard est l'auteur de petits hymnes célébrant la sagesse et le bonheur des animaux les plus insignifiants. Dans *Le Bocage* de 1554 figurent trois blasons animaliers, tous trois dédiés à Remy Belleau. Le premier est consacré à la « Chere Grenouille » et à l'évocation de ses « felicités ». À l'abri des tentations de la civilisation du *negotium*, la grenouille de Ronsard goûte aux mille plaisirs que lui offre la nature et au « profond recoy » des eaux qu'elle habite³. Comme pour le papillon de Remy Belleau, la brièveté de son existence est pour le batracien une bénédiction :

Bref, que dirai-je plus ? ta vie
N'est comme la nostre asservie
A la longueur du tans malin,
Car bien tost, bien tost tu prends fin :
Et nous trainons nos destinées
Quelquesfois quatre vins années,
Et cens années quelquesfois,
Et tu ne dures que six mois
Franche du tans, & de la peine
A laquelle la gent humaine
Est endétée, des le jour
Qu'elle entre en ce commun sejour.⁴

La pièce suivante chante le frelon, qui sauva Bacchus et son cortège des « Indois », et que le dieu reconnaissant récompensa en lui accordant

D'avoir à tout jamais puissance
Sur les vignes, & de manger
Les raisins, pres à vandanger,
Et boire du moust dans la tonne
Impuniment [...].⁵

Puis vient le tour des fourmis, dont Ronsard admire la prudence⁶, et qui sont initiées aux secrets de la nature⁷.

Dans les *Meslanges*, le poète vendômois poursuit l'éloge des menus animaux, auxquels une sagesse innée garantit une existence tranquille et heureuse. Ronsard consacre une ode à la sage alouette, qui doit à la simplicité de ses mœurs son contentement et son insouciance :

Puis je di, tu es bien-heureuse,
Gentille Aloüette amoureuse,

¹ *La Tortüe*, v. 78-87 (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 193-194).

² *Ibid.*, p. 194, v. 104-107.

³ *La Grenouille*, v. 39 (t. VI, p. 85).

⁴ *Ibid.*, p. 86, v. 61-72.

⁵ *Le Frelon*, v. 56-60 (t. VI, p. 91).

⁶ *Le Fourmi*, v. 29-40 (t. VI, p. 94).

⁷ *Ibid.*, p. 97, v. 113-118. *Le Bocage* contient encore une *Ode à un Rossignol* (p. 71-72), pièce qui procède d'une autre source d'inspiration et développe d'autres thèmes que les trois blasons animaliers que nous venons de citer.

Qui n'as peur ny soucy de riens,
Qui jamais au cœur n'as sentie
Les dedains d'une fiere amie,
Ny le soin d'amasser des biens.¹

Bien différente du sage volatile, l'engeance humaine possède cette funeste faculté, dont les animaux innocents ont été préservés, d'être son propre bourreau, « à son mal inventive / De mille soins »² :

car il se fait la guerre
Luimesmes à luimesme, & n'a dans son cerveau
Autre plus grand desir que d'estre son bourreau.³

Possédée par « le sale appetit d'amonceler des biens », l'humanité tombe inmanquablement dans le piège aux alouettes que lui tendent les passions :

Car il ne lui soufist de ses propres malheurs
Qu'elle a des le berceau, mais elle en charche ailleurs :
La court, procès, l'amour, la rancœur, la faintise,
L'ambition, l'honneur, l'ire, & la convoitise,
Et le sale appetit d'amonceler des biens
Sont les maus estrangers que l'homme adjouste aus siens.⁴

Fustigeant les vices et les passions débridées, Ronsard incrimine la raison et les *artes*, qui sont traditionnellement interprétés comme des preuves irréfragables de la supériorité et de la dignité humaines, et les accuse de tous les maux dont les hommes sont accablés. Dans la *Circé* de Giovanni Battista Gelli, traduite en français dès 1550 par Denis Sauvage (Lyon, Guillaume Rouillé), l'un des compagnons d'Ulysse, métamorphosé en huître par la magicienne, refuse de redevenir un homme, « le plus malheureux animant qui se trouve en tout l'univers »⁵. Accrochée à son rocher, à l'abri des tourments que s'inflige l'*homo viator*, l'huître privée de raison, mais non de sagesse, connaît le repos et le bonheur ; elle vit « sans pas un brin de soulci » – « ce qui vous advient bien peu souvent »⁶, lance-t-elle au rusé Ulysse, incarnation du *peregrinus*⁷ et de la funeste raison humaine, en guise de flèche du Parthe. À l'image de l'huître⁸, les animaux innocents, qui ignorent tout « artifice » et suivent « leur naturel », mènent une existence paisible, libre, épargnée par les « travaux », les passions et les vices qui assaillent l'humanité douée, pour son malheur, de raison :

A l'homme seul il faut plus d'artifice,
D'autant que l'art est le maistre du vice.
Tous animaux, soit ceux qui vont nouant,
Ceux qui pendus en l'air se vont jouant,
Ceux qui privez, ceux qui sauvages vivent
Sans passion leur naturel ensuivent.
L'homme sans plus, charpentier de ses maux,
A sa nature adjouste des travaux,
Et luy mesme est le tyran de sa vie.
L'ambition, l'avarice, l'envie,
Despit, vengeance, & le soing des grands biens,
Ce sont les maux que l'homme adjouste aux siens,

écrit Ronsard⁹. « Au contraire », ajoute-t-il :

¹ *Ode a l'Aloïette*, v. 31-36 (t. VI, p. 247).

² Jean-Antoine de Baïf, *Vie des chams*, v. 32-33 (*Le Premier Livre des Poèmes*, p. 105).

³ Ronsard, *Odelette a Jan de Pardaillan Panjas le jeune*, v. 6-8 (t. VI, p. 116).

⁴ *Ibid.*, p. 117, v. 27-32.

⁵ Giovanni Battista Gelli, *La Circé*, p. 16. Cité par Frank Lestringant, *Jean de Léry ou l'invention du sauvage*, p. 174.

⁶ *Ibid.*, p. 29-30.

⁷ Selon l'huître, les hommes sont « comme rebelles, bannis de ce Monde, n'y ayant aulcune propre demeure » (*ibid.*, p. 24).

⁸ Dans l'œuvre de Gelli, la taupe et les autres animaux consultés par Ulysse mènent une existence insouciant et « chantent sur tous les tons le thème de la *miseria hominis* » (Frank Lestringant, *Jean de Léry [...]*, p. 175).

⁹ *A Monsieur de Mont-Morency*, v. 35-46 (t. XIV, p. 182).

les cerfs qui n'ont point de raison,
 Les poissons, les oiseaux, sont sans comparaison
 Trop plus heureux que nous, qui sans soing & sans peine
 Errent de tous costez où le plaisir les meine :
 Ils boivent de l'eau clere, & se paissent du fruit
 Que la terre sans art d'elle-mesme a produit.¹

Jean-Antoine de Baïf impute lui aussi à la raison les maux qui accablent l'humanité. Loin de compenser la faiblesse native « Des maleureux [,] pauvres & foibles hommes », qui naissent nus et privés des défenses naturelles que la nature accorde aux animaux², la « raison maline / Qui nous gouverne, outre ceux de nature / Dix mille maux encore nous procure »³. La raison n'est plus l'indice de la *dignitas hominis*, comme le pensaient les humanistes du premier XVI^e siècle français, mais une véritable malédiction ; elle n'est plus l'instrument de la *tranquillitas animi*, mais la cause d'un surcroît de misères⁴. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, elle engendre selon Baïf les passions et l'inquiétude propres à l'humanité :

Nous faisons cas si quelcun éternuë,
 Pour un seul mot nous avons l'ame émuë,
 Un songe vain en dormant nous effraye,
 Nous palissons du cry d'une Frezaye.
 Les vains honneurs, les sottes bigotises,
 De plus grands biens les palles convoitises,
 L'ambition que rien ne ressasie,
 Des sens troublez la fausse fantasia,
 Et les rigueurs des loix qui nous étonnent,
 Ce sont les maux que les homes se donnent
 Par leur raison, outre ceux dont leur vie
 De sa nature est troublée & suivie.
 C'est tout malheur que la vie de l'home,
 Que sa Raison ronge [,] mine & consome.⁵

Tout en proclamant l'incontestable supériorité morale du « naturel » sur l'« artifice » et de l'instinct sur la raison⁶, Ronsard associe le repos d'esprit à une existence conforme à la nature, maîtresse de vertu – Pierre Charron, dont le néo-scepticisme est mâtiné d'épicurisme, écrira au début du siècle suivant :

Pour simplement vivre bien selon nature, les bestes sont de beaucoup plus avantageées, vivent plus libres, assurées, modérées, contentes. Et l'homme est sage qui les considere, qui s'en fait leçon et son profit ; en ce faisant, il se forme à l'innocence, simplicité, liberté et douceur naturelle, qui reluist aux bestes, et est toute alterée et corrompue en nous par nos artificielles inventions et desbauches, abusant de ce que nous disons avoir par dessus elles, qui est l'esprit et jugement. Et Dieu tant souvent nous renvoye à

¹ *Elegie à Robert de la Haye*, v. 55-60 (t. X, p. 317). Albert-Marie Schmidt rapproche ces vers du poète vendômois, « qui, comme lui, a tendance à donner à l'instinct prééminence sur la raison », de ceux de Peletier, dans la *Savoie* : « Nature donne un choix & certain ordre, / Par un chemin, qu'elle ne laisse tordre : / Mais trop d'avis, à l'homme soucieux, / Trouble à tous coups les faitz negocius » (cité par Albert-Marie Schmidt, *La Poésie scientifique [...]*, p. 71).

² Cette comparaison est chère aux humanistes. Elle figure notamment dans le *Dulce bellum inexpertis* d'Érasme, qui tire argument de la faiblesse native de l'homme pour démontrer qu'il est destiné à mener une existence paisible. Guy Demerson, dans une note de son édition du *Premier Livre des Poèmes* (p. 110), signale que Baïf s'empare de cet argument dans son poème *Sur la Paix avec les Anglois* (éd. Marty-Laveaux, t. II, p. 405-406, v. 59 sq.).

³ Jean-Antoine de Baïf, *Vie des chams*, v. 36-38 (*Le Premier Livre des Poèmes*, p. 105).

⁴ Par exemple, déplorer l'invention de l'artillerie, preuve tonnante et meurtrière de la nocivité de la raison et des *artes*, est un lieu commun de la pensée humaniste.

⁵ Jean-Antoine de Baïf, *Vie des chams*, v. 39-52 (*Le Premier Livre des Poèmes*, p. 105-106).

⁶ La nature surpasse les productions de l'art, selon Peletier du Mans, qui célèbre la beauté du chant du rossignol : « O Art de [e barré] peu d'honneur ! / O Art chiche [e barré] donneur ! / Ce [e barré] que [e barré] la cure [e barré] humeine [e barré] / Fêt [crochet sous le e] si tard e si mal, / A ce [e barré] fêble [e barré] animal / Nature [e barré] seule [e barré] ameine [e barré] » (*L'Amour des Amours*, p. 205, v. 145-150). [vérifier]

l'eschole et à l'exemple des bestes, du milan, la cicogne, l'aronnelle, tourterelle, la fourmy, le bœuf et l'asne, et tant d'autres.¹

Ronsard oppose lui aussi la « pauvre raison » de l'homme², source de bien des maux, à l'heureuse simplicité des animaux vivant « sans soing & sans peine ». Les animaux qui composent le bestiaire de la poésie d'inspiration anacréontique ont valeur de symbole ; dans les fables dont ils sont les protagonistes, ils passent pour des modèles de modération, d'humilité, de sagesse et d'insouciance ; lents, pondérés, attachés au lieu de leur naissance, insensibles aux attraits fallacieux du monde et aux passions auxquelles, pour leur malheur, les hommes succombent trop souvent, ils se contentent des menus plaisirs d'une existence simple, tel le poète de l'amour et du vin dont Belleau, dans *Les Odes d'Anacréon*, et Ronsard, dans son *Bocage* de 1554 et ses *Meslanges*, empruntent la lyre. Tous ces animaux mettent en pratique le célèbre précepte épicurien : « Cache ta vie » (*lâthe biosas*)³, gage d'une existence paisible et de repos.

Conclusion

Dans la poésie qualifiée d'encyclopédique, l'observation de la nature et la juste connaissance des lois qui la gouvernent réconfortent le sage, libéré de la crainte superstitieuse qu'inspirent au commun des mortels la foudre et les éclipses, tous les tressaillements du monde physique, le cycle perpétuel de la génération et de la corruption. Les plus effroyables soubresauts de la terre et du ciel, le spectacle de la nature tonnante et fulminante, la certitude de la mort même n'effraient pas celui qui en connaît les causes et les fins. La connaissance permet de partager « la sérénité heureuse des astres »⁴, et la poésie encyclopédique, qui s'efforce de préserver l'homme du doute et de la superstition dans le cerne protecteur du savoir, révèle d'autant plus aisément les mystères d'un univers ordonné qu'elle repose sur les mêmes lois d'harmonie et d'équilibre qui en règlent le cours. La poésie scientifique étudie et imite la perfection de l'ordre cosmique, dont elle rend compte ; le poète qui le contemple participe en quelque sorte par procuration au repos parfait de l'univers⁵, dont la rotondité permet la combinaison de l'immobilité locale et du mouvement circulaire. L'homme savant et sage constate que la matière demeure, éternelle et stable en dépit du perpétuel écoulement des formes ; la puissance générative de Vénus s'exerce sur l'ensemble du cosmos et de ses créatures, leur assurant une éternité générique qui, en quelque sorte, nie la mort ou la met au service d'une vitalité inépuisable⁶. La matière du cosmos, dont les formes changent et se renouvellent sans cesse, est une, immortelle et stable. Les cycles sur lesquels son cours harmonieux se règle de toute éternité maintiennent son ordre divin et préservent, au sein du mouvement, la possibilité du repos. Ainsi, le renouvellement de la matière et l'éternité du monde sont pour Ronsard une douce consolation, consolation d'autant plus efficace que s'y ajoute l'espoir tout chrétien de la survie de l'âme après le retour du corps à la poussière⁷.

¹ Pierre Charron, *De la sagesse*, I, 8, p. 71.

² « Et pour trop raisonner miserable il demeure » (t. X, p. 317, v. 53).

³ La formule d'Épicure est paraphrasée par Ovide dans les *Tristes*, III, IV, v. 25 : « bene qui latuit bene vixit ».

⁴ Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 472.

⁵ Chanter l'éternité du monde devrait ainsi permettre à Ronsard d'accéder à l'immortalité conférée par la gloire poétique : « Je veux, s'il m'est possible, atteindre à la louange / De celle qui jamais pour les ans ne se change, / Mais bien qui fait changer les siècles & les temps, / Les mois, & les saisons & les jours inconstans, / Sans jamais se muer, pour n'estre point sujette, / Comme Roïne & maïstresse, à la loy qu'ell' a faicte. / [...] / Donne moy donc de grace, immense Eternité, / Pouvoir de raconter ta grande deïté, / Donne l'archet d'airain, & la lyre ferrée, / D'acier donne la corde, & la voix acérée, / Afin que ma chanson dure aussy longuement / Que tu dures au Ciel perpetuellement » *Hymne de l'Eternité*, v. 5-10 et 15-20 (t. VIII, p. 246-247). Cf. *supra*, p. ? ? ? [vérifier et compléter en renvoyant à la partie consacrée à la gloire]

⁶ Cf. Ronsard, *Hymne de l'Eternité*, v. 92-96 (t. VIII, p. 252).

⁷ Ronsard semble fréquemment tomber dans l'erreur dénoncée, après Calvin, par Le Fèvre de la Boderie : « Tu redis tant de fois de Nature le nom, / Que tu me fais douter si c'est ton Dieu, ou non. / L'entretien des humains dessus ce mot tu fondes, / La profondeur du mot toutefois tu ne sondes » (*L'Encyclie*, p. 75). Comme le signale Simone Fraisse, « à force d'en parler [de la nature] comme d'une personne, et de doter son nom d'une majuscule, on s'habitue à la considérer pour elle-même, indépendamment de son auteur » (*L'Influence de Lucrèce [...]*, p. 148). Toutefois, chez Ronsard comme chez l'ensemble des poètes de la Pléiade, la nature reste la servante de Dieu. On retrouve cette conception parfaitement orthodoxe de la nature dans les *Météores* de Baïf et sous la plume de Peletier : « C'est grande vanité de prendre la Nature / Pour lui donner l'honneur de toute la facture / Et ne vouloir nommer un Dieu, puissant moteur / De tout ce qui se voit : architecte et Auteur » (*Louange de la science*, f. 58 v°). Ronsard se prononce même sans ambiguïté contre certains articles de l'enseignement

D'inspiration lucrétienne, du moins en partie¹, la pensée naturaliste de Ronsard n'est pas gravement contaminée par le désenchantement que l'auteur du *De rerum natura* exprime fréquemment dans ses vers². Ceux du poète vendômois témoignent de la tranquillité du sage qui, après avoir joué son rôle sur « l'échafaud mondain », s'apprête à tirer sa révérence avec la certitude, apaisante et réconfortante, que l'univers lui survivra et que sa voix, conservée vive par la gloire poétique, continuera longtemps d'y résonner. Sont également apaisants pour l'esprit les principes, d'inspiration stoïcienne, de l'accord avec les lois universelles, une sage résignation aux décrets des puissances qui gouvernent l'univers, l'animent et l'ordonnent, ainsi que la possibilité offerte à l'individu de se fondre dans cet univers et d'y trouver le repos. La créature mortelle peut en effet participer à l'ordre et au repos cosmique si elle parvient à vivre en harmonie avec la nature, sans se cabrer contre ses décrets.

Nous ne prétendons pas nier que Ronsard rend compte et intègre dans sa poésie la « variété conflictuelle »³ à l'œuvre dans la nature. Nous ne nions pas non plus que la poésie de Ronsard est dynamique, cinétique, fascinée par le mouvement sous toutes ses formes. La nature que représente Ronsard, constamment soumise à l'action germinatrice du désir, semble ignorer le repos. Tout s'y affine, tout s'y agite, tout s'y accroît et s'y transforme sans relâche. Le poète vendômois représente avec un talent égal les assauts des passions, l'existence laborieuse des fourmis et la ronde des astres ; il n'est pas jusqu'aux éléments inanimés – terme bien inapproprié ici – qui ne participent à cette frénésie d'action, de transformation et d'expansion. L'eau des fleuves et des rivières s'écoule, le flux et le reflux rythment le mouvement des mers, les saisons s'en viennent et s'en vont sans observer de halte, tout comme se succèdent sans fin les générations et les empires. Il arrive encore que le spectacle d'une nature toujours renouvelée et rajeunie inspire à Ronsard, qui la compare à la brièveté de l'existence humaine, de sombres pensées, comme en ces vers de l'*Épithaphe de feu Monseigneur d'Annebault* :

Cruel destin ! qui nos aages derobes :
 Quand les serpens ont desvestu leurs robes,
 Avec la peau ilz despouillent leurs ans.
 Quand au printemps les jours doux & plaisans
 Sont retournés, en mille & mille sortes
 On voit sortir les fleurs qui sembloient mortes :
 Les boys coupez reverdissent plus beaux,
 Mais quand la Parque a fillé nos fuzeaux,

d'Épicure dans la préface de sa *Franciade* et dans la *Prosopopée de Louis de Ronsard* : « Vous qui sans foi errés à l'aventure, / Vous qui tenés la secte d'Épicure, / Amandés vous, pour Dieu ne croyés pas / Que l'ame meure avecques le trespas » (t. VI, p. 40-41, v. 1-4). Ronsard condamne, avec l'ensemble des poètes, philosophes et savants de l'époque, l'impiété épicurienne, à nouveau sur la sellette dans l'*Elegie à Lois des Masures*, à qui il prodigue les conseils suivants : « Crains Dieu sur toute chose, & le fard d'Épicure / Ne te face jamais errer à l'aventure » (t. X, p. 368, v. 93-94). Mais aussi ferme que puisse être sa condamnation de l'athéisme épicurien, le poète ne rejette pas en bloc l'épicurisme, dont il adopte volontiers le mot d'ordre hédoniste du *Carpe diem* et certaines théories sensualistes (cf. *Les Amours*, LXII, LXX), qu'il s'efforce de concilier avec les points essentiels du dogme chrétien. Ainsi, *L'Hymne de l'Éternité*, en partie redevable à l'invocation à Vénus de Lucrèce, « accommode des allégories païennes à une philosophie qui se veut chrétienne ». S'il y célèbre une fois de plus l'œuvre fécondante de l'amour et le perpétuel renouvellement des générations au sein d'une nature bienveillante, Ronsard rend grâce à la providence qui en règle le cours et à laquelle se soumettent sans condition, comme de simples exécutants de la volonté divine, les figures allégoriques des *Hymnes*. De même, la « fière profession de foi » de l'*Hymne de la Mort* – « C'est le tout que de l'ame, il faut avoir soing d'elle / D'autant que DIEU l'a faicte à-jamais immortelle » (t. VIII, p. 168, v. 115-116) –, « tout nourri pourtant des souvenirs de Lucrèce, [en fait] un des plus beaux poèmes spiritualistes et chrétiens de notre littérature » (Simone Fraisse, *L'Influence de Lucrèce [...]*, p. 113).

¹ Ce thème, en effet, n'est pas nouveau : « Il est frappant de relever chez Bernard Silvestre au moins deux thèmes lucrétiens : la permanence de la matière à travers l'écoulement des formes, et un éloge de la nature fécondante, *mater generationis*, qui assure la propagation de l'espèce » (Simone Fraisse, *L'Influence de Lucrèce [...]*, p. 16. Bernard Silvestre et Alain de Lille seraient à l'origine du naturalisme de Jean de Meung, dont *Le Roman de la Rose* décrit la forge où Nature « travaille inlassablement à la vie et à la mort » et comporte un « hymne aux lois de la génération et la condamnation de l'homme qui s'y soustrait » (*ibid.*, p. 17). On observe toutefois une différence de taille entre le thème lucrétien de la permanence de la matière et sa variante médiévale, où la nature demeure soumise à la volonté divine.

² Cf. Simone Fraisse, *L'Influence de Lucrèce [...]*, p. 117-118 : « Ni la nature ni la mort ne parlent chez lui [Ronsard] avec la voix "triste et superbe" que nous prêtons au poète latin. Et si parfois, cédant à son penchant pour l'épicurisme, il se laisse persuader que tout finit à la mort, il ne va jamais jusqu'au bout de son matérialisme, il ne franchit le pas ni du désespoir, ni de l'incrédulité ».

³ Danièle Duport, *Les Jardins [...]*, p. 44.

Sans plus jouir du séjour de ce monde
L'homme là bas s'en va boyre de l'onde
Du froid oubly, qui sans esgard ny choys
Perd en ses eaux les bergers & les Rois.¹

Mais le poète conserve généralement l'« optimisme philosophique » qui selon Isidore Silver le caractérise, pour avoir retenu l'enseignement épicurien selon lequel la liquidation des formes s'accompagne de la permanence de la matière et assure l'éternité du monde. De même, le mouvement perpétuel qu'on observe au sein de la nature n'est pas incompatible avec le repos ; elle donne libre cours à son dynamisme et à sa vitalité en inscrivant son action dans un cadre cyclique qui lui assure stabilité et éternité – qu'on songe au mouvement sans solution de continuité qu'est l'écoulement de l'eau, aux cycles saisonniers, à la ronde des sphères et au circuit quotidiennement accompli par le char du soleil². Nous partageons sans réserve ce jugement d'Henri Weber :

bien que la poésie de Ronsard épouse naturellement l'élan et le dynamisme qui préside à la vie, il ramène en fin de compte le mouvement à l'immobilité d'un ordre fixe.³

L'équilibre du monde est la résultante des forces et des mouvements antagonistes qui le traversent. Le « branle » universel, quand il ne tend pas vers le repos, participe du repos même et le fonde – du moins assure-t-il l'éternité, l'équilibre et l'ordre du monde.

Dès les années 1550, la poésie d'inspiration anacréontique propose une alternative à la recherche d'un point d'ancrage dans la connaissance scientifique entreprise dans les *Hymnes* ronsardiens, dont Du Bellay rejette vigoureusement le programme⁴. Les *Bocages* et les *Meslanges*, qui « ne sont que rarement encombrés par le savoir abstrait des bestiaires et des plantaires »⁵, recommandent un mode de vie et de pensée en accord avec la raison naturelle, et nous invitent à renoncer à toute prétention de domination sur la nature par le savoir théorique. Il faut s'exercer « à voir la terre » et renoncer à empiler « d'art audacieux », tels les Aloades, « les monts pour espier les Cieux »⁶. L'esprit scientifique est une émanation des passions humaines et, en particulier, de la *libido sciendi*. Anacréon et Horace constituent alors pour les poètes de la nature, de l'amour, du vin et de la mesure, ingrédients d'une existence paisible et douce, une source d'inspiration profuse. À vrai dire, la distinction qu'on a pu opérer entre les pièces morales d'Horace d'une part et ses odes bachiques d'autre part paraît purement formelle, dans la mesure où les préceptes moraux du natif de Venouse et sa verve « bachique » procèdent d'une seule et même sagesse fortement teintée de naturalisme épicurien. En effet, l'éloge des vertus antalgiques et apaisantes du vin, l'exhortation à profiter de l'instant présent, l'évocation des plaisirs que procurent aux sens et à l'esprit les amours simples sont consubstantielles à la réflexion morale développée par Horace et à ses mots d'ordre (mépris des honneurs mondains et des richesses, observation de l'*aurea mediocritas*, existence conforme à la nature, frugale, humble et quiète, en retrait de la civilisation du *negotium*⁷). Goûter sans outrance aux plaisirs des sens constitue une mesure de prophylaxie : on se préserve des passions et des vices, et l'on oublie dans la liesse l'inquiétude métaphysique, la crainte du temps *edax rerum* et de la mort inéluctable. Ces sentiments épicuriens sont exprimés par bien d'autres poètes que Ronsard à partir de 1550 ; on compose quantité d'odes bachiques, de poèmes à boire, dont le *Carpe diem* horatien devient le mot d'ordre dans le cadre général d'une quête de la *tranquillitas animi* et d'une réflexion éthique invitant à la mesure, au mépris

¹ Ronsard, *Épithaphe de feu Monseigneur d'Annebault*, v. 23-34 (t. XIII, p. 183-184). Voir encore l'ode XIII (1555), v. 7-30 (t. VII, p. 98).

² Dans son *Panegyrique de la Renommée*, Ronsard mentionne « la première closture / Du Ciel, qui tournoyant se ressuit en son cours, / Et du Soleil qui fait le sien tant au rebours » (t. XVIII, p. 10, v. 202-204).

³ Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 43.

⁴ « Je ne veux point fouiller au sein de la nature, / Je ne veux point chercher l'esprit de l'univers, / Je ne veux point sonder les abysmes couvers, / Ny dessaigner du ciel la belle architecture » (*Les Regrets*, I, v. 1-4 ; t. II, p. 52).

⁵ Albert-Marie Schmidt, *La Poésie scientifique [...]*, p. 124.

⁶ Ronsard, *Discours à Monsieur de Cheverny*, v. 15-16 (t. XVIII, p. 97).

⁷ Cf. Albert-Marie Schmidt, *La Poésie scientifique [...]*, p. 124-125 : « La vie rurale le [Ronsard] détourne de la contemplation tragique du monde, de ses démons et de ses dieux. Elle le guérit aussi des tracas de la vie urbaine et le divertit de réfléchir aux artifices des hommes ».

des grandeurs et des passions¹. Les bestioles célébrées dans les hymnes-blasons de Belleau et de Ronsard incarnent cette idéal de sagesse naturelle. L'observation de ces vies minuscules, échantillons représentatifs de la nature rampante et bourdonnante, vouée à la pénombre des sous-bois et à l'humus, enseigne la sagesse, l'*humilitas*, les secrets d'une vie sans tourments et de l'« impassionneté » chère aux philosophes.

III - L'*otium* bucolique

L'univers champêtre, la nature, considérablement retouchés et embellis par la plume des poètes, qui les voient avec les yeux de Théocrite, d'Horace, de Virgile et de Sannazar, fournissent dès le milieu du siècle un support et un cadre privilégiés à toutes les rêveries du repos, exacerbées par les troubles politiques et religieux du temps. Les bergers de la bucolique et les paysans du poème géorgique incarnent l'homme de repos, le « *beatus ille* » qui, loin des tracas du *negotium* et de l'agitation citadine, mène une existence heureuse et paisible. À partir des années 1575 approximativement, l'*otium rusticum* du gentilhomme champêtre et de l'agriculteur inspire quantité de poèmes, qui tous célèbrent la terre, les travaux agricoles, le *modus vivendi* de l'homme géorgique et les vertus qu'il cultive². Dans les années qui assistent à la naissance de la Pléiade et à son épanouissement, c'est le décor bucolique, doté de tous ses motifs et accessoires traditionnels, qui constitue pour les poètes aspirant à un repos à la fois digne et lettré une « retraite douce et belle »³, un « refuge rêvé et utopique où s'apaisent les passions humaines »⁴.

Lorsque commence à luire au ciel de la poésie française la constellation de la Pléiade, le genre de la bucolique française n'est pas à proprement parler une innovation : sous François I^{er}, Denis Sauvage, Guillaume Télin, Clément Marot, le rhétoricien Michel d'Amboise et bien d'autres encore s'essayent sur leurs chalumeaux, leurs musettes et leurs « flustes », au genre pastoral, s'inspirant des *Idylles* de Théocrite, des *Épodes* d'Horace, des *Bucoliques* de Virgile et des œuvres néo-latines de Dante, Pétrarque et Boccace. Cependant, au début du XVI^e siècle et durant tout le règne de François I^{er}, « La pastorale des rhétoriciens reste longtemps sans écho »⁵ ; ce sont surtout des Italiens qui s'illustrent en la matière⁶, tandis que les poètes français n'ont encore produit aucun véritable chef-d'œuvre, malgré les tentatives de Clément Marot⁷ et de quelques autres. Alice Hulubei prononce sur la production pastorale nationale de l'époque un jugement sans appel :

¹ À partir des guerres de Religion, note Raymond Lebègue, « l'influence d'Horace sur les poètes a diminué et s'est modifiée » (« Horace en France [...] », p. 384). L'infléchissement va dans le sens d'une réduction de l'enseignement d'Horace à ses articles les plus pessimistes et d'une lecture beaucoup plus austère de son éthique. Alors que, sous la plume du poète de Venouse, les deux éléments sont indissociables, désormais « le public cultivé demande au poète latin non un exemple de vie voluptueuse (la bonne chère, le bon vin et le reste), mais des conseils pour vivre sage et heureux » (*ibid.*, p. 390). Horace devient un « grand censeur de vices » (*ibid.*, p. 391) et l'on insiste sur le profit moral qu'on tirera de la lecture de ses œuvres, à une époque où le stoïcisme, malheurs publics obligent, bénéficie d'une audience croissante. Logiquement, les thèmes épicuriens passent de mode, tandis que les auteurs s'emparent de genres poétiques à visée didactique jusqu'alors relativement négligés – Ronsard, notamment, compose des poèmes satiriques apparentés aux *Satires* d'Horace. De ce dernier, Montaigne, qui le cite plus que tout autre poète, appréciera tout particulièrement « le stoïcisme de l'ode *Justum et tenacem* et l'épicurisme modéré, le *ne quid nimis*, l'absence de passions, de fanatisme et d'ambition, les sages réflexions sur la mort » (*ibid.*, p. 394). L'épicurisme d'Horace est ainsi, sinon expurgé, du moins sensiblement remanié, allégé pourrait-on dire de ses composantes trop franchement hédonistes. Signalons à titre d'exemple, que maintes sentences ou tirades des tragédies de Robert Garnier sont des imitations, selon Raymond Lebègue (*ibid.*, p. 401), des poésies lyriques d'Horace. Le dramaturge a pourtant laissé de côté tout ce qui, dans les œuvres du poète latin, relevait de la morale épicurienne (*ibid.*, p. 402).

² Cf. *infra*, p. ???

³ Cette expression est empruntée à Marie-Madeleine Fontaine, qui l'applique à *La Bergerie* de Remy Belleau dans sa postface au tome II de l'édition des *Œuvres poétiques* du poète, établie sous la direction de Guy Demerson (p. 200). Sauf mention contraire, toutes nos références à l'œuvre poétique de Remy Belleau renvoient à cette édition.

⁴ Luigi Monga, *Le Genre pastoral en France au XVI^e siècle*, p. 56.

⁵ *Ibid.*, p. 50.

⁶ L'« éveil du goût en faveur de la bucolique » en 1530 constaté par Alice Hulubei (*L'Églogue en France au XVI^e siècle*, p. 177) est dû majoritairement à des Italiens, exilés et *fuorusciti* (Alamanni, Delminio, Muzio, Belmesseri...) hôtes du premier Valois.

⁷ Marot figure cependant, auprès des grands bucolistes de l'Antiquité, parmi les modèles à imiter, selon Thomas Sébillot (*Art poétique français*, p. 126-127) : « Théocrite le Poète grec est le patron sur lequel Virgile a portrait ses Églogues : et Virgile est le moule d'où Marot et les autres Poètes Français ont pris la forme des siennes : et tous les trois sont l'exemplaire que tu y dois suivre » (cité par Luigi Monga, *Le Genre pastoral [...]*, p. 43).

Placés sous le quadruple enseignement de l'antiquité, de l'humanisme, de l'Italie renaissante et de la littérature nationale, les poètes français vont s'adonner à la composition des églogues avec plus de courage que de talent, car à part Marot, Maurice Scève, Marguerite de Navarre et Hugues Salel, nul ne réalise d'œuvre pastorale digne d'intérêt. D'ailleurs, si l'on excepte François Habert qui cultive la pastorale avec une certaine prédilection, les disciples d'Apollon ne consentent à emboucher la flûte de Pan que par accident, et surtout pour suivre Marot [...].¹

Aussi Du Bellay juge-t-il urgent d'inciter ses contemporains à donner à la chanson bucolique nationale ses lettres de noblesse :

Chante moy d'une Musette bien resonnante, et d'une Fluste bien jointe ces plaisantes Ecclouges Rustiques à l'exemple de Théocrit, et de Virgile : Marines à l'exemple de Sennazar, Gentilhomme Nèapolitain. Que pleust aux Muses [que] nous eussions beaucoup de telles imitations, qu'est cete Ecclouge sur la naissance du filz de Monseigneur le Dauphin, à mon gré un des meilleurs petiz Ouvraiges, que fist onques Marot.²

En 1553, l'*Élégie à J. de la Péruse* de Ronsard³ « exprime encore sous la forme de l'optatif, le rêve que Dieu finira par faire don à la France de quelque poète qui saura sonner la chanson bucolique »⁴. Et Peletier ajoute :

Et m'ébahis que quelcun ne s'est au moins mis à faire Églogues, matière entre autres, autant propre à notre Langue qu'à nulle autre : qui en avons les termes et les personnes tout à propos.⁵

On a donc l'impression au milieu du siècle, en dépit des essais des poètes antérieurs, que le genre pastoral national n'est pas encore pleinement constitué. Les poètes s'efforcent de répondre à l'appel de Du Bellay et de combler les vœux de Ronsard : Dorat, qui commentait pour ses « collégiens » de Coqueret les *Idylles* de Théocrite, écrit des églogues latines ; Du Bellay adresse à son ami B. Bergier une *Ode pastorale*, nom du dédicataire oblige⁶ ; Vauquelin de La Fresnaie publie en 1555 ses *Foresteries*, tandis que les *Eglogues* de Jacques Bereau sont présentées au public en 1565 ; Ronsard, « qui n'a laissé d'outil qu'il n'ait touché », embouche à son tour le « flageol »⁷, et sa « production proprement bucolique », toujours porteuse d'un « projet eulogique », signale Stéphane Macé⁸, s'étend de 1555 à 1565. En 1559, Amyot traduit le roman pastoral de Longus, *Daphnis et Chloé*, après l'adaptation par Jean Martin, en 1544, de *L'Arcadie* de Sannazar⁹, source intarissable d'inspiration pour les pastoralistes français.

C'est donc au milieu du siècle que se multiplient les « expériences en vue de constituer un poème pastoral digne de ce nom »¹⁰, et que s'amorce « un renouveau spectaculaire, appelé à s'amplifier durant les premières décennies du siècle suivant »¹¹. Toutefois, selon Luigi Monga, *La Bergerie* de

¹ Alice Hulubei, *L'Églogue en France [...]*, p. 209-210. Sous Henri III, ajoute Alice Hulubei (p. 600), la bucolique française entame son déclin, au moment même où déferle la vague du poème géorgique : « Arrivée à son plein développement pendant le règne de la reine-mère et de Charles IX, l'églogue doit, nécessairement, subir la loi des organismes vivants et décroître, puis disparaître après s'être assuré une descendance. La durée du genre sera assez longue et se continuera jusqu'en plein XVII^e siècle, et plus tard. Mais déjà à l'époque d'Henri III, elle vivote appauvrie dans ses formes, sans grandes possibilités de s'alimenter, de se renouveler. Œuvre d'imitation, surtout pendant cette période de son existence, elle constitue, en littérature, la répétition inerte des gestes, des dispositions et des sentiments de la génération aînée ».

² Du Bellay, *La Deffence [...]*, II, 4, p. 136-137.

³ T. V, p. 263, v. 69-72.

⁴ Guy Demerson, préface du tome II des *Œuvres poétiques* de Remy Belleau, p. XV.

⁵ Jacques Peletier, *Art poétique*, p. 231.

⁶ T. IV, p. 184-188.

⁷ Vauquelin de La Fresnaie, *Idillie LXVI (Les Diverses Poésies)*, éd. Travers, Caen, F. Le Blanc-Hardel, 1869-1870, t. II, p. 261).

⁸ *L'Éden perdu. La pastorale dans la poésie française de l'âge baroque*, p. 145

⁹ Paris, Michel de Vascosan et Gilles Corrozet, 1544.

¹⁰ Guy Demerson, préface du tome II des *Œuvres poétiques* de Remy Belleau, p. XV.

¹¹ Stéphane Macé, *L'Éden perdu [...]*, p. 9.

Belleau, publiée en 1565, témoigne déjà « d'une transformation et d'une évolution inattendues du roman pastoral vers une forme d'anthologie poétique au fond eulogique dont le monde des bergers ne constituerait que le cadre extérieur »¹. Et le critique de se demander :

Serait-ce là le signe d'une réaction de fatigue visant au genre littéraire le plus en vogue, dont Belleau réaliserait la fausseté et l'hypocrisie, ou bien un aveu voilé de l'échec de son œuvre pastorale ?²

L'âge d'or de la littérature pastorale française s'étendrait donc, approximativement, du règne d'Henri II à celui de Charles IX. Tout en nous autorisant quelques incursions en aval et en amont de cette période, nous y puiserons l'essentiel de notre corpus.

Les vicissitudes de l'histoire ne sont pas pour rien dans l'attrait exercé sur les écrivains de l'époque par le « mode pastoral »³, sommé d'ailleurs par Sébillot de chanter « morts de Princes, calamités de temps, mutations de Républiques »⁴. *Les Eglogues et autres œuvres poétiques* du Poitevin Jacques Bereau, publiées en 1565, soit peu après le début des guerres de Religion, contiennent d'évidentes allusions à la « discorde civile ». Selon Michel Gautier,

Le recueil résonne d'ailleurs tout entier de l'écho des premières guerres civiles : il est empreint du désenchantement et de l'indignation qui, après l'enthousiasme et la sérénité des débuts, devaient donner un ton nouveau à la production poétique.⁵

On conçoit sans peine que la situation dans laquelle se trouve la France dès avant 1562, année du déclenchement des guerres de Religion⁶, puisse faire naître dans les esprits le désir d'une existence en marge ou en retrait des troubles du temps, de la politique et des intrigues des grands. Dès 1542, après une trêve tôt rompue, les affrontements entre la France et l'Empire reprennent de plus belle, et ce n'est qu'en 1559 que les deux adversaires, ruinés et lassés, signent la paix de Cateau-Cambrésis. La France ne jouira pas longtemps de cette paix, célébrée par tant de poètes⁷, puisque ses sujets, après le massacre de Vassy, entament en 1562 plus de trois décennies de luttes fratricides. Voilà qui contribue à expliquer l'essor, à partir du milieu du siècle en France, de la pastorale, « genre qui représente à la fois la description du monde innocent de l'*aetas aurea* et l'aspiration foncière de l'humanité à se réfugier dans une sorte d'utopie »⁸, la popularité de l'idéal du repos bucolique et la fréquence de certains motifs indissociables du mode pastoral – déploration des misères du temps, nostalgie inspirée par un âge d'or révolu, attente d'un roi providentiel que les églogues d'apparat identifient immanquablement avec les princes régnants, etc.⁹

Les thèmes et les images privilégiés de l'églogue et de l'idylle, qui définissent les composantes du repos bucolique, expriment un désir d'enracinement, de paix, d'harmonie, d'union et de douceur ; ils s'opposent aux motifs contraires de l'exil, des luttes fratricides, de la discorde, de la disjonction et de

¹ *Le Genre pastoral [...]*, p. 24.

² *Ibid.*, p. 24-25. Luigi Monga juge sévèrement une autre *Bergerie*, celle de Desportes (1583), « dans laquelle l'élément pastoral n'est plus désormais qu'un prétexte à la mièvrerie et une vague convention aristocratique » (p. 147).

³ La formule est de Paul Alpers, *The Singer of the Eclogues : a Study of Virgilian Pastoral*, Berkeley, Los Angeles, 1976, p. 7.

⁴ *Art poétique français*, II, 8, p. 127.

⁵ Michel Gautier, introduction à son édition des *Eglogues et autres œuvres poétiques* de Jacques Bereau, p. IX.

⁶ Par exemple, l'*Eglogue VII* de Jacques Bereau, sombre tableau représentant « les calamitez de la guerre », évoque les « pillages de la campagne picarde par les propres troupes du roi de France, durant l'été de 1554 » (Michel Gautier, introduction à son édition des *Eglogues* de Jacques Bereau, p. XXIV). Il ne s'agit donc pas des guerres de Religion mais de la guerre franco-espagnole, qui élit la Picardie pour champ de bataille.

⁷ Notamment par Jacques Bereau dans son *Eglogue X* (p. 86-90). Cf. Alice Hulubei, *L'Églogue en France [...]*, p. 423 : « Un bouquet d'églogues qui ont pour auteur Ronsard, Dorat, Belleau, Fr. Habert, Belleforest, Desmases, Grévin, Béreau célèbrent en latin et en français, la paix et les unions princières de 1559 ».

⁸ Luigi Monga, *Le Genre pastoral [...]*, p. 45.

⁹ Cf. Madeleine Lazard, « La France en Arcadie : la pastorale politique du XVI^e siècle », p. 29 : « La thématique traditionnelle impose [...] un certain nombre de motifs : vertu et dignité de la condition pastorale, opposition de deux mondes, celui de la ville et de la campagne, ordre civil et ordre de la nature. À la polémique contre la guerre, à l'apologie de la paix, l'un des *topoi* majeurs, est lié celui d'une Arcadie mythique, localisée ou non, d'un âge d'or regretté, souhaité, ramené par quelque événement heureux, quelque homme providentiel ».

la « durté »¹, dont les événements de l'époque fournissent maints exemples pitoyables. L'univers de la bucolique réalise, dans le cadre propice au *recoy* et aux loisirs du *locus amoenus* champêtre, dans l'ombre fraîche de ses bosquets et de ses antres moussus, l'unité qui, au XVI^e siècle comme dans l'Antiquité et la pensée chrétienne, constitue un élément essentiel du repos. Comme pour exorciser le démon de la division – le *diabolos* n'est-il pas étymologiquement celui qui divise, désunit et désassemble ? -, églogues et idylles multiplient les motifs et les images du repos, de la concorde, de l'union paisible et douce. Les créatures et les divinités mythologiques qui peuplent l'univers bucolique se manifestent fréquemment aux bergers-poètes, qui, par leur intermédiaire, communiquent avec la nature, dont les faunes, les nymphes, les dryades et le grand Pan sont autant d'incarnations ou de manifestations. Les joutes poétiques de ces mêmes bergers constituent l'un des principaux éléments de l'*otium* bucolique ; ces compétitions pacifiques et érudites, au cours desquelles les pâtres rivalisent d'art et de générosité, consolident les liens qui unissent la communauté pastorale, cependant que les guerres civiles divisent et déchirent le royaume.

Ainsi le rêve de l'Arcadie heureuse apparaît-il comme la lutte de l'imaginaire contre la crainte du désordre, l'aspiration à concilier l'ordre civil et l'ordre de la nature, la voie empruntée par l'illusion pour réduire les tensions et les déchirements de la réalité.²

Malheureusement, les princes providentiels dispensateurs de paix que célèbrent les églogues encomiastiques ne parviennent jamais à restaurer totalement ou durablement un âge d'or définitivement enseveli sous les cendres et les gravats de l'histoire. Et malgré la douceur de son décor, où se fondent harmonieusement tous les éléments d'une nature hospitalière invitant au repos, l'univers bucolique n'est pas épargné par la disjonction, que les troubles civils s'y engouffrent à la faveur d'une brèche ou que d'autres facteurs de discorde et de division y exercent leur influence néfaste.

1 – Décor et composantes de l'*otium* bucolique

Comme le tableau virgilien brossé par Jacques Bereau dans ses *Eglogues*, le « rêve rustique » français du XVI^e siècle « procède à la fois du paysage coutumier et de la fiction pastorale de l'antiquité »³. Les poètes bucoliques ne peignent pas d'après nature ; le modèle de leurs compositions ne se trouve pas tant dans la réalité objective que dans les vers d'Horace et de Virgile, qui, « le premier, transporte la scène de sa bucolique dans cette région idéalisée qu'est l'Arcadie, symbole depuis lors d'un monde pastoral imaginaire »⁴. La campagne peinte par les bucolistes français se modèle sur cette *rus* arcadienne et fondamentalement païenne, quoique sa douceur, sa fertilité, son hospitalité ne manquent pas d'évoquer le jardin édénique de la Bible. Quant aux pâtres dont Bereau, après Du Bellay et Ronsard, nous présente le portrait, on doute avec Michel Gautier qu'ils aient jamais existé ailleurs que dans l'imagination des poètes français, les œuvres de Sannazar et celles de ses modèles antiques :

Les bergers des églogues du XVI^e siècle ne sont trop souvent que les travestis d'hommes bien en place, habitant la ville, dont les aspirations à vivre à la campagne sont la plupart du temps démenties par la vie qu'ils mènent.⁵

Précisément, leur mode de vie, leur appartenance à la civilisation citadine du *negotium*, leur éloignement de la campagne véritable, leur méconnaissance de la population rustique et de ses mœurs permettent aux poètes d'idéaliser fortement la nature qui tient lieu de cadre à leur fiction pastorale⁶.

¹ Cf. Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, II, p. 20, v. 188 : l'« amie trop dure » du berger Daphnis sera cause de sa mort.

² Madeleine Lazard, « La France en Arcadie [...] », p. 38.

³ Michel Gautier, introduction à son édition des *Eglogues* de Jacques Bereau, p. XXI.

⁴ Luigi Monga, *Le Genre pastoral [...]*, p. 46.

⁵ *Ibid.* Cf. Madeleine Lazard, « La France en Arcadie [...] », p. 32 : « Le personnel de la pastorale se recrute indifféremment parmi des princes travestis, des citadins en vacances ou d'authentiques bergers. Peu importe au reste. Car ces bergers symboliques sont les uns et les autres des bergers littéraires, coupés des réalités campagnardes les plus triviales ».

⁶ Vauquelin de la Fresnaie écrit dans la préface de ses *Idillies et pastorales* (1560) : « les vers, que les uns appellent Bucoliques, les autres Aeglogues et les autres Idillies [...] ne se lisent pas pour apprendre les façons et les mœurs des

C'est parce qu'ils ne connaissent que trop bien les embarras de la ville ou de la cour et la servitude de leur « estat » respectif que ces poètes s'évadent dans une campagne tirée au cordeau et présentant toutes les commodités d'un jardin à la française, dont les statues s'animent soudain, pour y trouver le repos, tel Ronsard satisfaisant sur les bords de la « fontaine » Bellerie son goût pour le loisir lettré (« Sus ton bord je me repose, / Et là oisif je compose »¹), ou recouvrant la paix de l'âme parmi le peuple immobile et feuillu de la « forest de Gatine »². On ne se demandera donc pas si la nature que représentent les poètes sollicités dans ce chapitre est conforme à la réalité, si les espèces végétales qui embaument les *Eglogues* de Jacques Bereau poussent effectivement dans la campagne poitevine, etc. Au demeurant, on connaît déjà la réponse qu'il convient d'apporter à toutes ces questions : la flore, la faune et les créatures surnaturelles du « cadre champêtre idéalisé et stylisé »³ de la bucolique française proviennent de l'Arcadie sannazarienne et de la pastorale antique⁴, c'est-à-dire de la tradition littéraire. Il s'agit, comme l'écrit Joël Blanchard au sujet de l'espace du *Pastoralet*⁵, « de motifs qui ressortissent au discours registral de la pastorale et dont la signification topique exclut toute norme de référence au réel » ; le « lieu clos et protégé » que dessinent et délimitent ces motifs n'est autre que celui de la littérature⁶. Aussi, seules les fonctions et les significations du cadre bucolique relativement à la question du repos retiendront-elles notre attention.

L'existence des personnages de la littérature bucolique est sans conteste une *vita otiosa*. Jules-César Scaliger attribue d'ailleurs l'invention du genre pastoral à l'oisiveté des bergers, qui meublaient selon lui leur copieux loisir par la poésie et le chant⁷. Certes, le berger Gillot s'étonne de l'assiduité au labeur de son compagnon Mauricet :

Tu travailles toujours, toujours tu te tormentes
Après quelque besoigne et jamés ni le soir
Te voit ny le matin en oisiveté seoir [...].⁸

Mauricet explique alors à Gillot qu'il lui est impossible de demeurer « tout oiseux un jour »⁹ :

Je ne suis celui-là qui se plaist à rien faire,
Je treuve à m'apliquer toujours bien quelque affaire.¹⁰

Le repos bucolique serait-il aussi harassant que l'*otium rusticum*¹¹ ? Loin s'en faut. Quoiqu'il se présente comme une églogue, le poème de Bereau ne met pas en scène des bergers virgiliens mais des paysans tirés du *dramatis personae* de la poésie géorgique – cette églogue porte d'ailleurs pour sous-titre : « De la louange de la vie rustique ». Les autres églogues du poète poitevin, bien plus conformes au modèle bucolique, font la part belle aux loisirs et au repos, à l'instar de l'ensemble de la production pastorale, antique et renaissante. On comprend alors pourquoi Scaliger, dans les pages qu'il consacre au genre bucolique, qualifie le berger d'*otiosissimus* et l'oppose au laboureur et au chasseur, qui eux manquent cruellement de temps libre¹². Dans la littérature pastorale française comme dans le roman de Sannazar, « Le travail manuel est réduit au strict nécessaire »¹³.

Pasteurs villageois, mais pour le plaisir et la recreation d'y voir naïvement représentée la Nature en chemise ». *Les Diverses Poésies*, éd. Travers, t. II, p. 443.

¹ *A la fontaine Bellerie*, v. 15-16 (t. I, p. 204).

² *A la forest de Gatine*, v. 17-20 (t. I, p. 244) : « Toi, qui davant qu'il naisse en moi / Le soin meurtrier arraches : / Bref c'est toi qui de tout esmoi / M'aléges & defasches ».

³ Madeleine Lazard, « La France en Arcadie [...] », p. 30.

⁴ Ernst Robert Curtius considère même le *locus amoenus*, qui constitue le cadre idéal du poème bucolique, comme tributaire du paysage homérique (*La Littérature européenne [...]*, p. 306).

⁵ On doit à Joël Blanchard une édition du *Pastoralet*, Paris, PUF, 1983.

⁶ Joël Blanchard, *La Pastorale en France aux XIV^e et XV^e siècles. Recherches sur les structures de l'imaginaire médiéval*, p. 162.

⁷ Luigi Monga, *Le Genre pastoral [...]*, p. 43.

⁸ Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, III, p. 23, v. 2-4.

⁹ *Ibid.*, v. 8.

¹⁰ *Ibid.*, v. 17-18.

¹¹ Cf. *infra*, p. ??? [vérifier]

¹² Cf. Alice Hulubei, *L'Églogue en France [...]*, p. 14.

¹³ Luigi Monga, *Le Genre pastoral [...]*, p. 58.

En fait d'occupations, les bergers passent leur temps en d'agréables loisirs, « prenant [un] doux repos »¹ que ne vient pas perturber le soin de leurs troupeaux – s'ils ont du « bestail », il est suffisamment « près » pour qu'ils ne s'en soucient pas, et cette mention semble simplement destinée à confirmer leur statut de berger. Pierre de Cornu écrit au sujet des pâtres de son *Eclogue deuxième* qu'ils mènent paître « Sans se pener beaucoup, leur troupe camusette », confiée à la vigilance de leurs mâtins². Ainsi, fort opportunément dispensés de toute tâche par trop pénible ou accaparante, les bergers peuvent profiter pleinement et en toute sérénité de leurs *otia*, au rang desquels la surveillance des troupeaux finit par figurer : « Nous sommes bien heureux de voir noz brebis paistre, / Et de jôüir icy d'un si beau passetemps », conclut Denisot, l'un des personnages de l'*Eclogue quatrième* de Cornu³. Le travail même des bergers se mue en passe-temps.

L'univers pastoral dans son ensemble est taillé sur mesure pour le repos et les loisirs. En quelques vers, Polynnete présente dans *Les Eglogues* de Bereau les principaux éléments du cadre bucolique et les occupations des bergers :

Chantez, gentilz pasteurs, puis qu'en estes contens
Je vous ecouteray : seon-nous sur l'herbette,
Vostre bestail est prés, et la place est secrette,
Puis dessous ces ormeaux le chault ne nous nuyra.⁴

Lieu solitaire et secret, « qui n'est point regardé des yeux du peuple, fort retiré de la voye commune »⁵, gazon moelleux, arbres et frais ombrages, tels sont *a minima* les éléments constitutifs de l'univers bucolique. On doit ajouter à cette liste de l'*apparatus* conventionnel du mode pastoral les cours d'eau – promesse, comme les frondaisons des frênes ou des ormeaux, d'ombre et de fraîcheur –, les antres et les grottes.

Le cadre des loisirs champêtres présente les traits essentiels du *locus amoenus*, « lieu privilégié [...] caractérisé par l'harmonie de sa configuration générale qui allie agréablement vallées et collines, prairies et forêts, par l'harmonie du détail des éléments pastoraux, arbres, rivières, animaux »⁶. *Le Plaisir des champs* de Claude Gauchet propose une description que nous pouvons considérer comme caractéristique et fort représentative du *locus amoenus* bucolique :

Là, parmy leurs devis, les pastoureaux je laisse,
Rentrant dedans le creux de la forest espaisse ;
Là je sens l'ombre fresche, où la belle verneur
Des branchages rangez empesche la chaleur
Du soleil estival, où l'aure soefve et douce
Parmi les verdz rameaux, amiable, se pousse
D'un murmure plaisant. De ce qui est au bois
Tout se repose à l'ombre, et seulement la voix
De la cigale on oit, qui par la forest coye
Essourde le vallon, et le mont et la voye.⁷

Le jardin des délices de la littérature pastorale est tout d'abord un camp retranché à l'abri des troubles du monde extérieur, un « creux » protecteur et secret aménagé dans une « forest espaisse », aussi sûr et hospitalier qu'une poche amniotique. Il y règne en tout temps et en toute saison, même au plus fort de l'été, une douceur printanière : « l'ombre fresche » des ramées adoucit l'éclat du « soleil estival », tandis qu'un souffle d'air rafraîchit l'atmosphère. Seul le « murmure plaisant » de cette « aure soefve et douce » et le chant ténu des cigales, mêlés en une harmonie que reproduisent les sonorités du poème⁸, égayent le tranquille silence des lieux (« forest coye »). Tout n'est qu'ordre, calme et douce

¹ Adaptation de *L'Arcadie* par Jean Martin, églogue II, p. 31.

² Pierre de Cornu, *Les Œuvres poétiques*, p. 142. Certes, le poète dauphinois ajoute que Perrot est « tout harassé du labeur journalier », mais ce labeur, mentionné incidemment, ne fait l'objet d'aucune description.

³ *Ibid.*, p. 180.

⁴ Jacques Bereau, *Les Eglogues*, V, p. 45, v. 122-125.

⁵ P. Botton, *La Camille*, f° 4.

⁶ Madeleine Lazard, « La France en Arcadie [...] », p. 30.

⁷ Claude Gauchet, *Le Plaisir des champs*, p. 85.

⁸ On sera tout particulièrement sensible à la symétrie des assonances et des allitérations du vers suivant : « Des branchages rangez empesche la chaleur ».

volupté – on remarque le champ sémantique de la douceur (« soefve et douce », « amiable », « plaisant »), qui contribue à « l'effet de sourdine » dont toutes les descriptions du *locus amoenus* bucolique sont affectées. Bref, Claude Gauchet nous peint dans ces vers le cadre idéal du repos - là, lit-on, « Tout se repose à l'ombre ».

Dans ses *Eclogues*, recueillies en 1583 dans l'édition de ses *Œuvres poétiques*¹, Pierre de Cornu expose un tableau similaire du cadre pastoral. Les pasteurs Phelipot et Charlet, protagonistes de la première églogue du poète dauphinois, pénètrent dans un lieu écarté par « des chemins non fraiez » et trouvent refuge dans une grotte. Naturellement, l'ombre et la fraîcheur propices au repos – « Nous ne sçaurions trouver un plus plaisant ombrage, / Reposons nous un peu » – règnent dans cet « antre caveux par nature entaillé », qu'une « mousse chenue » tapisse de son « poil toujours vert », où « la lambrunche sauvage » offre « un gratieux ombrage » et que rafraîchit « une eau claire & coulante ». Loin d'inspirer l'effroi ou d'être simplement inconfortable, cette grotte est un lieu de plaisance qui comble tous les sens des bergers, bercés par le « doux bruit » du ruisseau sur « l'areine sautelante », charmés par « un million de fleurs » et « leurs boutons peintz de mille couleurs », qui répandent « une odeur partout si douceuse / Que la senteur du musc n'est pas plus gracieuse »². L'*Eclogue quatrième* reproduit le tableau de *locus amoenus* pastoral en l'ornant des mêmes éléments : « ombrage », « frais des ormeaux », « fleurs » et « herbe verdoiante », « haleine des vens », « claire fontaine », « plaintes des oiseaux », plantes aromatiques aux « grains excellens en odeur », etc.

Les évocations des divers accessoires ou éléments conventionnels du décor bucolique, éparses dans les poèmes, se distinguent par leur brièveté et ne s'inscrivent jamais dans de longs développements descriptifs ; arbres et cours d'eau, antres moussus, bocages et ombres fraîches fonctionnent comme des panneaux de signalisation de l'univers bucolique et de l'*otium bucolicum* - la présence d'un frêne ou d'un hêtre peut suffire à indiquer au lecteur familier de la *rota Virgilii* qu'il pénètre dans les terres de la littérature pastorale. Tous ces éléments³ invitent au repos et au farniente, tout comme la douceur qui règne en ces lieux champêtres et que reproduisent les chants des bergers⁴. L'ombre des ramures est une incitation au repos - « Tandis allons-nous seoir sous ce fresne ombrageux », propose un pâtre à son compagnon⁵ -, l'herbe molle des berges et des prairies convie l'homme las à une méridienne réparatrice ; le murmure du ruisseau berce le sommeil des pâtres. Quant à la grotte, dont l'ombre protectrice n'a rien de menaçant, sa fonction dans la poésie pastorale correspond parfaitement à celle que lui attribue Gaston Bachelard :

la grotte est un refuge dont on rêve sans fin. Elle donne un sens immédiat au rêve d'un repos protégé, d'un repos tranquille.⁶

Le *locus amoenus* bucolique se signale encore par sa fertilité⁷. Mais, si les poèmes géorgiques du dernier quart du siècle célèbrent la copieuse provende des terres cultivées, la production abondante des champs, des potagers et des vergers, la littérature pastorale préfère décrire la luxuriance d'un jardin d'agrément, uniquement dédié aux plaisirs des sens. Certes, Remy Belleau dispose sur les étals de sa *Bergerie* quelques fruits savoureux :

¹ Ce texte peut être consulté sur le site de la Bibliothèque nationale (www.gallica.bnf.fr).

² Pierre de Cornu, *Les Œuvres poétiques*, p. 128-129.

³ Recensés par Ernsnt Robert Curtius, *La Littérature européenne [...]*, p. 317 : le lieu de plaisance de la poésie bucolique est « une “tranche” de nature belle et ombragée ; son décor minimum se compose d'un arbre (ou de plusieurs), d'une prairie et d'une source, ou d'un ruisseau. À cela peuvent s'ajouter le chant des oiseaux et des fleurs. Le comble sera atteint, si l'on y fait intervenir la brise ».

⁴ Dans la sixième églogue de Jacques Bereau (p. 56-57, v. 74-78), Montan compare la « douceur » des vers d'Amyntas au « doux séjour » de la « verdure », au « doux » murmure d'un « ruisselet », au « vent d'un zephire mollet ». On remarquera les suffixes hypocoristiques (« ruisselet », « mollet ») et l'allusion aux rigueurs de la maîtresse du pâtre, « dure ennemie » (p. 57, v. 84 ; nous soulignons). Le « pipeau » de Montan « resonance / Plus doux que miel » (p. 59, v. 151-152).

⁵ *Ibid.*, III, p. 27, v. 95.

⁶ Gaston Bachelard, *La Terre et les rêveries du repos*, p. 185. L'auteur souligne. Voir la grotte décrite dans la *Première eclogue* de Pierre de Cornu et mentionnée plus bas.

⁷ Lorsque la discorde s'insinue dans l'univers bucolique à la faveur des guerres, celui-ci est frappé de stérilité : « Bacchus chargé de fruct nous rendoit en automne / Au lieu d'un petit caque une bien grande tonne, / Lorsque le cep tortu, courbant sous le fardeau / Rendoit au vendangeur le plus souvent un seau. / T'en souvient-il, Phlippot ? maintenant advortée / Ne rend en un arpent quasi qu'une hottée » (Claude Gauchet, *Le Plaisir des champs*, p. 91). Voir aussi Belleau, *La Bergerie*, I, v. 18 (*Œuvres poétiques*, t. II, p. 8) : la France des guerres de Religion « Est maintenant sterile, au lieu d'estre feconde ».

Aux chaleurs de l'Esté, à foison y jaunissent
Les poires de fin or, les pommes y rougissent,
La guigne, la cerise, [...]
La grenade, et la figue, aux vignes les raisins
Et la pomme escaillée en pomme sur les pins.¹

Mais le cadre bucolique de *La Bergerie* reste un lieu de plaisance, émaillé d'essences végétales inconnues des vergers :

Là les lis argentez, les roses vermeillettes,
Les boutons entrouvers de diverses fleurettes,
Y sont sur le printems peintes de cent couleurs,
Embaumant l'air serain de leurs sôtieves odeurs [...].²

Le *locus amoenus* bucolique remplit parfaitement la fonction que lui assigne Servius, comme le rapporte Curtius :

Le commentateur Servius rapprochait ce mot [*amoenus*] de *amor* (même rapport en allemand entre *Liebe* et *lieblich*). Les « lieux charmants » sont ceux qui ne servent qu'au plaisir et ne sont pas organisés dans un but utilitaire (*loca solius voluptatis plena... unde nullus fructus exsolvitur*).³

La nature peinte par les pastoralistes est donc fortement idéalisée et, si l'on peut dire, apprivoisée, à l'image du cerf qu'Orléantin met en gage dans la *Bergerie* de Ronsard, et qui se comporte avec la belle Thoinon comme un docile animal de compagnie⁴. « En douce je tournay sa sauvage nature »⁵, explique le propriétaire du cervidé domestiqué. Tout comme le merle encagé à qui la bergère Margot fit « oublier sa rustique chanson »⁶, le cerf vaut pour emblème de la nature pastorale, apprivoisée par l'art, apaisée, débarrassée de toute sauvagerie en faveur d'une « douceur » propice au bonheur et au repos des bergers. Dans le *locus amoenus* bucolique s'estompent les différences qui séparent l'animal – et le divin, nous y reviendrons – de l'humain : les bêtes, comme les dieux, s'humanisent.

Plaisir et repos s'épanouissent à l'intérieur de la clôture spatiale et temporelle de l'univers pastoral. Le domaine des pâtres, en effet, est un lieu clos, toujours situé en marge de l'espace et du temps communs. L'imprécision chronologique caractéristique de toute fiction bucolique, l'indétermination des notations spatiales et temporelles, l'usage privilégié du présent sont autant de procédés qui enferment le microcosme et la population pastorales dans un cerne protecteur⁷. Le « manque de définition » qui selon Luigi Monga caractérise cet univers

ajoute à la rêverie et transporte le lecteur dans un monde irréel où il n'y a pas d'horaire à respecter et où l'on peut se livrer entièrement et librement à ses occupations préférées.⁸

La vie des pâtres se déroule « dans un rond gracieux »⁹, dont la grotte, le bosquet, l'éminence d'accès incommode, le sentier mal frayé ou la clairière peu fréquentée constituent les manifestations concrètes les plus fréquentes.

Dans *Le Plaisir des champs*, Claude Gauchet, décrit un lieu « creux » où règne en permanence une douceur printanière. Une « belle verdure » et de « verdz rameaux »¹⁰ semblent promettre un printemps

¹ Belleau, *Vandanges*, v. 111-113 et 117-118 (*Œuvres poétiques*, t. IV, p. 105).

² *Ibid.*, v. 107-110.

³ Ersnt Robert Curtius, *La Littérature européenne [...]*, p. 312-313.

⁴ *Bergerie*, v. 113-139 (t. XIII, p. 82-83).

⁵ *Ibid.*, p. 82, v. 112. Cette description, selon Paul Laumonier (n. 2, p. 83), serait empruntée à *L'Arcadie* de Sannazar (prose IV, paroles du berger Elpino).

⁶ *Ibid.*, p. 91, v. 309. Tous ces éléments contredisent le Prologue de la *Bergerie* (p. 76-77), et tout particulièrement les v. 5-6, en démontrant la supériorité de l'art sur la nature.

⁷ Luigi Monga note que *L'Arcadie* de Sannazar est caractérisée par « l'indétermination délibérée des indications temporelles : dès que l'on essaie de préciser la durée de l'enchaînement des faits qui constituent la trame du roman on se heurte à des phrases vagues ». Luigi Monga, *Le Genre pastoral [...]*, p. 57.

⁸ *Ibid.*

⁹ Pierre de Cornu, *Les Œuvres poétiques*, p. 172.

¹⁰ Claude Gauchet, *Le Plaisir des champs*, p. 85.

éternel, la persistance d'un temps originel (*primus tempus*) qu'il est tentant d'identifier avec le premier matin du monde. Et lorsque les poètes évoquent l'ardeur excessive du soleil, c'est afin de rendre plus désirables la fraîcheur et l'ombre des bosquets ou des grottes, qui abritent le repos et les loisirs champêtres. Le temps de la pastorale s'est figé dans un printemps éternel. La poésie pastorale arrête le cours des saisons pour y substituer la permanence de la douceur printanière propice au repos, comme le suggèrent ces vers extraits du *Voyage du printemps*, où Claude Binet envie l'insouciance pastorale :

Voilà comment hors de soin & d'envie
Je voudrais voir passer toute ma vie,
Tousjours sous un Printemps,
Mais les saisons inconstantes se suivent,
Comme icy bas les hommes qui y vivent
Se changent inconstans.¹

Cet ensemble de motifs et de procédés énonciatifs, auxquels il convient d'ajouter, selon Françoise Joukovsky, la présence systématique d'un cadre introducteur et conclusif, « contribue à l'impression d'un monde clos »². Fort de la clôture spatio-temporelle qui le protège – partiellement – du monde extérieur, l'univers pastoral constitue pour les poètes un refuge imaginaire contre les « misères » de leur siècle et les menaces de l'histoire en marche, qu'ils s'efforcent de conjurer aux sons de leurs « flageols » rustiques. L'utopie pastorale est aussi douce et plaisante que le monde réel est rude et inquiétant – Stéphane Macé s'accorde avec Françoise Joukovsky pour noter que l'églogue ronsardienne « met en scène un univers protégé et pacifié, soustrait aux menaces extérieures »³.

Les vers de Claude Gauchet que nous citons tantôt⁴ délimitent le cadre idéal de la *quies bucolica*, le *locus amoenus* bucolique où « Tout se repose à l'ombre », et que le poète oppose significativement au *locus terribilis* du monde réel, soumis au cours du temps et aux vicissitudes de l'histoire. Mais la clôture de l'univers pastoral n'est ni indestructible, ni infranchissable ; les misères du temps y creusent souvent des brèches, par lesquelles elles envahissent le monde des bergers-poètes, dont le repos ne saurait être éternel, ni parfait. Ainsi, au poème de Gauchet succède une *Eclogue* entre Michaut et Phlippet, qui énumèrent dans un premier temps les dérèglements climatiques qui s'abattent sur le monde pastoral et réduisent la paisible harmonie bucolique « en un chaos nouveau » :

Que veult dire, Phlippet, cest importun orage
Sans relasche, duquel nous esprouvons la rage ?
Il semble que le ciel, l'aer et la terre et l'eau
Veulent se rassembler en un chaos nouveau.⁵

constate Michaut, tandis que Phlippet remarque que « Le tonnerre, l'esclair et le vent et la gresle / D'une estrange façon se brouilloient pesle mesle »⁶. Les « tempestes », les inondations meurtrières, calamités météorologiques⁷ auxquelles s'ajoutent les ravages causés par les loups au sein des troupeaux⁸, accompagnent ordinairement ou annoncent les troubles civils, que Phlippet ne tarde pas à évoquer :

D'autre part nous voyons, mesme devant nos yeux,
Le soldat arragé, ravageant furieux
Tout ce qu'à la sueur de sa pauvre famille
Le pauvre paysant gagne avec sa faucille.⁹

¹ Claude Binet, *Les Plaisirs de la vie rustique et solitaire*, f. 10 v°. Ce texte peut être consulté sur le site de la Bibliothèque nationale (www.gallica.bnf.fr).

² Cité par Stéphane Macé, *L'Éden perdu [...]*, p. 146.

³ *Ibid.*

⁴ *Le Plaisir des champs*, p. 85.

⁵ *Ibid.*, p. 86.

⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁷ Alice Hulubei signale que ces cataclysmes sont des « traits essentiels de l'églogue laudative » (*L'Églogue en France [...]*, p. 614).

⁸ Cf. l'adaptation de *L'Arcadie* par Jean Martin, églogue II, p. 31-33.

⁹ Claude Gauchet, *Le Plaisir des champs*, p. 88. La déploration se poursuit jusqu'à la fin de l'églogue, p. 92.

L'ordre et la douceur du paysage bucolique contrastent généralement avec le chaos et la violence du monde extérieur, en vertu de la tension fondatrice du mode pastoral¹, et l'utopie arcadienne finit toujours par subir les assauts de l'histoire, écrite au fil de l'épée.

2 – L'« harmonie gentille » du repos bucolique

Dès le début de cette étude consacrée à la notion de repos dans la littérature française du XVI^e siècle, nous avons insisté sur la nécessité de contenir nos recherches à l'intérieur d'un cadre conceptuel délimité par les termes appartenant au champ lexical et sémantique du repos. Cependant, nous avons également signalé qu'il convenait de prendre en compte certains termes et thèmes apparemment connexes, dans la mesure où leur appariement dans les textes avec la notion nodale de repos s'avérait fréquent, et leur étude fructueuse. De tels rapprochements ont permis de dégager certaines constantes et ont mis en évidence quelques notions, non pas seulement contiguës à la question du repos mais véritablement incluses dans toutes les réflexions qu'elle a pu susciter dans la pensée et la littérature occidentales, depuis l'Antiquité jusqu'au XVI^e siècle. La paix, entendue comme trêve ou cessation définitive d'un conflit – tel serait d'ailleurs le sens premier du latin *otium*, qui désigne « le silence des armes »² – fait partie des thèmes fréquemment liés à la notion de repos. L'*otium* ne peut s'épanouir qu'en temps de *pax* ; l'absence de *pax* rend plus pressante et plus vive toute aspiration à l'*otium*. La littérature pastorale se développe considérablement en France durant les guerres de Religion et exprime alors un rêve de vie recluse et paisible, de repos individuel et collectif³. C'est la France tout entière, personnifiée et représentée comme une mère éplorée par Agrippa d'Aubigné et, avant l'auteur des *Tragiques*, par Jacques Bereau dans sa *Complainte de France*⁴, qui aspire au repos de la paix. Comme les auteurs latins, qui emploient concurremment *pax* et *otium* pour désigner la cessation des hostilités, les auteurs de poèmes bucoliques français utilisent le mot *repos* comme synonyme de *paix*. La commutation est suffisamment fréquente, elle apparaît chez un nombre suffisant de poètes⁵ pour qu'on l'estime probante et qu'on s'attarde sur les relations qu'entretient la notion de paix avec celle, centrale, de repos, dans la littérature bucolique.

a – La concorde pastorale et les motifs de la discorde

L'églogue met fréquemment en scène deux ou plusieurs pâtres qui discutent cordialement ensemble, lorsqu'ils ne s'adonnent pas à leur passe-temps favori, la joute poétique. L'amitié est un thème essentiel de la poésie pastorale, et tout berger a besoin tantôt d'un rival en poésie – rival toujours respectable, respecté et respectueux, qui est bien davantage un partenaire et un compagnon de chant qu'un adversaire –, tantôt d'une oreille attentive à qui confier ses malheurs et faire le récit de ses peines d'amour perdues, ou bien encore d'un ami cher avec qui partager ses joies. L'amitié est la forme la plus évidente, sinon la plus importante, qu'adoptent dans la poésie pastorale les thèmes

¹ Cette tension originelle et le cours de l'histoire détermineront l'évolution de la littérature pastorale. Chez les poètes baroques, au moment « où se met en place une nouvelle poétique, plus à même d'exprimer le désenchantement » (Stéphane Macé, *L'Éden perdu [...]*, p. 320), la pastorale devient un refuge imaginaire qui multiplie les images sombres : « scènes de nocturne », « motif de la forêt », « thèmes liés à la mort ou à la souffrance », « fascination pour le songe et le cauchemar ».

² Jean-Marie André, *L'Otium [...]*, p. 12.

³ La pastorale médiévale serait également le « Symptôme d'une crise qui secoue une société agitée par les malheurs du temps et de la guerre, et par les tensions que suscite le cadre étroit d'une institution courtoise surannée et vieillie » (Joël Blanchard, *La Pastorale [...]*, p. 12).

⁴ Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, p. 171-180.

⁵ Voir notamment Ronsard, selon qui le traité de Troyes, conclu en 1564 par la France et l'Angleterre, apporte « aise & repos » aux deux royaumes (t. XIII, p. 34). Aux vers 7 et 8 du sonnet XXXV des *Regrets* (t. II, p. 79), Du Bellay écrit : « Et pour se reposer du travail de la guerre, / Se retire à la fin le vieillard chevalier ». La retraite à l'écart du champ de bataille, retraite synonyme de délassement et de réconfort, sonne l'heure du repos pour le chevalier blanchi sous le harnais. Le verbe *se reposer* désigne ici tout autant la tranquillité dont on jouit en tant de paix que l'interruption des hostilités, la libération des obligations militaires. Dans la poésie aussi bien que dans la prose, tout au long du XVI^e siècle, le mot *repos* peut être employé pour évoquer « l'absence de troubles sociaux, politiques, d'agitation, de guerre » (*Dictionnaire historique de la langue française*, t. II, p. 1773), la quiétude et le délassement qu'on goûte après avoir quitté le champ de bataille, la paix rétablie par une trêve ou un traité officiel réconciliant deux belligérants. Les valeurs connexes sont celles de l'ordre restauré, de l'apaisement des souffrances, du retour de la joie de vivre et des menus plaisirs de l'existence. L'*otium* s'épanouit dans la *pax*. C'est là un sens spécial mais suffisamment fréquent pour retenir notre attention.

voisins de la concorde, de l'harmonie et de l'union. Cette amitié s'épanouit en *otium litteratum*. Le recueil de Jacques Bereau s'ouvre sous les auspices favorables d'une *sodalitas* rustique et poétique :

Dire je veux l'armonie gentille
De deux pasteurs, Merlin et Theophile,
Jeunes tous deux d'age, mais si appris
Qu'on ne sçauroit auquel donner le pris.¹

Entre tous les bergers règne une « harmonie gentille » - l'expression est à nouveau utilisée dans l'églogue VI² - semblable à celle qui unit Merlin et Theophile, si étroitement qu'on ne saurait les distinguer ni les départager : Polynnete, arbitre du chant amœbée de Jaquet et Perot, refuse de trancher et accorde les lauriers de la gloire poétique aux Muses³, divinités inspiratrices garantes de l'harmonie cosmique. De même, le « berger voyageur » chargé d'arbitrer la joute poétique des pâtres mis en scène par Ronsard dans sa *Bergerie* ne peut se prononcer : « L'un de l'autre ne peut braver victorieux »⁴. Quant à Pernet, arbitre du duel de Jaquemin et Durand, il renvoie les deux partis dos à dos : « Car l'un des deux, n'a peu amateur de la gloire / Braver son compagnon d'une telle victoire »⁵. Ces duels sont en fait des duos, où chaque chanteur fait écho à l'autre, utilisant dans sa réplique des thèmes, des termes, des tournures et des images similaires.

L'amitié qui unit tous ces bergers et que consacrent ces ex aequo, l'harmonie de leurs chants alternés qui reproduit la grande harmonie de l'univers pastoral, ont valeur d'exemple et doivent bien évidemment être mises en tension avec les troubles civils. Le contraste entre ces débats poétiques, toujours amicaux, et la guerre est manifeste dans l'églogue V de Jacques Bereau, chant amœbée unissant plus qu'il ne les oppose les bergers Perot et Jaquet (Ronsard et Bereau ?) : tous deux font allusion à la « discorde civile »⁶ et le poème s'achève sur l'évocation de perturbations climatiques de bien mauvais augure :

Je voy l'air se noircir et d'eclairs s'allumer,
Il est ja tout remply de brouillars et nuages,
Signe que nous aurons bien tost quelques orages.⁷

annonce Polynnete, arbitre du « débat ». Loin de constituer pour ces pâtres désœuvrés un simple divertissement, les compétitions poétiques auxquelles ils se livrent de bon cœur permettent de canaliser et d'endiguer l'agressivité et la violence qui ravagent, à l'extérieur du monde clos de l'*otium bucolicum*, le royaume de France :

Dans l'espace imaginaire qui les rassemble s'abolissent, avec leur individualité réelle, les dissensions récentes. L'émulation poétique transpose l'affrontement historique. La paix que chacun d'eux célèbre tour à tour, après avoir déposé et vanté leurs gages respectifs, il leur faudra d'abord l'établir entre eux.⁸

Concorde, harmonie et union revêtent dans la pastorale une importance d'autant plus grande qu'elles s'opposent aux misères des guerres de Religion, dont les échos sont nombreux dans la littérature bucolique. L'églogue VII de Jacques Bereau décrit les ravages et « les calamitez de la guerre », tout comme sa *Complainte de France*⁹. Vous portez atteinte « à mon repos, / A mon bien, à mon heur », lance la France, dans ce dernier poème, à ses enfants occupés à s'entre-tuer. Hors du

¹ Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, p. 7, v. 1-4.

² *Ibid.*, VI, p. 59, v. 155.

³ *Ibid.*, V, p. 50, v. 223-229.

⁴ *Bergerie*, v. 915 (t. XIII, p. 122).

⁵ Pierre de Cornu, *Les Œuvres poétiques*, p. 171. L'*Eglogue quatrième* oppose à son tour deux bergers aux prétentions poétiques, Denisot et Thoinet. Au terme de leur prestation, Thomas juge que « l'un n'a peu avoir sur l'autre l'avantage » (p. 188).

⁶ Jacques Bereau, *Les Eglogues*, V, p. 49, v. 201.

⁷ *Ibid.*, p. 50, v. 234-236.

⁸ Madeleine Lazard, « La France en Arcadie [...] », p. 36.

⁹ *Les Eglogues [...]*, p. 62-67 (voir en particulier p. 63, v. 23 sq.) et p. 171-180.

microcosme pastoral, qui d'ailleurs n'est pas complètement épargné, tout n'est que discorde et chaos¹, comme le soulignent un champ lexical des plus fournis et les nombreuses images de la division – « trahison et debas », « disention », « discorde » : tels sont les termes utilisés par Jacques Bereau² pour décrire l'état actuel du royaume de France. À ces termes, Remy Belleau ajoute celui de « sedition », dans la complainte des bergers Francin et Charlot, qui « se lamentoient sur les miseres de nostre tems » :

Hé qui seroit heureux ? quant en nostre Province,
Cité contre cité, & Prince contre Prince,
Le noble, le marchand, le soldat, l'artizan,
Le juge, l'avocat, le serf, le Courtisan,
Le maistre, l'escolier, l'Orateur, le Poette,
Le prestre, le reclus, la simple femmelette,
S'arment contre leur sang, & pris d'ambition,
Dedans leur estomac font la sedition ?³

La discorde est d'autant plus tragique qu'elle déchire ceux que devait unir par les liens du sang la plus ferme des concordes :

Le filz machine en cachette à son père
Quelque dommage, et le frere à son frere ;
Tel fait semblant qu'il est bien mon amy,
Qui ne congnoist un plus grand ennemy.⁴

Dans la *Complainte de France*, la patrie personnifiée se lamente après la bataille de Dreux (19 décembre 1562), dans une prosopopée sans doute inspirée de Ronsard, au sujet de l'« horrible discorde » qui « Fait [ses] propres subjectz se tuer et deffaire »⁵. Les Français s'en prennent à leur « mère », tel le cruel Néron :

Ha, enfans, voulez-vous destruire doncques celle
Qui vous a allaité de sa propre mamelle ?
Neron n'en fait pas plus, quand plein de cruauté
La mere il fait mourir qui conçu et porté
L'avoir dedans ses flancs. Est-ce la recompense
De vous avoir donné nourriture et naissance ?⁶

On trouve là les motifs du parricide, du matricide et du fratricide, qui sont les conséquences les plus effroyables de la division introduite au sein de l'unité, de la « discorde intestine »⁷ sous l'effet de laquelle nous plongeons « Nos propres fers en nos propres entrailles »⁸. Bref, en ce monde, « Il n'y a plus aux hommes d'amitié », conclut Jacques Bereau dans sa première églogue⁹, celle-là même où il célèbre « l'harmonie gentille » de deux pâtres amis, Merlin et Theophile.

¹ Jacques Bereau s'étonne que le monde ne retourne pas à son indifférenciation première : « esbahi suis comme si longuement / Il peut durer, que chacun element / De son devoir coutumier ne se fache » (*ibid.*, I, p. 10, v. 103-105).

² *Ibid.*, I, p. 10, v. 115 et p. 11, v. 127 ; X, p. 88, v. 68.

³ Belleau, *La Bergerie*, I, v. 5-12 (*Œuvres poétiques*, t. II, p. 7-8).

⁴ Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, I, p. 10, v. 121-124.

⁵ *Ibid.*, p. 171, v. 11-12.

⁶ *Ibid.*, p. 175, v. 135-140. Cf. p. 173, v. 91-94 : « Car mes propres enfans mes tresors devalisent, / Mettent mes fors à sac, mes joyaux ilz saisissent, / Me battent, et pour mieux me ruyner ont mis / Dedans mon propre sein mes propres ennemis ». Voir encore Claude Gauchet, *Le Plaisir des champs*, p. 90.

⁷ *Ibid.*, p. 180, v. 329. Dans cette même *Complainte*, la France décrit le pitoyable état de ses villes : « Plus vous n'y trouverez la joie, l'allegresse, / Le traffiq', l'union que trouver y souloit ». Puis elle formule le souhait qu'un concile établisse la paix entre les partis opposés : « Ainsi en union / Pourriez estre reduictz » (p. 174, v. 128-129 et p. 178, v. 249-250).

⁸ Ronsard, *Épithaphe de feu Monseigneur d'Annebault*, v. 132 (t. XIII, p. 187). Dans son *Discours des Misères de ce temps*, Ronsard décrit en ces termes les méfaits de la guerre civile : « Ce monstre arme le fils contre son propre père, / Le frère factieux s'arme contre son frère, / La sœur contre la sœur et les cousins germains / Au sang de leurs cousins veulent tremper leurs mains » (t. XI, p. 28, v. 159-162).

⁹ P. 10, v. 112.

Les guerres civiles, les massacres et les ravages causés par les « gendarmes » poussent la population pastorale à l'exil, autre avatar du motif de la désunion dans les productions d'une littérature bucolique qui accorde tant d'importance à l'enracinement. On sera donc sensible au thème de l'exil présent dans la bucolique dès l'œuvre fondatrice du mode pastoral¹. Les combats des « soudars et de France et d'Espagne », dont le pâtre Bellin déplore les conséquences, contraignent les belles Galate et Amarylle à l'exil². Francin, personnage de la septième églogue de Jacques Berau, dit à son compagnon Janot : « je suis forcé grand erre / De mandier nouveau païs et terre »³. Chez Ronsard, la première phase des guerres de Religion manque de peu de chasser les bergers, « bannis de [leurs] champs », de leur domaine, avant que l'action pacificatrice de Catherine de Médicis, comparable à l'Octave de Tityre⁴, ne leur permette de « rentrer en [leurs] premiers herbages »⁵. Le rétablissement de la concorde dans l'univers pastoral rappelle de son exil céleste, mentionné notamment par Jacques Berau⁶, la vierge Astrée, figure tutélaire de l'âge d'or. Le printemps, qui semble s'éterniser sous les cieux fortunés de la pastorale, permet à l'hirondelle bannie par les frimas de regagner sa patrie, comme l'écrit Remy Belleau dans le poème de sa *Bergerie* dédié au mois d'avril, fourrier de la douce saison :

C'est toy courtois et gentil,
Qui d'exil,
Retire ces passageres,
Ces arondelles qui vont,
Et qui sont,
Du Printems les messageres.⁷

La crainte de la division, opposée au désir d'harmonie et d'union, est exprimée dans nos textes dans les sombres tableaux des guerres civiles. Elle convoque sur la scène de la littérature pastorale, aux côtés de l'exilé, la figure désormais familière de l'amant malheureux⁸. Le sentiment amoureux, qui constitue selon Luigi Monga « l'apport essentiel du Pétrarquisme à la pastorale de la Renaissance »⁹, est indissociable de l'idylle en particulier et de la littérature bucolique en général, constituant l'un des principaux *otia* qu'elle met en scène. L'amour trouve un sol propice dans les champs de l'*otium bucolicum*, où il pousse dru. À peu de choses près, qui relèvent du style et surtout du cadre qui accueille ces amourettes, les amants de la poésie pastorale ne se distinguent guère des

¹ Virgile, *Bucoliques*, I. Est-il sûr qu'il faille considérer le motif du *locus amoenus* bucolique présent dans les premières pages du *Phèdre* de Platon comme « totalement étranger au dessein principal de l'ouvrage » (Stéphane Macé, *L'Eden perdu*, p. 60) ? Si l'on peut dire que le cadre champêtre, dans ce dialogue fort prisé par les auteurs de la Renaissance, « assume essentiellement un rôle de mise en situation du discours philosophique » (*ibid.*), n'est-ce pas parce qu'il est précisément question dans ce dialogue de l'exil de l'âme après sa chute dans la matière ? Les berges fraîches de l'Ilissos, l'ombre hospitalière du platane, l'herbe sur laquelle Phèdre invite Socrate à s'étendre ne sont pas un simple décor dénué de toute signification. Certes, Platon ne peut s'inspirer de Virgile ; il pourrait bien en revanche céder à un penchant naturel et universel, dont témoignent tous les jardins merveilleux et qui oppose à l'exil, à la perte, à la mort, une nature harmonieuse de plénitude et de repos.

² Belleau, *Chant pastoral de la Paix*, v. 46-47 (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 227).

³ *Les Eglogues [...]*, VII, p. 64, v. 67-68.

⁴ Virgile, *Bucoliques*, I, v. 6-10 et 46.

⁵ Ronsard, *Bergerie*, v. 373 et 388 (t. XIII, p. 95 et 96).

⁶ *Les Eglogues [...]*, I, p. 10, v. 113.

⁷ Belleau, *Avril*, v. 37-42 (*Œuvres poétiques*, t. IV, p. 89-90).

⁸ L'amour constitue l'un des thèmes favoris de littérature pastorale. L'oisiveté, qui incline, comme on le répète à l'envi depuis l'Antiquité, à la volupté, permet aux bergers de se consacrer entièrement au flirt, à la célébration des beautés de leurs bien-aimées ou à la déploration de leur froideur. L'amour et la poésie pastorale sont si intimement liés que Guillaume Colletet, dans son fameux *Discours du Poème Bucolique*, définit l'églogue comme « une espece de Dialogue, où [les poètes] introduisent des Bergers & des Bergeres qui s'entretiennent ordinairement de leurs amourettes, de leurs soupirs, & de leurs plaintes, de leur mélancolie, ou de leur joye » ; quant aux idylles, ce ne sont « ordinairement que de petits Poèmes, [où] on ne voit aussi que de petites peintures de fantaisies d'Amour » (Guillaume Colletet, *Discours du Poème Bucolique*, Paris, Antoine de Sommerville et Louis Chamhoudry, 1658, p. 13 et 23-24). Laudun d'Aigaliers soulignait déjà en 1597, dans les développements de son *Art poétique françois* (Paris, 1597 ; Genève, Slatkine reprints, 1971) consacrés à la littérature pastorale : « Le plus souvent, tout se refère à l'amour » (cité par Nathalie Dauvois, *De la Satura à la Bergerie*, p. 160-161). Conscient de cette affinité essentielle entre la littérature bucolique et la thématique amoureuse, Remy Belleau insérera dans la seconde édition de sa *Bergerie* un cycle de sonnets dans le goût pétrarquiste, où la figure du berger manque de disparaître totalement derrière le masque de l'amant éploré.

⁹ Luigi Monga, *Le Genre pastoral [...]*, p. 146.

adorateurs d'Olive, de Cassandre ou de Pasithée ; ils expriment peu ou prou les mêmes sentiments, recourent à la même casuistique et empruntent le même trajet strictement balisé par la carte du Tendre pétrarquiste que les poètes amoureux des *canzonieri*.

Comme dans ces mêmes recueils, l'amour pastoral ne constitue pas toujours la matière d'évocations idylliques ; pâtres et pastourelles éprouvent souvent les tourments qu'engendre le petit dieu ailé. L'amour non payé de retour est littéralement éprouvé dans la pastorale comme une déchirement de l'être, comme une discorde intime qui se manifeste dans les églogues par les « débats » de l'amant malheureux. L'églogue II de Bereau, inspirée de la cinquième pièce des *Bucoliques* de Virgile, est composée des lamentations de Daphnis, épris de l'indifférente Janette. Nous voyons là comment l'amour, bien différent de cette « harmonie gentille » qu'est l'amitié, introduit l'agitation et la division dans un esprit jusque-là étale et un. Daphnis aspire à « vivre d'amour *unie* » et de former avec Janette une « *couple* jolie », de se voir « *joint* » à elle « D'un *mesme* cueur, d'une *mesme* pensée » sous les regards de tous les pasteurs assemblés « *autour* »¹. La froideur de Janette est cause pour son soupirant d'une mort prématurée, représentée comme la séparation de l'âme d'avec le corps², tandis que l'amour, conformément à l'imagerie d'inspiration néo-platonicienne, est considéré comme un rapt du cœur de l'amant par l'aimée³. Ainsi, l'amour est dépossession de soi⁴, altération⁵ et aliénation⁶, comme Pan en fait l'amère expérience – le soupirant de la nymphe Syrinx est « Eclave tant que rien de sien plus ne luy reste »⁷. La passion chasse hors de l'esprit de l'amant l'harmonie et la concorde, pour y substituer le chaos et la discorde intestine⁸, comme l'exprime l'image d'inspiration néo-platonicienne du cœur migrateur :

Puis mon cœur est sorty dehors,
Laissant vuide ce pauvre corps,
De cela qui le faisoit estre.⁹

En introduisant la discorde dans l'esprit de l'amant malheureux, l'amour réduit à néant les loisirs¹⁰, le repos et la *quies animi* de l'*homo bucolicus*. Tout à son amour malheureux, le berger Phelipot ne peut se « resjouir du moindre passetemps / Que l'on peut aujourd'hui prendre parmi les champs »¹¹ ; dans l'*Eclogue troisième* de ces mêmes *Œuvres poétiques* de Pierre de Cornu, on apprend que le berger Durand, qui ne peut fléchir Janotte, « n'est point en repos »¹² ; « le bel ombrage aimé » qui soulage « mainte créature / Contre le chault d'esté » ne peut rien contre l'ardeur amoureuse de Pan, qui se lamente en ces termes :

Je soulois m'exposer,
Cerchant la solitude, et à me reposer
Aux beaux antres secrets tapissez de verdure,
Qui sont icy auprès, mais maintenant à l'heure

¹ Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, I, p. 18, v. 106-112. Nous soulignons.

² *Ibid.*, p. 20, v. 168-175.

³ *Ibid.*, IX, p. 79, v. 57-61.

⁴ Le berger Perot brûle d'un feu « Qui le fait oublier soymesme et son troupeau » (Belleau, *La Bergerie*, VII, v. 44 ; *Œuvres poétiques*, t. IV, p. 181), tandis que le berger Charlet de la première églogue de Pierre de Cornu affirme : « Je m'oublie moy mesme » (*Les Œuvres poétiques*, p. 131). Voir encore, dans la seconde journée de *La Bergerie*, le trente-cinquième sonnet des *Baisers de R. Belleau*, v. 5, p. 228 : « Moy-mesme je me perds », s'écrie le poète amoureux. L'amant, lit-on plus loin, est « estrangé de [ses] sens » (*La Cigalle*, p. 239, v. 1).

⁵ *Ibid.*, p. 103, v. 37-38 : « Ha Pan, Dieu de ces bois, quelle estrange avanture, / Quel charme si soudain a changé ma nature ? », se lamente l'amant malheureux des *Vandanges*.

⁶ *Ibid.*, p. 121, v. 9-11 : « Dieux que ne peut la clarté languissante / De ton œil brun dessus mon ame errante, / Pour se musser en quelque cors nouveau ? », se demande un autre berger amoureux.

⁷ Jacques Bereau, *Les Eglogues*, IV, p. 35, v. 64.

⁸ Amour, lit-on dans la prose qui précède le poème intitulé *Le Pescheur*, « allume un feu de sedition dedans nous » (Belleau, *Œuvres poétiques*, t. IV, p. 188).

⁹ *Ibid.*, p. 251, v. 46-48.

¹⁰ Cf. l'adaptation de *L'Arcadie* par Jean Martin, églogue I, p. 28 : Ergasto se lamente « sans cesser jours ouvrables et festes » et invoque le nom de l'aimée « sans pause, ny sejour ».

¹¹ Pierre de Cornu, *Les Œuvres poétiques*, p. 130 (pagination erronée : il s'agit en fait de la p. 136). Ce même Phelipot promet à la belle Francion que, si elle consent à l'aimer, « Sans peine & sans labeur [ils] vivr[ont] en repos » (p. 140).

¹² *Ibid.*, p. 163. Le pâtre n'aspire pourtant qu'à vivre avec sa belle, « En paix, & en concorde, & en tranquillité » (p. 165).

Que plus cuide estre seul, et plus auprès de moy
Je sens se maintenir cet amoureux emoy
Qui jamés ne permet qu'un moment je repose [...].¹

« Depuis je n'eu repos », « Tout est tranquille et coy, fors que moy malheureux », lit-on encore dans la seconde journée de *La Bergerie* de Belleau², où, dans une églogue marine intitulée *Les Pescheurs*, Thenot, amant éconduit, se plaint de la sorte :

La Carpe et le Brochet habitent les rivieres,
Les Saumons citadins des costes poissonnieres
Reposent dans la mer, l'Ombre sur le gravois,
L'Huitre contre le roch, les Cerfs dedans le bois :
Et moy qui n'a repos tant seulement une heure,
Vagabond et seulet, sans aveu, sans demeure,
J'erre autour de la porte, où mon cœur fait sejour,
Esclave et prisonnier dans les rets de l'amour.³

Concurremment à cet amour malsain, qui divise l'être, la littérature bucolique exalte l'« harmonie gentille » des pâtres, qui vivent « de bonne compagnie / Et d'un commun accord »⁴, l'amitié, la « chaste hyménée » de deux cœurs purs et unis par un lien indéfectible, la paix conclue entre les ennemis d'hier, les relations amicales, presque fusionnelles, que les bergers entretiennent avec l'univers champêtre dans lequel ils évoluent. Contre les dévastations de la guerre et la hantise de l'exil, contre les passions malheureuses, qui sont autant de déclinaisons du motif radical de la division, la pastorale représente un monde où règnent l'amour mutuel, l'harmonie et l'union à la faveur de la *pax*. L'églogue X de Jacques Bereau célèbre la paix de Cateau-Cambrésis, conclue en avril 1559 entre Henri II et Philippe II. Un tel sujet appartient pleinement à la poésie bucolique, même si le poète hausse son style et troque sa musette contre un « haubois » - tout au plus quitte-t-on « les bas buissonnets » pour « les grans forests ramées »⁵. La paix, écrit donc Bereau, change « l'ennuy » en un « repos evident »⁶, partagé par toutes choses :

Toute ville et cité
Or se restourera, et en *tranquillité*
Vivera desormais, et les maisons refaittes
Seront qui par la guerre auront esté deffaictes.
Oisive en son fourreau l'espée rouillera,
Le harnois in-util en un coing moisira,
Au croc *reposera* et la mace et la lance,
De nuict nous *dormirons* avecques assurance
En nos lictz, et de jour, sous les ombrages frais,
Puis que l'aspre discorde a faict place à la paix.⁷

La paix apparaît une fois de plus comme un ingrédient essentiel du repos bucolique, puisqu'elle favorise l'instauration de la concorde, de l'harmonie qui doit régner dans l'univers pastoral et sans laquelle il n'y a pas de *quies* possible. Cette harmonie, « commune liesse », est symbolisée par les « accors des flustes doux sonantes »⁸ et par l'union de Philippe II avec Élisabeth de France, « joignant par alliance / D'inviolable neud l'Espagne avecq' la France »⁹ - quant à l'édit d'Amboise (19 mars

¹ Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, IV, p. 35, v. 85-91.

² *Œuvres poétiques*, t. IV, p. 191, v. 55 et 71.

³ *Ibid.*, p. 197, v. 69-76.

⁴ Pierre de Cornu, deuxième églogue des *Œuvres poétiques*, p. 141.

⁵ Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, X, p. 86, v. 14 et 15.

⁶ *Ibid.*, v. 22 et 23.

⁷ *Ibid.*, p. 88, v. 59-68. Nous soulignons.

⁸ *Ibid.*, p. 86, v. 17 et p. 87, v. 57.

⁹ *Ibid.*, p. 89, v. 109-110. Ce mariage royal est également célébré par François Habert, auteur d'une *Eglogue Pastorale sur l'union nuptiale* de Philippe II et d'Élisabeth de France (Paris, 1559). Le « lien des amoureuses nopces », le « lien conjugal » de cette « chaste Hymenee » (A iij) restaure la concorde entre les Français et les Espagnols, et Janot se réjouit « De voir par tel accord tant de peuple en repos ».

1563), il rassemble les Français « En un ferme lien d'éternelle concorde »¹. La paix permet à chacun de remettre l'ouvrage sur le métier, tout en favorisant aussi les loisirs innocents (« Jeux, dances et festins »²) : la reprise de l'activité économique et des échanges commerciaux, ainsi que le retour des *otia* conviviaux, consacrent le rétablissement de l'harmonie et de l'unité par la *pax* retrouvée.

b – L'univers pastoral et l'*otium* cosmique

Loin d'être un lieu de solitude, la nature propice au repos de la littérature bucolique accueille une population nombreuse et hétéroclite – population d'origine arcadienne qui empêche l'identification du *locus amœnus* bucolique avec le paradis terrestre. On y croise évidemment de nombreux bergers, des pêcheurs, des villageois, des amants malheureux qui viennent confier leurs peines aux arbres et aux rochers ; on y trouve aussi des bêtes sauvages amadouées par la musique que les pâtres tirent de leurs musettes, des faunes et des nymphes qui se plaisent à écouter leurs chants rustiques. Le rôle de cette population bucolique ne se borne pas à de la figuration, sa fonction n'est pas uniquement décorative : animaux et créatures fabuleuses participent avec les bergers à l'harmonie cosmique, qui constitue un élément essentiel de l'*otium bucolicum*. Le repos de la paix est l'occasion pour la nature tout entière de manifester sa solidarité avec l'humanité :

La nature, voiez, plus joyeuse met hors
De tous ses cabinetz ses plus riches tresors :
De lys, roses, œilletz est la terre couverte,
Qui comme boutons d'or dessus sa robe verte
Luisent mieux que devant, les plains, les montz, les prés
De nouvelles beautés sont peinctz et diaprez ;
Oiseletz par les bois ceci chantent et crient,
Sauvages animaux en sautent et en rient,
Nymphes et satireaux en ont le cueur ravi
De grand liesse ; bref, toute chose à l'envy,
Toute chose à l'envy qui prend sa nourriture
Dessus la terre mere, et dedans la closture
Des navigables eaux, voyres le ciel tournant,
S'esjouit du bon heur qu'est ceste paix donnant [...].³

La paix célébrée par Remy Belleau dans le *Chant pastoral* qu'il lui consacre s'apparente littéralement à un repos universel, cosmique :

Je te salue, O repos Eternel,
De l'Univers l'alliance premiere,
Qui debrouill[a] la confuse matiere,⁴

s'exclame le berger Thoinet. La *pax* (r)établit entre l'homme, la flore, la faune, le bestiaire mythologique et les corps célestes une harmonie totale, dont la littérature pastorale exprime le désir et qui n'est pas sans rappeler le « saturnien age », l'âge d'or d'un *otium* étendu aux dimensions du cosmos tout entier.

L'« armonie gentille » de Merlin et de Theophile s'exprime dans leurs « chans », si harmonieux que le Loy, tel l'île de Délos charmée par la musique d'Apollon, tel encore les fleuves, les arbres ou les bêtes sauvages fascinés par Orphée⁵, s'en émeut ou, plus justement, immobilise son cours pour prêter une oreille attentive aux deux pâtres :

J'ay veu du Loy, le petit Loy, la source
Souvent-fois le lent pas de sa course
Arrester coi pour leurs chans ecouter.⁶

¹ Jacques Bereau, *Sur la Paix faite entre les François après la guerre civile*, v. 182 (*Les Eglogues [...]*, p. 191).

² *Ibid.*, X, p. 87, v. 53.

³ *Ibid.*, p. 88-89, v. 85-96.

⁴ Belleau, *Chant pastoral de la Paix*, v. 187-189 (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 231).

⁵ Ovide, *Métamorphoses*, XI, v. 1-2.

⁶ Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, p. 7, v. 5-7.

La nature admirative écoute les chants du berger Perot et chante les répons, dans une insolite liturgie panthéiste :

Perot ce grand berger, il m'en souvient fort bien :
Car enflant l'autre jour un chalumeau tout sien
Fait de canne et de jonc, au bors de la fontaine
Qui prend son nom d'Hercule, et les bois, et la plaine,
Les herbes et les fleurs, les antres et les mons,
Enchantez respondoient à ses douces chansons.¹

Les bergers Phelipot et Charlet, qui figurent dans la première églogue de Pierre de Cornu, trouvent dans la complicité d'une nature confidente² et consolatrice, qui les écoute et leur répond, le soulagement de leurs travaux amoureux :

Au moins en ce faisant nous nous soulagerons,
Et parlans aux rochers qui sont aux environs,
Echo nous respondra de sa voix resonante,
Redisant de noz vers la plainte gemissante :
Les bois nous entendront & les petis zephirs,
Pour chanter davantage enfleront noz desirs.³

« Les bois nous entendrons, & ces basses colines »⁴, dit encore le pâtre Jaquemin à son compagnon Durand dans l'*Éclogue troisième*. Le repos que goûtent les bergers dans la paix reconquise, l'*otium litteratum* auxquels ils s'adonnent librement s'étendent à toute la nature, qui communique, voire communie avec l'humanité, en temps de liesse comme en période de deuil⁵.

Cet accord profond entre l'humanité et la nature est propre au monde pastoral et caractérise déjà l'*Arcadia* de Sannazar. Luigi Monga attire notre attention sur « l'aspect cosmique de la réponse de la nature aux vibrations intérieures du poète »⁶. Le cœur de l'*Arcadie* et celui de l'amant semblent battre à l'unisson, dans la joie ou dans la peine.

Cette consonance de la nature ne se borne pas au sentiment de l'amour physique entre un homme et une femme, l'élégie d' « Ergasto sovra la sepultura » du berger Androgeo exprime naturellement la sympathie de la nature pour toute souffrance humaine [...].⁷

De fait, la mort d'Androgeo, égal d'Orphée, plonge la campagne arcadienne dans une vive affliction :

I fuimi il sanno e le spelunche e i faggi :
Pianser le verdi rive,
L'erbe pallide e smorte ;
E 'l sol più giorni non mostro suoi raggi :
Né gli animali selvaggi
Usciro in alcun prato :

¹ Belleau, *Chant pastoral de la paix*, v. 125-130 (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 229).

² « Le motif de la confiance aux forêts est devenu un véritable lieu commun, qui a pris le pas sur les autres stéréotypes pastoraux », note Stéphane Macé au sujet de la littérature bucolique des années 1580-1650 (« La pâquerette et sa face d'ombre : variations sur le *locus amoenus* à l'âge baroque », p. 206).

³ Pierre de Cornu, *Les Œuvres poétiques*, p. 129. La nature attentive et compatissante – elle l'est également pour les bergers de la seconde églogue, Lermot et Perrot, qui adressent à Écho leur supplique (p. 152) – se distingue de l'aimée de Charlet, qui refuse de l'entendre : « Mais à mes tristes cris du tout inexorable, / Tu feins de n'écouter ma plainte lamentable » (p. 132).

⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁵ Écho symbolise cette harmonie universelle dans l'*otium* champêtre. Cf. Vauquelin de la Fresnaie, *Les Foresteries*, p. 4 : « mollement étendu à la plus ombreuse islete, que mon Orne entoure de ses eaux caquetardes, j'accorde ma Sampogne aux gassouillis d'icelles, oïant continuellement la reponse de mille oiseaux dégoisans aus arbres circonvoisins, & le contre-son de mon Echo, qui ordinairement rendra les Nymphes en noz bois écoutantes ». Voir dans le même ouvrage deux pièces consacrées à Écho, amie du « repos otieus » (p. 57, v. 32) : *L'Echo forestiere* (p. 56-63) et *Sylvien à l'Echo forestiere* (p. 125-130).

⁶ Luigi Monga, *Le Genre pastoral [...]*, p. 140.

⁷ *Ibid.*

Né greggi andàr per monti,
Né gustaro erbe o fonti :
Tanto dolse a ciascun l'acerbo fato.¹

Les chants de Mœlibée, dont les deux pâtres de l'églogue III de Berau déplorent le trépas, étaient d'une beauté si poignante que la nature même s'en émouvait – Mauricet célèbre le talent et les « divins vers » de Mœlibée,

dont il fait ces coutaux esbahir,
Qui eurent avecq' moy le bonheur de l'ouir.²

La mort de Mœlibée endeuille la nature tout entière, dont la stérilité subite manifeste la tristesse :

aussi du deuil qu'ilz prirent
De sa mort, noz beaux chams tous arides fanirent.³

L'agonie et le trépas de Merlin affectent également les dieux de l'Olympe, les créatures arcadiennes et les animaux, soudain muets, tandis que les végétaux se trouvent subitement frappés de stérilité⁴. La disparition prématurée de Du Bellay entraîne un deuil cosmique comparable, qui s'étend aux confins du monde et unit dans la même affliction les dieux et les simples mortels, les fleuves et les mers, les vents et les monts⁵. Amour, le soleil, les pierres, les oiseaux, les lauriers, les simples brins d'herbe et les lys, le miel même, dont la douceur devient amertume, se joignent au deuil collectif. « Et bref que l'univers pleure ce saint Poète »⁶, conclut la nymphe chargée de prononcer l'oraison funèbre de Du Bellay.

La personnification des fleurs et des cours d'eau, des coteaux et des montagnes, des prés et des champs, la joie ou la douleur des bêtes sauvages, des dieux de l'Olympe, des hamadryades et des faunes dans ces différentes pièces sont très représentatives de la vision du monde proposée par la littérature bucolique. La nature, ses éléments (minéraux et végétaux), les créatures et les divinités mythologiques qui la peuplent et incarnent ses forces vives participent, en tant que simples auditeurs⁷, répondants ou interprètes à part entière, au chœur des bergers-poètes. La nature devient leur interlocutrice privilégiée. Dans cette « harmonie gentille », le pâtre goûte la plénitude d'un loisir étendu à l'ensemble de la création.

Les dieux du panthéon gréco-romain eux-mêmes ne dédaignent pas de fréquenter les simples mortels qui peuplent l'univers pastoral afin de partager leurs *otia* ; ils semblent avoir déserté l'Olympe pour le plaisant séjour des pâtres. Toutes les déités affectées là sont originaires de la mythologie antique :

A tant je me trouvay ayant beaucoup cheminé en un lieu, qui n'est point regardé des yeux du peuple, fort retiré de la voye commune : où j'estime qu'Amour, Venus, les Graces, les Muses, Phebus et toute la brigade des Nymphes de Diane font leur séjour.⁸

¹ Citation italienne tirée de l'édition de l'*Arcadia* par Michele Scherillo, Turin, Loescher, 1888, p. 95. Voici l'adaptation de Jean Martin : « Ce scayvent eaux, roches et arbres : / Tous les rivages en gemirent, / Et les herbes couleur en mirent / Palle comme est celle des Marbres. / Le Soleil ne monstra ses raiz / En bocages, champs, ou maraiz / De long temps apres : et les bestes / Qui sauvages sont de nature, / Aux prez ne vindrent en pasture / Les jours ouvrables, ny les festes. / Noz troupeaux aussi ne gouterent / Quelque liqueur, et ne brouterent / Un brin d'herbe : tant leur greva / Ce cas douloureux » (églogue V, p. 59-60).

² Jacques Berau, *Les Eglogues [...]*, III, p. 25, v. 63-64.

³ *Ibid.*, p. 26, v. 89-90.

⁴ *Ibid.*, VIII, p. 70, v. 35-40 et p. 74-75, v. 191-205.

⁵ Belleau, *Chant pastoral sur la mort de Joachim du Bellay Angevin*, v. 189-200 et 243-252 (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 246-247). Henri Weber signale ce « thème traditionnel de la poésie bucolique, [...] qui invite les différents éléments de la nature : arbres, rochers, oiseaux et fleurs à verser des pleurs sur la mort d'un berger ou d'un poète » (*La Création poétique [...]*, p. 327).

⁶ Belleau, *Chant pastoral sur la mort de Joachim du Bellay Angevin*, v. 303 (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 249). On trouvera d'autres exemples de ce deuil cosmique, topos de la poésie pastorale, dans la *Bergerie* de Ronsard (t. XIII, p. 97-98, v. 419-432), où même les loups et les lions pleurent le trépas d'Henri II.

⁷ « Hommes et dieux », écrit Jacques Berau (*Les Eglogues*, I, p. 8, v. 33-35), appréciant « la douce cornemuse » des pâtres et « daignoient bien l'ouir », avant que la perversité des hommes ne les pousse à l'exil.

⁸ Pierre Botton, *La Camille*, f. 4-5.

Le domaine des humbles bergers est aussi celui des grands dieux olympiens ; le paysage pastoral est peuplé de divinités mythologiques avec lesquelles les simples mortels cohabitent pacifiquement – « les Dieux mêmes habiterent les Forests », affirme Vauquelin de la Fresnaie¹. Il semblerait même qu'une certaine consanguinité unisse les dieux et les bergers : « si quelqu'un m'en meprise », affirme Perot, « Ditez-luy que les dieux bergers ont bien esté »² – et toute églogue est une parcelle d'Olympe importée en France³. Peu importe que Botton compare le lieu de plaisance initial de *La Camille* à « l'antique Paradis terrestre » : si le paysage bucolique offre incontestablement quelques ressemblances avec le paradis chrétien, on s'aperçoit à la lecture du *dramatis personae* de la poésie pastorale qu'elle s'ancre résolument dans le mythe. Les bergers sacrifient aux cultes antiques, et ce sont les divinités païennes, figures tutélaires et saints patrons de l'univers bucolique, qu'ils invoquent⁴. De la sorte, la bucolique trace « un trait d'union entre la réalité et le mythe », pour emprunter à Stéphane Macé⁵ une formule des plus pertinentes. Elle donne un sens au monde par le recours au mythe, qui oppose au chaos de l'histoire son ordre réconfortant⁶ ; elle est comme une initiation aux mystères du cosmos, un moyen d'accéder au sacré, qui se manifeste sous la gracieuse apparence des nymphes ou sous la forme plus grossière et caprine des faunes. Qui sait alors si, dans ce monde pénétré par le mythe, les bergers-poètes et les bucolistes eux-mêmes ne sont pas des avatars des dieux de l'Olympe ? Ainsi, l'auteur du dernier sonnet figurant dans *Les Plaisirs de la vue rustique et solitaire* de Claude Binet suppose que ce recueil est l'œuvre de « Quelque Dieu », qui « A repris icy bas nouveau Nom, nouvel estre »⁷.

On peut voir dans cet insolite conjugaison de l'histoire et du mythe, de l'humain et du divin, un nouvel effet de l'harmonie pastorale, à laquelle préside le dieu Pan. Roi de la campagne arcadienne et saint patron des bergers-musiciens, qui lui vouent un véritable culte selon Sannazar⁸, suivi notamment par Jacques Bereau⁹ et Pierre de Cornu dans son *Eclogue deuxième*¹⁰, Pan incarne cette harmonie bucolique,

grand dieu qui prend soin des humains,
Et qui assopissant des pasteurs la querelle,
A tourné leur discord en amour mutuelle.¹¹

Sous la houlette de Pan s'épanouissent la concorde et le repos bucoliques. Nul autre que lui ne restaure la paix entre les deux grands bergers Henri II et Philippe II, rétablissant ainsi le repos de leurs sujets :

Car le celeste Pan, Roy & Dieu des Bergers
A lié noz Pasteurs avec les estrangers
D'une perpetuelle & divine concorde,
Qui mect dessous les piedz l'ancienne discorde,
Dont les plus grands Bergers estoyent envenimez,
[...]

¹ *Les Foresteries*, p. 3.

² Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, V, p. 48, v. 194.

³ Pays, écrit Ronsard, fréquenté par les dieux, « qui sont contens / De se montrer à nous & nous voir en tout temps » (*Bergerie*, v. 703-704 ; t. XIII, p. 111).

⁴ Voir, entre autres textes, la quatrième églogue des *Œuvres poétiques* de Pierre de Cornu, p. 179.

⁵ *L'Éden perdu [...]*, p. 59. La grotte, élément traditionnel du décor pastoral, constitue un lieu liminaire, un espace de transition, et opère à la manière d'une antichambre ou d'un sas entre le monde des bergers et l'autre monde de la merveille mythologique. Cf. Belleau, *Chant pastoral sur la mort de Joachim du Bellay Angevin*, v. 335-336 (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 250).

⁶ Voir par exemple la fable étiologique de Claude Binet, *La Truite (Les Plaisirs de la vie rustique et solitaire)*, p. 14-19).

⁷ *Ibid.*, sonnet de « I. Chrestien. P. », f. 31 r^o.

⁸ *L'Arcadie*, prose X, p. 106-107.

⁹ « Je suis, tu le sçais bien », dit Pan à Syrinx, « le dieu de ces montagnes, / Adoré des pasteurs de ces bois et campagnes, / Qui avouent tenir dessous ma majesté / De leurs herbeux pastis la fertile bonté » (Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, IV, p. 36, v. 111-114).

¹⁰ *Les Œuvres poétiques*, p. 145 : « Pan qui preside aux champs, qui preside aux bocages ».

¹¹ Belleau, *Chant pastoral de la Paix*, v. 162-164 (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 230-231).

Mais Pan par sa bonté, d'un accord pacifique
Ce grand Berger, Henry, tant noble & magnifique
A joint par alliance à ce hault conquereur
Le Berger Hespagnol, fils d'un fort Empereur.¹

se réjouit le pâtre Herbat. Pan, ce « dieu que venerable et cher / Tenoit toute Arcadie »², est d'ailleurs une créature hybride, modèle de *concordia discors*, composée d'éléments humains et animaux : son visage est

Luisant comme un soleil, qui vermeil sort dehors
De son lit au matin ; il portoit deux grans cors
Sur le front elevez, et les jambes velues
D'un long poil il avoit, et les pates fourchues,
Ce qui aux regardans estrange le rendoit ;
Longue barbe au menton encores luy pendoit,
Ainsi qu'à une cheuvre ; une queue bouquine
Roide se herissoit au bout de son echine ;
Son nez estoit camus, et d'une once la peau
De diverses couleurs luy servoit de manteau ;
Et quelque part qu'il fust, une belle houlette
Il portoit en sa main d'un bel olivier faite.³

On note que Pan est en outre comparé à un corps céleste (« Luisant comme un soleil ») et qu'il porte un attribut végétal (sa houlette « d'un bel olivier faite »). Cosmos en miniature, Pan, comme son nom le suggère, représente dans sa chair l'harmonie totale, *panique*, que l'univers bucolique s'efforce d'instaurer et qui constitue un élément essentiel du repos qu'on y goûte.

L'harmonie pastorale semble donc totale et repose sur la concorde des pâtres avec, d'une part, les faunes, les nymphes, les dryades et les déités agrestes, et, d'autre part, le paysage rustique. Cette harmonie s'étend à la nature personnifiée et unie, en une osmose⁴ qui contraste d'une manière frappante avec la discorde, les dissensions et les déchirements dont le monde extérieur est affecté. Pour citer Ernst Robert Curtius, qui lui-même cite Goethe⁵, « dans le monde des bergers, “tous les mondes se tendent la main” »⁶. Une telle communion, absente de l'*otium rusticum*⁷, entre pour beaucoup dans la composition du repos bucolique. Aussi ne partageons-nous pas l'« impression étrange de malaise » éprouvée par Luigi Monga⁸ à la lecture de cette scène décrite par Belleau dans *La Bergerie*, « où des éléments païens et chrétiens sont placés brusquement côte à côte » :

Les prières finies en la chapelle, cette venerable dame apres avoir versé de
ces belles & blanches mains du vin, du lait, des lis, & des roses, dessus ces
deux tombeaux, remaine justement à neuf heures sa troupe en sa
chambre [...].⁹

Ce syncrétisme, cette contamination du culte catholique par les rites païens nous semblent constituer l'un des modes d'expression de l'enjeu fondamental de la littérature pastorale renaissante : d'une part, la reviviscence de l'Antiquité dans et par les belles-lettres, la défense et l'illustration de la littérature contemporaine à l'aide des richesses empruntées aux auteurs antiques ; d'autre part, l'inscription d'un

¹ François Habert, *Eglogue Pastorale*.

² Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, IV, p. 33, v. 26-27.

³ *Ibid.*, p. 34, v. 28-40.

⁴ Qui sait si les arbres ne furent pas un jour des êtres humains, comme Amyntas en évoque la possibilité, songeant sans doute aux métamorphoses de la mythologie : « Tant d'arbrisseaux qui jadis, estans hommes, / Furent possible ainsi comme nous sommes / Es las d'amour attachez et tenus » (Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, VI, p. 54-55, v. 19-21).

⁵ *Faust*, II, v. 9561.

⁶ Ernst Robert Curtius, *La Littérature européenne [...]*, p. 308-309.

⁷ L'homme géorgique ne communique pas avec la nature : il la plie à sa volonté, la façonne et l'amende, et trouve dans son labeur acharné un sûr tuteur moral et les moyens de son édification – creuser la terre favorise l'introspection, extirper les mauvaises herbes incite à la purgation des péchés, l'observation des phénomènes météorologiques invite à la contemplation du Ciel, etc. La nature représentée par la littérature de l'*otium rusticum* témoigne de Dieu, tandis que la nature de la poésie pastorale, qui trahit une conception hylozoïste du cosmos, est elle-même une divinité. Cf. *infra*, p. ? ? ? [vérifier]

⁸ *Le Genre pastoral [...]*, p. 82.

⁹ Belleau, *La Bergerie*, p. 32 (*Œuvres poétiques*, t. II).

trait d'union entre la réalité, ô combien douloureuse, et le rêve poétique nourrie de la culture antique¹, entre l'histoire et le mythe, entre le *hic et nunc* et l'utopie arcadienne.

À cette douce et apaisante harmonie, caractéristique fondamentale de l'univers pastoral et élément essentiel du repos et de la tranquillité qu'on y goûte, s'oppose – bien plus que les bruits de bottes, les cris de douleur, le ferraillement et les canonnades des guerres civiles – le silence de mort qui s'appesantit sur le monde une fois que les poètes, les ruisseaux et les bois, les créatures bocagères et les dieux eux-mêmes se sont tus. Jacques Bereau déplore le mutisme des forêts, causé par les « infelicitez de ce tens » :

O bois voisins, doux sejour de Zephyre,
Oyez la voy que ma bouche soupire,
Respondez-moy si faire le sçavez,
Car autresfois, dict-on, parlé avez.²

Dans son *Chant pastoral de la Paix*, poème qui sera repris avec quelques modifications dans *La Bergerie* de 1565 et 1572, Belleau représente à son tour une nature troublée par l'actualité douloureuse de l'époque, sourde aux chansons des bergers et plongée dans l'aphasie :

Nous les chantons aux rochs, mais hélas ils sont sourds,
Au murmure des eaux, mais begues sont leurs cours,
Nous les gravons assez es rides de l'escorce
Des saules verdoians, mais ils n'ont pas la force
De les pouvoir conter [...].³

Les troubles civils provoquent la désertion des dieux antiques, comme le constate avec amertume le pâtre Michaut, dans une *Eclogue* de Claude Gauchet où sont évoqués les malheurs de la France :

Aussi tu ne vois plus en ce pauvre quartier
Tu ne vois plus d'autels à ce Dieu forestier,
Ce Dieu aux pieds de Bouc [...].⁴

Dès que s'allume le brasier des guerres de Religion, le monde bucolique est subitement dépeuplé, comme l'écrit Ronsard :

Les Faunes & les Pans, & les Nymphes compagnes
Se cachent de peur dans le creux des montagnes,
Abhominans le sang & les glaives tranchans,
En nulle deité n'habitoit plus aux champs.⁵

« Pour ne souiller leurs yeux en regardant / Le sang versé desoubz le fer ardent », poursuit Ronsard, les dieux « Par grand despit se cachent soubz terre »⁶. Dans le *Chant pastoral de la Paix*, Belleau déplore à son tour la défection des créatures sylvestres fabuleuses, chassées par « les miseres de nostre tems » de leur séjour habituel : « Les Faunes, les Sylvains, de tous costez espars, / Se mussant ont quitté les foretz aux soudars »⁷.

¹ Luigi Monga évoque encore la « tentative de synthèse [menée par l'humanisme et la Renaissance] de la dichotomie du paganisme et du christianisme », qu'il considère comme « un autre aspect de la scission spirituelle du monde de la Renaissance » (*Le Genre pastoral [...]*, p. 87).

² Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, I, p. 8, v. 25-28.

³ Belleau, *Chant pastoral de la Paix*, v. 79-83 (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 228). Dans *L'Arcadie*, la mort prématurée de Carmosina plonge la nature dans le mutisme et la frappe de surdité : « le selve son tutte mutole : le valli e i monti per doglia son divenuti sordi » (adaptation de Jean Martin, « A la Musette », p. 166 : « Les forestz sont toutes muettes, les vallées et les montagnes sont par douleur devenues sourdes »). Dans sa *Bergerie*, Ronsard évoque les « grandes forests si longuement muettes » au moment des guerres civiles (t. XIII, p. 95, v. 383).

⁴ Claude Gauchet, *Le Plaisir des champs*, p. 91. Seuls les pastoraux réformés se réjouissent, dans leurs églogues religieuses et politiques, du bannissement des divinités et des créatures païennes. Cf. Alice Hulubei, *L'Églogue en France [...]*, p. 552.

⁵ Ronsard, *Bergerie*, v. 351-354 (t. XIII, p. 94).

⁶ *Les Sereines*, v. 64-66 (t. XIII, p. 234).

⁷ Belleau, *Chant pastoral de la Paix*, v. 15-16 (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 226). Voir *L'Arcadie* : « non si trovano più Nimfe o Satiri per li boschi » (adaptation de Jean Martin, « A la Musette », p. 166 : « Il ne se treuve plus Nymphes ny Satyres emmy les boys »).

L'alarme et le fracas des combats ont troublé le repos des dieux et de leur cour agreste, qui, jadis accessibles¹ comme au bon temps de l'âge d'or², se sont retirés des « bors » ombragés et verts où ils avaient accoutumé de côtoyer les mortels :

Le blond Phebus, de despit qu'il a eu
De voir les maux qui regnent, disparu
S'est de noz champs, et sa sœur sa trompette
En a cassé, sur le mont de Taigette :
Son arc qui fait mourir ours, leopars,
Cerfs et lions, est en pieces epars.
Pan a quitté sa musette gentille,
Dans les rameaux d'un chesne elle pandille,
Il a juré qu'il ne l'en tireroit,
Tant que ce tens malheureux dureroit :
Plus ne voyons ny dancer les naiades,
Ny les sylvains, ni les hamadriades.
Nous ne sçavons où les faunes cornus
S'en sont allez, ne qu'ilz sont devenus :
Nos bors sont plains, sans plus, d'horreur et crainte :
L'antique joye y est morte et esteincte.³

Convaincre les dieux de la fable gréco-romaine de quitter leur retraite olympienne pour regagner le séjour de « noz champs », restaurer « L'antique joye », « cette époque où les hommes entretenaient des relations cordiales avec leurs dieux »⁴, faire en sorte que les bois, les champs et les cours d'eau, les divinités sylvestres, agrestes et aquatiques s'expriment de nouveau aux mortels – fût-ce en de confuses paroles que seuls comprennent les poètes – et partagent leur repos, telle est l'entreprise de la littérature bucolique.

3 – L'âge d'or du repos bucolique

La clôture intangible censée protéger les bergers-poètes contre les atteintes extérieures et tous les fauteurs de trouble se lézarde en bien des endroits. Sans cesse, des facteurs de disjonction menacent de rompre la belle unité du microcosme bucolique et d'introduire la discorde au sein de l'harmonie⁵. Aussi la production bucolique dans son ensemble peut-elle tout autant se lire comme la relation d'un rêve enchanteur de repos, de *vita beata* et de paix cosmique, que comme le constat désabusé de son impossible accomplissement. Sous la forme d'animaux prédateurs⁶, de monstres, de soldats ennemis ou d'une simple rivalité amoureuse, la dissension fait inmanquablement irruption dans le monde clos des pasteurs, ébranlé à son tour par les secousses de la « discorde civile », qui se propagent jusque dans les frais bocages de l'églogue⁷. Si le rêve d'un repos bucolique est en grande partie, sinon suscité, du moins entretenu et avivé par les troubles du temps, s'il se présente comme un refuge contre les

¹ « Approchons, mon Bellin, les dieux sont accostables », dit le berger Thoinet à son compagnon dans le *Chant pastoral sur la mort de Joachim du Bellay Angevin*, v. 187 (Belleau, *Œuvres poétiques*, t. I, p. 245).

² En ce temps-là, écrit Ronsard, « Les Dieux visiblement se presentoient aux hommes » (*Bergerie*, v. 519 ; t. XIII, p. 102).

³ Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, I, p. 11, v. 131-146.

⁴ Luigi Monga, *Le Genre pastoral [...]*, p. 56.

⁵ Joël Blanchard (*La Pastorale [...]*, p. 24) observe ce phénomène dans la pastorale médiévale : « Le sens de l'idylle menace de s'inverser à tous instants, sapé par des forces sourdes qui la travaillent et cherchent à la ruiner. Les valeurs prestigieuses qu'elle emporte avec elle sont remises en cause par les hasards capricieux de l'Histoire. Le réel réapparaît pour dénoncer la nature du fantasme et circonscrire de manière impérieuse le champ imaginaire dans les limites duquel l'idylle se déploie. Le réel fait retour dans le poème sous la forme d'événements accidentels et contingents : querelles, *estris*, rixes émaillent de nombreuses pastourelles ».

⁶ Voir notamment l'*Épithaphe d'un chien* de Du Bellay, où la mort du « bon Hurault » fait craindre le pire aux bergers : « Mais les animaux qui ravissent, / Et les larrons s'attendent bien / D'estre maîtres de nostre bien, / Et de sa mort se resjouissent » (*Divers jeux rustiques*, t. V, p. 24, v. 22-25).

⁷ Nathalie Dauvois écrit (*De la Satura [...]*, p. 202) au sujet de *La Bergerie* de Remy Belleau : « Le monde de l'églogue, dans la meilleure tradition virgilienne, n'est pas en dehors du monde des guerres et du désordre, il en est au contraire atteint et Belleau développe à partir de là les motifs conjoints de la paix et de l'Âge d'or, jusqu'au point où les deux registres, pastoral et encomiastique, les deux mondes, arcadien et réel, se disjoignent ».

calamités de l'histoire, il en répercute fréquemment les échos, opérant même parfois à la manière d'une caisse de résonance. Le traumatisme historique refoulé resurgit immanquablement. La pastorale française contemporaine des guerres de Religion semble ainsi déchirer le voile aux motifs idylliques qu'elle s'efforce d'un même geste de tendre devant le spectacle des troubles civils, au point que la dissension et la discorde, le déracinement et l'exil, l'inquiétude et l'intranquillité constituent ses thèmes fondamentaux¹. Simultanément, elle peint le monde tel qu'il devrait être - et tel que seul la littérature lui permet d'advenir - et le monde tel qu'il va. La même ambivalence affecte les évocations de l'âge d'or, qui sont monnaie courante dans la littérature bucolique.

Un volume entier ne suffirait pas à recenser l'ensemble des évocations du « bon âge doré », amples descriptions ou simples références de convention, présentes dans la littérature pastorale française du XVI^e siècle. Le mythe de l'âge d'or semble bel et bien constituer la matrice et le paradigme de l'*otium bucolicum*, paradigme dont toutes les productions de la veine pastorale seraient autant de déclinaisons. Incontestablement, comme le souligne Stéphane Macé, le tableau de l'âge d'or, traditionnel depuis Virgile², est « indissociable de toute entreprise bucolique »³, en raison notamment de l'identité de la majorité des thèmes qui les constituent et de la présence de nombreux motifs communs, dont par exemple celui de l'intimité des hommes avec les créatures fabuleuses et les dieux de l'Olympe - ainsi, sous le règne d'Henri II, comparé par Ronsard à l'âge d'or,

Apparaissoient les Nymphes & les Dieux,
Et sans avoir un voile sur les yeux,
Ne dedaignoient la presence des hommes.
Par les foretz les Sylvains habitoient,
Faunes & Pans aux bocages chantoient,
Et sur les monts dansoient les Oreades,
La mer avoit son Glauque & son Neptun,
Desur les bords venoit jouïer Portun,
Et les ruisseaux abondoyent des Naiades.⁴

Le mythe de l'âge d'or exerce sur les esprits une attraction d'autant plus forte que l'actualité est douloureuse et troublée :

En cette période de déchirements féroces et de paix boiteuses, l'aspiration à l'ordre et au calme est poétiquement exprimée par le mythe de contrées fortunées où le calme champêtre apparaît comme une fragile et exquise rémanence de l'âge d'or [...].⁵

Le mythe du siècle doré exprime un rêve d'harmonie restaurée et d'union, de paix totale⁶, semblable à celle qui régnait en ce temps lointain où l'on ignorait la discorde et la division, où mêmes les terres cultivables et les pâturages étaient communs⁷ :

Francin, Francin, en ce tens que tu dis
La terre estoit un gaillard paradis :
La paix estoit au monde universelle,
Et n'y avoit une seule parcelle
De contredit : car les champs et pastis

¹ Thèmes qui, rappelons-le, expliquent l'importance accordée à la passion amoureuse, représentée dans la littérature pastorale comme une cause de dissension spirituelle, de dépossession de soi et d'exil intérieur.

² *Bucoliques*, IV, v. 27 sq.

³ Stéphane Macé, *L'Éden perdu [...]*, p. 309.

⁴ Ronsard, *Les Sereines*, v. 34-42 (t. XIII, p. 233).

⁵ Guy Demerson, préface au tome IV des *Œuvres poétiques* de Remy Belleau, p. 9.

⁶ Si le siècle de Ronsard peut être qualifié d'heureux et comparé à l'âge d'or, il le doit à l'alliance scellée entre la France et l'Espagne et consacrée par le mariage d'Élisabeth, fille de Catherine de Médicis et d'Henri II, avec le roi Philippe II d'Espagne. L'union des deux royaumes est si étroite et parfaite que « les deux ne sont qu'un ». Ronsard, *Stances à chanter sur la lyre pour l'avant-venue de la Roynne d'Espagne*, v. 22 (t. XIII, p. 227).

⁷ La communauté des biens est une caractéristique essentielle de l'âge d'or, que mentionne encore Louis Le Caron dans ses *Dialogues* : « En ce siecle et eage doré tous les biens estoient communs, les bornes ne separoient les champs, chacun estoit seigneur d'autant qu'il tenoit, ces deux mots MIEN et TIEN n'avoient encore esté ouïs ». Cité par Béatrice Périot, « *Mien et tien* : l'adage de la communauté des biens de Platon à Rousseau », *Nature et culture à l'âge classique*, sous la direction de Christian Delmas et Françoise Gevrey, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1997, p. 31.

N'estoyent encor limitez ny partis,
Et si n'estoit en ce tens la memoyre
D'ambition, d'envie, ny de gloire.¹

Ronsard, peignant à son tour « les siècles dorés » dans sa *Bergerie*, précise que « Les champs n'estoient bornez », que la terre était « commune »². Il ajoute dans ses *Meslanges* :

on n'oyoit point ce mot de tien ne mien,
Tous vivoient en commun, car tous n'avoient qu'un bien.
De ce que l'un vouloit l'autre en avoit envie,
Et tous d'accord passoient heureusement la vie.³

L'âge d'or réalise ainsi le rêve, maintes fois exprimé dans la pastorale, d'une existence dont le bonheur et la tranquillité reposent sur l'harmonie, l'union, l'« accord », tandis que les « siècles de fer » sont logiquement décrits comme l'ère de la division et des luttes intestines⁴.

Évoquant cette *aetas aurea* mythique, les poètes représentent un monde paradisiaque où règne l'abondance⁵, où l'homme ne mange pas son pain à la sueur de son front, où la nature veille de son propre chef à la satisfaction de ses besoins. Dès lors, entre l'*alma mater* et ses enfants, nul antagonisme, nulle lutte ; il règne au contraire entre eux une harmonie parfaite, qui permet à l'humanité de jouir d'un repos complet et rend inutile l'usage des « rateaux », du « soc », de la « charüe » et du « joug », outils, armes même, symbolisant la violence faite à la terre, le déchirement et la division :

La terre produira toute chose sans soing,
Laquelle ne sera comme devant ferüe
De rateaux bien dentez, ny de soc de charüe :
Car les champs de leur gré, sans toreaux mugissans
Souz le joug, se voirront de froment jaunissans.⁶

Une fois de plus, l'imaginaire de l'union et de l'harmonie cosmiques, qui confère à ces différents tableaux de l'âge d'or leurs motifs et leurs couleurs idylliques, est à l'œuvre dans la littérature pastorale. La terre et les hommes entretiennent une relation fusionnelle, où les besoins de ces derniers sont satisfaits avant même d'être formulés ou de donner lieu à l'action, au labeur harassant. Contre la violence exercée sur la terre, qu'on viole et qu'on éventre en quête d'un métal funeste, contre le déchirement du soc aigu, de la bêche et de l'« areau », la pastorale se laisse aller à rêver de champs qui produisent « de leur gré » ce dont l'homme a besoin pour sa subsistance :

Encores de leur gré produyront les campagnes
Le froment nourricier, encores des montagnes
Heureux fleuves de laict et de vin couleront,
Et les chesnes encor le roux miel sueront.⁷

L'âge d'or nous renvoie à cette époque providentielle où régnait la justice, incarnée en Astrée, où l'homme jouissait sans peine ni travail des trésors de la terre⁸. Utilisant comme repoussoir l'âge de fer,

¹ Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, VII, p. 65, v. 97-104.

² *Bergerie*, v. 528 (t. XIII, p. 102).

³ Ronsard, *Les Armes*, v. 17-20 (t. VI, p. 205).

⁴ *Ibid.*, p. 206, v. 28-30 : « Le mari machina la poison à sa femme, / La mort l'oncle au neveu, & le frere à la sœur, / Et l'hoste ne fut pas de son hoste bien seur ».

⁵ L'âge d'or bucolique, en dépit de l'abondance qui le caractérise, est également celui de l'*aurea mediocritas*, d'une mesure qui se manifeste dans les mœurs des bergers. La pièce VI des *Divers jeux rustiques* présente le menu du « banquet » offert par Robin à ses compagnons : des aux et oignons, agrémentés d'un peu de vin d'Anjou (Du Bellay, *Divers jeux rustiques*, t. V, p. 19, v. 11-14). La sobriété de la population champêtre est un trait qu'on retrouvera dans les poèmes de l'*otium rusticum* (cf. *infra*, p. ??? [vérifier]) et dans la production géorgique française du dernier quart du siècle, où la mesure tient une place plus importante encore que dans la littérature bucolique.

⁶ Ronsard, *Bergerie*, v.662-666 (t. XIII, p. 109).

⁷ Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, X, p. 89, v. 101-104.

⁸ En ce siècle doré, dont est annoncé le retour, « chacun fruit croistra sans soing d'agriculture, / Et plus on ne verra crime ne forfaiture ». François Habert, *Eglogue Pastorale*.

Ronsard brosse le tableau de l'âge d'or, imitant Ovide et Tibulle¹, pour mettre l'accent sur la germination, la croissance et la fructification spontanées des végétaux, qui caractérisent l'*aetas aurea* et garantissaient aux bienheureux mortels une existence agréable et de tout repos. En ce temps béni, « le peuple oysif » n'avait nul besoin de travailler pour gagner sa pitance, se contentant des glands tombés des chênes, du « fruit qui de soymesme heureusement sortoit »² et de l'eau bue à même les ruisseaux ; on vivait alors « Sans semer ny planter »³ et « sans peine »⁴. Sur cette terre où seuls les chênes « suent »⁵, l'humanité goûte un repos accompli. Dans cet âge d'or bucolique, dont le château des Guise offre un aperçu, on mène une existence délicieuse, sereine, heureuse et libre, qui dissipe jusqu'à la crainte de la mort :

si toute nostre vie estoit dispensee en cette façon, ménageant les jours & les heures en tels plaisirs, sans offencer Dieu, sans mesdire de son prochain, sans apprehension facheuse, sans alteration de nostre naturel, francs & libres d'avarice, d'envie & d'ambition, aurions-nous regret en mourant d'avoir vécu si doucement en ce monde ?⁶

L'usage du conditionnel dans cette citation, où il exprime un souhait, est révélateur : en dépit des apparences et des nombreuses allusions au mythe de l'âge d'or dans la littérature pastorale, le règne de Saturne est bien davantage attendu, espéré ou regretté que véritablement et durablement restauré ; les « siècles dorés » font bien plus souvent l'objet de déplorations, de tableaux nostalgiques ou de prédictions optimistes qu'ils ne donnent lieu à des descriptions célébrant leur rétablissement. Lorsqu'ils déplorent les « calamitez de la guerre » et les « miseres du tems », les auteurs d'églogues et d'idylles français comparent volontiers leur siècle à l'âge de fer. Jacques Bereau écrit par exemple :

L'age de fer et si un pire encore
Dire se peult sur la terre regne ore :
Car vistes-vous oncque un tens plus pervers ?⁷

Le temps présent est coulé dans le fer, et l'*ore* des poètes n'est certes pas un âge d'or. Énumérant les « infelicitez de ce tens », Jacques Bereau retient les éléments utilisés par Ovide dans sa description de l'âge de fer⁸ : impiété des « enfans de la terre » qui, comme les géants de la mythologie, défient les dieux, ambition démesurée, parricides et fratricides, amour immodéré des richesses, etc.⁹ Topos des représentations de l'âge de fer, le bannissement de la vierge Astrée, incarnation de la justice et dernière des « hôtes célestes », selon Ovide, « à abandonner la terre ruisselante de meurtres »¹⁰, est également mentionné par Bereau¹¹.

Le règne de Saturne et de la vierge Astrée est localisé dans un temps anhistorique ou préhistorique ; toutes les évocations de l'âge d'or dans la poésie bucolique le situent dans un passé irrémédiablement aboli.

Où est le tens jadis beau et prospere,
Dont j'ay ouy tant parler mon grand pere,
Je dy le tens du bon age doré,
De noz ayeux saintement adoré¹²,

¹ Ovide, *Métamorphoses*, I, v. 89 sq. ; Tibulle, *Élégies*, I, 3, v. 35 sq.

² Ronsard, *Bergerie*, v. 530 (t. XIII, p. 102).

³ *Ibid.*, v. 529.

⁴ Ronsard, *Les Armes*, v. 12 (t. VI, p. 205).

⁵ Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, X, p. 89, v. 104.

⁶ Belleau, *La Bergerie*, p. 127 (*Œuvres poétiques*, t. II).

⁷ Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, I, p. 8, v. 29-31.

⁸ Ovide, *Les Métamorphoses*, I, v. 127-162.

⁹ Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, I, p. 10-11, v. 101-130.

¹⁰ *Les Métamorphoses*, I, v. 149-150.

¹¹ *Les Eglogues [...]*, I, p. 10, v. 113.

¹² *Ibid.*, VII, p. 65, v. 87-90.

se demande Francin dans une églogue de Bereau. Dans la *Bergerie* de Ronsard, le pâtre Navarrin ne peut évoquer l'âge d'or, auquel il oppose un « maintenant » de désolation, qu'en recourant à des tournures optatives et à l'imparfait :

Que ne retourne au monde encore ce bel aage
Simple, innocent, & bon, où le meschant usage
De l'acier & du fer n'estoit point en valeur,
Honoré maintenant à nostre grand malheur !
Ha, bel aage doré, où l'or n'avoit puissance !
Mais doré pour autant que la pure innocence,
La creinte de mal faire, & la simple bonté
Permettoient aux humains de vivre en liberté !¹

Même recours à l'imparfait sous la plume de Bereau, qui oppose à la générosité de l'âge d'or les rigueurs du temps présent :

La terre lors de sa naifve bonté
Naistre faisoit de tous bien à planté,
Sans qu'elle fust du soc aigu touchée ;
Mais maintenant, sans qu'elle soit bechée
Rien ne nous baille, et sans que le taureau
Soit attellé maintefois à l'areau.²

À la lumière de ces déplorations, on comprend avec Stéphane Macé que

L'évocation de l'Âge d'or vise peut-être davantage à dénoncer la déchéance
du monde qu'à souligner ses mérites passés.³

Dans le meilleur des cas, on se prend à rêver du retour des siècles dorées, à l'espérer, voire à l'annoncer en des vers prophétiques où le recours au futur est de rigueur⁴.

Le mythe de l'âge d'or, que convoque immanquablement la poésie pastorale, impose également la figure d'un prince providentiel, déjà présente dans l'œuvre virgilienne⁵. En temps de paix, cet homme providentiel est sans grande originalité identifié au monarque régnant, restaurateur de l'âge d'or et artisan du « commun repos ». Au moment où sont posées en France les bases de l'absolutisme, la littérature pastorale contribue au développement du culte de la figure royale. Élu de Dieu, qu'il représente sur terre, le roi immobilise par sa *virtus* la roue de la fortune, dispense le repos de la *pax* et

¹ Ronsard, *Bergerie*, v. 511-518 (t. XIII, p. 101-102).

² Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, VII, p. 66, v. 105-110.

³ Stéphane Macé, *L'Éden perdu [...]*, p. 312.

⁴ François Habert, *Eglogue Pastorale* : le berger Herbat prédit que grâce à l'union de Philippe II d'Espagne et d'Élisabeth de France « le dict de la Sibille / Obtiendra son effaict, car on verra encor / En ce monde terrien revenir l'aage d'or ».

⁵ La pastorale possède, dès son origine, une dimension eulogique et allégorique. Comme le remarque finement Nicolas Couteau, qui préface en 1529 une édition française des œuvres de Virgile, les *Bucoliques* décrivent « l'estat plaisant et gracieux sejour des petits pasteurs et musicaulx bergers [...]. Toutesfoys soubz l'habit d'iceulx de simple maintien est veu comprendre les grans seigneurs potestatz et empereurs de Romme » (cité par Luigi Monga, *Le Genre pastoral [...]*, p. 42). Cf. Ernst Robert Curtius, *La Littérature européenne [...]*, p. 310-311 : « Virgile fait entrer dans son univers pastoral sa propre destinée, mais aussi la figure d'Octave et l'étoile de César, c'est-à-dire l'histoire de Rome, et plus encore : l'idée religieuse d'un Sauveur, et l'idée que son époque est à un tournant de l'histoire ». La poésie pastorale est depuis ses origines associée à la figure royale, dans la mesure où, comme le note Laudun d'Aigaliers dans son *Art poétique françois* (p. 226-227), « Sous les noms des Bergers, & en leurs devis bien souvent les bons Poètes y mettent un sens moral, & les font parler des affaires d'estat, des conditions, & des fortunes des Rois, & Princes » (cité par Nathalie Dauvois, *De la Satura [...]*, p. 160-161). Ronsard écrit dans sa *Bergerie* que « Les Rois & les Pasteurs ont mesme estat de vivre : / L'un garde les troupeaux, par l'autre sont conduits / Les peuples sous la loy de leurs sceptres reduits » (t. XVIII, p. 106, v. 18-20) ; la comparaison se poursuit dans la *Bergerie* de 1565 (t. XIII, p. 77-78, v. 25-36). Sous le masque pastoral et dans un cadre champêtre, « ce sont grands Princes / Qui parlent, & non Bergers » (*ibid.*, p. 131, v. 1095-1096). David était « simple Pastre » avant d'accéder au trône, et Moïse « Bergerot » avant de marcher à la tête de son peuple (t. XVIII, p. 106, v. 23, et p. 107, v. 27). N'oublions pas que, comme le rapporte Colletet dans son *Discours du Poème Bucolique* (p. 1), Apollon a créé la poésie bucolique alors qu'il gardait les troupeaux du roi Admète. « Par ailleurs, la dignité de l'état pastoral est légitimée par une longue tradition, par des exemples bibliques (les Rois-pasteurs) et évangéliques (l'adoration des bergers). Bergers et bergères figurent, dès les époques médiévales, dans les bergeries moralisées et participent aux fêtes des entrées royales » (Madeleine Lazard, « La France en Arcadie [...], p. 32). Souvent, ce sont des rois et des princesses qui, affublés en pâtres et en pastourelles, houlette factice au poing et musette sur l'épaule, foulent les champs du poème bucolique.

favorise par ses libéralités l'*otium studiosum* des poètes et des lettrés. Le repos collectif est conquis de haute lutte par le *labor improbus* du roi, nouvel Hercule¹. Lui aussi accomplit ses « travaux » : contre les hommes, contre le sort, contre les vices, et contre ses propres passions. Le prince idéal a su établir en lui l'apathie des sages et des élus. Son action se situe à la fois sur les plans militaire (paix extérieure garantie par la force), politique (paix intérieure, fondée sur la justice du roi) et moral (paix de l'âme, sous la garde des vertus stoïques et chrétiennes). Dans la pastorale politique, le roi-berger est le « Dispensateur du repos que ses veilles assurent », le « garant des solitudes heureuses de ses sujets », comme l'écrit Bernard Beugnot :

le roi-berger met paradoxalement en symbiose le discours de la retraite et la politique, rêve d'un univers réconcilié qui abolit ou masque tensions et fractures de la société réelle, et où les jeux de force se résorbent dans l'harmonie d'une célébration.²

La paix de Cateau-Cambrésis, célébrée par Jacques Bereau, est établie sous la houlette d'un roi-berger messianique

Qui [lui] faict esperer et croyre qu'en usage
Quelques traces bien tost du saturnien age
Doivent recommencer sous le regne puissant
D'Henry, de tous les roys le roy plus florissant.³

Quant à Montmorency, promet le poète, il sera adoré par les bergers à l'égal du dieu Pan⁴, symbole de cette harmonie régnant à la faveur de la paix dans le cadre de l'*otium* bucolique. Pour Ronsard, qui déguise dans sa *Bergerie* Catherine de Médicis en bergère,

Si nous voyons le Siecle d'or refait,
C'est du bienfait
De la bergere Catherine.⁵

En 1555, dans son *Hymne de la Justice*, c'est à Henri II que Ronsard attribue le mérite d'avoir fait reflourir en France l'âge d'or⁶.

Mais, de même que l'âge d'or est généralement représenté comme définitivement révolu ou comme à venir, de même les pastoralistes recourent bien plus souvent à l'imparfait, au futur ou au mode optatif pour évoquer les princes providentiels de l'*aetas aurea*. Comme Virgile prophétisant la restauration de l'âge d'or par le fils de Pollion⁷, Ronsard espère et prédit que sous le règne du bon pasteur Charles IX, pour l'heure enfant, « courront les meilleures années / Du vieil Saturne & du bon Siecle d'or »⁸. Si ces vers ne situent pas l'âge d'or dans le *hic et nunc* d'une histoire encore agitée, et s'il y a toujours bien loin de la coupe aux lèvres, au moins témoignent-ils d'un espoir dans le retour du « commun repos » à la faveur de la paix. Mais au plus fort de la tourmente, le prince restaurateur de l'*aetas aurea* est présenté comme absent et le souvenir de ses bienfaits suscite la nostalgie ; il appartient au passé, à l'instar de l'âge d'or que lui seul pourrait faire renaître :

Terre, hélas ! creve-toy, et nous monstre nos Roys
Defenseurs du public et des Dieux et des Loix,
Qui d'un si doux repos bienheureant leur patrie
L'ont veu florir en paix tout le temps de leur vie !
Rends-les nous maintenant, afin que de rechef
Du malheur eminent deschargent nostre chef.⁹

¹ Sur le mythe de l'Hercule français, identifié parfois à François 1^{er}, cf. Marc-René Jung, *Hercule dans la littérature française du XVI^e siècle*, Genève, Droz, 1966. Voir également Anne-Marie Lecoq, *François I^{er} imaginaire*.

² Bernard Beugnot, *Le Discours de la retraite [...]*, p. 118-119.

³ Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, X, p. 89, v. 97-100.

⁴ *Ibid.*, p. 90, v. 135-140.

⁵ Ronsard, *Bergerie*, v. 47-49 (t. XIII, p. 79).

⁶ T. VIII, p. 71, v. 531-538.

⁷ *Bucoliques*, IV.

⁸ *Bergerie*, v. 85-86 (t. XIII, p. 81). Cf. p. 108-110, v. 649-682, où l'âge d'or est une fois de plus évoqué au futur.

⁹ Claude Gauchet, *Eclogue entre Michaut et Phlipot (Le Plaisir des champs)*, p. 89-90.

Ronsard identifie le règne d'Henri II avec « le bel aage doré »¹, mais cet âge d'or de la France n'a pas survécu au grand monarque ; et tous deux ne peuvent être évoqués par le poète vendômois qu'à l'imparfait.

La poésie bucolique conserve dans la France du XVI^e siècle la fonction encomiastique qui est la sienne depuis sa naissance, bien des siècles auparavant. Confectionnée sur le patron des églogues virgiliennes, qui célèbrent l'action pacificatrice d'Auguste, la pastorale française chante les louanges d'un roi messianique², qui, espère-t-elle, restaurera la paix dans le royaume et dans l'esprit de ses sujets. Le prince tant attendu, regretté ou exalté par les poètes français, est représenté comme un dispensateur de *pax*, de *quies* et d'*otium* ; il fait bien évidemment songer au divin protecteur de Virgile, ce Dieu fait chair qui comble ses sujets, du moins certains d'entre eux, de repos et de loisirs – « deus nobis haec otia fecit »³.

4 – L'univers bucolique, lieu de l'*otium litteratum*

Assis « dessous l'ombre en repos »⁴, les bergers s'adonnent à leur loisir favori : le chant. Tout est prétexte pour les bergers à l'expression poétique et musicale de leurs sentiments, au point que l'ombre accueillante des bocages, le murmure des frais ruisseaux et l'ensemble des éléments constituant le paradis pastoral semblent déclencher irrésistiblement le processus d'épanchement poétique. Qu'ils déplorent les destructions causées par la guerre, qu'ils se lamentent sur leurs infortunes amoureuses ou, au contraire, qu'ils célèbrent les grâces de l'aimée ou bien encore témoignent de leur espoir dans le retour prochain de l'âge d'or, les pâtres ne cessent de chanter. Leur *otium* est avant tout *litteratum*. Le ton de leurs compositions, où sont abordés des sujets de tous types, leur lexique et les images qui les ornent entrent évidemment en adéquation, autant que faire se peut, avec leur modeste condition pastorale : ces bergers-poètes s'expriment en un « beau stile bas » plus approprié à leur rang qu'un *stilus sublimis* ronflant et farci de références érudites à la mythologie⁵ ; point de fureur en eux, leur inspiration témoignant de la douceur, même dans les plus désespérés de leurs chants, qui imprègne le paysage bucolique. Outre les compétitions poétiques, véritable topos de la littérature pastorale, au cours desquelles deux pâtres rivalisent de talent, les bergers chantent et poétisent en de multiples occasions.

Plus qu'un simple passe-temps destiné à meubler les heures creuses, étonnamment nombreuses, de ces bergers amis des Muses, la poésie renforce leur *quies animi* : dans la musique et l'expression élégiaque de leurs tourments amoureux, les amants pastoraux éconduits puisent réconfort et soulagement. Dans l'*Eclogue quatrieme* de Pierre de Cornu, Denisot propose par exemple à Thoinet, aussi infortuné en amour que son compagnon, de

chanter aussi quelque douce chanson
Qui nous peust recreer, & d'un air delectable
Restaurer de noz cœurs la langueur miserable [...].⁶

¹ Ronsard, *Les Sereines*, v. 29 (t. XIII, p. 233).

² Le thème du prince messianique, développé par Virgile dans les *Bucoliques*, « s'enrichit dans la tradition judaïco-chrétienne d'un optimisme prophétique qui suggère un âge apocalyptique [...] : cette vision permettra à la bucolique chrétienne de la Renaissance d'identifier le rêve du passé avec l'espoir de la "Parousie" » (Luigi Monga, *Le Genre pastoral [...]*, p. 55, n. 4). Cependant, le mythe de l'âge d'or tel qu'il s'inscrit dans la littérature pastorale n'est que très rarement l'expression d'un idéal de repos chrétien : les champs de l'âge d'or ont pour équivalent ou pour modèle les Champs Élysées, pas le jardin d'Éden, quand bien même Claude Gauchet fait des maux de la guerre, qui mettent fin à l'*aetas aurea*, le châtement infligé à l'humanité fautive par la dextre de Dieu, en un geste qui reproduit l'expulsion d'Adam et Ève du paradis terrestre : « C'est Dieu qui nous menace / Et qui d'un bras iré vivement nous pourchasse, / Afin que cognoissions que seul il a pouvoir / De punir le Chrestien, qui ne fait son devoir, / De cognoistre combien est grande son offense, / De cognoistre combien est grande sa puissance » (*Le Plaisir des champs*, p. 88).

³ Virgile, *Bucoliques*, I, v. 6.

⁴ Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, VI, p. 54, v. 13.

⁵ Il convient toutefois de signaler plusieurs allusions à la fable de Philomèle et Procné, les bergers jugeant sans doute que l'histoire tragique de ces deux sœurs métamorphosées respectivement en hirondelle et en rossignol est assortie à leur cadre de vie.

⁶ Pierre de Cornu, *Les Œuvres poétiques*, p. 173.

De même que tous les menus événements de leur existence quotidienne leur sont prétextes à l'épanchement poétique, de même tous les éléments du cadre bucolique fournissent à leur rêverie, à leur inspiration ainsi qu'à leurs écrits un support commode.

Les bergers de la littérature pastorale, comme l'écrit François Habert, « sont experts en Rhétorique »¹ ; ils passent le plus clair de leur temps libre à composer ou à chanter des vers, à mesurer leurs talents littéraires au cours d'affrontements poétiques arbitrés par un tiers – généralement, un pâtre plus âgé que les deux rivaux et passé maître dans l'art des belles-lettres. Voilà pour les évocations explicites et transparentes de l'*otium litteratum* des bergers-poètes. On relève dans la production pastorale de l'époque d'autres mises en scène du loisir lettré, du chant et de l'écriture. La réflexivité de la littérature bucolique est un fait bien connu, et les cas de représentations symboliques de la création poétique et de l'acte scripturaire ne manquent pas dans les œuvres que nous avons sollicitées. On peut lire, « Escripzt en vers » dans les « rocz, et arbres » de la campagne arcadienne, les « souspirs » de Logisto². Fromino grave « en une verde escorce de hestre » les plaintes d'Ergasto³. Les menus travaux d'aiguille auxquels s'adonnent les bergères de Belleau sont une représentation évidente de l'écriture, toute production textuelle s'apparentant, surtout dans le cas de la littérature pastorale où l'intertexte antique est si prégnant, à un travail de tissage, comme le suggère l'étymologie. Ces bergères penchées sur leurs travaux de toile travaillent sans cesse,

l'une apres le labeur industrieux de quelque gentil ouvrage de broderie,
l'autre apres un lassis de fil retors, ou de fil de soye de couleur [...], l'autre à
filer la destinee de son amant deseperé, tournant de ses doigts mignars le
fuzeau, voidant & devidant son fil de bonne grace.⁴

Le « lassis de fil retors » des bergères ne fait-il pas songer à *La Bergerie*, œuvre que son auteur présente comme un patchwork, comme un « petit ramas » de vers et de prose, et dont la trame est constitué de fils empruntés aussi bien à la littérature pastorale classique qu'à l'*Arcadia* de Sannazar ? D'autre part, on ne compte plus les plaintes que les bergers amoureux gravent dans l'écorce des arbres ou dans la pierre. Le pâtre amoureux d'Amarante accroche ses poèmes aux rochers et aux arbres, tandis que Montan, épris lui aussi d'une Amarante, grave dans l'écorce et la roche les « mettres » que lui inspire son amour⁵. Bellin, affligé par la guerre que se livrent les Français et les Espagnols avant la signature du traité de Cateau-Cambrésis, confie ses plaintes à la nature environnante, qui s'en fait complaisamment l'écho :

Vous le sçavez taillis, et vous coutaux bossus,
Vous mons, rochers et bois, et vous antres moussus,
Qui mille fois le jour respondez à mes plaintes,
Plaintes qu'on list au front de ces arbres empraintes :
Nymphes vous le sçavez, et vous qui habitez
Satyres, dans les creux de ces obscuritez :
Mesme le beau crystal de ces vives fontaines
Le murmure en coulant par ces herbeuses plaines.⁶

Ces représentations symboliques de l'écriture célèbrent l'art des poètes. Pourtant, dans la *Bergerie* de Ronsard, le prologue proclame en des termes qui ne semblent pas souffrir la contradiction la supériorité de la nature sur l'art :

Les chesnes ombrageux, que sans art la Nature
Par les hautes forests nourrist à l'avanture,
Sont plus doux aux troupeaux, & plus frais aux bergers
Que les arbres entez d'artifice es vergers :
Des libres oyselets plus doux est le ramage
Que n'est le chant appris des rossignols en cage,

¹ *Eglogue Pastorale*. Janot remarque que son compagnon Herbat (anagramme évidente du nom de l'auteur) est « Tant à garder troupeaux, qu'en science subtil ».

² Adaptation par Jean Martin de *L'Arcadie*, églogue IV, p. 50.

³ *Ibid.*, prose VI, p. 60.

⁴ Belleau, *La Bergerie*, p. 57 (*Œuvres poétiques*, t. II).

⁵ Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, IX, p. 79, v. 51-56, et VI, p. 57-58, v. 109-116

⁶ Belleau, *Chant pastoral de la Paix*, v. 19-26 (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 226). Nous soulignons.

Et la source d'une eau sautante d'un rocher
 Est plus douce au passant qui l'esté vient coucher
 Son corps entre les fleurs de la rive rustique,
 Que n'est une fontaine en marbre magnifique,
 Par contrainte sortant d'un grand tuiiau doré
 Au milieu de la court d'un Palais honoré.
 Plus belle est une nymphe en sa cotte agrafée,
 Aux bras à demy nudz, qu'une dame coiffée
 D'artifice soigneux, toute peinte de fart ;
 Car toujours la Nature est meilleure que l'art.¹

Or ce prologue est contredit peu après par la bergère Margot, qui, ayant apprivoisé un merle et lui ayant appris à parler et à chanter, se vante de lui avoir fait « obliger sa rustique chanson / Pour retenir par cœur meinte belle leçon »². De même, Pernet félicite les bergers Jaquemin et Durand, dont les « mignardz accordz passent en excellence / Du plaisant rossignol la rustique science »³. Tout bien considéré, la littérature pastorale ne célèbre pas tant la nature bucolique que la culture et l'écriture qui la célèbrent ; l'*otium bucolicum* est digne d'éloges parce qu'il est avant tout un *otium litteratum*, dont il procède – en effet, le loisir lettré donne naissance au loisir bucolique, et non l'inverse. Il n'est pas anodin que le dressage auquel Margot soumet son merle pour lui enseigner la parole et l'art du chant sollicite la mémoire : « Pour retenir par cœur », écrit Ronsard.

Tel pourrait être le *motto* de l'ensemble de la littérature pastorale, qui opère à la façon de la mémoire. La mémoire conserve en l'état, dans un espace aussi intangible que l'écrit et que le cadre idéal de la fiction bucolique, ce que l'histoire et le temps ont défait à grand fracas ou par un lent et imperceptible travail d'érosion. La mémoire immobilise les aiguilles des horloges ; elle dresse en quelque sorte un barrage contre le flux du temps et fait obstacle à son écoulement, enfrenant comme l'écrit, imprimé ou gravé dans l'écorce par les bergers-poètes, la loi universelle de l'évanescence⁴. L'univers pastoral, caractérisé par son anhistoricité relative, son aspect utopique et uchronique, semble faire de même. Conservant d'une part le souvenir de l'âge d'or, au point que la remémoration engendre fréquemment le ressassement, « Le paysage [bucolique] est un paysage de mémoire » ; notamment, il « garde la mémoire de l'amour »⁵. Regagnant le cadre idyllique dans lequel il a vécu et aimé naguère, « le disgracié Sirene » se rappelle son bonheur passé :

Donques arrivant le berger ès verds & delectables prez, que le large fleuve
 Ezla va arrouasant de ses eaux, lui vint en memoire le grand contentement
 duquel il avoit autrefois jouy en ce lieu [...].⁶

Tout comme le matériau thématique qu'elle met en œuvre, les spécificités énonciatives de la littérature pastorale l'apparentent à un monument commémoratif. La pastorale, en effet, préfère au mouvement narratif le dialogue ou la pause descriptive. Cette inclination s'épanouit dans l'*ekphrasis* chère à Belleau, dont *La Bergerie* manifeste « cet amour de l'immobilité, si contraire au romanesque, que traduit aussi bien la tendance à tout figer en tableau que les dernières lignes développées sur l'anaphore de la négation, de la négation même de toute aventure et de toute histoire »⁷. Représentation élevée au carrée, célébration poétique d'une célébration picturale, l'*ekphrasis*, arme rhétorique ultime de la littérature pastorale, dissipe s'il en était encore besoin le mirage référentiel et révèle l'invalidité de l'opposition de l'art contre la nature – la nature de la poésie pastorale est un mythe littéraire au même titre que l'âge d'or, et c'est justement pour cette raison que l'une et l'autre peuvent devenir le cadre idéal du repos.

¹ Ronsard, *Bergerie*, v. 1-16 (t. XIII, p. 76-77).

² *Ibid.*, p. 91, v. 309-310.

³ Pierre de Cornu, *Les Œuvres poétiques*, p. 171.

⁴ Cf. Nathalie Dauvois, *De la Satura [...]*, p. 212.

⁵ *Ibid.*, p. 247.

⁶ Montemayor, *Diana*, f. 2-2 v° (cité par Nathalie Dauvois, *De la Satura [...]*, p. 246).

⁷ *Ibid.*, p. 212-213.

La littérature pastorale entreprend la récréation, dans la récréation poétique, d'un monde idyllique (*aetas aurea*, Arcadie mythique, Champs Élysées¹...), qui finit par se confondre avec la littérature bucolique de l'Antiquité et par la représenter. Pour replier l'histoire troublée sur le temps immobile et heureux du mythe, les poètes du XVI^e siècle s'efforcent donc d'opérer le repli de la pastorale contemporaine sur les grands modèles littéraires du passé, repli qui dans les textes se manifeste, davantage que par le retour littéral aux sources, par une écriture réflexive et par la représentation symbolique de la création poétique. Le cadre bucolique conserve par écrit la mémoire de ses créateurs antiques, comme il commémore le souvenir doux-amer de l'âge d'or tant regretté. Aux côtés des troupeaux et des bergers, sur les berges des ruisseaux et dans les frais bocages, s'ancre et se déploie la mémoire d'un *aetas aurea* de la littérature bucolique, d'un siècle doré où Théocrite, Virgile et Horace, tels les dieux et les créatures surnaturelles des fables antiques, allaient parmi les pâtres. L'écriture est alors anamnèse, et l'univers pastoral qu'elle invoque devient un lieu de mémoire, un monument commémoratif bâti à la gloire de l'art et des grands modèles du passé.

Conclusion

L'évocation de l'*otium bucolicum* constitue un chapitre essentiel du discours poétique du repos au milieu du XVI^e siècle. En ces temps agités, la fiction pastorale, élaborée par l'imagination des poètes à partir de matériaux antiques, majoritairement fournis par Théocrite et Virgile, offre à l'esprit un refuge où il établit son repos, loin des guerres et des discordes civiles ; les poètes « tentent d'oublier dans un *otium* bucolique de convention les doutes d'une société tout entière »². Fiction pastorale, écrivions-nous, tant il est vrai que les poètes bucoliques français, comme leurs modèles antiques et italiens d'ailleurs, ne se soucient guère de réalisme, contrairement aux auteurs de poèmes géorgiques qui leur succéderont et dont les tableaux s'efforcent davantage à la vraisemblance et au pittoresque.

Le paysage pastoral, stylisé à l'extrême et réduit à quelques éléments ou accessoires évocateurs, constitue un *locus amoenus*, un jardin d'agrément dédié au loisir et au plaisir. Le repos qu'on goûte dans le cadre pastoral n'est pas synonyme d'apathie ou d'inertie, pas plus qu'il ne se confond avec la retraite érémitique ou qu'il ne débouche sur la contemplation³ – l'Arcadie est tout sauf une Thébaïde ou une « arrièreboutique » dédiée à l'introspection ! La nature arcadienne, doucement éclairée par un printemps éternel, grouille de vie : une sève vivifiante coule dans les végétaux, qu'elle fait fleurir et fructifier ; le sang des hommes, des animaux et des dieux bouillonne sous l'effet du désir ; tout germe, croît et verdit dans un monde débordant de vitalité, entièrement aménagé par l'art en lieu de plaisance et de repos.

Le cadre pastoral s'apparente à un monde idéal, utopique et uchronique, comme le note Madeleine Lazard :

Dans cette atmosphère de fiction, la nature elle-même est idéalisée. Car le lieu pastoral a valeur de symbole. Ce lieu clos représente un monde de paix, de liberté, un monde préservé, une Arcadie rêvée par des humanistes et des courtisans, des gens de la ville. Genre littéraire et aristocratique dès ses origines, la pastorale a pour cadre une campagne idyllique, restituée à son essence édénique, la nature de l'âge d'or ou du paradis perdu.⁴

Là, on ignore l'âpreté de la vie géorgique, la rudesse des travaux agricoles et le labeur pénible des véritables gardiens de troupeaux. L'existence des bergers-poètes est entièrement consacrée au loisir,

¹ Jean Martin écrit, dans la dédicace de sa traduction de *L'Arcadie* (p. 20), que l'ouvrage a pour sujets des nymphes, des bergères et des oiseaux au doux ramage, « tellement que les escoutans pensent estre raviz aux champs Elysées ».

² Stéphane Macé, *L'Éden perdu [...]*, p. 299.

³ Dans les poèmes de l'*otium rusticum*, le spectacle de la nature témoigne de Dieu et équivaut parfois à la *visio Dei*. La littérature pastorale peut également fournir l'« occasion d'une célébration du divin », comme le signale Stéphane Macé, qui fait état d'un « érémitisme pastoral » (*L'Éden perdu [...]*, p. 303). Toutefois, les merveilles décrites dans les poèmes de l'*otium bucolicum* sont généralement admirées pour elles-mêmes et ne sont pas considérées comme des signes de la bonté divine : « Bref, le lieu est si beau, qu'il semble que nature / L'ai faict pour contempler & mirer sa facture » (Pierre de Cornu, *Les Œuvres poétiques*, p. 172). Les jours heureux passés par les bergers en compagnie des divinités agrestes et sylvestres leur permettent sans nul doute d'accéder à une forme de connaissance de la nature divine, mais cette connaissance, comme dans la poésie virgilienne, reste intuitive.

⁴ Madeleine Lazard, « La France en Arcadie [...] », p. 31.

sous la houlette protectrice de princes providentiels, comparables à l'Auguste de Virgile et dont les victoires offrent à tous le repos dans la paix champêtre. L'éloge de ces grands princes est toujours associée comme il se doit à la célébration, effectuée sans retenue, de leurs exploits et de leurs vertus.

Dans ce monde idéal modelé sur l'Arcadie virgilienne et le mythe de l'âge d'or, une profonde harmonie garantit la *quies* des pâtres. Là, dans la fraternité pastorale et l'ombre propice des bocages, s'estompent toutes les différences : une amitié sincère unit les pâtres ; les dieux et les demi-dieux de la fable antique cohabitent pacifiquement avec les bergers – Apollon n'a-t-il pas mené paître les troupeaux d'Admète ? David, avant que d'être roi, n'était-il pas simple berger ? – ; les barrières qui séparent les espèces tombent et la nature tout entière, incarnée par le grand Pan, participe à la liesse ou à l'affliction commune. Les dieux de l'Olympe se manifestent quotidiennement aux mortels ; ils écoutent leurs chants, ils leur répondent parfois et, toujours, partagent les joies et les peines de la population pastorale, tout comme la nature, qui elle aussi se met au diapason de l'humeur générale, exubérante, fertile et fleurie dans l'allégresse, silencieuse, stérile et morne en temps de deuil. Aussi le cadre idéal du *locus amoenus* n'est-il pas seulement un arrière-plan pittoresque, ni même un simple « lieu symbolique apte à révéler l'état d'âme, le caractère ou les intentions des interlocuteurs »¹ ; il ménage un havre de paix et de repos à l'abri, partiellement du moins, des soubresauts de l'histoire ; il constitue un modèle d'harmonie et d'unité dans un monde en proie à la discorde et cruellement divisé :

Ce que cachent ces fictions champêtres, cette nature qui échappe à l'hiver, cette éternelle jeunesse d'une Arcadie hors du temps et de l'espace, c'est l'aspiration tenace à l'âge d'or et le désir de croire – le temps d'une lecture ou d'une représentation dramatique – qu'il existe un monde lumineux, poétique, où tout est musique, harmonie et amour.²

Mais le *locus amoenus* pastoral, quoique clos et situé en marge de l'histoire, n'est pas totalement épargné par les troubles civils et religieux, par la rivalité des factions qui déchire le royaume et par l'intrusion sur le sol national de soldats étrangers. Les poètes bucoliques font fréquemment allusion à ces malheurs, qui ne sont pas pour rien dans la popularité du mode pastoral au milieu du siècle ; les « misères de nostre tems » suscitent les lamentations pathétiques des pâtres, qui regrettent un âge d'or définitivement disparu, déplorent les ravages de la guerre, la fin de la *quies* champêtre et le départ des divinités agrestes. La guerre mine et anéantit les fondements de l'*otium bucolicum*. Quand parlent les armes, les dieux se taisent et faussent compagnie aux mortels ; la nature, *alma mater* du paradis arcadien, se métamorphose en marâtre infanticide et les bêtes sauvages envahissent les champs ; l'unité bucolique vole en éclats ; le thème de l'enracinement cède la place à celui de l'exil, l'harmonie champêtre se dégrade en un affreux chaos et l'amitié commune se change en haine réciproque ; l'éternel présent de liesse de l'univers pastoral est rejeté dans un passé irrécupérable, ce qui motive parfois le topos de l'*ubi sunt* ; le repos et les loisirs que célèbrent volontiers la poésie pastorale sont anéantis par la « discorde civile ». La pastorale française se distingue donc de l'Arcadie sannazarienne, dont elle s'inspire pourtant beaucoup, et qui prétendait ne pas répercuter « l'écho des guerres et des misères contemporaines »³ – écho d'ailleurs audible dans le texte à la faveur de cette prétériton :

Tel subject, a la verite, n'est conforme a ceste Arcadie, car elle ne represente que Nymphes gracieuses, et jolies bergeres, pour l'amour desquelles jeunes pasteurs soubz le fraiz umbrage des petitz arbrisseaux [...] chantent plusieurs belles chansons [...].⁴

En raison des calamités de l'histoire, dont l'onde de choc atteint inmanquablement le monde des bergers-poètes, le tableau idyllique se brouille et s'assombrit toujours ; toujours, des éléments de discorde et de dissension viennent tôt ou tard troubler la paisible harmonie bucolique. On retrouve ainsi dans les productions des bucolistes français la tension qui constitue, selon Luigi Monga, « l'essence de la poésie pastorale », travaillée par « ces deux concepts de rêve et de prise de

¹ Stéphane Macé, *L'Éden perdu* [...], p. 39.

² Jean Delumeau, *La Civilisation de la Renaissance*, p. 348.

³ Luigi Monga, *Le Genre pastoral* [...], p. 42.

⁴ *L'Arcadie*, p. 20.

conscience de la réalité »¹, et qui, selon Nathalie Dauvois, caractérise le prosimètre pastoral² – tension, notamment, « entre vérité et fiction, idéal et réel, qui est aussi celle du temporel et de l’uchronique, de l’utopique et du géographique »³. Les pastoralistes français du milieu du siècle imaginent une utopie qui demeure sous la menace constante d’une irruption du réel au sein de son cadre protecteur, une uchronie que l’histoire, à tout moment, peut rattraper⁴. L’ombre menaçante de la mort, par qui « tout se desassemble », comme l’écrit Ronsard⁵, obscurcit continûment le paysage bucolique, ultime et implacable agent de division faisant irruption dans l’univers pastoral⁶. Chant de l’exil, de la division, et tentative de restauration d’une unité perdue par le chant, tel est le poème bucolique. Quelles que soient ses manifestations textuelles, le thème nodal de la discorde, de la disjonction⁷, empêche toujours l’univers pastoral de coïncider parfaitement avec le « bon âge doré », présenté tantôt comme une époque irrémédiablement abolie, tantôt comme un temps sur le point d’advenir sous l’action d’un prince pacificateur :

de part et d’autre d’un présent discrédité se font écho deux représentations
symétriques, le rappel nostalgique de l’âge d’or et l’espoir de son retour.⁸

À la lisière de ce « présent discrédité », où règnent la discorde et le chaos, dans un univers qu’ont déserté les faunes et les nymphes, porte-parole de la nature, dans un monde enfin où les dieux se sont tus, il importe de rétablir la communication entre les hommes d’une part, entre les hommes et le cosmos d’autre part ; il importe d’entendre de nouveau les confuses paroles que la nature adresse à l’homme, de renouer le dialogue avec les dieux. Tel est l’un des enjeux essentiels de la poésie pastorale, annoncé notamment par Jean Vauquelin de la Fresnaye, qui se propose dans ses *Foresteries* de « reveiller en France les Forests par ci devant endormies, & donner des oreilles aus valées, aus montaignes, aus marests, & aus rochers assourdis »⁹. Il faut reconstituer par la parole échangée un univers de type panthéiste que le pandémonium de l’histoire a fait voler en éclats. La littérature pastorale opère comme un charme qui permet de faire résonner de nouveau les voix aux inflexions

¹ Luigi Monga, *Le Genre pastoral [...]*, p. 55. Selon ce même critique (p. 60), le milieu pastoral de l’*Arcadia* manifeste un « état d’esprit, continuellement tendu entre la conscience amère de la réalité et l’application à se créer un refuge idéal dans la nature sereine et bienveillante ».

² Une tension similaire travaille de l’intérieur et fonde la littérature pastorale médiévale : « Tout se passe comme si l’idylle devait, pour être reconduite, rappeler le poids d’une réalité qui la menace. [...] L’idylle ne parvient pas à se soutenir d’elle-même. Elle ne peut réaliser le dépassement de ses propres représentations qu’en rappelant le réel qui l’a suscitée et dont la pression reconduit l’idéal menacé qui n’en apparaît ainsi que plus désirable et plus convoité », écrit Joël Blanchard dans *La Pastorale [...]*, p. 26-27. Cf. p. 83 : « La pastorale est toujours un mode de représentation valorisée du réel. Entre la désignation contingente et subalterne de l’événement et l’image finale, pastorale, dans laquelle on le transpose se noue une tension dont nous avons vu qu’elle était caractéristique du fonctionnement du modèle pastoral ». Stroppini décèle dans les *Bucoliques* de Virgile, qui seraient l’expression d’une « théosophie de la globalité », des réseaux d’opposition binaires ou « dyades », que chaque églogue s’efforce de réduire dans un processus de fusion des contraires et d’apaisement des tensions (*Amour et dualité dans les Bucoliques de Virgile*, Paris, Klincksieck, 1993).

³ Nathalie Dauvois, *De la Satura [...]*, p. 155.

⁴ Le surgissement dans le microcosme arcadien de l’élément perturbateur « consiste, en fait, en une confrontation de l’univers pastoral avec une réalité brutale, douloureuse, qui vient en rompre l’harmonie : loup cruel, chevalier dans l’ancienne pastorale nationale, obstacles à l’amour dans la pastorale italienne, calamités de la guerre rejetées dans le passé, dans une contrée voisine ou redoutées pour l’avenir dans la pastorale politique. Ce qu’elle met en scène c’est une tension, un affrontement entre des forces hostiles, venues de l’extérieur et des bergers inoffensifs qui s’efforcent de les conjurer pour préserver la sérénité où ils sont censés vivre, autrement dit l’intrusion de la réalité, d’une réalité bien française, rattachée précisément à l’actualité contemporaine, dans l’univers arcadien de la fiction » (Madeleine Lazard, « La France en Arcadie [...] », p. 29).

⁵ *Les Derniers Vers*, sonnet I, v. 8 (t. XVIII, p. 177).

⁶ Remy Belleau évoque « [Le] lieu où sans retour il nous convient descendre, / La proye du tombeau, des vers, et de la cendre, / Au lieu où le desordre et la sedition / Exercent pesle-mesle une confusion / Entre les nuicts eternelles, / Loin de nos lumieres belles, / Dessous l’Empire d’horreur, / D’ombres, de pleins, et de peur » (*Prieres*, 9, v. 17-24 ; *Œuvres poétiques*, t. IV, p. 156).

⁷ Il s’insinue parfois jusque dans la syntaxe et provoque l’anacoluthie ou le désordre. Cf. Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, VIII, p. 69, v. 20-23 : « Antres et prez, campagnes et bocages, / Pourrez-vous bien sans larmes d’œil oyr / Que celui-là de ses chans esjoir / Qui vous souloit soit ore un cors sans vie ? » Voir encore p. 70, v. 51-53 (« Tu laisseras ces mons et ces vallées, / Et ces forestz, tristes et desolées, / Qui plus dancier les fasse elle n’auront »), et p. 72, v. 102- (« Ou bien si a vosztre repos esté / Troublé par moy, si coupé le feuillage / Des arbres j’ay », etc.).

⁸ Noël Blanchard, *La Pastorale [...]*, p. 310.

⁹ P. 3-4.

chères qui se sont tues ; elle réalise dans son creuset l'union de l'histoire et du mythe, du réel et de l'Arcadie utopique et uchronique – le *Voyage d'Hercueil* de Ronsard, maître de la bucolique française selon Claude Binet, peut être lu comme une tentative d'ancrer ici-bas les mythes et les héros antiques. D'autre part, l'émulation poétique des chants amœbées représente dans la fiction pastorale cette autre compétition littéraire qui fait se frotter aux grands auteurs du passé, dont ils s'inspirent, les poètes bucoliques français. Rebâtir l'Arcadie, s'efforcer de restaurer l'âge d'or, cela revient peut-être à faire entendre en « languaige françoys » les voix de Théocrite, de Virgile et d'Horace, à replier par la magie du chant le présent troublé sur un passé de loisir lettré glorieux. La célébration de la nature bucolique et de l'*otium bucolicum* voile et révèle en un même mouvement une célébration de la culture et de l'*otium litteratum et poeticum*.

- II -

NATURE, VERTU ET VERTUS DE L'OTIUM POETICUM

I – Le « plaisant labeur » du poète

On assiste au milieu du XVI^e siècle à l'avènement, salué en 1549 par la *Défense et illustration de la langue française*, d'une école poétique qui marquera d'une trace indélébile l'histoire de la littérature française. Une période faste s'ouvre pour la poésie nationale, qui devient l'objet de vives et érudites discussions, la création poétique s'accompagnant d'une ébullition théorique inconnue jusqu'alors dans le domaine de la littérature vernaculaire. Entre 1540 et 1560, les codifications de la langue française, les arts poétiques et les traités de rhétorique se multiplient. En 1548, Thomas Sébillet livre pour « l'instruction des jeunes studieux, & encor peu avancez en la Poesie Françoise », son *Art poétique français*. Dans le *Quintil horatien*, paru en 1550, Barthélemy Aneau, qui cèle son identité véritable et se dissimule sous le masque d'emprunt du Quintilius d'Horace, endosse le rôle du censeur et examine à la loupe, d'un œil qu'on ne peut accuser de complaisance, la *Défense* de Du Bellay, dont il conteste les affirmations en bien des endroits. Jacques Peletier offre cinq ans plus tard son propre *Art poétique*, publié la même année que la *Rhétorique française* d'Antoine Fouquelin. En 1565 paraît l'*Abrégé de l'art poétique français* de Ronsard, où le poète vendômois rassemble des préceptes dont certains ont été énoncés déjà dans ses préfaces ou dans ses pièces poétiques¹.

1 – La poésie entre *furor* et *labor*

La plupart de ces traités vont bien au-delà du simple recueil de recettes et de conseils techniques. On y recense évidemment les différentes formes d'expression poétique, à grand renfort de catégories et d'étiquettes ; on y dissèque le vers et la rime avec une minutie d'horloger ; on y définit et on y analyse les tropes et les figures en illustrant chaque définition, cinq siècles avant Bernard Dupriez et son mémorable *Gradus*, d'exemples empruntés aux grands poètes du temps. Toutefois, ces nomenclatures et ces considérations techniques s'accompagnent généralement de réflexions concernant les origines, la nature, les conditions et les mécanismes de la création.

a – « Sans art, sans sueur, ne sans peine » : une poésie de tout repos ?

En déferlant sur la France à l'époque de ce renouveau poétique et de cette effervescence théorique, le néo-platonisme² popularise le thème de l'enthousiasme, du *furor poeticus*, phénomène de possession divine exposé par Platon dans *Ion*³. Ce texte, conçu par le disciple de Socrate comme une satire de la poésie et des poètes, développe une conception de l'inspiration dont témoignent d'autres dialogues⁴, en mettant fortement l'accent sur la passivité et l'ignorance du rhapsode, outre vide dont l'art n'est qu'illusion. Par l'entremise de Marsile Ficin et d'Agrippa principalement, la Pléiade fera

¹ Ces textes ont été rassemblés dans un seul et même ouvrage par les soins de Francis Goyet, *Traité de poésie et de rhétorique de la Renaissance*, Paris, Librairie générale française, coll. « Le Livre de poche classique », 2001 (première éd. 1990). Nous recourons toujours à cette édition quand nous citons les « arts poétiques » de Sébillet, Aneau, Peletier, Fouquelin et Ronsard.

² Le néo-platonisme s'implante durablement et significativement en France grâce notamment à Pontus de Tyard. Le « masconnois Pontus », comme l'appelle Ronsard dans ses *Amours*, contribua à transplanter dans le sol français le platonisme des Italiens du siècle précédent, tout autant par ses recueils amoureux, dont le premier date de 1548, que par son adaptation des *Dialoghi d'amore* de Léon l'Hébreu (1551) et du *Commentaire sur le Banquet de Platon* de Marsile Ficin, qui fournit la matière de son *Solitaire premier* (1552). En 1559, Le Roy traduit *Le Banquet*. Cf. Abel Lefranc, *Le Platonisme et la littérature en France à l'époque de la Renaissance*, Paris, 1896, et Raymond Lebègue, « Le platonisme en France au XVI^e siècle », *Actes du Congrès de Tours et Poitiers (3-9 septembre 1953)*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 331-351.

³ 533 d-536. Ovide définit ainsi dans les *Fastes* (VI, v. 5) ce phénomène de possession divine : « Est Deus in nobis, agitante calescimus illo ».

⁴ Voir notamment l'*Apologie de Socrate* (22 a-c), le *Ménon* (81 a-b, 99 c-e) et le *Phèdre* (244 a-245 c et 265 b).

sienne la théorie platonicienne de l'enthousiasme¹, véritable possession divine qui s'empare du poète, fureur venue d'en haut qui constitue la source de l'inspiration et du chant poétique. Toutefois l'adoption de cette théorie par le prêtre florentin et, à sa suite, les poètes français, n'ira pas sans quelques aménagements. En effet, la conception platonicienne fait du poète² le simple porte-parole de la divinité qui l'inspire, et le réduit au rôle peu glorieux de colporteur, inspiré certes, mais dénué de tout savoir, de toute maîtrise technique véritable. Marsile Ficin commente donc le *Ion* en omettant tout ce qu'il peut contenir de désobligeant pour les poètes³ : en eux résonne l'harmonie des sphères célestes qu'ils expriment en sons humains, l'extase et le chant poétiques procédant de l'illumination par la flamme divine de l'âme rationnelle. Richard Le Blanc adaptera ce même dialogue en français dès 1546 en s'efforçant lui aussi de le détourner dans un sens plus favorable aux poètes⁴ – sa préface reproduit d'ailleurs en grande partie le *In Platonis Ionem* du néo-platonicien Florentin⁵. Les poètes de la Renaissance française s'empresseront d'adopter en l'adaptant la théorie platonicienne, pour se représenter en prophètes inspirés que l'extase poétique élève bien au-dessus du commun des mortels.

Dès qu'il s'agit de broser le portrait d'un des leurs ou d'évoquer l'acte de création poétique, les poètes de la Pléiade – et les autres –, dans leurs compositions en vers aussi bien que dans leurs écrits théoriques en prose, perpétuent la légende dorée du *furor* d'origine néo-platonicienne⁶. Sans cette fureur, sans ce « feu de Poésie » qui embrase les *vates* « remplis de frayeur & de divinité », les poètes ne sont que de vulgaires « versificateurs », des tâcherons « Qui les vers par leur nombre arrentent & disposent »⁷. Pour Thomas Sébillet également,

le Poète de vraie marque, ne chante ses vers et carmes autrement que excité de la vigueur de son esprit, et inspiré de quelque divine afflation. Pourtant appelait Platon les Poètes enfants des dieux : le père Ennius les nommait saints, et tous les savants les ont toujours appelés divins comme ceux qui nous doivent être singulièrement recommandés à cause de quelque don divin, et céleste prérogative [...].⁸

Nul ne peut douter de la « divine précellence » des poètes⁹, descendants des prophètes bibliques et des oracles antiques¹⁰. Originellement, enchérit Ronsard, la poésie n'est rien d'autre qu'une « Théologie allégorique », une adaptation en rythmes et en rimes des mystères sacrés à l'intention du *vulgum pecus*¹¹. Ces affabulations édifiantes sont l'œuvre de « Poètes divins » (Orphée, Homère, Hésiode...), familiers des « Oracles, Prophètes, Devins, Sibylles, Interprètes de songes » de l'ancien temps. Les poètes, écrit déjà Ronsard dans une ode dédiée à Du Bellay, sont les porte-parole, les « profettes des dieux »¹², des devins qu'un démon bienveillant visite durant leur sommeil. Jacques Peletier ne doute pas non plus de l'origine divine de la poésie, attestée par les sages de l'Antiquité :

¹ Ce terme apparaît pour la première fois en 1546, dans le prologue du *Tiers Livre*.

² Du rhapsode, plus précisément, spécialiste de l'interprétation qui peut être également poète et préfigure nos trouvères et troubadours médiévaux.

³ En revanche, il retiendra de la théorie de la fureur les développements du *Phèdre*, dont l'impact est considérable à la Renaissance, et où on lit que le « délire est supérieur au bon sens, car si l'un est seulement humain, l'autre est d'origine divine » (244 d).

⁴ *Le Dialogue de Platon, intitulé Io, qui est de la fureur poétique et des louanges de poésie, translaté en françois par Richard le Blanc*, Paris, Wechel, 1546.

⁵ Publié à Florence en 1482, le commentaire de Marsile Ficin parut ensuite à Paris en 1522, chez Josse Bade. On en trouvera une édition bilingue à la suite de la traduction du *Ion* de Platon par Jean-François Pradeau, Paris, Ellipses, 2001.

⁶ Le *Solitaire premier* de Pontus de Tyard est sans doute la principale courroie de transmission en France du mythe du poète enthousiaste.

⁷ Ronsard, *Elegie de Pierre de Ronsard à J. Grevin*, v. 65-104 (t. XIV, p. 195-197).

⁸ Thomas Sébillet, *Art poétique français*, p. 53-54.

⁹ *Ibid.*, p. 55.

¹⁰ *Ibid.*, p. 54.

¹¹ *Abrégé de l'art poétique français*, p. 431 : « Car la Poésie n'était au premier âge qu'une Théologie allégorique, pour faire entrer au cerveau des hommes grossiers par fables plaisantes et colorées les secrets qu'ils ne pouvaient comprendre, quand trop ouvertement on leur découvrait la vérité ».

¹² *A Joachim du Bellai Angevin*, v. 2 (t. I, p. 144). Voir également p. 145, v. 19-24 : « Ils chantent par l'univers / D'une voix où dieu abonde, / Et l'ardeur de leur faconde / Sert d'oracles, & sont faits / Les ministres plus parfaits / De la deité profonde », et p. 146, v. 25-32.

Pour ce, les anciens ont fait Apollon et les Muses présider à la Poésie, comme Dieux à une chose divine : pour montrer qu'elle n'a origine autre que céleste.¹

Les poètes sont « interprètes des Dieux, quand ils sont en leur sainte fureur »².

Tous nos auteurs se réfèrent donc, plus ou moins explicitement, plus ou moins fidèlement, plus ou moins longuement, à la théorie (néo-)platonicienne de l'enthousiasme³. Tous s'accordent également à la nuancer. On sait de quels sarcasmes s'accompagne dans *Ion* l'exposé de cette théorie. Le rhapsode n'est qu'une marionnette passive, ignorante et dénuée de talents propres, entre les mains de la puissance inspiratrice. Rien dont le poète puisse se glorifier, donc. Aussi, afin de détourner à leur avantage la théorie platonicienne de la *mania* poétique et de transformer le témoignage à charge de Socrate en plaidoyer *pro domo*, les poètes vont-ils affirmer la nécessité d'un loisir studieux et vertueux qui les prédispose à la réception de l'inspiration divine et les en rende dignes. Nous tenterons de démontrer que la poésie est pour les théoriciens et les praticiens du XVI^e siècle un *otium studiosum*, un loisir très occupé, un « repos de plus grand travail » – ou bien encore, pour varier les oxymores, suggérer la complexité des discours métapoétiques de l'époque et citer, après Guillaume des Autels, Joachim du Bellay, un « plaisant labeur ».

Certes, on ne peut considérer la fureur poétique chez tous les poètes de la Pléiade comme un simple motif ornemental. Certes, la maîtrise technique seule ne suffit pas à faire d'un rimeur laborieux un poète digne de ce nom, comme l'écrit Platon dans le *Phèdre*⁴. Inférieurs aux « Poètes divins » que Ronsard évoque dans son *Abrégé de l'art poétique français*, ceux qui leur succédèrent sont qualifiés de simplement « humains » par le chantre de Cassandre, « pour être plus enflés d'artifice et labeur que de divinité »⁵. Le poète est d'autant plus grand « qu'esclave il ne sera / De l'art aux Muses inutile »⁶. Certes, comme le note Thomas Sébillet, l'art (terme désignant ici l'ensemble des règles et des techniques qui régissent l'écriture poétique) « n'est rien que la nue écorce de Poésie, qui couvre artificiellement sa naturelle sève, et son âme naturellement divine »⁷. « Le Poète naît, l'Orateur se fait », ajoute Sébillet⁸, mesurant dans cette formule toute l'étendue qui sépare le génie de la maîtrise technique, aussi parfaite soit-elle. Certes, Ronsard doute que la poésie puisse faire l'objet, comme si

¹ Jacques Peletier, *Art poétique*, p. 224.

² *Ibid.*, p. 226.

³ Tous n'accordent pas la même importance à l'inspiration divine dans le processus de création poétique. S'il y a unanimité pour affirmer la nécessité d'un « naturel » propice à la poésie, il n'y a pas accord quant à la définition à donner à ce naturel, qui ne se confond d'ailleurs pas entièrement avec l'inspiration, mais représente bien plutôt une disposition native à la réception de cette « divine aflation ». L'importance qu'on lui accorde varie d'un auteur à l'autre, et seule la pondération minutieuse et la comparaison des termes utilisés par les uns et les autres, l'analyse du rôle attribué par chacun au *furor*, permettraient de dire quelle importance exacte revêt selon chacun, dans l'activité poétique, l'intervention de la divinité. Or les énoncés se ressemblent beaucoup, on retrouve les mêmes termes, les mêmes sources ; seule l'étude des subtiles variations de l'énonciation, de l'ordre syntaxique, de l'utilisation éventuelle par l'un ou l'autre des traités de discours rapportés et de modalisateurs permettraient de situer chacun de nos auteurs sur le sujet de la nature de la création poétique – étude difficile, qui n'entre pas dans le cadre de notre recherche. La question de savoir si, oui ou non, nos auteurs « croient » en la conception du *furor poeticus* et voient réellement dans le poète un enthousiaste, un inspiré des dieux, ne se pose pas non plus. Tous font, pour le moins, allusion à cette théorie ; elle informe toute la réflexion et la pratique poétiques de l'époque. Le mythe de la fureur est un topos, un passage obligé, et l'on n'a pas à se demander si l'on *croit* à un topos, ce qui reviendrait à le tirer de l'espace littéraire et idéologique qui est le sien pour l'inscrire dans une enquête psychologisante dénuée d'intérêt. La théorie de l'enthousiasme ne doit retenir notre attention que dans la mesure où elle peut exprimer une certaine conception de l'*otium poeticum*.

⁴ 245 a.

⁵ *Abrégé de l'art poétique français*, p. 432. Dans son *Ode à Michel de l'Hospital*, Ronsard évoque cette succession (t. III, p. 150, v. 569-578) : « Apres ces Poètes saintz, / Avec une suite grande, / Arriva la jeune bande / Des vieux Poètes humains : / Degenerant des premiers, / Comme venuz les derniers, / Par un art melancolique / Trahissoyent avec grand soing / Leurs vers, esloignez bien loing / De la sainte ardeur antique ».

⁶ *Ibid.*, p. 141, v. 397-398. Cf. p. 141-142, v. 399-408 : « Par art, le Navigateur / Dans la mer manie, & vire / La bride de son navire, / Par art, playde l'Orateur, / Par art, les Roys sont guerriers, / Par art, se font les ouvriers : / Mais si vaine experience / Vous n'aurez de tel erreur, / Sans plus ma sainte fureur / Polira vostre science ». Le *furor* permet aux poètes d'accéder aux secrets divins et de les exprimer dans leurs chants « Sans art, sans sueur, ne sans peine » (p. 144, v. 454).

⁷ *Art poétique français*, p. 54.

⁸ *Ibid.*, p. 59. Thomas Sébillet cite l'*Art poétique* d'Horace (v. 408-411). « L'art, des transports de l'âme est un faible interprète ; / L'art ne fait que des vers, le cœur seul est poète », écrira plus tard André Chénier, opposant de nouveau l'inné et l'acquis, l'*ingenium* et l'*ars*.

elle n'était qu'une vulgaire *technè*, d'un discours scientifique et d'un enseignement : « l'art de poésie ne se [peut] par préceptes comprendre ni enseigner, pour être plus mental que traditif »¹.

b – Le poète au travail

Cependant, tous les auteurs que nous avons cités, à la fois théoriciens et praticiens de la chose poétique, savent et admettent volontiers que le chant, en dépit de son origine divine, ne s'improvise pas, qu'il est le fruit d'un labeur acharné peut-être autant que de l'enthousiasme et de l'inspiration. Tous ces poètes ont pu constater que l'enthousiasme ne fait pas tout, qu'il est nécessaire d'acquérir, par la lecture, l'imitation² des anciens et une pratique assidue, une culture solide et une maîtrise technique impeccable. L'écriture poétique ne procède pas uniquement de l'inspiration, elle dépend aussi de l'expérience et de la pratique, qui consolident l'art. Du Bellay est convaincu que le labeur et le temps lui permettront d'égaliser un jour « le grand Vandomoys », car

Quelz parfaicts artizans
N'ont bien donné dix ans
Au rond de leur science ?
Qui veult ravir le pris,
Doit estre bien appris
Par longue experience.³

Qu'est-ce qu'un don qu'on ne cultive pas par l'étude et l'entraînement sinon une terre en friches, un diamant brut, une pépite oubliée dans sa gangue de boue ? Tous, sans exception, affirment la nécessité de joindre l'art à l'inspiration, de faire fructifier par un labeur opiniâtre, loin d'un *otium desidiosum* coupable, les talents gracieusement octroyés par la nature ou les dieux. « Nature donne la disposition, et comme une matière : l'Art donne l'opération, et comme la forme », écrit Jacques Peletier, qui ne peut concevoir la poésie que comme le fruit d'une collaboration harmonieuse de l'une et de l'autre. « En somme, la Nature bien demande le secours et la main artisanne : Et l'Art, ne peut rien sans le naturel »⁴. Ronsard en personne, ce même Ronsard qui qualifie l'art, dans son *Ode à Michel de l'Hospital*, de « penible, & miserable »⁵, écrit que c'est grâce à leur labeur que les modernes ont pu surpasser les anciens, pourtant inspirés par les dieux :

Par un labeur glorieus
Ont surmonté les fureurs poetiques
D'Homere, Horace, & des autres antiques
Les siecles injurieux.⁶

Stace est pour Ronsard « plus ampoulé que plein de majesté » : l'auteur des *Silvae*, « de fureur transporté », ignore les règles de l'art et n'est donc pas un poète accompli :

Car tous ceux qu'on oyt braire, & hurter à la porte
Des Muses, n'entrent pas en leur Temple, de sorte
Qu'il faut par long travail se purger & lustrer

¹ *Abrégé de l'art poétique français*, p. 431. Le talent poétique est « mental », c'est-à-dire qu'il procède de la *mens*, équivalent latin du *nous*, partie la plus divine de l'âme humaine.

² Imitation et *furor* ne s'excluent pas, d'ailleurs. Selon Henri Weber (*La Création poétique [...]*, p. 116), « la fureur poétique naît le plus souvent de l'enthousiasme qu'ils [les poètes de la Pléiade] éprouvent à la lecture des poètes anciens et du désir de rivaliser avec eux [...]. Le principe de l'imitation des anciens ne s'oppose pas catégoriquement à celui de l'inspiration, puisque l'effort pour assimiler les grandes œuvres du passé est issu de l'enthousiasme qui saisit le poète moderne à la lecture des poètes grecs ou latins ». Sur le même sujet, voir Longin, *Traité du sublime*, XI, pour qui l'imitation est émulation et principe d'une contagion de la fureur.

³ Du Bellay, *Au seigneur Robert de la Haye*, v. 67-72 (t. IV, p. 182).

⁴ Peletier du Mans, *Art poétique*, p. 228. Sur la matière et la forme de la poésie, voir Quintilien, *Institution oratoire*, II, 19, v. 2. Voir également, dans *L'Amour des amours*, le poème intitulé *Le Rossignol*, où le poète évoque la rivalité de la « Nature » et de l'« Artifice » (p. 200, v. 59-60) et s'émerveille de la beauté et de la *varietas* du chant du passereau, qui, si l'on peut dire, connaît la musique sans avoir jamais étudié l'art (p. 203, v. 91-96 et p. 205, v. 145-150). La supériorité de la nature semble alors évidente. Mais Peletier rappelle par la suite que « L'homme par art peut Nature amander » (*L'Autonne*, p. 233, v. 55). La poésie naît donc d'une harmonieuse liaison de la nature et de l'art.

⁵ T. III, p. 143, v. 425.

⁶ *A Joachim du Bellai*, v. 29-32 (t. II, p. 66).

De nuit en leur fontaine avant que d'y entrer,
S'initier novice en leur danse privée :
Le labeur assidu force toute courvée.¹

Selon Giancarlo Fasano, chez Ronsard, « sauf la révérence due à des poètes vénérés depuis l'antiquité, toute l'histoire de la poésie n'est que l'histoire d'un *art* (où technique et créativité sont indissolubles) et non pas la révélation d'un mystère »². De même que les Muses n'accordent leurs faveurs qu'aux hommes vertueux³, de même le *furor* se mérite et récompense le labeur du poète : Bacchus, écrit Ronsard, « a rendu salaire à [son] labeur, / De sa fureur [lui] remplissant le cœur »⁴. Dans les quelques lignes qu'il adresse à son lecteur, Sébillet insiste sur l'importance de l'art. Faute d'en maîtriser les subtilités, on doit bien se garder d'écrire, ou l'on se condamne à grossir les rangs des « gentils rimeurs », des « écrivains en rime » dont « l'obscur troupe » ensevelit les véritables « Poètes Français »⁵. De même, dans *Le Poète courtois*, Du Bellay condamne le mépris dans lequel le mauvais poète tient les questions d'ordre technique⁶. Ronsard, enfin, écrit dans la préface posthume de la *Franciade* qu'il ne suffit pas de s'exprimer en vers pour mériter le titre de poète. L'art distingue ce dernier des « versificateurs », qui « se contentent de faire des vers sans ornement, sans grace et sans art » et composent au mieux « de la prose rimée »⁷.

Pour ne pas tomber sous le coup des accusations lancées par Socrate contre Ion et ses semblables, à qui il est reproché de ne produire que des simulacres de vérité, et qui, selon le philosophe, ignorent tout des sujets dont ils parlent, les poètes doivent être versés en bien des disciplines, comme l'écrit Jacques Peletier dans la conclusion de son *Art poétique*⁸. Quant à la culture littéraire et à l'érudition du poète, elles ne peuvent qu'être vastes et universelles. L'écriture ne peut advenir sans une culture préalable, toute création nouvelle s'appuyant nécessairement sur les grandes réalisations du passé. Selon Ronsard, l'invention, « vient tant de la bonne nature, que par la leçon des bons et anciens auteurs »⁹. Aussi Du Bellay recommande-t-il l'étude et l'imitation des classiques grecs et romains, aussi bien que des contemporains ou des proches prédécesseurs, espagnols et italiens¹⁰ ; « qu'il n'y ait vers », ajoute-t-il, « où n'apparaisse quelque vestige de rare, et antique erudition »¹¹. Il ne s'agit pas tant d'imiter servilement leurs œuvres magistrales que de s'en nourrir, par la lecture, la mémorisation et, le cas échéant, la traduction. L'excellence poétique étant « en partie acquisitive », on puisera dans les œuvres d'autrui les ornements de ses propres écrits¹². La culture nourrit l'écriture, le savoir seconde le

¹ Pièce-préface du *Bocage royal*, v. 17-22 (t. XVIII, p. 234).

² Giancarlo Fasano, « La déconstruction du matériau épique dans la poésie encomiastique de P. de Ronsard », *Revue de littérature comparée*, n° 4, 1996, p. 430.

³ Cf. *infra*, [vérifier pages ?]

⁴ *A monsieur de Belot*, v. 51-52 (t. XV, p. 18).

⁵ *Art poétique français*, p. 42.

⁶ T. VI, p. 132, v. 45-50.

⁷ Ronsard, *Œuvres complètes*, édition établie, présentée et annotée par Jean Céard, Daniel Ménager et Michel Simonin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I (1993), p. 1164.

⁸ *Art poétique*, p. 293-294 : « Je n'ai donc pas ici grand besoin de dire, qu'à notre Poète est nécessaire la connaissance d'Astrologie, Cosmographie, Géométrie, Physique, bref de toute la Philosophie. [...] Il ne faut point non plus, que je l'avertisse que l'art de la guerre lui doit être familier, puisque c'est le principal sujet du Poète Héroïque : et même l'art nautique, et bref les arts mécaniques ne lui doivent être inconnus : Au moins en doit-il savoir les principales adresses, usages et vocables : pour en parler dans ses écrits de telle grâce, et de si bonne atteinte : qu'il semble bien qu'il ne soit pas ignorant de ce qu'il ne dit pas ».

⁹ *Abrégé de l'art poétique français*, p. 432.

¹⁰ *La Deffence [...]*, II, 3, p. 128 : « Toutesfois d'autant que l'Amplification de nostre Langue (qui est ce, que je traite) ne se peut faire sans Doctrine, et sans Erudition, je veux bien avertir ceux, qui aspirent à ceste gloire, d'imiter les bons Auteurs Grecz, et Romains, voyre bien Italiens, Hespagnolz, et autres : ou du tout n'ecrire point, si non à soy (comme on dit) et à ses Muses ». Au début du chapitre suivant, Du Bellay insiste : « Ly, donques, et rely premierement (ô Poète futur), feuille de Main nocturne, et journalle, les Exemplaires Grecz et Latins » (p. 131).

¹¹ *Ibid.*, II, 4, p. 133. On opposera cette recommandation à ce qu'écrit Du Bellay dans une pièce de ses *Jeux rustiques* dédiée au poète Bertrand Berger : « la seule nature / Sans art, sans travail & sans cure / Fait naistre le poète, avant / Qu'il ayt songé d'estre sçavant » (t. V, p. 117, v. 5-8).

¹² Peletier du Mans, *Art poétique*, I, 9, p. 257 : « Telle félicité est naturelle : mais en partie acquisitive. Nous renverrons donc toujours à la lecture des Poètes : Celui qui promet de soi la gloire et le prix, les découvrira en lisant : et en recevra occultement les semences, dont il fécondera tout le champ de son Poème. Et fera par étude et heureux exercice, que toutes les richesses se présenteront à lui tout de gré, quand il en aura besoin ».

génie natif du poète, comme l'écrit un Ronsard reconnaissant à Jean Dorat, son ancien maître au collège de Coqueret ; et qui aspire aux lauriers de la gloire poétique dont allier maîtrise technique et érudition :

Nul ne peut montrer davant
Qu'il soit expert & savant,
Et l'ignorance n'enseigne
Comme on se doit couronner
Et le chef environner
D'une verdoiante enseigne.¹

Que le poète façonne ses vers sur le modèle des grands maîtres, qu'il doit fréquenter avec assiduité et dont il doit connaître les œuvres par cœur. Il est sage, de surcroît, de solliciter les conseils éclairés des experts en la matière et de corriger ses vers en se conformant à leurs recommandations :

Après tu seras studieux de la lecture des bons poètes, et les apprendras par cœur autant que tu pourras. [...] Tu converseras doucement et honnêtement avec les poètes de ton temps.²

Bien plus que Ronsard, Du Bellay a œuvré en faveur de la réhabilitation de l'art et de la « doctrine »³. L'Angevin a même le front de contredire dans sa *Deffence* le mot célèbre selon lequel « Fiunt oratores, poetae nascuntur ». Non pas qu'il faille réduire la poésie « à une disposition ingénieuse de figures autour de quelques arguments judicieusement choisis »⁴. Mais, même s'il est communément admis depuis Cicéron et Quintilien que « le Naturel [fait] plus sans la Doctrine, que la Doctrine sans le Naturel »⁵, l'érudition et la pratique sont pour Du Bellay plus que nécessaires. Il reconnaît que tout poète reçoit de la nature un certain talent qui le prédispose à la poésie, et que l'on ne saurait rien produire d'immortel sans ce don, quand bien même on se tuerait à la tâche. Un sol riche sous un ciel élément, quoique laissé à l'abandon, produira toujours plus qu'un désert labouré, ensemencé et cultivé avec soin. Mais la plus fertile des terres même ne peut offrir de riches moissons sans le travail de l'agriculteur. Il en va de même pour le don de poésie : afin de le faire fructifier, le poète doit y répandre l'engrais de l'érudition et greffer sur ses propres plants les plus beaux rejets cueillis dans les luxuriants vergers des belles-lettres⁶.

Voilà pour ce qui concerne la « doctrine », la culture du poète, qui se doit d'être non seulement un lettré, un érudit, mais également un polymathe ayant, comme dit Molière, « des clartés de tout ». Pour ce qui regarde la pratique à proprement parler, les traités de poétique et de rhétorique sont encore unanimes : il faut cent fois sur le métier remettre l'ouvrage, polir sans relâche ses compositions et

¹ T. I, p. 136, v. 19-24.

² *Abrégé de l'art poétique français*, p. 432.

³ Du Bellay n'emploie qu'une seule fois le mot *fureur* dans *La Deffence*, indice de sa volonté de tempérer et de rationaliser, sans l'abandonner totalement, un mythe vénérable et fécond qui a l'insigne mérite d'« illustrer » le poète en faisant de lui un inspiré des dieux. Comme le souligne Jean-Charles Monferran dans son édition de ce texte (p. 129, n. 30), le poète « redéfinit la notion platonicienne de “fureur” qui laissait peu de place à l'initiative du poète, considéré comme le réceptacle passif de la divinité, en la rebaptisant “ardeur”, notion qui implique le désir du poète ». Le labeur et l'étude fourniront le combustible dont se nourrit l'ardeur poétique, et l'on pourrait presque lire le sonnet X de *L'Honneste Amour* (t. I, p. 146, v. 1-4) comme un condensé de la conception bellayenne de l'inspiration : « J'ai entassé moimesme' tout le bois, / Pour allumer celle flâme immortelle, / Par qui mon âme avecques plus haulte aile / Se guinde au ciel, d'ung egal contre-pois ». Dans cette perspective, le travail précède l'ardeur et permet l'embrasement du poète.

⁴ François Rigolot, « Du Bellay et la poésie du refus », p. 491.

⁵ *La Deffence* [...], III, 2, p. 128.

⁶ Si nous nous autorisons cette métaphore agricole, c'est que les poètes eux-mêmes y recourent volontiers pour décrire leur art. Voir Ronsard, t. XVIII, p. 233 et 284, et l'article de Danièle Duport, « Transplanter, greffer, jardiner à la Renaissance : des traités d'agriculture aux arts poétiques », *Le Jardin entre science et représentation*, Paris, Éditions du Congrès du CTHS, 1999. Voir également la citation de Ronsard qui suit, où le poète est comparé à un jardinier. Enfin, Giancarlo Fasano (« La déconstruction du matériau épique [...] », p. 431) attire notre attention sur le lexique artisanal qu'utilise Ronsard dans son *Abbrégé* (t. XIV, p. 15) et dans sa préface de *La Franciade* (t. XVI, p. 348) pour décrire le travail du poète : « Savoir, travail, effort (et tous leurs synonymes et leurs variantes, comme “artifice, estude et labeur”, et ailleurs “remascher et ruminer [...] longuement”, etc.), choix judicieux, performances de haut artisanat (“pierres précieuses bien enchassées”), tout un vocabulaire technique et un appareil homogène de comparaisons ancrent le discours de Ronsard sur la poésie à une conscience pragmatique et concrète des problèmes et des “secrets” de son art ». Dans la préface de *La Franciade*, le poète est qualifié d'« excellent ouvrier », de « bon artisan » « plein de laborieuse industrie » (t. XVI, p. 346, 332 et 336).

améliorer ses vers¹. Ce n'est qu'au prix de ce labeur acharné qu'on atteint l'excellence et qu'on peut espérer gagner les faveurs de la postérité. La « divine afflation » ne suffit pas. Ronsard invite l'apprenti poète à amender sans cesse ses vers :

Tu seras laborieux à corriger et limer tes vers, et ne leur pardonneras non plus
qu'un bon jardinier à son ente, quand il la voit chargée de branches inutiles
ou de bien peu de profit.²

Il suffit de consulter, dans l'édition établie par Paul Laumonier, la liste des variantes et des modifications que le poète vendômois impose à ses propres vers pour se convaincre qu'il n'a cessé de mettre en pratique, durant toute son existence, ce sain précepte, que Du Bellay prône déjà dans sa *Deffence*³. N'en déplaise à Platon, la poésie n'est donc pas une activité de tout repos.

2 – L'ascèse poétique

La poésie est donc un labeur, un art dans lequel on ne peut certes s'illustrer sans *furor* et sans cette disposition particulière, ce don de la nature ou des dieux qu'est l'*ingenium* ou le *genius*, un art cependant qu'on ne maîtrise pleinement qu'après des années de lecture, d'apprentissage et de pratique intensive. La nécessité de l'étude et de la « doctrine » – les Muses elles-mêmes, selon les termes de Du Bellay, siègent dans un « Cabinet » de travail – restitue au poète la part qui lui revient dans le processus de création poétique et le blanchit par avance de toute accusation de passivité. Du Bellay et les autres théoriciens de la poésie corrigent l'arbitraire choquant de la fureur, telle qu'elle est habituellement définie, de l'inspiration accordée aveuglément à des individus qui n'ont rien fait pour s'en montrer dignes :

Certainement ce seroit chose trop facile, et pourtant contemptible, se faire
eternel par Renommée, si la felicité de nature donnée mesmes aux plus
Indoctes, etoit suffisante pour faire chose digne de l'Immortalité.⁴

Le poète se distingue du docte et du simple technicien par son « ardeur » innée et ignée, par son « *Genius* », par son « Energie »⁵, autant de qualités où il entre une part de divin, mais il n'est pas simplement la marionnette de la divinité caricaturée dans *Ion*, une sibylle réduite au silence dès que la « divine afflation » se retire. Par son travail⁶, il favorise et seconde l'œuvre du *furor poeticus*.

La particularité de la création poétique est de constituer, pour tous ceux qui s'y adonnent, tout à la fois un labeur et une forme d'*otium*, non pas *ignave* ou *desidiosum*, mais *studiosum* ou *negotiosum* ; on ne saurait le confondre avec l'oisiveté pure et simple – aussi Louise Labé écrit-elle dans l'épître liminaire de ses *Œuvres* qu'elle a cherché dans la poésie « un honneste passetems et moyen de fuir oisiveté »⁷. Et Jean-Antoine de Baïf écrit « pour inutile ne vivre » et mettre à profit son « aise et

¹ Nos auteurs d'arts poétiques, avant Boileau, retiennent les leçons de Quintilien (*Institution oratoire*, X, 4, v. 1 et X, 3, v. 22 sq.) et d'Horace (*Art poétique*, v. 292-294).

² *Abrégé de l'art poétique français*, p. 432. Avant Ronsard, Clément Marot, dans l'*Epistre à Sagon et à La Hueterie*, enjoint le poète à « garder ses vers neuf ans » (*Œuvres poétiques*, t. II, p. 148, v. 9) et à les « limer » avant que de les produire : « Tant moins doit on faire ung œuvre imprimer, / Où il y a grandement à limer : / Il faut souvent y approcher la lime, / Avant qu'il soit permys, que l'on imprime » (p. 150, v. 71-74).

³ *La Deffence [...]*, II, 11, p. 165-166 : « Je ne veux oublier l'Emendation, partie certes la plus utile de notz Etudes. L'office d'elle est ajouter, oter, ou muer à loysir ce, que cete premiere impetuosité, et ardeur d'ecrire n'avoit permis de faire. Pourtant est il necessaire, afin, que noz Ecriz comme Enfans nouveaux nez ne nous flattent, les remettre à part, les revoir souvent, et en la maniere des Ours à force de lecher leur donner forme, et façon de Membres ». Au sujet de Ronsard, Raymond Lebègue écrit dans sa préface au tome XVIII (p. VII) de l'édition des *Œuvres complètes* entreprise par Paul Laumonier : « Les variantes des odes de 1550 et des sonnets de 1552 s'échelonnent sur une trentaine d'années, et tel vers de la *Franciade* a été modifié cinq fois dans les rééditions ! » Ronsard ne cessera de reprendre ses poèmes jusqu'à son dernier souffle et l'édition de ses œuvres de 1584.

⁴ *La Deffence [...]*, II, 3, p. 129.

⁵ Selon Perrine Galand-Hallyn, *Le Reflet des fleurs*, p. 90, n. 62, l'*enargeia* est cette « aptitude quasi magique de l'artiste ou du poète à former des visions dans son esprit, puis à les reproduire ».

⁶ Il n'est pas rare que les poètes usent de métaphores artisanales lorsqu'ils évoquent leur travail. L'écriture – qu'on songe à l'étymologie du mot *texte* – s'apparente au tissage, comparaison fréquente chez les auteurs antiques (*ibid.*, p. 154).

⁷ *Œuvres complètes*, p. 20.

loisir »¹. La poésie implique un certain *otium* précisément parce qu'elle est un labeur difficile et qu'elle exige une discipline et une hygiène de vie strictes ; il faut du temps libre pour amasser le savoir nécessaire à l'écriture et pour perfectionner son art : « Car nul ne pense faire un grand œuvre qui plaise / Pour durer à jamais sans le loisir et l'aise »².

a – L'*otium* du poète et son cadre

La poésie est difficilement compatible avec les obligations du *negotium* et de la vie active qui accaparent les pensées, l'énergie et les heures des hommes. Ronsard, que « L'honneur sans plus du verd laurier [...] agrée »³, rejette les « estats inconstans de la vie »⁴ : le dur labeur de l'agriculteur, la vie mouvementée du soldat, les affaires de l'homme de loi et les déplacements incessants du courtisan⁵ sont incompatibles avec l'*otium* poétique. Secrétaire à Rome du cardinal Jean du Bellay, chargé par Henri II de négocier avec le pape une alliance contre Charles Quint, Joachim du Bellay est privé par l'exercice de sa charge des conditions d'un *otium litteratum* productif. Dans le sonnet XV des *Regrets*, le poète énumère au protonotaire de Panjas, Jean de Pardeillan, ses occupations quotidiennes – ses « passetemps », comme il écrit avec dérision –, les basses besognes imposées à l'intendant d'un grand diplomate. Du Bellay tient les cordons de la bourse, fait patienter ses crédeurs, « courtise » les banquiers et joue au mieux son rôle de secrétaire, missions qu'il juge viles et indignes de son statut de poète, et qui ne lui laissent que bien peu de loisir pour l'écriture :

Aveques tout cela, dy (Panjas) je te prie,
Ne t'esbahis-tu point comment je fais des vers ?⁶

Le sonnet LXXXIV, qui vaut la peine d'être cité dans son intégralité, dresse également la liste des contraintes « professionnelles » qui empêchent Du Bellay de courtiser les Muses :

Nous ne faisons la court aux filles de Memoire,
Comme vous qui vivez libres de passion :
Si vous ne sçavez donc nostre occupation,
Ces dix vers ensuivans vous la feront notoire :
Suivre son Cardinal au Pape, au Consistoire,
En Capelle, en Visite, en Congregation,
Et pour l'honneur d'un Prince, ou d'une nation,
De quelque ambassadeur accompagner la gloire :
Estre en son rang de garde aupres de son seigneur,
Et faire aux survenans l'accoustumé honneur,
Parler du bruit qui court, faire de l'habile homme :
Se pourmener en housse, aller voir d'huis en huis
La Marthe ou la Victoire, & s'engager aux Juifz :
Voilà, mes compagnons, les passetemps de Rome.⁷

Du Bellay, enfant de la douce province d'Anjou exilé sur les bords du Tibre, promis des Muses transformé contre son gré en « mesnager »⁸, est jeté à Rome dans la tourmente du *negotium*. L'auteur que tente le grand œuvre de l'épopée doit lui aussi observer une discipline à la mesure de son entreprise. La composition d'un « long Poème François », écrit Du Bellay, « œuvre de si laborieuse longueur, et quasi de la vie d'un Homme », exige du temps à profusion et un esprit serein. Seul le

¹ *Au Roy*, v. 22 et 24 (*Le Premier Livre des Poèmes*, p. 45).

² *Ibid.*, v. 25-26. La vertu est également requise, sans laquelle on ne peut se prémunir des vices qui amollissent et détournent du devoir. Ronsard, dans une pièce du *Bocage* de 1550 adressée à Gaspar d'Auvergne, l'encourage à écrire et déplore que le traducteur de Machiavel, quoique disposant de la tranquillité et du loisir nécessaires, n'exerce pas son « sçavoir » et ses talents de poète : « Tu as le tens qui faut avoir, / Repos d'esprit, & patience, / Dous instruments de la sçience » (*A lui mesme*, v. 6-8 ; t. II, p. 175).

³ *A Charles de Pisseleu*, v. 49 (t. II, p. 4).

⁴ *Ibid.*, v. 45.

⁵ *Ibid.*, p. 1-2, v. 5-16 et 21-22.

⁶ *Les Regrets*, XV, v. 13-14 (t. II, p. 64).

⁷ *Ibid.*, p. 116-117.

⁸ *Ibid.*, XXXIX, p. 82, v. 13 : « Je suis né pour la Muse, on me fait mesnager ».

poète qui n'est pas « appelé au régime public » , qui n'est pas « troublé d'affaires domestiques » mais vit « en repos, et tranquillité d'esprit »¹, peut espérer venir à bout d'une tâche de cette ampleur et composer « une Franciade, œuvre laborieuse »².

Afin d'écrire en toute quiétude, l'esprit délivré des soucis matériels, le poète a besoin d'un patron, d'un généreux mécène dont les libéralités lui permettront de se consacrer entièrement à son art³. Le besoin et les tracasseries pécuniaires empêchent d'écrire et nuisent à l'inspiration⁴. Comme l'écrit Cicéron, « Honos alit artes »⁵ :

Et qui ne prend plaisir qu'un Prince luy commande ?
L'honneur nourrit les arts, & la Muse demande
Le theatre du peuple & la faveur des Roys.⁶

Afin d'entreprendre et d'achever sa *Franciade*, Ronsard a besoin d'une prébende, que le cardinal Odet de Châtillon lui aurait promise, et qui devrait lui permettre de jouir du « paisible repos »⁷ nécessaire à l'achèvement de son grand œuvre. C'est fréquemment à leur roi que les auteurs de la Pléiade font appel, mendiant leurs bienfaits avec force louanges et une rondeur qui n'excluent pas l'élégance et l'esprit. Tous nos poètes sont des solliciteurs éhontés⁸. Ceux qui favorisent les grands de ce monde savent ne pas se montrer ingrats et dispensent leurs éloges avec une prodigalité qui n'a d'égale que la munificence de leurs bienfaiteurs. Après François I^{er}, « Pere des Lettres », restaurateur des arts et du savoir antiques⁹, tout monarque qu'on souhaite flatter et dont on veut publier les largesses est qualifié de nouvel Auguste : « France sous Henri fleurit comme / Sous Auguste fleurissoit Romme », écrit Ronsard dans une ode adressée à Du Bellay¹⁰.

La solitude est également requise. Du Bellay s'était employé dans sa *Deffence* à fixer les règles d'une hygiène de vie et de travail propice à l'écriture, à en définir le cadre idéal. Selon lui – et bien d'autres encore –, la « cogitation » poétique nécessite une retraite en un lieu écarté et calme, que chacun choisira selon son goût :

Les uns aiment les fresches ombres des Forestz, les clers Ruisselez
doucement murmurans parmy les Prez ornez, et tapissez de verdure. Les
autres se delectent du secret des Chambres, et doctes Etudes.¹¹

Dans un poème du *Second livre des Odes* dédiée à Jean de la Hurteloire, Ronsard invite son ancien condisciple au collège de Coqueret à chercher l'inspiration dans une réclusion studieuse :

Evite la tourbe envieuse,
Et seul dedans ta chambre à part,
Escri de main laborieuse
Les vers qu'Apollon te depart.¹²

¹ *La Deffence* [...], II, 5, p. 138-140.

² *Epistre de Pierre de Ronsard, à tresillustre prince Charles, Cardinal de Lorraine*, v. 386 (t. VIII, p. 344).

³ Alamanni, accueilli par François I^{er}, lui dédie ses *Opere toscane* (Lyon, Gryphe, 1532-1533) et remercie son hôte de lui avoir offert le repos et le loisir nécessaires au commerce des Muses. Le « cristianissimo re Francesco primo » est considéré par Alamanni comme le protecteur des poètes, « dalla cui magnifica, ed invitta liberalità tutto mi viene il riposo, l'ozio, e la vita delle mie Muse » (cité par Alice Hulubei, *L'Églogue en France au XVI^e siècle*, p. 184).

⁴ Voir Du Bellay, *Discours au roi sur la trêve de l'an 1555*, t. VI, p. 15, v. 235-240 : « Mais l'ennui qui me ronge, avec la tyrannie / De celle que les Grecs ont appelé Pénie, / Et mil autres malheurs qui me suivent de loing / Pour n'avoir jamais eu des richesses grand soing, / Allentent ma fureur, Sire, et font que mon Ame / Ne ressent plus l'ardeur de sa première flamme ».

⁵ *Tusculanes*, I, II, 4.

⁶ Du Bellay, *Les Regrets*, VII, v. 12-14 (t. II, p. 58).

⁷ *Le Temple du Connestable et des Chastillons*, v. 115 (t. VIII, p. 78).

⁸ Cf. Henri Weber, *La Création poétique* [...], p. 63 sq.

⁹ Voir par exemple l'épigramme de Marot intitulée *De la convalescence du roy* (*Œuvres poétiques*, t. II, p. 365, v. 1-4) : « Roy des François, FRANÇOYS, premier du nom, / Dont les vertus passent le grand renom, / Et qui en France, en leur entier ramaines / Tous les beaux artz, & sciences Romaines ».

¹⁰ *A Joachim du Bellai Angevin*, v. 55-56 (t. II, p. 39). Sur le thème du prince dispensateur de paix et d'*otium*, voir *infra*, p. ??? [vérifier].

¹¹ Du Bellay, *La Deffence* [...], II, 11, p. 164.

¹² *A Jan de la Hurteloire*, v. 13-16 (t. I, p. 215).

Marguerite de France, sœur du roi Henri II, aime « le vivre / Coy & tranquille » et préfère à l'« orgueil » des châteaux de Fontainebleau et de Chambord les lieux écartés où elle peut « seule apart maints vers escrire »¹ Elle n'ignore pas que les Muses ont fait retraite

par les fleurs reculées
loing à l'escart, par les valées
Au fond de deux tertres bossus,
Ou parmy les forestz sauvages,
Ou par le segret des rivages,
Ou dans les antres bien moussus.²

Ronsard confesse dans son *Epistre* adressée à *tresillustre prince Charles, Cardinal de Lorraine*, qu'il a renoncé à toute ambition courtisane pour la *quies* champêtre :

Car les champs, & les boys, & les lieux solitaires,
Et les prez, où le Loir parmy les herbes court,
Me plaisent beaucoup plus que le bruit de la court :³

car, poursuit-il, la « belle neuvaïne » des Muses se cache dans « ses grottes reculées », « au fons de ses vallées »⁴. Jacques Peletier enchérit :

Plus ét prochein des neuf compagnes
Qui plus vît soliteremant,
D'elles, qui dedans les montagnes
Habitent ordineremant.⁵

La solitude est l'une des conditions de l'écriture, comme ce même Jacques Peletier en fait l'expérience – l'auteur de *L'Amour des Amours* confie à Ronsard en 1557 : « Nihil nisi in secesione et solitudine possum scribere »⁶. Voilà pourquoi le poète doit fuir les villes peuplées et bruyantes, conformément à ce qu'écrivait Horace : « Scriptorum chorus omnis amat nemus et fugit urbem [...] »⁷.

Dans la poésie amoureuse, la nature est l'un des principaux décors de la scène où se joue la passion du poète. Les innombrables accidents de l'aventure amoureuse se déroulent dans des paysages stéréotypés, dessinés d'après les modèles traditionnels du *locus amoenus* ou *terribilis*. Les poètes amoureux préfèrent la campagne à la ville, dont la foule et les multiples sollicitations les détournent du culte idolâtre qu'ils vouent à la femme aimée :

Les villes & les bourgs me sont si odieux
Que je meurs, si je voy quelque tracette humaine :
Seulet dedans les boys pensif je me promeïne,
Et rien ne m'est plaisant que les sauvages lieux.⁸

Les chants d'amour s'élèvent dans la solitude sylvestre ou au bord d'« un rivage écarté ». Le poète amoureux trouve l'inspiration dans le calme de la nature, dont il fait volontiers sa confidente et qui semble en retour lui témoigner quelque sympathie.

Je vois cherchant les lieux plus solitaires
De desespoir, et d'horreur habitez,
Pour de mes maulx les rendre secretaires,⁹

¹ *A madame Marguerite*, v. 91-94 (t. III, p. 102-103).

² *Ibid.*, p. 100, v. 37-42.

³ *Epistre de Pierre de Ronsard, à tresillustre prince Charles, Cardinal de Lorraine*, v. 484-486 (t. VIII, p. 348).

⁴ *Ibid.*, p. 349, v. 523 et 524.

⁵ *L'Amour des Amours*, p. 188, v. 117-120.

⁶ Franco Simone, « Quattro lettere di J. Peletier du Mans », *Rivista di letteratura moderna*, I, 1946, p. 185.

⁷ « Tous les écrivains en chœur aiment les bois et fuient les villes [...] » (*Épîtres*, livre second, II, v. 77).

⁸ Ronsard, *Nouvelle Continuation des Amours*, « Les villes & les bourgs me sont si odieux », v. 1-4 (t. VII, p. 258, v. 1-4).

⁹ *Délie*, CCLXII, p. 123, v. 1-3. Voir le dizain CCCCXIV, p. 190, v. 1-5 : « Plaisant repos du sejour solitaire / De cures vuyde, et de soucy delivre, / Où l'air paisible est feal secretaire / Des haultz pensers, que sa douleur me livre ».

écrit Maurice Scève, ajoutant qu'il fréquente volontiers les « Lieux escartez »¹. Jacques Peletier, brûlant d'un « nouvel amour » qui l'« anflamme de desir », recherche ces déserts boisés et frais qui sont depuis longtemps un lieu commun de la poésie lyrique :

Mēs moę secrēt les lieux plus frequans cede,
E vá au loin les plus desęrs choęsir,
Pour mieus songer e chanter a loęsir
Ce qui l'esprit de tant d'hommes excede.²

C'est aussi aux végétaux et aux minéraux que Ronsard adresse de préférence ses « discours » amoureux :

Je fuy les pas frayez du meschant populaire,
Et les villes où sont les peuples amassez :
Les rochers, les forests desja sçavent assez
Quelle trampe a ma vie estrange & solitaire.³

Marie morte, le poète exhale sa plainte amoureuse dans « quelque bois sauvage » et se confie « aux rochers, & aux bois »⁴.

De nombreux poèmes témoignent de l'influence apaisante exercée sur le poète par sa communion avec la nature environnante. Lorsque le cœur de la nature et celui de l'amant battent à l'unisson, lorsque le paysage se modèle sur ses états d'âme et les reflète⁵, le poète y trouve un peu de réconfort et de paix. Le décor du sonnet IX des *Amours* a de quoi susciter l'inquiétude et le malaise, puisqu'il représente un *locus terribilis* :

Le plus toffu d'un solitaire boys,
Le plus aigu d'une roche sauvage,
Le plus desert d'un separé rivage,
Et la frayeur des antres les plus coys [...].⁶

Pourtant, ce lieu écarté et désert est pour l'amant malheureux un refuge, le lieu rêvé de l'*otium* amoureux où le poète peut à loisir soupirer, se lamenter et pleurer sans craindre d'être surpris ou dérangé par ses semblables. Aussi inquiétant soit-il, ce paysage s'apparente au *locus amoenus* ; il en présente en quelque sorte le négatif mais conserve ses fonctions : accueillir et consoler l'amant éploré, lui servir de secrétaire et de confident, écouter ses plaintes et son chant. Le poète trouve dans le paysage représenté par le sonnet IX des *Amours* l'apaisement de ses tourments ; le « solitaire boys », la « roche sauvage », le « separé rivage » et les « antres les plus coys »

Soulagent tant les soupirs de ma voix,
Qu'au seul escart de leur secret ombrage,
Je sens garir une amoureuse rage,
Qui me raffolle au plus verd de mes moys.⁷

En dépit de son apparence inquiétante, ce cadre apaise le poète et lui apporte soulagement et réconfort précisément parce qu'il s'harmonise avec son paysage mental, comme le remarque André Gendre :

Ronsard se trouve en harmonie avec une nature qui est ce qu'il vit ; ainsi, sa rage trouve à s'étendre par sympathie. Malgré son aspect sauvage et repoussant, ce paysage peut être confident : sans douceur, il accueille un être qu'indisposerait toute sollicitation plus harmonieuse.⁸

¹ *Ibid.*, CCCCXXIII, p. 194, v. 10.

² *L'Amour des Amours*, II, p. 6, v. 5-8. [vérifier : compléter manuscritement la graphie]

³ *Le Premier Livre des Sonets pour Helene*, XVIII, v. 1-4 (t. XVII, p. 211). Voir dans ce même recueil le sonnet XL, v. 6-8 : le poète porte en son cœur les mots d'adieu d'Hélène, « & s'il n'y a rivage, / Fleur, antre ny rocher, ny forest ny bocage, / A qui [il] ne les conte, à Nympe, ny à Dieu ».

⁴ T. XVII, p. 131, v. 115 et 117.

⁵ L'amant qui recherche dans « les sauvages lieux » la solitude propice à la rumination amoureuse a lui-même l'aspect d'« un monstre sauvage » (t. VII, p. 258, v. 4 et 14).

⁶ *Les Amours*, IX, v. 1-4 (t. IV, p. 13).

⁷ *Ibid.*, v. 5-8 (t. IV, p. 13).

⁸ André Gendre, *Ronsard poète [...]*, p. 180.

Le *locus terribilis* devient source de réconfort d'une part parce qu'il offre au poète l'impression d'« une correspondance romantique entre son propre désespoir, son isolement intérieur et le caractère sauvage de la nature »¹, et, d'autre part, en satisfaisant son goût pour la solitude et l'*otium*.

b – L'*otium religiosum* du poète

Félix Le Mangnier, libraire à Paris de 1584 à 1591, avait pour emblème un aigle accompagné de cette devise : « Musarum in odore quiescet »². S'élever tel un aigle jusqu'au domaine céleste des Muses, porté par les ailes de l'inspiration, se reposer dans leur odeur suave, tel semble être également le désir des poètes de la Pléiade. Le repos et la satisfaction du poète méritant résident sur les hauteurs où séjournent les neuf sœurs. Immortalisé par son art, il peut se reposer pour l'éternité sur les lauriers de la gloire poétique, récompense de son labeur et de son talent, à l'abri des tourments de son existence terrestre et de l'oubli. Mais la devise de Félix Le Mangnier ne soulève pas uniquement la question de la gloire poétique. Si le poète aspire à retrouver les Muses, c'est qu'il exerce sur terre les prestigieuses fonctions de *sacerdos Musarum* et que son art touche au sacré. Initié au mystères des filles de Zeus et de Mnémosyne (la Mémoire), le poète est un prêtre qui espère retrouver dans l'au-delà les divinités dont il n'a cessé durant sa vie terrestre de célébrer le culte. En ce bas monde, il s'efforce de se rendre digne des Muses par une ascèse d'un genre particulier, par une existence généralement solitaire et vertueuse. La poésie est le fruit de cette ascèse et témoigne du lien privilégié qui unit les poètes à ses divinités inspiratrices.

Quel que soit le lieu d'élection du poète, cabinet de travail ou retraite bucolique³, solitude et silence s'imposent ; cet *otium* est la condition d'un *negotium* poétique fructueux. On considère d'abord ces recommandations au pied de la lettre, selon une perspective réaliste : on conçoit sans peine que l'aspirant poète ne peut accomplir l'immense travail de lecture et d'apprentissage exigé par Du Bellay hors d'une retraite calme et solitaire propice à l'étude. Comme l'écrit Henri Weber, « il est somme toute assez vrai que la poésie, tout en étant liée à la vie sociale, dans ce qu'elle a de plus intense et de plus actif, exige, pour son élaboration, des moments de retraite et d'isolement »⁴. On peut alors considérer l'ascèse du poète indépendamment de ses éventuelles implications morales ou mystiques⁵. Mais il y a plus, car il s'agit aussi pour Du Bellay d'énoncer une éthique, partagée par tous les membres de la Pléiade, en même temps qu'une esthétique.

L'auteur de *La Deffence* prône une austérité vertueuse ; plus qu'un labeur, la poésie est une vocation et un sacerdoce qui nécessitent une sorte de conversion à la vie solitaire : « Bien te veux-je avertir de chercher la solitude, et le Silence amy des Muses »⁶. La connaissance et la pratique poétiques sont inséparables de la vertu et de la solitude⁷. La vie du poète, bien différente de l'existence

¹ Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 308. Cette identification consolatrice s'avère irréalisable dans le cas d'une désaccord trop évident entre l'intérieur et l'extérieur. Loin de prendre ses distances avec les maux qui l'accablent et de trouver refuge dans la nature, l'amant malheureux souffre davantage du contraste qu'il découvre entre la noirceur de son univers intérieur et les grâces du paysage. Maurice Scève oppose ainsi la « rare lumière » et la « grand' clarté » du soleil éclairant le mont Fourvière à l'« obscure nuit » de sa pensée offusquée par le souvenir de l'aimée (*Délie*, CXXVIII, p. 63). Cette « dissonance fondamentale » (Françoise Joukovsky, *Paysages de la Renaissance*, p. 51) le renvoie cruellement à sa captivité et son obsédante inquiétude amoureuse. Le refuge offert par la nature est trompeur. Sur son reposoir de verdure, le poète amoureux se perd dans la culte doloriste de l'aimée. Tout à sa dévotion, il s'éloigne du paysage naturel pour s'enfoncer davantage dans un univers mental où ne luit que le soleil noir de la mélancolie amoureuse. Finalement, le paysage environnant, où semblait résider la possibilité du repos, s'abolit dans les rêveries douloureuses de l'amant.

² Information aimablement communiquée par François Roudaut.

³ Rappelons ce qu'écrit Du Bellay dans *La Deffence [...]*, II, 11, p. 164 : « Les uns ayment les fresches umbres des Forestz, les clers Ruisselez doucement murmurans parmy les Prez ornez, et tapissez de verdure. Les autres se delectent du secret des Chambres, et doctes Etudes ».

⁴ *La Création poétique [...]*, p. 114.

⁵ « The ritual washing in the fountain of the Muses is perhaps primarily a metaphor for the poet's need to set himself apart from material preoccupations and to give his whole attention to the act of poetic creation as an end in itself. Hence this theme is often allied with the notion that the poet works best in solitude, avoiding social pressures and drawing closer to the forces immanent in the natural world with which the Muses themselves are intimately linked » (Terence Cave, « Ronsard's mythological universe », *Ronsard the Poet*, p. 193).

⁶ *La Deffence [...]*, II, 11, p. 164.

⁷ Cf. Ronsard, t. XII, p. 47, v. 25 : « Car Dieu ne communique aux hommes ses mysteres / S'ils ne sont vertueux, devots & solitaires ».

efféminée du courtisan, familier des « Palaiz » où il côtoie « Dames, et Damoizelles »¹, sera une forme d'ascèse profane. Du Bellay définit un *otium* lettré qui n'est pas très éloigné, dans la forme sinon dans le fond, de l'*otium religiosum*. Le suave parfum des Muses évoqué par Le Mangnier est presque une odeur de sainteté. Qu'on lise, pour s'en convaincre, le troisième chapitre du second livre de *La Deffence* :

Qui veut voler par les Mains, et Bouches des Hommes, doit longuement demeurer en sa chambre : et qui desire vivre en la memoire de la Posterité, doit comme mort en soyemesmes suer, et trembler maintesfois : et autant que notz Poëtes Courtizans boyvent, mangent, et dorment à leur oyse, endurer de faim, de soif, et de longues vigiles.²

Le poète doit « longuement demeurer en sa chambre » tel le moine dans sa cellule, supporter de « longues vigiles », être « mort en soyemesmes ». Ces formulations, qui rappellent la doctrine du *contemptus mundi* et les mesures d'austérité monastiques, font également écho au mot de Jean l'évangéliste (VI, 24) sur la nécessité de mourir au monde pour gagner la vie éternelle (la gloire poétique, dont il est beaucoup question dans *La Deffence*)³. Solitude⁴, silence, étude opiniâtre, tel est le lot du véritable poète.

D'autre part, Du Bellay s'efforce de concilier ces recommandations avec la tradition néo-platonicienne de la fureur. Si l'inspiration poétique a bel et bien quelque chose de divin, si le poète peut être regardé comme le *sacerdos Musarum*, il doit à l'instar de tout prêtre digne de ce nom se distinguer par la pureté de sa pensée et de ses mœurs. Solitude et silence, alliés des Muses, mettent le poète dans un état de disponibilité totale à leur influence inspiratrice⁵ ; éloigné du vulgaire, de la tourbe et du tumulte des villes, le poète, purifié par une ascèse âpre mais bénéfique, est digne de recevoir le don céleste du *furor poeticus* et d'être accueilli par les Muses,

qui aussi (affin que ne laisses passer cete fureur divine, qui quelquesfois agite, et echaufe les Espris Poëtiques, et sans la quele ne fault point que nul espere faire chose, qui dure) n'ouvrent jamais la porte de leur sacré Cabinet si non à ceux, qui hurtent rudement.⁶

Transportés par le *furor* « Jusque au sein des deités / Dont l'amour les ressasie »⁷, les poètes connaissent là le repos et la satiété.

Les passions nuisent à l'inspiration. Dans l'avant-dernier des *Dialogues* de Louis Le Caron, Jodelle, qui débat avec Ronsard, Pasquier et Fauchet, affirme que la « celeste fureur » fuit les poètes dont l'âme est « souillée des vaines affections »⁸. Ronsard sacrifie aussi au topos du solitaire vertueux et inspiré ; le poète doit mériter par sa dévotion et sa vertu la grâce poétique, « Car Dieu ne communique aux hommes ses mysteres / S'ils ne sont vertueux, devots & solitaires »⁹. La solitude agréée aux Muses, qui ont enseigné la vertu aux hommes¹⁰ et habitent des lieux rustiques et écartés de la foule, de sa clameur, des viles et bruyantes occupations d'un peuple affairé. La solitude est la nourrice de la vertu et préserve des passions qui troublent l'âme et la rendent impropre à recevoir

¹ *La Deffence* [...], II, 11, p. 167.

² *Ibid.*, II, 3, p. 129. Cette élégante période est empruntée à Sperone Speroni, dont le *Dialogo delle lingue* (1542) a considérablement inspiré Du Bellay, et rappelle également Horace en son *Art poétique* (v. 412-414).

³ Si Du Bellay n'y prône pas une poésie d'inspiration chrétienne, ce qui nous invite à ne pas trop exagérer la portée spirituelle de l'ascèse poétique qu'il y recommande, il orientera par la suite sa poésie dans un sens plus sincèrement chrétien, quand la poésie deviendra pour lui le refuge de la vertu. Cf. *infra*, p. ??? [vérifier]

⁴ Voir, pour l'importance de la solitude en rapport avec l'inspiration, l'*Hymne de l'Automne* de Ronsard, t. XII, p. 47-48, v. 31-48.

⁵ C'est « sous la nuit brune », sur un « rivage esquarté » que le poète côtoie les Muses (Du Bellay, *Les Regrets*, VI, v. 5 et 7 ; t. II, p. 56).

⁶ *La Deffence* [...], II, 11, p. 164-165. Comme le sommeil, la syncope, la mélancolie, la chasteté, etc., la solitude réalise cette « vacance de l'âme » qui, selon Marsile Ficin, la rend disponible, libre (« otiosam ») et apte à recevoir l'inspiration divine (*Théologie platonicienne* [...], t. II, XIII, 2, p. 213-214).

⁷ Ronsard, *A Joachim du Bellai Angevin*, v. 15-16 (t. I, p. 145).

⁸ *Dialogues*, IV, p. 274.

⁹ *Hymne de l'Automne*, v. 25-26 (t. XII, p. 47).

¹⁰ Cf. Ronsard, *Discours ou dialogue entre les Muses deslogées & Ronsard*, v. 69 (t. XVIII, p. 91).

l'inspiration. Jacques Peletier dresse le même constat en des termes empruntés au lexique religieux ; seule une certaine forme d'*otium religiosum*, d'érémisme et d'ascèse purificatrice, voire de sainteté, permettent de côtoyer les divinités inspiratrices. Le « profès de la religion des Muses » est alors admis dans « leurs saints antres »¹.

En dépit des déformations que les poètes de la Renaissance font subir à la conception platonicienne de l'inspiration, par omission ou altération, et même s'ils ne retiennent du *Ion* et du *Phèdre* que les arguments qui les mettent le mieux en valeur, passant sous silence ce que le discours de Socrate peut avoir de désobligeant à leur égard, la théorie de la fureur poétique reste au XVI^e siècle problématique. Si elle permet de distinguer les véritables poètes, selon ceux qui s'estiment tels, des vulgaires « rimeurs », techniciens froids et laborieux, ne risque-t-elle pas également de les exposer aux critiques que Socrate déjà formulait dans *Ion* et dans les livres III et X de *La République* (le poète est passif, ignorant, voire moralement nuisible, et, somme toute, indigne du don qui lui est fait) ? En faisant de la pureté des mœurs la condition *sine qua non* de l'inspiration, la théorie poétique platonisante de la Pléiade disculpe par avance le poète de ces accusations et des vices qu'on pourrait lui imputer. Les arts et la vertu sont intimement liés, si bien qu'on ne saurait pratiquer les uns sans agir conformément à l'autre :

Tous les arts sont tant conjoints avec cette divine perfection que nous appelons Vertu, que outre ce qu'ils ont assis leur fondement sur elle comme pierre carrée et ferme, encore ont-ils emprunté d'elle leur vertueuse appellation.²

Pour cultiver cette vertu alliée du poète, Ronsard s'est retiré dans les solitudes immaculées :

Moy qui l'honneur plus que les biens estime,
Né d'une race antique & magnanime,
Franc d'avarice, & pur d'ambition,
Libre de toute humaine passion,
D'un esprit vif, ardent, & volontaire,
Pour la vertu j'ay quitté le vulgaire,
Villes, chasteaux, bourgades & marchez,
Et suys allé par les Antres cachez,
Par les desertz, rivages & montagnes
Suivre les pas des neuf Muses compagnes [...].³

Campé sur la « pierre carrée et ferme » de la vertu qui est le socle de son art, le poète, tel un sage antique, ignore les tourments des passions. L'ascèse poétique porte ses fruits et, comparable à toutes les philosophies antiques, offre à qui s'y est voué l'ataraxie du sage, comme Euterpe le certifie à Ronsard :

N'espere d'amasser de grands biens en ce Monde,
Une forest, un pré, une montaigne, une onde
Sera ton heritage, & seras plus heureux
Que ceux qui vont cachant tant de thresors chez eux :
Tu n'auras point de peur qu'un Roy de sa tempeste
Te vienne en moins d'un jour écarbouïller la teste,
Ou confisquer tes biens : mais tout paisible & coy,
Tu vivras dans les boys pour la Muse & pour toy.⁴

3 – La poésie, *otium cum dignitate* de l'aristocrate

Dans la seconde préface de *L'Olive*, Du Bellay définit l'activité poétique comme un loisir honnête, comme une occupation digne d'un gentilhomme conscient de son rang⁵. La poésie constitue un « passetemps », un loisir meublant les heures que n'emplissent pas les obligations, mondaines ou

¹ Peletier du Mans, *Art poétique*, p. 294.

² Thomas Sébillet, *Art poétique français*, I, 1, p. 53.

³ Ronsard, *Elegie au Roy*, v. 185-194 (t. XIV, p. 142).

⁴ T. XII, p. 49-50, v. 69-76.

⁵ *L'Olive* occupe le tome I de l'édition établie par Henri Chamard des *Œuvres poétiques*.

officielles, publiques ou privées¹, de l'aristocrate. Ce loisir est contenu dans les strictes limites de la raison et il convient de s'y adonner avec mesure et un certain détachement. Si l'étude des belles lettres, la lecture et l'écriture procurent à Du Bellay un vif plaisir, il affirme en effet ne pas y consacrer trop de temps et assure préférer à la poésie toute autre occupation à laquelle on se consacre avec plus de fruit². Du Bellay fut-il réellement ce dilettante de la poésie qu'il prétend être dans la seconde préface de *L'Olive* ? L'écriture ne fut-elle pour lui qu'un « passetemps » ? Certainement pas. Mais sans renier ce qu'il a pu écrire dans *La Deffence* sur les vertus de l'étude et de l'exercice, l'Angevin rappelle que l'écriture relève de l'*otium*. La poésie est un labeur, certes, mais un « plaisant labeur »³ réservé à une élite qui dispose de son temps avec une relative liberté, un labeur enfin qu'on effectue sans peine ni sueur⁴. Consacrer trop de temps et de forces à la poésie équivaldrait à changer ce loisir en *negotium*, en « mestier ». Or, remarque Henri Weber,

le métier de poète ou d'écrivain reste aux yeux de la classe privilégiée une sorte de déchéance, précisément parce qu'il exige un travail. Seuls sont véritablement nobles le métier des armes et les fonctions de gouvernement.⁵

Il est donc nécessaire de rappeler que la carrière poétique n'est pas un travail comme les autres et qu'elle n'est pas incompatible avec l'état d'aristocrate⁶ et la vie de loisir.

La conception bellayenne du repos est conforme à l'idéal de l'*otium cum dignitate* tel que le définissent Cicéron et Sénèque. Selon ces deux grands théoriciens de l'*otium* romain, le loisir digne ne doit pas excéder les bornes de la raison et ne doit pas empêcher le citoyen de s'acquitter de ses devoirs envers Dieu, sa patrie, sa famille et sa propre personne. Soumise au seul impératif de son bon vouloir et de la vertu, la poésie apparaît dans la préface de *L'Olive* comme le loisir honnête par excellence, accordé au « patriotisme » et aux devoirs officiels (*militia* et *officium*) de l'aristocrate. Du Bellay fait allusion dans sa préface à la carrière militaire, alors qu'il n'a lui-même, semble-t-il, jamais porté les armes :

je me suis volontiers appliqué à nostre poésie : excité & de mon propre naturel, & par l'exemple de plusieurs gentiz espritz françois, mesmes de ma profession, qui ne dedaignent point manier & l'épée & la plume [...].⁷

Il s'agit d'affirmer, à une époque où les romans de chevalerie vantent les prouesses guerrières d'Amadis et de Roland, que l'écriture ne le cède pas en noblesse au maniement des armes. Barthélemy Aneau en est convaincu, qui écrit dans une poème son *Imagination poetique* consacré au commentaire d'une gravure représentant Pallas et son palladium :

DEUX choses sont sur toutes d'excellence
C'est à scavoir les LETRES, & LES ARMES,
Par qui d'honneur sont acquises les palmes.
Et dessus tout : Par les faitz de ces deux

¹ Ces « affaires domestiques, dont le soing est assez suffisant pour dégouter un homme beaucoup plus studieux que moi », écrit Du Bellay dans sa préface (p. 11).

² *Ibid.*, p. 23 : « je n'y suis tant affecté, que facilement je ne m'en retire, si la fortune me veult presenter quelque chose, ou avecques plus grand fruit je puisse occuper mon esprit ».

³ *Les Regrets* (t. II), XIII, p. 62, v. 5, et XVIII, p. 66, v. 11. Voir également la seconde préface de *L'Olive* : la poésie y est présentée comme un « mediocre labeur » (p. 12), un « petit labeur » (p. 14). Les *Odes* de Ronsard sont selon lui un « petit labeur » (*Au lecteur*, t. I, p. 45).

⁴ Marot écrit déjà dans son *Epistre à monseigneur le grans maistre de Montmorency* (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 296, v. 13-16) que la collecte et le classement de ses poèmes, travail préalable à leur publication, ont été bien plus pénibles que leur composition : son recueil « est ung amas de choses espandues, / Qui (quant à moy) estoient si bien perdues, / Que mon esprit n'eut onc à les ouvrir / Si grand labeur, comme à les recouvrer ».

⁵ Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 76. Du Bellay fait allusion dans la seconde préface de *L'Olive* (p. 11-12) aux préventions de certains nobles contre la poésie et à « la faulse persuasion de ceux qui pensent tel exercice de lettres deroger à l'estat de noblesse ».

⁶ Selon Jean-Charles Monferran (p. 285 de son édition de *La Deffence [...]*), la seconde préface de *L'Olive* constitue une « Défense de la *Deffence* » et réplique aux attaques portées contre ce texte par Thomas Sébillet dans son *Art poétique français*. Se peignant en « poète gentilhomme », Du Bellay « renvoie avec une négligence aristocratique [Thomas Sébillet] à ses études qui sentent par trop l'huile et la poussière des cabinets feutrés ».

⁷ Préface de la seconde édition de *L'Olive*, p. 11.

Doctes Escriptz, & fors Gestes des Preux,
Les hommes sont tellement estonnez :
Qu'on les diroit estre en pierre tournez.¹

Une même conviction sous-tend l'épigramme grecque de Dorat que Du Bellay insère au début de *La Deffence*².

La poésie serait ainsi le repos du guerrier noble, dont elle augmente la gloire récoltée sur les champs de bataille, dont elle propage, prolonge et amplifie le « bruit ». Elle immortalise aussi les grands du royaume et perpétue le souvenir de leurs faits d'armes. Leurs lauriers ne résisteraient pas longtemps aux outrages du temps et à l'oubli sans les poètes, ils se flétriraient bientôt si ces derniers ne gravaient dans le marbre imputrescible de leurs vers le récit des prouesses guerrières de leurs princes³. Ronsard n'oppose pas comme Virgile les conquêtes d'un Auguste et ses travaux guerriers au loisir du poète⁴. Au contraire, il affirme la compatibilité des lettres et des armes, prédisant que le dauphin François de Valois, tel César qui combattait le jour et écrivait la nuit, immortalisera dans ses écrits son œuvre politique et guerrière,

Imitateur du grand Caesar
Vaillant & sçavant tout ensemble,
Qui le jour dontoit ses haineus,
Et la nuit écrivoit sa gloire.⁵

Charles IX, ajoute Ronsard, imitera lui aussi le conquérant des Gaules : il sera un redoutable guerrier

Et par sur tout le grand amy des Muses,
Qui de la main, en laquelle il aura
L'estoc sanglant, en sa tente escrira,
Comme Caesar, des livres dont la gloire
Des ans veinqueurs combatront la victoire,
Ayant le front couronné de laurier
Pour estre ensemble & sçavant & guerrier [...].⁶

Quant à Henri III, il se délasse en jouant du luth et en mettant en vers ses propres faits d'armes⁷. Enfin, dans le *Chant* initial de son *Livre de vers liriques* publié en 1555, Pontus de Tyard loue les grands poètes de son temps, « Les sains Prestres des neuf Seurs », et Henri II, roi combattant et lettré, « Apollon Henri, / Qui d'une egale balance / Poise la plume & la lance »⁸. La lecture et l'écriture sont donc bel et bien les *otia* des grands de ce monde, l'activité à laquelle ils s'adonnent durant leur rare temps libre.

Un autre trait manifeste la noblesse de l'*otium poeticum* et le distingue des vils métiers, en un siècle où, comme en beaucoup d'autres d'ailleurs, toute activité exercée en échange d'un salaire est jugée dégradante⁹ : l'étude des *bonae literae* n'est source d'aucun profit, comme le déplore déjà Guillaume Budé¹⁰. Semblable au petit nombre de « parfaits studieux, qui plus pour l'amour de vertu embrassent le travail littéraire que pour appetit de gain ou delectation de renommée »¹¹, le poète véritable ne

¹ Barthélemy Aneau, *Imagination poetique*, « Admiration par l'excellence des lettres, et des armes », p. 140.

² P. 71.

³ Cf. *infra* [vérifier : renvoyer aux pages où il sera question de la gloire et de l'immortalité du nom comme repos des labours poétiques]

⁴ Virgile, tandis qu'Auguste « lance les foudres de la guerre contre l'Euphrate », se livre sans contrainte dans la « douce Parthénope » à son « ignobilis oti » (*Géorgiques*, IV, v. 559-566).

⁵ *Sur la naissance de François de Valois*, v. 31-34 (t. II, p. 30-31).

⁶ Ronsard, *Elegie au Roy*, v. 126-132 (t. XIV, p. 139-140).

⁷ *Panegyrique de la renommée*, v. 247-248 (t. XVIII, p. 12).

⁸ *Œuvres poétiques*, p. 123.

⁹ Du Bellay manifeste dans *Les Regrets* ce préjugé nobiliaire et condamne le « miserable soing d'acquérir d'avantage » (XXXVIII, v. 5 ; t. II, p. 81).

¹⁰ Ils sont confrontés à la pauvreté, « ceux qui ont estimé devoir préférer les occupations les plus libérales – déjà considérées autrefois comme les plus nobles – à celles du négoce et du profit » (« qui liberalissima studia atque jam olim nobilissima negociatoriis studiis & quaestoriis anteferenda duxerunt » ; Guillaume Budé, *De Philologia*, Praefatio, p. 7).

¹¹ Pontus de Tyard, *Solitaire premier*, p. 3.

prostitue pas les Muses et témoigne pour l'argent un mépris tout aristocratique. Du Bellay écrit parce que tel est son bon plaisir, hors de toute considération pécuniaire :

Je te prie donques, amy Lecteur, me faire ce bien de penser que ma petite muse, telle qu'elle est, n'est toutefois esclave ou mercenaire, comme d'ung tas de rymeurs à gaires : elle est serve tant seulement de mon plaisir.¹

L'*otium*, quelle que soit l'activité qui le meuble, ne saurait être rémunérateur et source de profits ; le poète, qui est également un gentilhomme, déchoit s'il écrit pour gagner de l'argent. Plus généralement, tout savoir ne vaut qu'en tant qu'il reste désintéressé. Cette conviction traverse le siècle, et Montaigne écrira dans ses *Essais* que seuls « ceux que Nature a fait naistre à plus genereux offices que lucratifs » sont dignes des belles-lettres². Pour Jacques Peletier, « un homme bien né » ne saurait « fere un exercice à l'argent adonné »³.

Le poète n'écrit pas non plus par désir d'ostentation et dans l'espoir d'une vaine gloire mondaine qu'il est de bon ton de mépriser, l'ancienneté d'un lignage et la gloire accumulée au fil des générations au service de la patrie constituant les seuls quartiers de noblesse qui vaillent vraiment. Bien des préfaces insistent sur ce point, et les auteurs poussent la modestie jusqu'à s'étonner ou s'indigner que des amis indélicats aient pu confier à un imprimeur des vers (médiocres, comme il se doit) destinés à leur inspiratrice. Du Bellay écrit ainsi dans la première préface de *L'Olive* :

Quand j'ecrivoy' ces petiz ouvraiges poëtiques (Lecteur) je ne pensoy' rien moins qu'à les exposer en lumiere : & me suffisoit qu'ilz fussent agreables à celle qui m'a donné la hardiesse de m'essayer en ce genre d'ecrire [...]. Or depuis, ayant fait part de ces miens ecriz à quelques amys curieux de telles

¹ Seconde préface de *L'Olive*, t. I, p. 23.

² Montaigne, *Essais*, I, 25, p. 141. Malheureusement, déplore Montaigne, « nostre estude en France [n'a] quasi autre but que le prouffit ».

³ Cité par C. Juge, *Jacques Peletier du Mans*, Paris, 1907, p. 80. Il vaut mieux d'ailleurs que le poète méprise l'argent et les biens matériels, car la pauvreté est généralement son lot. Il est rare, si l'on en croit nos auteurs, qu'on s'enrichisse dans la carrière poétique. Pour Du Bellay, les poètes sont victimes d'une malédiction qui les vouent à l'indigence depuis la plus haute antiquité (« Ajoute à ces malheurs ici / De pauvreté le dur souci : / Pesant fardeau, que tousjours porte / Des Muses la vaine cohorte [...] »), lit-on dans *L'adieu aux Muses*, t. IV, p. 195, v. 77-80). Homère, Virgile, Stace et Ovide en ont fait la douloureuse expérience, ajoute Du Bellay (*ibid.*, p. 196), qui confie à d'Avanson : « pour suivre la Muse / J'ay sur mon doz chargé la pauvreté » (*Les Regrets*, t. II, p. 48, v. 41-42). Ce cliché du poète nécessaire – car c'en est un, même si la réalité le confirme parfois – ne déplaît ni aux membres de la Pléiade ni à leurs prédécesseurs, puisqu'il apporte en quelque sorte la preuve que leur art est totalement désintéressé. S'il arrive qu'ils se disent tentés de renoncer à la poésie pour de plus lucratives occupations, tous continuent cependant d'écrire et de sacrifier aux Muses après en avoir pris congé. Dans l'épigramme *Du savetier*, où il s'adresse à un cordonnier enrichi et vivant « en repoz », Marot regrette d'avoir tant étudié pour rien et apostrophe la Muse de l'éloquence : « Romps la plume & le livre, / Calliope, puis que le vieux soullier / Donne si bien au Savetier à vivre » (*Œuvres poétiques*, t. II, p. 359, v. 8-10). Du Bellay suggère à Baif d'oublier la poésie pour hanter le palais de justice, où il exercera son éloquence avec plus de profit : « C'est à ce mestier là que les biens on amasse ». Voir, pour des doléances similaires, certaines odes de Jodelle (éd. Marty-Laveaux, t. I, p. 279, et t. II, p. 203, 206, 208), ainsi que l'*Elegie à Pierre Lescot* de Ronsard, les vers 185-192 du *Proces* (t. XIII, p. 25) et les vers 29-36 de l'*Ode à Jacques de Rubampré* (t. VI, p. 197). Comme on pouvait s'y attendre, les menaces ne sont jamais suivies d'effet et la rupture entre le poète et les Muses n'est jamais consommée. Lorsqu'ils n'annoncent pas un changement de registre poétique ou la quête d'une nouvelle forme d'inspiration, les adieux aux Muses participent du portrait du poète en gentilhomme, qui trouve dans l'*otium litteratum* une occupation digne de son rang, grave et plaisante, vertueuse et désintéressée. La poésie peut pourtant être source de revenus. Comme le signale Henri Weber, « vers 1550, presque tous les poètes de la Pléiade appartiennent à la noblesse », sans que leur statut de privilégiés les dispense de l'obligation de « gagner la faveur de quelque grand personnage qui leur accorde pensions ou bénéfices ». Le poète ne vit pas totalement de sa plume mais il en tire néanmoins quelque profit et quelque prestige, qui lui permettent de se consacrer à son art, à une époque où « la noblesse ne peut plus qu'exceptionnellement vivre du revenu de ses terres » (Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 63). Les moins fortunés des aristocrates sont contraints, tel Joachim du Bellay, d'exercer des fonctions administratives ou diplomatiques. En ce XVI^e siècle qui pousse les cadets de l'aristocratie au *negotium* et anoblit des bourgeois en récompense de leurs bons et loyaux services dans la haute administration, la frontière qui sépare la noblesse d'épée de la noblesse de robe est de plus en plus ténue. En présentant la plume comme un attribut aristocratique qui ne dépare pas le harnais chevaleresque, nos poètes revivifient le mythe et redorent le blason, terni par les réalités économiques et sociales du temps, du noble de l'époque féodale riche de son *otium*, couvert des lauriers de la gloire militaire et n'éprouvant que mépris pour les besognes lucratives. Par ailleurs, ils clament haut et fort le mépris que leur inspire l'instrumentalisation du savoir, face aux bourgeois, pour qui les *studia humanitatis* constituent un outil de promotion sociale aisément abordable, un moyen d'obtenir à plus ou moins long terme places ou bénéfices, voire un signe extérieur de noblesse (voir Georges Huppert, *Bourgeois et gentilshommes*, p. 141 : « Mais la culture, on commençait à s'en rendre compte, était désormais à la portée d'un nombre apparemment infini de personnes de basse condition : il suffisait pour l'acquérir d'un travail acharné et d'un modeste investissement »).

choses, qui les ont aussi communiqué à beaucoup d'autres, j'ay esté adverty que quelqu'un les avoit baillez à l'imprimeur.¹

Dans la préface des *Odes* de 1550, Ronsard prétend lui aussi avoir cédé aux instances de ses amis, parmi lesquels figure Joachim du Bellay, qui le priaient de faire imprimer ses œuvres :

Je fu maintesfois avecques prieres admonesté de mes amis faire imprimer ce mien petit labour, & maintesfois j'ai refusé apreuvant la sentence de mon sententieux Auteur, Nonumque prematum in annum.²

Le poète ne s'adresse pas à un public populaire, qu'il ne hait pas moins que le haïssait en son temps temps Horace³, mais à ses pairs, poètes eux-mêmes et gentilshommes. « Je ne cherche point les applaudissemens populaires », prévient Du Bellay, qui ne veut pour lecteurs qu'« un S. Gelay, un Heroët, un de Ronsart, un Carles, un Sceve »⁴, et qui suit avant l'heure les recommandations qu'émettra Jacques Peletier dans son *Art poétique* - « je conseillerai à nos Poètes de devenir un peu plus hardis, et moins populaires »⁵. Ce même Du Bellay écrit dans *La Deffence*, reprenant une anecdote concernant le poète Antimaque et rapportée par Cicéron :

Seulement veux-je admonester celui, qui aspire à une gloire non vulgaire, s'eloigner de ces ineptes Admirateurs, fuyr ce peuple ignorant, peuple ennemy de tout rare, et antique sçavoir, se contenter de peu de Lecteurs à l'exemple de celui, qui pour tous Auditeurs ne demandoit que Platon : et d'Horace, qui veult ses œuvres estre leuz de trois, ou quatre seulement, entre les quelz est Auguste.⁶

En évinçant la plèbe de leur lectorat, les poètes affirment tout à la fois leur rang social et l'élévation de leur inspiration.

S'il est impératif de distinguer, noblesse oblige, l'activité poétique des métiers du vulgaire, il faut de surcroît éviter qu'on confonde ce loisir avec les méprisables passe-temps de certains aristocrates illettrés et oisifs. Ainsi, pour Jacques Peletier, la poésie est une « récréation » qui le distrait, sans l'en éloigner totalement, de l'étude des mathématiques :

j'ai pensé de me devoir *recréer*, sur quelque autre genre d'étude plus facile et de moindre spéculation [que les mathématiques] : ayant toujours cette opinion *qu'un homme bien né*, doit avoir plusieurs occupations, qui secondent les unes aux autres. Quelle récréation n'ai su mieux choisir que sur la Poésie : exercice vraiment d'une bien douce folie, et auquel n'est bonnement possible de renoncer, quand on s'en est une fois délecté à bon escient.⁷

L'activité poétique constitue un honnête délassement, un loisir opposé au *negotium* qui accapare le corps et l'esprit, mais un loisir grave et studieux, un « sérieux jeu » en somme, l'oxymore exprimant la double noblesse de l'*otium poeticum* :

¹ Du Bellay, *L'Olive*, t. I, p. 7-8. *Le Quintil horatian* n'est pas dupe, de telles affirmations étant monnaie courante et relevant du topos de la *captatio benevolentiae* : « Ce quelqu'un est toy mesme. Ne te masque d'un terme infiny & transcendent : car cela ne suffit à excuser les fautes ». Dans la seconde préface de *L'Olive*, Du Bellay prétend qu'il a décidé de faire publier son recueil pour « satisfaire à l'instance requeste de [ses] plus familiers amis » (p. 13).

² *Au lecteur*, t. I, p. 45-46. La citation est d'Horace, *Art poétique*, v. 388. Louise Labé écrit également dans l'épître liminaire de ses *Œuvres* : « et n'avoy point intencion que personne que moy les dust jamais voir. Mais depuis que quelcuns de mes amis ont trouvé moyen de les lire sans que j'n susse rien, et que (ainsi comme aisément nous croyons ceus qui nous louent) ils m'nt fait à croire que les devois mettre en lumiere : je ne les ay osé esconduire, les menassant cependant de leur faire boire la moitié de la honte qui en proviendrait » (*Œuvres complètes*, p. 20).

³ *Odes*, III, 1, v. 1 : « Odi profanum volgus et arceo ».

⁴ Préface de *L'Olive*, t. I, p. 9.

⁵ *Art poétique*, I, 3, p. 233.

⁶ Du Bellay, *La Deffence [...]*, II, 11, p. 170-171. Voir *L'Olive*, CXIV, v. 1-2 (t. I, p. 123) : « Arriere, arriere, ô mechant Populaire ! / O que je hay ce faulx peuple ignorant ! »

⁷ *Art poétique*, I, p. 222. Nous soulignons.

d'un passe-temps, et comme d'une dépendance d'étude : j'eus de quoi faire un sérieux jeu.¹

Attachés au mythe nobiliaire traditionnel, nos poètes n'en sont pas moins sensibles à l'idéologie humaniste, qui loue les mérites et les entreprises individuelles, et préfère à la noblesse dont on hérite par la naissance celle qu'on conquiert par ses talents personnels :

De là chez eux la permanence de l'esprit féodal avec l'exaltation du lien de fidélité au roi, le culte des vertus guerrières et le respect de toutes les hiérarchies, d'autre part les plaintes et les récriminations contre les Grands qui méprisent le savoir, l'exaltation de la dignité de la culture, qui fait le poète presque supérieur au roi dont il assure l'immortalité.²

Leur *otium litteratum* permet aux poètes de faire valoir leur supériorité intellectuelle et morale. Après s'être démarqués d'une bourgeoisie compromise dans les occupations dégradantes, parce qu'intéressées, du négoce et de la finance, ils se distinguent d'une noblesse jugée ignorante, paresseuse et inutile. « Pour vivre noblement », remarque Georges Huppert, « il va sans dire qu'il faut disposer de loisirs. Mais le loisir est à distinguer emphatiquement de l'oisiveté »³. Le loisir poétique est tout sauf une perte de temps – « n'ayant ou passer le temps, & ne voulant du tout le perdre, je me suis volontiers appliqué à nostre poësie », écrit Du Bellay⁴ –, il est d'une toute autre eau que ceux, frivoles et « ocieux », des aristocrates décadents et des courtisans efféminés, qui délaissent l'étude pour la chasse, la danse les festins et les femmes, et perdent leur temps, ainsi que leur argent et leur honneur, au jeu :

La suffisance d'une grande partie des nobles de ce temps se cognoit à marcher d'un pas grave et superbe et à se vanter de la noblesse et antiquité de leurs maisons et race, à laisser les arts libéraux pour s'addonner au tragique exercice de la chasse [...], à montrer la prouesse du corps au service de Bacchus et Vénus, [...] à despender leurs biens en jeux de carthes et dez [...].⁵

Du Bellay, dans la préface de ses *Jeux rustiques*, invite le lecteur à consacrer son « loisir » à la lecture de ses vers plutôt qu'« au jeu, aux spectacles, aux banquetz, & autres telles voluptez de plus grands fraiz, & bien souvent de moindre plaisir, pour le moins de recreation moins honeste & moins digne d'un esprit liberalement institué »⁶. Rome n'offre à Du Bellay, dans l'intervalle de ses pénibles fonctions de secrétaire, que des loisirs aussi méprisables et coûteux que ceux décrits par Jean des Caurres (spectacles tauromachiques, « masques » et banquetz⁷). La poésie au contraire est un garde-fou contre les passe-temps oisieux et les méfaits de la « molle oisiveté »⁸. Il arrive même que le poète se lamente sur son sort et présente la poésie comme un labeur pénible qui le vieillit avant l'âge et le prive des plaisirs et des jeux de la jeunesse. « Et cependant les ans, ausquels je deusse vivre / En plaisirs & en jeux, comme poudre s'en vont », déplore Ronsard, qui ne renonce pas cependant à la poésie « à fin que la race suivante / Ne me reproche point qu'oyisif j'aye vescu »⁹. Désintéressée, contenue dans les strictes limites qu'imposent aux poètes de la Pléiade leur rang et les contraintes qui s'y attachent, la poésie est une forme d'*otium*, certes, mais il s'agit d'un *otium studiosum* et *cum dignitate*, fort différent des passe-temps des nobles oisifs. Pour l'« amator solitudinis atque otii » qu'est Du Bellay, à l'instar de Scipion dans les *Rerum memorandarum libri* de Pétrarque, cet *otium studiosum* poétique a bien plus de consistance et de noblesse que l'inertie des grands « Oysifz dedans

¹ *Ibid.*

² Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 65.

³ Georges Huppert, *Bourgeois et gentilshommes*, p. 148.

⁴ Préface de la seconde édition de *L'Olive*, t. I, p. 11.

⁵ Jean des Caurres, *Œuvres morales et diversifiées*, Paris, 1584. Cité par Georges Huppert, *Bourgeois et gentilshommes*, p. 142.

⁶ T. V, p. 4.

⁷ *Les Regrets*, CXXI et CXXII (t. II, p. 149-151).

⁸ *Ibid.*, XIV, p. 63, v. 9 : « Les vers chassent de moy la molle oisiveté ». Voir également le sonnet XVIII, p. 66, v. 9-11 : « la douce poësie / M'accompagne partout, sans qu'autre fantaisie / En si plaisant labeur me puisse rendre oisif ».

⁹ *Dialogue des Muses & de Ronsard*, v. 11-12 et 27-28 (t. VII, p. 307 et 308).

leur chambre »¹, que les distractions vulgaires des Romains, que les « menuz plaisirs » de tous ceux qui ont le front de qualifier la poésie d'inutile :

Quand à ceux qui blasment en moy cet etude poëtique, comme totalement inutile, s'ilz veulent combattre contre la poésie, elle a des armes pour se deffendre [...]. Ceux qui ayment le jeu, les banquetz & aultres menuz plaisirs, qu'ilz y passent & le jour & la nuit, si bon leur semble.²

En dépit de l'homonymie, relevée par Jean Nicot³, qui courtise les Muses ne « muse » pas. La poésie est donc un loisir conforme à l'état nobiliaire. Le gentilhomme qui s'adonne à la création poétique accomplit un « gentil labeur »⁴ qui, sans le faire déchoir de son rang ni manquer à ses devoirs, le distrait et le délasse de ses « affaires domestiques ». *Otium cum dignitate* du poète, la poésie constitue également pour ses lecteurs un loisir digne, un passe-temps tout à la fois agréable et noble. Marot formule, dans l'épître liminaire qu'il adresse à ses « treschiers Freres » et aux lecteurs de l'*Adolescence clementine*, le souhait suivant : « que le pis, que vous tirerez de ce Livre, soit passetemps »⁵.

Ce loisir est tout particulièrement recommandé aux grands de ce monde, à qui leur charge ne laisse guère de temps pour l'écriture mais qui peuvent se délecter et s'instruire de la lecture des œuvres d'autrui. Les vers que Ronsard adresse à Henri III réaffirment la complémentarité de l'*otium* poétique et du *negotium* politique, la poésie, labeur de l'homme de l'art, ayant valeur de relâche, de passe-temps pour l'homme politique et le combattant :

Après que vostre esprit et voz mains diligentes
Seront lasses du faix des affaires urgentes,
Aux heures de plaisir vous pourrez vostre esprit
Esbattre quelquefois en lisant mon escrit.⁶

Avant Ronsard, Marot invite Anne de Montmorency à venir se reposer dans son verger poétique ; la lecture des ses œuvres distrairont agréablement le futur connétable de ses travaux :

Vostre Esprit noble en ce petit Verger
Aulcunesfoys se pourra soulager,
Quand travaillé aura au bien publique,
Auquel tousjours soigneusement s'applique.⁷

La poésie, aux dires de Marot, est également une distraction pour la reine Marie de Habsbourg, sœur de Charles Quint et régente des Pays-Bas⁸. Ronsard quant à lui se vante, dans une ode de 1550 dédiée à Jean Dorat, de fournir aux grands personnages une agréable récréation. « Certes ma chanson sucrée /

¹ *Les Regrets*, CXIV, v. 6 (t. II, p. 144).

² Seconde préface de *L'Olive*, t. I, p. 22. Voici ce qu'écrira après Du Bellay, à propos du « si beau et noble exercice » de poésie, le Poitevin Jacques Bereau (épître dédicatoire des *Eglogues et aultres œuvres poétiques*, p. 3-4) : « Mais encores qu'il n'en provint autre fruit [...] que la recreation et le plaisir, ceux ne sont-ilz pas à louer qui, après le travail de plus graves estudes, vont passer le tens avecques Apollon et les Muses, et s'esbatent à lire et faire des vers, au lieu que plusieurs cherchent leur recreation à moquer et brocarder aux tavernes ou au jeu de cartes et des dez ».

³ *Thresor de la langue françoise*, « Muse » : « Et tantost [muser] est verbe, qui vient de ce mot Museau, et signifie s'arrester stupidement à regarder quelque chose, et tarder, comme si vous disiez avoir et tenir le museau tourné et fiché à regarder quelque chose, et en ce faisant s'arrester et tarder. Selon ce on dit d'un qui tarde, il muse quelque part, Alicubi frustra moram ducit. Et on le fait muser, Morantur leui in re hominem. Car ce verbe cy importe sotise en celui qui muse, et neantise en la chose qui l'amuse. Et s'amuser à quelque chose, Frustra rei alicui haerere ».

⁴ Belleau, *Ode sur les Recherches de E. Pasquier*, v. 12 (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 237). Cette alliance de termes est alors un véritable oxymore.

⁵ *Œuvres poétiques*, t. I, p. 18.

⁶ *Au Roy Henry III*, v. 81-84 (t. XVII, p. 89).

⁷ *Epistre à Monseigneur le grans Maistre de Montmorency*, v. 27-30 (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 296). L'auteur du *Blason du beau tetin* invite ses émules à composer de nouveaux blasons en rivalisant d'audace et d'habileté « pour le Roy mesmement recreer / Au soing qu'il a de Guerre jà tissue » (*A ceulx, qui apres l'Epigramme du beau Tetin en feirent d'aultres*, v. 84-85, p. 339 du t. I des *Œuvres poétiques*).

⁸ Marot lui dédie son « escript » : « Je dy escript fait des Muses sacrées, / Qui sçavent bien, qu'à lire te recrées » (*Cantique a la royne d'Hongrie*, v. 11-12 ; *Œuvres poétiques*, t. II, p. 190).

Qui les grands princes recrée / Te pourra bien derider », écrit-il à Dorat¹. La lecture offre aux grands personnages repos et distraction².

4 – Le *serio ludere* poétique

Depuis l'Antiquité et la *Rhétorique à Hérennius*, dont s'inspirera Quintilien pour son *Institution oratoire*, les différents genres et formes poétiques se répartissent selon une hiérarchie qui les distingue et les classe en fonction de critères variés. Les genres brefs, toutes les formes d'expression poétique relevant par leur style ou les sujets qu'elles abordent du *genus humile* ou du *genus mediocre*, selon la célèbre distinction établie par la *rota Virgilii* de la rhétorique médiévale³, sont jugés inférieurs à l'épopée. Parce qu'elle met en scène des personnages héroïques ou nobles engagés dans une aventure collective, en raison aussi de son ampleur, de ses contraintes techniques et de la somme de travail qu'elle nécessite, l'œuvre héroïque, comme on l'appelle au XVI^e siècle, dépasse de beaucoup les autres formes poétiques. Elle reluit en outre au XVI^e siècle de la patine du temps et du lustre qu'ont déposés sur l'épopée les grands modèles antiques d'Homère et de Virgile, ainsi que les chansons de geste médiévales, dont circulent bon nombre d'adaptations. On ne s'étonnera donc pas que le poème épique soit tenu pour le genre suprême, l'œuvre qui immortalise non seulement son auteur, mais encore sa langue, l'ensemble de sa littérature, haussée au rang de celle des Grecs et des Latins, et jusqu'à sa patrie. « L'Œuvre Héroïque est celui qui donne le prix, et le vrai titre de Poète », prévient Jacques Peletier en ouverture du chapitre qu'il consacre à l'épopée⁴, sommet selon lui de la poésie en raison de la noblesse et de la gravité des thèmes qu'elle aborde, des grands personnages qu'elle met en scène et de sa *varietas* :

Suivant notre propos, il reste le Sujet de la Guerre le plus digne et le plus grave de toute la Poésie : à raison que les hautes personnes y entrent, comme Rois et Princes : lesquels seuls ont puissance de faire la guerre. Et parce qu'ils sont suivis et accompagnés de toutes sortes de gens : le Poète a occasion de parler de toutes sortes d'arguments [...].⁵

En raison du prestige attaché à ce genre, bon nombre de poètes ont tenté ou parfois seulement projeté de composer un poème épique digne de l'*Illiade* ou de l'*Énéide*, avant de renoncer devant la difficulté de l'entreprise et le « laborieux ouvrage »⁶ que représente la réalisation d'un tel projet. Le topos de l'écrivain que tente l'épopée mais que sa Muse, ses forces et son inspiration défaillantes, ou quelque événement imprévu, réduisent aux « airs champêtres » ou à la poésie amoureuse, existe depuis

¹ *A Jan d'Orat*, v. 15-17 (t. I, p. 127).

² Cela ne vaut pas que pour la poésie. Amerigo Vespucci conclut en ces termes ses *Quatuor navigationes*, récit de voyage écrit sous forme de lettres et adressé à un notable florentin : « Bien que Votre Magnificence soit continuellement occupée aux affaires publiques, elle prendra quelques heures de repos pour passer un peu de temps à des choses plaisantes ou agréables, et de même que le fenouil d'habitude se sert après les mets agréables pour les disposer à meilleure digestion, de même vous pourrez, pour vous reposer de vos grandes occupations, vous faire lire ma lettre » (cité par Tzvetan Todorov, « Voyageurs et indigènes », *L'Homme de la Renaissance*, p. 353-354).

³ Avec Jean de Garlande, la rhétorique médiévale distingue, conformément aux *genera dicendi* cicéroniens, trois genres ou styles (*stilus humilis*, *stilus mediocris* et *stilus sublimis*), en se fondant sur les trois œuvres maîtresses de Virgile (les *Bucoliques*, les *Géorgiques*, et l'*Énéide*) et les commentaires que leur consacre Aelius Donat (cf. Ernst Robert Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, X, 7 et E. Faral, *Les Arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècles*, Paris, Champion, 1958, p. 87). Chacun des trois styles répertoriés par la *rota Virgilii* est caractérisé par son mode d'expression, par le type de personnages qu'il met en scène et par les objets qui constituent le décor de sa fiction :

- *Stilus humilis* (*Bucoliques*) : *pastor otiosus*, brebis, hêtres.
- *Stilus mediocris* (*Géorgiques*) : *agricola*, bœufs, arbres fruitiers.
- *Stilus sublimis* (*Énéide*) : *miles*, chevaux, lauriers et cèdres.

⁴ *Art poétique*, II, 8, p. 280.

⁵ *Ibid.*, I, 3, p. 232. Dans la pièce qu'il dédie au maréchal de Brissac, Jacques Peletier supplie le Ciel d'accorder à la France un poète qui saura chanter comme il se doit les exploits d'Henri II et de son maréchal : « Fè en la France un Homere florir, / Afin qu'aus cours des ages elle tire / L'honneur pareilh de bien fère e bien dire » (*L'Amour des Amours*, p. 248, v. 150-152). Ce souhait fait écho à celui formulé dans l'*Art poétique* (II, 9, p. 291) : « Ô qu'il y eût encore un Auguste : pour voir s'il se pourrait encore trouver un Virgile ! ». [vérifier graphie : signes à ajouter manuellement]

⁶ C'est ainsi que Ronsard présente sa *Françiadie* dans l'argument du premier livre (éd. Céard, Ménager et Simonin, t. I, p. 1014).

l'Antiquité. Le Virgile des *Bucoliques*, saisi par le désir d'épopée, est rappelé à l'ordre par la divinité inspiratrice et sommé de poursuivre son « chant menu » :

Cum canerem reges et proelia, Cynthus aurem
Vellit, et admonuit : « Pastorem, Tityre, pinguis
Pascere oportet ovis, deductum dicere carmen ».¹

En 1536, Marot exilé demande à François I^{er} le sauf-conduit qui lui permettra de rentrer en France, lui promettant en échange, lui dont la veine paraît pourtant bien peu épique, un « œuvre exquis » qui égalera le poète de Cahors au Maro antique et immortalisera le roi et sa descendance :

J'ay entrepris faire pour recompense
Ung œuvre exquis, si ma Muse s'enflamme,
Qui maulgré temps, maulgré fer, maulgré flamme,
Et maulgré mort, fera vivre sans fin
Le Roy François, & son noble Daulphin.²

La supposition que le poème incandescent auquel Marot fait ici référence ait bel et bien été écrit avant de s'égarer est hautement improbable : annoncer, pour un avenir plus ou moins proche, une œuvre héroïque est un lieu commun de la rhétorique de la *captatio benevolentiae*, un stratagème auxquels recourent les auteurs en mal de deniers – ou, comme ce fut souvent le cas pour Marot, en délicatesse avec la justice ou les autorités religieuses – pour forcer la main des princes. De telles promesses n'engagent que ceux qui veulent bien y croire. Tout en présentant ses *Odes* à Henri II, Ronsard sollicite son mécénat pour une œuvre de plus grande envergure consacrée aux exploits de Francus, « present plus parfait & plus digne d'un Roi »³. Ronsard, qui ne viendra jamais à bout de sa *Franciade*, s'apprêtait donc à chanter les rois et les combats lorsque Cupidon décocha sur lui ses traits amoureux :

Ja desja Mars ma trompe avoit choisie,
Et, dans mes vers ja françoys, devisoyt :
Sus ma fureur ja sa lance aiguizoit,
Epoïnçonant ma brave poësie.
Ja d'une horreur la Gaule estoit saisie,
Et soubz le fer ja Sene reluisoit,
Et ja Francus à son bord conduisoit
L'ombre d'Hector, & l'honneur de l'Asie,
Quand l'archerot emplumé par le dos
D'un trait certain me playant jusqu'à l'os,
De sa grandeur le saint prestre m'ordonne [...].⁴

Jacques Peletier exprime lui aussi dans l'*Art poétique* son désir d'épopée. C'est en rédigeant une « Herculéide », en chantant les exploits de l'Hercule gaulois popularisé notamment par Tory et son *Champ Fleury*, que les poètes français pourront « devenir un peu plus hardis, et moins populaires ». Peletier, formulant le souhait que « ce ne sera pas peu qu'il se fasse un Œuvre Héroïque tel que nous attendons »⁵, a lui-même nourri un projet d'épopée, comme il l'avoue *A madame Marguerite* :

Quoë ? n'è j'ù autrefoës courage
De me proposer un ouvrage,
Dont nul onq n'osa se charger ?
De l'Hercule de notre Gaule,
Qui soutint le Ciel sus l'épaule,
Pour le grand Atlas soulager ?⁶

¹ *Bucoliques*, VI, v. 3-5. « Alors que je voulais chanter les rois et les combats, le dieu du Cynthe me tira l'oreille et m'admonesta : "Un berger, Tityre, doit engraisser des moutons, mais étirer un chant menu." » Traduction d'Eugène de Saint-Denis, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en poche », 2001, p. 65.

² Marot, *Au tresvertueux prince, François, daulphin de France*, v. 74-78 (*Œuvres poétiques*, t. II, p. 118).

³ *Au Roy*, v. 73 (t. VII, p. 9).

⁴ Ronsard, *Les Amours*, LXVI, v. 1-11 (t. IV, p. 67).

⁵ *Art poétique*, I, 3, p. 233

⁶ *L'Amour des Amours*, p. 195, v. 261-266. [vérifier graphie]

Cette « amprise ardue » n'aboutit malheureusement pas, les forces manquant au poète, qui doit se contenter de « Quelque moindre e plus dous labour ». Au demeurant, l'honneur est sauf, tant la tâche, que peu d'ailleurs ont entreprise, s'annonçait difficile : « E n'è honte qu'an si grand' chose, / Le courage cede a la peur »¹.

Face au travail de titan que représente la composition d'un chant épique, la poésie amoureuse et l'ensemble des formes poétiques brèves ne seraient-elles qu'un jeu, un passe-temps certes plaisant mais inférieur en dignité et en prestige ?

Une ode, une chanson, se peut faire sans pene,
Mais une Franciade, œuvre de longue halene
Ne s'accomplist ainsy, il me fault esprouver
La longueur de dix ans avant que l'achever,

écrit Ronsard², qui s'excuse presque en 1555 de n'avoir pour l'heure rien de mieux à offrir à son souverain que son modeste recueil d'odes, ouvrage « humble & bas », indigne « Des lauriers, que la guerre a mis dessus [le] front » d'Henri³. La rédaction de pièces poétiques de moindre ampleur que l'épopée, consacrées à chanter l'amour, les plaisirs rustiques ou le bonheur d'une existence paisible, n'est concevable qu'en tant qu'elle constitue une forme de *remissio calami*. Elle équivaut alors à une sorte « d'*otium* intégré au cœur même de l'*otium* poétique »⁴. Chez Ronsard, estime Jean-Claude Moisan, « la création poétique amoureuse est présentée comme une forme de pause au sein d'un projet qui se veut avant tout épique »⁵. Aussi le poète angevin promet-il que, sitôt son poème épique achevé, il délaissera Francus, ancêtre mythique des rois de France, et modulera à nouveau sur son luth ses airs amoureux en l'honneur de Cassandre, semblable au grand Achille qui composait des vers d'amour entre deux combats :

Ainsi Achile apres avoir par terre
Tant fait mourir de soudars en la guerre,
Son Luc doré prenoit entre ses mains,
Teintes encor de meurdres inhumains,
Et vis a vis du fils de Menetie
Chantoit l'amour de Briseis s'amie,
Puis tout soudain les armes reprenoit,
Et plus vaillant au combat retournoit.
Ainsi, apres que l'aïeul de mon maistre
Hors des combats retirera sa dextre,
Se desarmant dedans sa tante à part,
De sur son Luc à l'heure ton Ronsard
Te chantera [...].⁶

Dans ces vers, la poésie lyrique ne passe-t-elle pas incontestablement pour l'*otium* du poète épique ? Pour Stace déjà, cet *otium litteratum* au carré offre au poète une pause réparatrice, à l'issue de laquelle il peut à nouveau emboucher sa trompette martiale et chanter les exploits guerriers des conquérants et des grands capitaines : « vires instigat alitque / Tempestiva quies, major post otia virtus »⁷. De même que le repos n'est légitime que dans l'intervalle de l'action, de même il semblerait que la composition de formes poétiques jugées mineures soit uniquement concevable comme une activité relâchante, un délassement tout à la fois roboratif et apéritif qui permet à l'artiste de faire le plein d'énergie avant de se lancer de plus belle dans la réalisation de son grand œuvre épique.

Malgré tout, on ne saurait considérer ces manifestations mineures de l'*otium* poétique avec mépris, voir en elles des passe-temps sans importance, les occupations oiseuses de poètes désœuvrés et en manque d'inspiration. Les « petits genres » font partie eux aussi des labours plaisants du poète, de son *negotiosum otium* ; ils requièrent les mêmes conditions de solitude dans une retraite studieuse et

¹ *Ibid.*, p. 196, v. 207 et 208-209.

² *Epistre de Pierre de Ronsard, à tresillustre prince Charles, Cardinal de Lorraine*, v. 399-402 (t. VIII, p. 344).

³ *Au Roy*, v. 50 (t. VII, p. 8).

⁴ Perrine Galand-Hallyn, *Le Reflet des fleurs*, p. 270.

⁵ « Le “logos” dans les *Amours de Cassandre* de 1584 », p. 116.

⁶ *Elegie à Cassandre*, v. 61-73 (t. VI, p. 60).

⁷ Stace, *Silvae*, IV, 4, v. 33-34.

vertueuse, et procèdent eux aussi de l'enthousiasme. En outre, le jeu n'exclut pas le sérieux et l'on peut s'amuser pour son propre profit et celui du lecteur. Même les plus badines des Muses ne se départissent jamais de quelque gravité. Le *ludus* est l'essence même de la poésie marotique, si l'on en croit le poète cadurcien. Dans son modeste jardin de poésie croissent arbres, herbes et fleurs, mais, prévient-il, qu'on ne s'attende pas à y trouver beaucoup de fruits ; l'agréable et le doux poussent à foison dans ces œuvres printanières, dans ces pièces de jeunesse qui témoignent – c'est du moins ce que voudrait nous faire croire leur auteur – de l'« adolescence clementine », mais l'utile y est une denrée rare, « pource qu'Arbres nouveaulx entez ne produisent pas fruitz de trop grande saveur »¹. Il est vrai que *L'Adolescence clementine* semble, au premier abord du moins, relever davantage du joyeux passe-temps, du *delectare*, que du *prodesse*, avec ses acrobaties formelles, ses rimes équivoquées, ses jeux de mots et ses pièces obscènes. Pourtant, si l'on y regarde de près, on trouvera, mêlé à ces jeux, quelque profit. « Lisez hardiment », recommande Marot à son public, « vous y trouverez quelcque delectation : et en certains endroitz quelcque peu de fruit »². La poésie marotique correspond bien elle aussi à ce « sérieux jeu », ce *serio ludere* qu'évoque Jacques Peletier pour définir sa propre conception et sa propre pratique poétiques³.

À vrai dire, les membres de la Pléiade semblent avoir plus de goût pour ces chants modulés en mode mineur, pour les « petis et menus fratrass come elegies, epigrammes et sonnetz »⁴ que pour l'épopée, projet qui paraît dicté bien plus par leur esprit patriotique et leur soumission aux souhaits de leur monarque que par leurs inclinations personnelles, comme l'admet Ronsard dans une pièce du *Bocage* de 1554 dédiée à Cassandre et transférée en 1584 dans le premier livre des *Amours* :

Mon œil, mon cœur, ma Cassandre, ma vie,
Hé ! qu'à bon droit tu dois porter d'envie
A ce grand Roi, qui ne veut plus souffrir
Qu'à mes chansons ton nom se vienne offrir.
C'est lui qui veut qu'en trompette j'échange
Mon Luc, afin d'entonner sa louange,
Non de lui seul, mais de tous ses aïeux
Qui sont issus de la race des Dieux.⁵

Pourtant conçu par Ronsard lui-même, l'ambitieux projet de la *Franziade* annoncé dès 1550 n'aboutira que partiellement et après bon nombre d'ajournements, faute peut-être d'un accueil enthousiaste de la part de ses pairs ou de la pension que sollicite le poète et qu'Henri II ne lui octroiera pas. Mais les raisons de l'inachèvement de la *Franziade* sont plus vraisemblablement d'ordre purement poétique⁶. À regret, Ronsard congédie Polymnie, sa « douce Muse », dont il doit abandonner la lyre sur l'ordre de son roi « Pour entonner plus hautement / La grand' trompette de Bellonne »⁷. En revanche, il ne regrette pas de devoir troquer les attributs épiques contre ceux, plus tendres, moins glorieux peut-être, mais tout aussi dignes et nobles, de la passion amoureuse :

Armes adieu. Le Myrte Paphien
Ne cede point au Laurier Delphien,
Quand de sa main Amour mesme le donne.⁸

Fidèle à ses opinions – et à Cassandre, à qui la pièce du *Bocage* que nous citons est dédiée –, ce même Ronsard déplore qu'on le contraigne à renoncer à la poésie amoureuse, *otium litteratum* qui

¹ Marot, préface de *L'Adolescence clementine* (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 17). Marot utilise de nouveau cette métaphore jardinière dans son *Epistre à Monseigneur le grans Maistre de Montmorency* (*ibid.*, p. 296).

² *Ibid.*, préface de *L'Adolescence clementine*, p. 17.

³ *Art poétique*, I, p. 222.

⁴ Ronsard, *A M. de Sainte-Marthe*, t. XVIII p. 499.

⁵ *Elegie à Cassandre*, v. 1-8 (t. VI, p. 57).

⁶ Comme le soupçonnent avec clairvoyance Jean Céard, Daniel Ménager et Michel Simonin : « Tant de retards et de délais ressemblent à s'y méprendre à des alibis, et l'on peut se demander si Ronsard, parvenu à la maturité, auteur d'une œuvre importante, mais où, mis à part certains hymnes, l'épopée ne trouvait pas sa place, ne regretta pas les promesses imprudentes de l'année 1550 » (notice de la *Franziade*, éd. Céard, Ménager et Simonin, t. I, p. 1605).

⁷ *A Monsieur d'Angoulesme*, v. 15-16 (t. VII, p. 66).

⁸ *Les Amours*, LXVI, v. 12-14 (t. IV, p. 68).

fleurit en temps de *pax*, pour chanter les labeurs guerriers, les armes et les alarmes¹. C'est à contrecœur et uniquement pour complaire à son roi que le poète échange son « luc » plaintif contre une retentissante « trompette ».

Qui plus est, la difficulté d'une œuvre et la virtuosité du poète qui l'a composée ne se mesurent pas à sa longueur. Il est des genres brefs qui réclament tout autant d'habileté, d'application et de labeur que l'épopée. Certains sujets, quoique légers, certaines formes poétiques, proches du jeu, exigent bien des efforts et peuvent valoir au poète une gloire égale à celle traditionnellement réservée aux auteurs que Mars enthousiasme². La plus ludique, la plus légère des poésies tramée sur le plus trivial des sujets exige beaucoup de temps, d'énergie et de talent. Le travail d'orfèvre des auteurs habitués aux « chants menus » n'est pas moins difficile ni moins digne d'éloges que les entreprises titanesques des poètes épiques. Dans le *Bocage* de 1554, où il regrette que son roi, Henri II, lui ordonne d'oublier Cassandre pour travailler à sa *Franciade* projetée de longue date, Ronsard craint un instant que son goût pour les formes brèves et la veine amoureuse lui vaille quelques remontrances de la part de ses compatriotes :

Mais, bons Dieus, que dira la France,
Qui tousjours m'a veu des enfance
Sonner les Princes & les Rois,
Et maintenant que je devrois
Enfler davantage ma veine,
Me voit quasi perdre l'aleine
M'amusant à je ne sçai quoi
Indigne de toi & de moi.³

Loisir de peu de gloire, vain amusement, « je ne sçai quoi » insignifiant, « basse folie » que les chants du poète amoureux penché sur sa « petite lyre » ? Assurément pas, du moins lorsque ces « opérettes », si l'on ose écrire, lorsque ces menus poèmes sont l'œuvre d'un écrivain talentueux et consciencieux. Après Ausone, Ronsard prend Virgile à témoin : « On n'aquiert pas petite gloire / A traicter bien un œuvre bas »⁴.

Sans remettre complètement en cause la hiérarchie des genres et des styles traditionnelle, et tout en continuant de considérer l'épopée comme la plus haute forme poétique qui soit, les poètes de la Pléiade sont convaincus que les *tenuis labores*, les jeux poétiques et les chants pastoraux ou lyriques valent qu'ils y consacrent une part de leur studieux loisir. Si ces moindres travaux peuvent être considérés comme un *otium* mineur au sein de leur *otium* poétique, ils offrent l'avantage de relâcher agréablement et non sans profit leurs forces, tout entières tendues vers la composition du poème épique qui les immortalisera et leur vaudra une gloire égale à celle de leurs modèles et maîtres en la matière, Homère et Virgile. Qui plus est, ils nient qu'on puisse rapporter le talent d'un poète au poids en ais, en cuir et en papier que pèsent ses œuvres. Que telle forme d'expression poétique relève du *genus humile* ou du *genus medium*, par sa brièveté, l'apparente simplicité de son style ou la trivialité de son sujet, ne signifie pas qu'elle a coûté peu de peine, de labeur et de temps, qu'elle n'est d'aucun profit et n'offrira à son auteur qu'un « bruit » modeste et passager.

Pour ce qui concerne plus spécifiquement les modes d'expression, la distinction qu'on établit généralement entre les styles bas, médiocre et sublime semble nous inviter à établir une hiérarchie en retenant pour critères la noblesse de chaque style, son degré de difficulté et la somme de travail qu'il exige. À ce compte-là, il ne fait aucun doute que le *stilus sublimis* occupe le sommet de cette

¹ *Elegie à Cassandre*, t. VI, p. 57-60.

² On le professe depuis l'Antiquité. Ausone, par exemple, s'adresse en ces termes au proconsul Pacatus, à qui il offre le « petit ouvrage amusant » qu'est son *Technopaegnion*, série de variations virtuoses sur des monosyllabes : « Et simul ludicrum opusculum texui, ordiri majuscula solitus : sed "in tenui labor, at non tenuis gloria", si probantur. [...] In quibus ego, quod ad usum pertinet, lusi : quod ad molestiam, laboravi. Libello Technopaegnii nomen dedi, ne aut ludum laboranti aut artem crederes defuisse ludenti » (« Et, en même temps, j'ai voulu tisser un petit ouvrage amusant, moi qui ai l'habitude d'en composer de plus nobles ; or "en mince sujet, labeur, mais gloire non mince", pour peu que mes poèmes te plaisent. [...] Si l'on considère leur utilité, je me suis amusé ; si l'on considère la peine qu'ils m'ont coûtée, j'ai travaillé. J'ai donné à cet opuscule le titre de *Technopaegnion*, afin que tu ne croies pas que j'aie manqué d'amusement en travaillant, ni d'habileté en m'amusant »). Ausone, préface du *Technopaegnion*, cité par Perrine Galand-Hallyn, *Le Reflet des fleurs*, p. 362.

³ *La Fourmi*, v. 7-14 (t. VI, p. 92-93).

⁴ *Ibid.*, p. 93, v. 16-17. Ronsard traduit les vers 6-7 des *Géorgiques*, IV : « In tenui labor ; at tenuis non gloria, si quem / Numina laeva sinunt auditque vocatus Apollo ».

classification. Pourtant, les poètes de la Pléiade ne cessent de faire part du plaisir qu'ils éprouvent à chanter d'une voix basse. C'est qu'on trouve du sublime partout, notamment dans les *levia quaedam*. Ronsard n'ignore pas que le recueil qu'il dédie à Jean de Morel est un ouvrage « de petite montre ». Mais, tout bien pesé, la simplicité doit être préférée à la grandiloquence, et le « petit labeur » de Ronsard mérite malgré tout qu'on s'y arrête :

Mais certes il n'est pas si petit que lon pense :
Peult estre qu'il vault mieux que la grosse apparence
De ces tomes enflez, qui n'ont rien dedans eux
Que des vers sourcilleux, & de gros motz venteux,
Empoulez, & masquez, où rien ne se descœuvre
Que l'arrogant jargon d'un ambicieux œuvre.¹

Ce qu'écrivit Ronsard dans la pièce liminaire de la *Nouvelle Continuation des Amours*, profession de foi littéraire bien éloignée du ton hautain de l'épître au lecteur des *Odes* de 1550, vaut pour les hommes et concerne tout autant l'éthique que l'esthétique : l'humilité est une valeur chrétienne et, quoi qu'on en dise, aristocratique, qui sied bien aux poètes, à leur goût pour la solitude studieuse, à leur volonté de se démarquer des appétits vulgaires de la plèbe et des passions dispendieuses et grossières d'une noblesse dégradée. Le beau style bas est somme toute plus conforme à l'*otium* poétique, à son essence même et à ses vertus apaisantes². La poésie tient davantage du petit ruisseau au cours tranquille que de l'océan tumultueux, et les auteurs de « beaux petitiz sonnetz », de « belles chansons petites » sont les favoris des Grâces,

Des Sœurs, & d'Apollon, qui ne daignent aymer
Ceux qui chantent une œuvre aussi grand que la mer,
Sans rive ny sans fond, de tempestes armée,
Et qui jamais ne dort tranquille ny calmée.³

Il convient d'ajouter que le talent véritable réside bien moins dans un thème, un style ou un genre considéré *in se* et indépendamment que dans leur parfaite adéquation. Cette congruence signe le *sapere* du poète, à la fois savoir-faire, entendement et bon goût⁴. Conscient que le changement de ton et de registre opéré dans la *Nouvelle Continuation des Amours* risque de décevoir ceux qui admiraient le « vers hautement grave » de son « humeur Pindarique », Ronsard écrit que le choix d'un style et d'une forme poétique dépend du sujet qu'on se propose de traiter. L'amour appelle un « beau stille bas ». Prenant désormais pour modèles Catulle, Ovide et Tibulle, Ronsard veut chanter ses amours sans fard, « d'un mignard & dous stille ». Mais s'il advient jamais qu'il doive écrire quelque tragédie, il promet de faire « resonner d'un haut & grave son / (Pour avoir part au bouc) la tragique tansson »⁵.

D'autre part, le désir et le souci que manifestent Ronsard et ses contemporains de jouer également des plus basses cordes de leur lyre tient à leur conviction qu'un poète accompli doit être capable de s'illustrer dans tous les genres, de moduler des airs dans les modes mineurs et majeurs :

Celuy qui bien accorde
De la Lire le son,
Cherche plus d'une corde,
Et plus d'une chanson.⁶

L'inspiration et l'art du poète doivent pouvoir couvrir l'ensemble du champ de la création poétique ; c'est alors seulement qu'il entrera dans la postérité, qu'il acquerra une gloire immortelle et se rendra digne d'un Virgile, apte à chanter avec un bonheur égal les rudes travaux guerriers d'Énée, les labeurs rustiques des paysans et les *ignobilia otia* de Tityre. Le sublime ne réside pas dans un style et un genre poétique uniques, mais dans la capacité du poète à faire accomplir à la *rota Virgilii* une révolution complète, à chanter haut tantôt, et tantôt bas.

¹ A *Jean de Morel*, v. 45-50 (t. VII, p. 227).

² Cf. *infra*, p. ??? [vérifier]

³ A *Jean de Morel*, v. 67-70 (t. VII, p. 228).

⁴ « Scribendi recte sapere est et principium et fons », écrit Horace dans son *Art poétique* (v. 309), formule que cite Ronsard dans son *Abrégé de l'art poétique français* (p. 429).

⁵ *Nouvelle Continuation des Amours*, t. VII, p. 324, v. 189-190.

⁶ Du Bellay, *A Salmon Macrin sur la mort de sa Gelonis*, v. 89-92 (t. IV, p. 31).

Conclusion

En chantant, le poète remplit une mission ; il accomplit également une œuvre de piété conforme à sa vocation quasi sacerdotale . Ministre des dieux qui s'expriment par sa bouche et prêtre des Muses, il honore la déité qui lui a fait don de son génie poétique en l'exploitant. Se taire, ne pas chanter, priver le monde de ses écrits, c'est se rendre coupable d'ingratitude et se vautrer dans une paresse ignoble. Le poète doit « Romp[re] l'obscur du paresseux sejour »¹ – cette formule fait écho à « l'obscur loisir » virgilien – afin de se montrer digne des talents dont l'ont honoré les Muses. On voit bien que l'*otium* du poète se distingue nettement de la molle oisiveté, puisqu'il implique des mœurs vertueuses, un mode de vie proche de l'ascèse et un labeur de nature sacré.

La création poétique constitue un *otium negotiosum*. Ce loisir digne et laborieux se distingue des affaires courantes de la civilisation du *negotium* : il implique une existence retirée, une âme vertueuse, « aquiescée » et purgée des passions impures, ainsi qu'une forme de renoncement au monde et à ses fastes, qui l'apparentent parfois, sous la plume des poètes, à une version profane du repos religieux. Ces distinctions confèrent à l'*otium litteratum* ses titres de noblesse.

Au sein des productions permises par cette *vacatio* poétique, certains genres semblent eux-mêmes constituer des *ignobilia otia*, des *nugae* propres d'une part à délasser les grands de leurs travaux guerriers, et offrant d'autre part une forme de *remissio animi* aux poètes travaillant d'arrache-pied au grand œuvre du poème épique. Mais, plutôt que de distinguer artificiellement un *otium poeticum* majeur et un autre mineur², plutôt que d'envisager l'œuvre héroïque comme un labeur et les autres formes poétiques comme des passe-temps ou de simples jeux, nous devons considérer le loisir du poète dans son unité fondamentale. Tous genres confondus, la poésie est un *otium*, une pause ménagée par la lecture et l'écriture dans nos existences affairées. Sans qu'il cesse jamais d'être digne, simultanément plaisant et laborieux, ce loisir est consacré à l'exploration de toutes les contrées de la création littéraire, de ses sommets comme de sa rase campagne. Tâche difficile mais stimulante, qui fait de l'*otium* du poète un labeur véritable autant qu'agréable, où se révèlent son sens de la *varietas*, la richesse de son inspiration et la pertinence de son *sapere*.

II – De l'édification à la déification poétique

Si l'on souhaite savoir d'où la poésie tire ses principes apaisants et cette puissance insigne d'incliner les hommes à la vertu, il convient d'interroger une tradition séculaire, qui remonte jusqu'à Platon et, par-delà, jusqu'à la pensée pythagoricienne³. Le chant poétique est une dynamique dont la vertu première est d'instaurer l'harmonie au sein de l'âme, parce qu'il est lui-même l'expression de l'harmonie cosmique. L'harmonie poétique ou musicale est bien plus qu'une expérience psychologique : c'est la mise en application, par l'*ingenium* et l'*ars* conjugués du poète, des rapports mathématiques d'équilibre qui ordonnent le monde. La poésie permet de trouver le repos parce qu'elle est, par essence, ordre, mesure et harmonie. Elle apaise les tourments, calme les esprits agités, rend la paix et la tranquillité aux esprits troublés. Du Bellay ne cesse de chanter les vertus consolatrices et apaisantes de la poésie dans ses *Regrets*, où la poésie apparaît comme une entreprise d'édification morale – il s'agit d'édifier une forteresse intime gardée par la vertu où les « ennuis » ne peuvent pénétrer.

¹ Ronsard, *L'Hymne de France*, v. 7 (t. I, p. 24).

² Engagé dans une sombre méditation sur la mort et la fragilité de notre condition, Ronsard s'exclame soudain : « Où cours-tu Muse ? / Repren ton stile plus leger, / Et à ce grave ne t'amuse » (*A Gaspar d'Auvergne*, t. I, p. 183, v. 54-56 ; nous soulignons). Les petits genres ne sont pas moins un labeur que les grands, le *stilus sublimis* n'est pas moins un jeu, un amusement, que le *stilus humilis*.

³ Jamblique rapporte dans sa *Vie de Pythagore* quels effets prodigieux le philosophe attribue à la musique. Voir, sur la question de l'harmonie cosmique et de la musique, Platon, *Cratyle* (405 c-d), *République* (X, 616 c-617 c) et *Timée* (40 b-d) ; Macrobie, *In somnium Scipionis*, IV, 1-10 et II, 1, 1-25 ; Plutarque, *De musica*, 1147 ; Pontus de Tyard, *Solitaire second*, p. 71-72 et 78-79 ; Antelme-Édouard Chaignet, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, Paris, Didier, 1873, t. II, p. 147-156 ; S. K. Heninger, *Touches of sweet harmony*, San Marino, Huntington Library, 1974, p. 97-100 et 138, n. 57-61 ; Fernand Halryn, *La Structure poétique du monde*, Paris, Seuil, 1987.

Pour Ronsard, en revanche, la poésie est une tentative de déification. Le « Rossignol du Parnasse François », comme l'appelle Claude Binet dans un sonnet des *Plaisirs de la vie rustique et solitaire*, courtise la gloire littéraire, grâce à laquelle se réalisera son apothéose. Il n'est plus question de modeler le microcosme intime sur le patron du macrocosme cosmique en instaurant dans l'esprit, par le biais de la poésie, les lois de l'harmonie universelle, mais d'élever le poète sur les ailes de la gloire poétique jusqu'aux cieux de l'Olympe, où il tiendra son rang, nouvelle constellation ou voix inextinguible, parmi les dieux et les héros éternels de l'Antiquité, en qui s'incarnent les puissances ordonnatrices du cosmos. La gloire récompense les travaux guerriers, la vertu et le labeur poétique. Sur ses lauriers, on peut se reposer et trouver la satiété. Les poètes de la Pléiade, suivant les anciens¹, estiment qu'elle prolonge l'existence éphémère des hommes et leur permet de vivre éternellement dans la mémoire des siècles successifs. Elle n'est pas simple embaumement mais permet à l'individu de revivre littéralement dans un monde aux dimensions élyséennes où il côtoie les dieux impassibles et immuables. Le poète illustre, préservé à jamais du passage érosif du temps, trouve dans la gloire une fontaine de jouvence et de vie éternelle, ainsi qu'un remède contre l'inquiétude suscitée par notre condition mortelle en proie à l'écoulement universel. Il finit par se confondre avec la Renommée et avec l'univers tout entier.

1 – De l'art d'« enchanter les ennuis » : *Les Regrets*

Tous les poètes de la Renaissance développent un discours conforme à l'interprétation néo-platonicienne de la théorie pythagoricienne de l'harmonie céleste. Pour Thomas Sébillet, qui fait comparaître, dans son *Art poétique françois*, le Cicéron du *Pro Archia*, Platon et Virgile (pour ne citer qu'eux), l'art n'est que l'autre nom de la « divine inspiration ». Afin de résoudre l'apparent paradoxe que constitue la rédaction d'un traité technique par un écrivain convaincu de la nature exclusivement divine de la poésie – mais nos poètes sont féconds en paradoxes : Du Bellay ne souligne-t-il pas l'importance de la technique dans un traité très peu disert en la matière ? –, Sébillet sollicite Pythagore via le *Timée* de Platon, et affirme trouver la preuve du « don divin, et céleste prérogative » des poètes dans « les nombres dont [ils] mesurent leurs carmes, la perfection et divinité desquels soutient et entretient l'admirable machine de cet univers, et tout ce qu'elle clôt et contient »². Autrement dit, les lois de l'harmonie poétique sont celles-là mêmes qui régissent le cosmos, création divine. Disséquer le poème, examiner ce qui le constitue (vers, rythmes, rimes, harmonies internes, figures...) équivaut dès lors à interroger les mystères de l'œuvre divine.

a – Poésie et harmonie

Les règles de l'art poétique sont l'expression numérique de la perfection de la *poïesis* originelle – voilà pourquoi, malgré leurs réticences à guider le lecteur dans l'atelier du poète et à disséquer ses œuvres comme une vulgaire mécanique, les auteurs d'arts poétiques et de traités théoriques du milieu du siècle s'acquittent de leur tâche³. Transporté par sa sainte fureur dans les espaces éthérés où

¹ « Pour Cicéron [*Pro Archia*, 6 ; *Pro Milone*, cap. 35, etc.], rien n'est à rechercher en ce monde que la gloire, parce qu'elle nous assure une forme d'immortalité qui mérite même le sacrifice de cette vie. La gloire en effet rend l'homme semblable à un dieu, et l'introduit dans l'éternité de l'Olympe : les poètes développent abondamment ce motif » (Françoise Joukovsky, *La Gloire [...]*, p. 26).

² *Art poétique français*, I, 1, p. 54.

³ Dans son *Abrégé de l'art poétique français*, Ronsard semble s'acquitter d'un devoir qui lui pèse, en rédigeant, après Du Bellay et quelques autres, un art poétique réduit à la portion congrue. Ronsard ne veut pas être en reste – il ne sera pas dit que le prince des poètes français n'aura pas fait profiter de ses lumières les aspirants poètes... –, mais l'exercice ne l'intéresse guère, et il ne s'y attarde pas. En fait, la rédaction d'un art poétique, recueil de préceptes et de recettes, doit lui paraître incompatible avec sa conception de l'activité poétique. Dès la première phrase de son traité, Ronsard affirme son scepticisme : « Combien que l'art de poésie ne se puisse par préceptes comprendre ni enseigner, pour être plus mental que traditif [...] » (p. 431). Contrairement à Sébillet, dont il s'inspire, Du Bellay rompt avec la structure des arts poétiques médiévaux, dont la prodigalité en conseils techniques et les catalogues d'exemples contrastent avec le laconisme de l'Angevin en la matière. Si l'*Art poétique français* de Sébillet demeure à bien des égards un manuel de versification, « Du Bellay refuse de s'inscrire dans cette tradition technique et didactique [...] : il désire garder un discours hautain sur la matière poétique et refuse de rentrer dans ce qu'il considère comme des arguties » (Jean-Charles Monferran, préface à son édition de *La Deffence [...]*, p. 23). Du Bellay reste au seuil de la forge poétique et se présente ainsi, sans mot dire à leur rencontre,

résonne l'harmonie des sphères, le poète contemple le subtil agencement des rouages qui composent et font fonctionner la machine cosmique. Le quatrième dialogue de Le Caron résume ce voyage céleste et évoque l'harmonieux spectacle qui s'offre aux yeux du poète :

Partant le poète inspiré des Muses, et haussant le vol de son meilleur esprit a congneu l'ordre, la convenance et l'harmonie de l'Univers, les mouvements, les accords et les dispositions non seulement des huit cieus ou globes, ains aussi des intelligences plus haultes et surnaturelles. Davantage cete sainte fureur l'a tant fait divin, qu'il a peu comprendre en une certaine raison de nombres et de mesures les proportions et consonances, aussi bien de tout l'Univers, que de ses parties entre elles.¹

Le poète, appliquant à son œuvre les lois d'équilibre qui gouvernent le cosmos, peut à son tour, par le truchement du *carmen*, ordonner le monde sublunaire et y instaurer l'harmonie qui accompagne le mouvement des sphères célestes. Dans la mesure où la poésie reflète l'ordre divin et cosmique, dans la mesure où elle exprime la perfection et la beauté de l'univers, elle peut tout naturellement, à son tour, exciter l'esprit du poète et celui de son lecteur ou, au contraire, l'apaiser :

Ne faut penser que par autre maniere les hommes aient peu entendre la vertu de temperer et accorder les afections de l'ame, que par l'imitation de l'ordre et biensance de l'harmonie celeste, laquelle premierement a esté par le poète exprimée es nombrées, mesures, rimes et proportions de ses vers [...].²

Les mathématiques donnent lieu à de nombreuses applications pratiques de la plus haute utilité. Elles permettent notamment l'édification des cités. Comme cette science, dont elle est fort proche, la poésie est dotée de vertus ordonnatrices et civilisatrices. La « police » et la culture sont l'un des nombreux bienfaits de la poésie³, comme l'écrit Horace dans son *Art poétique* :

Les hommes vivaient dans les bois quand un personnage sacré, un interprète des dieux, Orphée, les détourna du meurtre et d'une nourriture infâme, et voilà pourquoi l'on a dit qu'il domptait les tigres et les lions féroces ; et d'Amphion aussi, fondateur de la ville de Thèbes, on a dit qu'il remuait les pierres au son de la lyre et, par la douceur caressante de sa prière, les conduisait où il voulait. Telle était autrefois la sagesse : distinguer l'intérêt public de l'intérêt privé, le sacré du profane ; faire cesser les unions vagabondes, fixer un droit pour le mariage ; bâtir des places ; graver des lois sur le chêne.⁴

Pour Jacques Peletier du Mans, qui suit Horace, la poésie est à l'origine de la civilisation, comme en témoigne l'exemple mythique d'Orphée et d'Amphion, dont l'art a surpassé, maîtrisé et soumis à la volonté humaine la nature chaotique. Après avoir tiré les hommes de leur état bestial et solitaire, elle a instauré la propriété, permis l'édification des cités et la constitution des nations. Les religions, les lois, les liens sociaux et familiaux découlent d'elle. Bref, la poésie a donné un sens à l'existence humaine, en ordonnant le chaos originel, en dotant la matière brute, brouillonne et sans repos d'une forme stable :

La Poésie a congrégé les hommes, qui étaient sauvages, brutaux et épaves : et d'une horreur de vie les a retirés à la civilité, police et société. Et est ce qui a été dit d'Amphion et d'Orphée : que par le son de leur Lyre, ils tiraient les Arbres et les Pierres après soi. La Poésie a été cause des édifications des Villes et constitutions des Lois ; a montré la distinction du bien public d'avec le privé : du sacré d'avec le profane : des concubis vagabonds et incertains, les a retirés au mariage : a fait que chacun s'est tenu au sien, et a contenu la main et la convoitise de celui d'autrui : sans user de force comme les bêtes

comme une alternative aux théoriciens de seconde rhétorique. Quant aux « choses vulgaires », telles que la question de la coupe, de l'élosion, du rythme, l'apprenti poète « les apprendra de ceux, qui en ont écrit » (II, 9, p. 158).

¹ Le Caron, *Dialogues*, IV, p. 278.

² *Ibid.*

³ Dans la langue française du XVI^e siècle, le mot *lois* peut désigner les vers ou le poème, tout comme le grec *nomos*, « loi » ou « chant ».

⁴ Horace, *Art poétique*, v. 391-399.

sauvages, sur les biens, les enfants, et la vie de chacun. Ce qui est manifeste par cela, que les lois furent premièrement insculpées en vers, sur les écorces des arbres : les oracles rendus en vers : les prophéties des Sibylles, sentenciées en vers.¹

On sera sensible au lexique employé par Peletier dans son évocation des vertus civilisatrices de la poésie : il dénote la stase et connote le repos (« s'en tenir à », « contenir »), repos des peuples et repos des individus, qui suit une série d'actions (« édifications », « constitutions »). La poésie ordonne, distingue, fixe ; elle met un terme au vagabondage sexuel, contraint chacun « à s'en tenir au sien », immobilise la main meurtrière et contient les désirs coupables ; elle grave, d'un trait indélébile, les lois dans le bois ou les fige dans les vers sacrés. On ne s'étonnera donc pas que la poésie, capable d'assurer la stabilité de la communauté humaine, puisse également apporter le repos à chacun.

La lyre d'Amphion, bâtisseur avec son frère Zéthos des remparts de Thèbes, charme les pierres et les fait se mouvoir, tout comme les chants d'Orphée animent les rochers et les végétaux². Mais s'il a le pouvoir d'animer les minéraux et la matière inerte, le fils de la muse Calliope peut aussi immobiliser le cours des fleuves, faire cesser le bruissement des arbres et pacifier les bêtes sauvages³. La supplique qu'il adresse à Perséphone et à Hadès est empreinte d'un tel *pathos* qu'à l'entendre les suppliciés mythiques mettent un terme à leurs travaux pénitentiels, tandis que leurs bourreaux, touchés eux aussi par les paroles d'Orphée et les doux accords de sa lyre, s'interrompent et accordent une trêve à leurs victimes :

Talia dicentem nervosque ad verba moventem
Exsanguis flebant animae ; nec Tantalus undam
Captavit refugam stupuitque Ixionis orbis,
Nec carpsere jecur volucres urnisque vacarunt
Belides inque tuo sedisti, Sisyphus, saxo.⁴

Surpris par les Ménades, qui veulent lui faire payer de sa vie son indifférence, le poète arrête en plein vol les pierres que les « femmes ciconiennes », dans leur délire, lancent sur lui :

Alterius telum lapis est, qui missus in ipso
Aere contentu victus vocisque lyraeque est
Ac veluti supplex pro tam furialibus ausis
Ante pedes jacuit.⁵

Pontus de Tyard énumère dans un sonnet publié en 1573 les vertus de la lyre, capable d'animer, d'émouvoir et d'apaiser :

Lyre (cher ornement de Madame & des Cieux)
Qui tiras les forests doucement à l'usage
Du sentiment humain : Et le Rocher sauvage
Feis esmouvoir au son de ton chant gracieux :
Qui rendis le travail de Sisife ocieux,
Et qui feis retourner à la mort son voyage,
Qui à la fiere Parque amollis le courage,
Et seule as fait couler les larmes de ses yeux :
Lyre qui as pouvoir d'esmouvoir la pitié,
De conjoindre les cueurs, d'engendrer l'amitié [...].⁶

¹ Peletier du Mans, *Art poétique*, I, 1, p. 225.

² Établi, après son incursion aux enfers, sur un plateau du Rhodope dépourvu d'ombre, Orphée y attire par ses chants des arbres de toutes sortes. Ovide, *Métamorphoses*, X, v. 86-108.

³ *Ibid.*, XI, v. 1-2.

⁴ *Ibid.*, X, v. 40-44. Voici la traduction que donne Danièle Robert de ce passage dans son édition bilingue des *Métamorphoses* (Arles, Actes Sud, coll. « Thesaurus », 2001, p. 397) : « Tandis qu'il prononçait ces mots, faisant vibrer sa lyre, / Les âmes livides pleuraient. Tantale ne chercha plus / À saisir l'eau qui lui échappe ; la roue d'Ixion s'arrêta ; / Les vautours ne déchirèrent plus le foie, les Danaïdes laissèrent / Leurs urnes et toi, Sisyphus, tu t'assis sur ton rocher ».

⁵ *Ibid.*, XI, v. 10-13. Traduction de Danièle Robert (p. 433) : « L'arme de la deuxième est une pierre qui, sitôt lancée, est arrêtée / En plein vol par les accents harmonieux de la voix, de la lyre, / Et vient tomber, comme pour demander pardon d'une audace aussi folle, / Aux pieds d'Orphée ».

⁶ Pontus de Tyard, *Les Œuvres poétiques*, V, p. 165, v. 1-10.

À son tour, dans l'ode *A sa lire*, Ronsard fait allusion au pouvoir apaisant du chant, auquel Jupiter lui-même ne saurait résister :

Le feu armé de Jupiter s'eteint
Sous ta chanson, si ta chanson l'atteint :
Et au caquet de tes cordes bien jointes
Son aigle dort sur sa foudre à trois pointes
Abaissant l'aile, adonc tu vas charmant
Ses yeux agus, & lui en les fermant
Son dos herisse, & ses plumes repousse
Flaté du son de ta parole douce.¹

L'évocation ronsardienne de la douceur narcotique du poème (la « parole douce ») nous renvoie à l'art fameux du *movere* qui, selon Du Bellay, distingue le grand poète de la masse des rimeurs laborieux. Émouvoir le lecteur constitue pour l'auteur de *La Deffence* la marque distinctive du génie poétique, capable tout aussi bien d'aiguillonner les passions que de les apaiser :

Pour conclure ce propos, saiches, Lecteur, que celuy sera veritablement le
Poète, que je cherche en nostre Langue, qui me fera indigner, apayser, ejouyr,
douloir, aymer, hayr, admirer, etonner, bref, qui tiendra la bride de mes
Affections, me touchant çà, et là à son plaisir.²

L'*Art poétique* d'Horace fournit aux auteurs de la Pléiade les grands traits de leur théorie poétique, en définissant en ces termes la douceur : « Non satis est pulchra esse poemata ; dulcia sunt / Et, quocumque volent, animum auditoris agunt »³. La douceur désigne dans la terminologie horatienne la faculté du chant poétique à émouvoir, à conduire les sentiments du lecteur où bon lui semble, à les exciter comme à les tempérer. La définition bellayenne de la poésie véritable doit être aussi rapprochée de celle que Cicéron, dans le *De oratore*, donne de l'art oratoire⁴. Du Bellay s'efforcera dans ses *Regrets* d'activer les puissances du chant poétique, de susciter la sympathie du lecteur et d'« enchanter » ses propres « ennuis » par la « douceur » de ses sonnets.

b – La tempête romaine

Dès le premier sonnet des *Regrets*⁵, le poète présente son ouvrage comme le témoignage fidèle, rédigé au jour le jour, des peines qu'il endure à Rome, où il exerce, au sein de l'ambassade dirigée par le cardinal Jean du Bellay, des fonctions de secrétariat et d'intendance. Les sonnets des *Regrets* sont le registre en vers de ce séjour douloureux durant lequel Du Bellay, dans une Rome livrée aux vices, souffre de devoir renoncer à son loisir lettré pour les labeurs de l'*occupatus*. Poète abaissé au rang de « mesnager »⁶, l'Angevin est privé par sa charge du « repos » et de la « tranquillité d'esprit »⁷ nécessaires à la création poétique. Tout comme le sonnet LXXXIV, le sonnet XV dresse la liste des occupations quotidiennes de Du Bellay (ses « passetemps », écrit-il ironiquement), qui ne lui laissent pas un moment de répit : « Je vays, je viens, je cours, je ne perds point le temps » (v. 5). Les asyndètes et les monosyllabes dont ce vers est exclusivement constitué lui impriment un rythme saccadé qui exprime la gêne du poète accablé de travaux et contraint à la hâte. Les vers 9 à 12 de ce même sonnet

¹ Ronsard, *A sa lire*, v. 9-16 (t. I, p. 163).

² II, 11, p. 170. Du Bellay s'inspire du *De oratore* (I, VIII, 30 et I, XII, 53 ; Cicéron traite de l'art oratoire et non pas de la poésie et, selon lui, l'émotion suscitée par le rhéteur doit élever l'esprit de ses auditeurs vers la vérité). Pour Ronsard, le poète doit au préalable s'émouvoir lui-même (t. XVI, p. 344-345).

³ Horace, *Art poétique*, v. 99-100. « Il ne suffit pas que les poèmes soient beaux ; qu'ils soient pathétiques et conduisent à leur gré les sentiments de l'auditeur ».

⁴ I, VIII, 30 ; I, XII, 53 (« Quis enim nescit maxime vim existere oratoris in hominum mentibus vel ad iram aut ad odium aut dolorem incitandis vel ab hisce eisdem permotionibus ad lenitatem misericordiamque revocandis ? »).

⁵ Ce recueil figure dans le second tome de l'édition des *Œuvres poétiques* de Du Bellay établie par Henri Chamard pour la Société des textes français modernes. C'est à cette édition que renvoient toutes nos références.

⁶ « Je suis né pour la Muse, on me fait mesnager », lit-on au vers 13 du sonnet XXXIX, où « L'asyndète souligne le divorce entre la vocation et la fonction » (Guy Demerson, *La Mythologie classique dans l'œuvre lyrique de la Pléiade*, p. 456).

⁷ *La Deffence* [...], II, 5, p. 139.

rendent compte, par la répétition anaphorique du pronom sans antécédent, de l'accumulation et de la succession rapide des tâches imposées au secrétaire :

Qui me presente un compte, une lettre, un memoire,
Qui me dit que demain est jour de consistoire,
Qui me rompt le cerveau de cent propos divers,
Qui se plaint, qui se deult, qui murmure, qui crie [...].

Projeté sans cesse dans un futur incertain et inquiétant, Du Bellay « songe au lendemain », semblable à ces agités, dépeints par Sénèque, que leurs passions ou leurs obligations empêchent de vivre dans le présent¹.

Nombreuses sont les pièces des *Regrets* marquées par les figures rhétoriques de la variété, du balancement et de l'éclatement (anaphores, antithèses, asyndètes, énumérations, polyptotes...), qui sont l'expression des tourments du poète, de l'agitation aliénante dans laquelle il est plongé, de « la segmentation absurde d'une existence qui ne consiste pas en une succession cohérente de moments mais en une indéfinie énumération »². Le sonnet XXXIX repose sur un développement par antithèses d'allure pétrarquiste, où le contraste entre les aspirations intimes du poète à un *otium* digne et le mode de vie, agitée et peu vertueuse, qu'on lui impose se révèle de manière frappante. Le poète est privé de sa liberté ; dessaisi de lui-même et voyant sa « franchise en prison se changer »³, il doit vivre en fonction des désirs et des volontés d'autrui : « J'ayme la liberté, & languis en service » (XXXIX, v. 1). Il n'est plus maître de son temps et de ses actes, « serf de mille maux & regrets qui [l'] ennuyent » (VI, v. 57). Cette servitude, que le sonnet XXVII qualifie certes d'« honneste » et de conforme à ses devoirs (v. 9), est source d'intranquillité et caractérise, toujours selon Sénèque, l'*occupatus*, qui ne s'appartient plus et se trouve dépouillé de son indépendance et de l'autarcie garante de la *quies animi*⁴. Dès lors, Du Bellay perd toute quiétude :

Je vieillis malheureux en estrange province,
Fuyant la pauvreté : mais las ne fuyant pas
Les regrets, les ennuy, le travail & la peine,
Le tardif repentir d'une esperance vaine,
Et l'importun soucy, qui me suit pas à pas.⁵

Si le poète exilé à Rome ignore le repos et la quiétude spirituelle, c'est parce qu'il est contraint d'habiter une cité qui semble être retournée au chaos originel⁶. Ses rues, où aboutissent et se déversent les égouts, grouillent d'une population sans cesse croissante⁷. La ville est un vaste chantier ; on restaure certains de ses vieux monuments, on en bâtit de neufs. L'affairement est général et, pour un Français accoutumé à la douceur angevine, anarchique et perturbant. Les banquiers, les diplomates, les dignitaires de la cour pontificale et les courtisans que côtoie Du Bellay ne déploient pas leur énergie dans le cadre d'activités cohérentes et réglées ; ils courent çà et là, s'agitent sans but et sans profit.

La ville n'est plus qu'un amalgame de pierre et de boue, une substance informe et désunie, que les vertus édificatrices de la poésie ne parviennent pas ordonner. C'est également une mer qui dissimule sous ses vagues de « dangereux escueils » et de traîtres bancs de sables, ainsi que « mille perils » (XXVI). Dans le maëlstrom romain, où tout n'est que mobilité et subversion, la matière n'a de la forme qu'une trompeuse apparence : Rome est un théâtre d'ombres, un « publique eschafault », une « scene », un « theatre » (LXXXII, v. 2-3), un carnaval où les masques dissimulent le visage de la perversion (CXX). Les dommages, encore visibles, du sac de 1527, commis par les lansquenets du duc de Bourbon à la solde de Charles Quint, se mêlent aux monuments en ruines de la Rome antique. Ces

¹ *De la brièveté de la vie*, IX, 1 : la promesse de l'avenir dérobie le présent ; « protinus vive », recommande Sénèque.

² François Roudaut, *Joachim du Bellay : Les Regrets*, p. 70.

³ XXXVII, p. 81, v. 13.

⁴ Dans les rangs des *occupati*, « nemo se sibi vindicat », « suus nemo est » (*De la brièveté de la vie*, II, 4 ; voir également IV, 2, XI, 2 et XX, 1).

⁵ XXIV, p. 70-71, v. 10-14. Voir le sonnet XXXV, où Du Bellay évoque en une énumération similaire « La douleur, le soucy, les regrets, les ennuy » (p. 79, v. 11) qui l'accablent.

⁶ Voir le sonnet LXXVIII (p. 112, v. 12-14) : Rome est un « vieil Chaos » ou est « confusément enclos / Tout ce qu'on void de bien & de mal en ce monde ».

⁷ Cf. Jean Delumeau, *Rome au XVI^e siècle*, Paris, Hachette, 1975.

vestiges ne passent pas aux yeux de Du Bellay pour les promesses d'une renaissance à venir de la cité jadis maîtresse du monde :

Rome n'est pas la représentation tangible d'un passé surgissant avec brutalité, mais le déploiement obscène d'une étendue de vagues ruines.¹

Ces « monuments que le temps a dontez », ces « beaux palais que l'herbe a surmontez » et « des vieux murs Romains les poudreuses reliques »² ont tout l'air d'un *memento mori*. Les édifices antiques évoqués dans le sonnet CVII des *Regrets* attestent le travail destructeur du temps, auquel rien ne résiste :

Ou que je tourne l'œil, soit vers le Capitole,
Vers les baings d'Antonin ou Diocletien,
Et si quelqu'œuvre encore dure plus ancien
De la porte saint Pol jusques à Ponte-mole :
Je deteste apart-moy ce vieil Faucheur, qui vole,
Et le Ciel, qui ce tout a reduit en un rien [...].³

Succombant à l'entropie universelle, la Rome de jadis, désormais matière dépourvue de forme languissant dans une inertie sans repos, est retournée au grand « rien » du tohu-bohu originel et terminal, au « premier discord », au « ventre du Chaos »⁴ où finiront toutes choses.

Ses vestiges poussiéreux portent témoignage des méfaits du temps, mais la maîtresse du monde antique a précipité sa chute par ses propres vices, qui éclatent de nouveau dans la Rome du XVI^e siècle. La curie abrite sous son or et ses marbres des péchés innombrables auxquels on a lâché la bride, comme le révèle Du Bellay à Jacques Peletier⁵. Peu s'en faut qu'on ne trouve dans le domaine administré par le souverain pontife l'ensemble des péchés capitaux⁶. L'ambition et l'orgueil, servis par la « feintise », marchent en première ligne dans les rangs des vices romains. Ils sont les pires maux engendrés par une civilisation où la passion du *negotium* atteint son paroxysme. Les « palais Romains » et leur « front audacieux » matérialisent l'*hybris* de la grande cité et contrastent avec la modestie de la « pauvre maison » et du « petit village » natal du poète en quête d'*otium*⁷.

¹ François Roudaut, introduction à son édition des *Regrets*, suivis des *Antiquités de Rome* et du *Songe*, Paris, Librairie générale française, coll. « Classiques de poche », 2002, p. 10. Quoique le sonnet XXVII des *Antiquitez* affirme que le « daemon Romain / S'efforce encor d'une fatale main / Ressusciter ces poudreuses ruines » (t. II, p. 25, v. 12-14), il semble qu'il n'y ait pas de restauration possible de la splendeur d'autrefois. Bien plus qu'elles ne témoignent de sa gloire passée, les « poudreuses reliques » (*Au Roy*, sonnet liminaire des *Antiquitez de Rome*, p. 3, v. 8) rappellent l'histoire de son déclin et de sa chute finale et annoncent à la Rome moderne le triste sort qui l'attend.

² *Les Regrets*, CLXXXI, p. 195, v. 6-8.

³ CVII, p. 137-138, v. 1-6. Voir également le sonnet XX des *Antiquitez de Rome*, v. 9-14 (t. II, p. 20) : « Ceste ville qui fut l'ouvrage d'un pasteur, / S'élevant peu à peu, creut en telle hauteur, / Que royne elle se vid de la terre & de l'onde : / Tant que ne pouvant plus si grand faix soustenir, / Son pouvoir dissipé s'écarta par le monde, / Monstrant que tout en rien doit un jour devenir ».

⁴ XXII, p. 22, v. 13-14.

⁵ « Je te raconteray du siege de l'Eglise, / Qui fait d'oysiveté son plus riche tresor, / Et qui dessous l'orgueil de trois couronnes d'or / Couve l'ambition, la haine & la feintise » (LXXVIII, p. 111, v. 5-8).

⁶ Le pape Jules III règne sur cet empire du vice, donnant l'exemple par sa glotonnerie et son ivrognerie. Le sonnet CV (p. 135-136) fait en outre allusion à ses penchants homosexuels et exprime l'indignation de Du Bellay : Jules III revêt son giton, « un staffier, un enfant, une beste » (v. 5), de la pourpre cardinalice. Voir les sonnets CIV (p. 134) et CVI (p. 136-137). Ailleurs, le poète dénonce l'hypocrisie et les manœuvres des cardinaux réunis à l'occasion d'un conclave (LXXXI, p. 113-114). L'habileté des courtisans romains, passés maîtres dans l'art de la dissimulation, n'a d'égale que leur ambition (LXXXVI, p. 118). On ne trouve à Rome « que feintise », immoralité et ignorance (LXXIX, p. 112, v. 12-14), et la topographie de la ville, nouvelle Babylone dressée sur les bords du Tibre, recouvre une taxinomie des vices : « Si je monte au Palais, je n'y trouve qu'orgueil, / Que vice deguisé, qu'une cerimonie, / Qu'un bruit de tabourins, qu'une estrange harmonie, / Et de rouges habits un superbe appareil : / Si je descens en banque, un amas & recueil / De nouvelles je treuve, une usure infinie, / De riches Florentins une troppe banie, / Et de pauvres Sienois un lamentable dueil : / Si je vais plus avant, quelque part ou j'arrive, / Je treuve de Venus la grand'bande lascive / Dressant de tous costez mil appas amoureux » (LXXX, p. 113, v. 1-11). L'énumération des tares morales est suivie dans le dernier tercet par l'évocation de la « vieille Rome », réduite en « un grand monceau pierreux ». Cette mention sonne comme une mise en garde et semble annoncer le châtement divin auquel s'expose la « Rome neuve » par ses péchés.

⁷ XXXI, p. 76, v. 5-7.

Du Bellay n'est donc pas simplement un *occupatus* que tracassent les besognes imposées par sa fonction de « mesnager » ; c'est également un homme vertueux immergé malgré lui dans un océan de vices. Les appétits insatiables, les passions innombrables et effrénées dont tous à Rome semblent possédés et agités sont cause d'intranquillité. Les plaisirs romains relèvent de cette volupté sans cesse en mouvement qu'Épicure, comme le rapporte Cicéron¹, distingue de la volupté stable, vertueuse et mesurée du sage². S'il désapprouve les vices dont il doit supporter le spectacle accablant, Du Bellay en est douloureusement affecté. Contaminé en quelque sorte par l'inquiétude des jouisseurs qu'ils côtoie quotidiennement, il cherche une *quies* qui sans cesse le fuit (« Je cherche le repos, & trouver ne le puis »³). Il regrette « le verd tapy d'un rivage esquarté » où il faisait naguère danser les Muses (VI, p. 56, v. 7-8.), le silence et la solitude de l'*otium* poétique, le « clos » protecteur et paisible du foyer (XXXI, p. 76, v. 7) et le « plaisant séjour de [sa] terre Angevine » (XIX, p. 67, v. 8).

L'inquiétude du poète est matérialisée par ses vagabondages affairés, par ses allées et venues incessantes. Le paix réside sans doute dans la fuite, qui, contrairement aux errances du « mesnager », a un terme et un but, et permettrait à Du Bellay d'échapper à l'agitation citadine et au trouble spirituel qu'elle engendre : « Sortons (Dilliers) sortons, faisons place à l'envie, / Et fuyons désormais ce tumulte civil »⁴. Mais quelque effort qu'il fasse pour s'arracher à sa terre d'exil – « J'ay voulu mille fois de ce lieu m'estranger », confie-t-il à Mauny (LXXXVII, p. 119, v. 9) –, le « Daemon du lieu » l'y retient. Plus il lutte pour se soustraire à l'attraction néfaste du *genius loci*, plus il s'y enferme, prenant littéralement racine sur les bords du Tibre, réduit – la métamorphose soulignant l'instabilité de la matière informe sous les cieux romains – à l'état végétatif d'un « vieil tronc animé », agité par tous les vents mauvais et cependant irrémédiablement immobile. De retour dans sa patrie, Du Bellay ne parvient pas à déposer le fardeau de ses « ennuis », et l'Anjou natal n'est malheureusement pas le port du repos escompté. Emportant ses tourments avec lui, tels les *occupati* décrits par Sénèque, Du Bellay reste romain, comme il l'écrit à Dorat dans le sonnet CXXX⁵.

Faute de ce loisir, de cette tranquillité d'esprit et de cette vertu qui sont les conditions *sine qua non* de la poésie, Du Bellay voit son ardeur s'éteindre et le *furor* le désertir. Aussi la conquête du repos et de la *quies* est-elle indissociable d'un long et douloureux travail de reconquête poétique. À la lecture de l'épître dédicatoire des *Regrets*, on comprend que cette double entreprise a été menée à bien.

c – Vertus apaisantes d'une « fureur plus basse »

Du Bellay écrit en effet *A Monsieur d'Avanson* que, à ses « travaux cherchant quelque repos » durant son pénible exil romain, il le trouva dans la poésie, à l'image des paysans, des ouvriers et des galériens qui chantent pour adoucir leur labeur⁶. Achille aussi chantait en jouant de sa lyre pour se consoler de perte de la belle Briséis, tout comme Orphée privée de son Eurydice⁷. La poésie est un cri de douleur, certes, une forme de plainte, mais une plainte qui apaise la souffrance en même temps qu'elle en fait part :

¹ *De finibus*, II, v. 16.

² Les plaisirs immodérés et les jouissances grossières ignorent la satiété et jettent le voluptueux dans une quête perpétuelle, dont l'objet s'évanouit sitôt atteint. « Il ne peut y avoir aucune fixité dans ce qui, par nature, est en mouvement », écrit Sénèque ; la volupté « aboutit au point où elle cesse, et, quand elle commence, voit déjà sa fin » (*De la vie heureuse*, VII, 4 ; traduction de A. Bourguery, Paris, Les Belles Lettres, 1990, première éd. 1923). Prisonnier de ce cercle vicieux, le voluptueux ignore le repos ; il est de surcroît le jouet de l'inquiétude, dans la mesure où celui qui s'attache aux plaisirs sensuels et aux biens matériels doit redouter les coups du sort, la cessation de la volupté et la perte des objets auxquels elle s'attache (*ibid.*, XI, 1).

³ XXXIX, p. 82, v. 9. À Rome, Du Bellay a perdu « le repos & repas » (LII, p. 92, v. 14).

⁴ L., p. 90, v. 1-2. Voir aussi CXVI, p. 145, v. 1-2 : « Fuyons (Dilliers) fuyons ceste cruelle terre, / Fuyons ce bord avare & ce peuple inhumain ».

⁵ L'exil est alors de nature ontologique, comme le note Yvonne Bellenger, qui mentionne les sonnets CXXXIX, CXL, CXLI, CXLIX et CL : « Lisant de tels vers, on en arrive à penser que rentré chez lui, Du Bellay continue de se sentir en exil à Paris comme à Rome, si bien qu'à la fin des *Regrets*, l'exil cesse d'apparaître comme un accident de l'histoire d'une vie pour exprimer la vérité profonde d'un caractère » (« Du Bellay : l'exil et la connaissance de soi », *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, n° 43, mai 1991, p. 11).

⁶ *A Monsieur d'Avanson*, p. 46, v. 7 et v. 9-16.

⁷ *Ibid.*, p. 46-47, v. 17-24.

De quelque mal un chascun se lamente,
Mais les moyens de plaindre sont divers :
J'ay, quant à moy, choisi celuy des vers
Pour desaignir l'ennuy qui me tormente.¹

Du Bellay écrit déjà dans la *Musagneomachie* :

En ton nectar adouci,
Muse, enyvre ton eponge,
Pour desaignir le souci
Qui la poitrine me ronge.²

La poésie est source de repos dans la peine et de consolation dans l'adversité, comme Du Bellay peut en faire l'expérience et comme l'ont écrit bien des poètes avant lui³. Les vertus de la poésie résistent au temps et aux modes, et les auteurs du XVI^e siècle les célèbrent à leur tour. Ronsard, contre les maux qui accablent « un sien ami fâché de suivre la court », prescrit la « poëzie », qui « peut le soin arracher / Hors de [la] fantaisie »⁴. Les odes « flattent » et « Par leurs douceurs [...] abatent / La memoire de l'ennui » ; la poésie est un baume « Par qui les plaies de l'ame / (Lors qu'un déplaisir l'entame) / Heureusement nous oignons »⁵. Ronsard enfin rend grâce à son luth, dissipateur de ses tourments, dans un passage inspiré d'Horace :

Je te salue, ô luc armonieus
Raclant de moi tout le soin enuieus
Et de mes amours trenchantes
Les peines, lors que tu chantes.⁶

Plus qu'un simple délassement⁷, qu'un ensemble de *nugae* qui permet au poète et le cas échéant à ses lecteurs d'oublier leurs tracas, la poésie est une forme de sagesse. Du Bellay écrit dans ses *Regrets* qu'il lui est redevable de son repos et qu'elle l'a en quelque sorte sauvé du désespoir et de bien pire encore. La poésie n'est plus perçue comme « le vain passetemps d'une si longue erreur » (XIII, p. 62, v. 4) ; ce « plaisant labour » (v. 5) « endort le souci » (v. 6) qui ronge le poète. « Et si mon foible esprit est recreu du labour », poursuit-il au sonnet XIV, « Les vers font que plus frais je retourne à ma tasche » (p. 63, v. 7-8). Après avoir longtemps désespéré de trouver la paix de l'âme, de se tenir fermement, comme Morel, « sur le port arrêté » (XXXIV, p. 79, v. 9) et « De sortir jamais hors des travaux » qu'il endure (XXXV, p. 80, v. 14), Du Bellay goûte enfin au « repos bienheureux » dont jouit Ronsard et boit comme lui « le long oubly de [ses] travaux passez » (XVII, p. 65, v. 9 et 12). Avec gratitude, il reconnaît qu'il doit à sa Muse rien de moins que « le repos & la vie », comme il le confie à d'Avanson dans un autre passage inspiré des *Tristes* d'Ovide⁸ :

¹ *Ibid.*, p. 50, v. 77-80.

² T. IV, p. 26, v. 505-508.

³ Chez Virgile, Ménélaque compare l'épithaphe en vers que Mopsus consacre à Daphnis à un somme apaisant sur le gazon (*Bucoliques*, V, v. 45-46 : « Tale tuom carmen nobis, divine poeta, / quale sopor fessis in gramine »). Pour Horace, la poésie est une compagne qui apaise et console (*Carmina*, I, 32, v. 13-15 et 12, v. 5-12). Dans les *Tristes* d'Ovide, qui constituent l'une des principales sources d'inspiration auxquelles puisent *Les Regrets*, le chant poétique adoucit la peine de l'esclave, allège entre ses mains la rame du galérien et rend plus supportable l'exil du poète (IV, 1, v. 3-10 et 19-20).

⁴ *Le Bocage* (1550), t. II, p. 193, v. 19-20. Sur les vertus consolatrices de la poésie dans les œuvres de Ronsard, voir encore les *Amours d'Eurymedon et de Calliree*, t. XVII, p. 153, v. 83-84 (« Il te faudra chercher les Muses & les vers, / Pour soulager le mal qui naistra de ta playe »).

⁵ *A Jan d'Orat*, v. 5-6 et 12-14 (t. I, p. 126). Dans le *Second livre des Odes*, Ronsard conseille à Jean de Hurlatoire de chanter des vers en s'accompagnant de son « luc delectable » : « Dessus, par maints acords divers, / Chasse de toi le souci grave » (t. I, p. 215, v. 25-26).

⁶ T. II, p. 162, v. 125-128. Dans cette même pièce, Ronsard écrit cependant que la poésie est un feu qui consume « l'esprit de son amant, / Esprit que jamais ne laisse / En repos tant elle presse » (p. 158, v. 42-44), mais il entend dans ces vers mettre l'accent sur l'activité créatrice du poète enthousiaste.

⁷ Joachim confie au cardinal Jean du Bellay dans une lettre datée du 3 octobre 1559 que la poésie est « un relâchement de [son] esprit occupé aux affaires » (cité par François Roudaut, dans les notes de son édition des *Regrets*, p. 192).

⁸ IV, 10, v. 115-119.

La Muse seule au milieu des alarmes
Est assuree & ne pallist de peur :
La Muse seule au milieu du labeur
Flatte la peine & desseiche les larmes.
D'elle je tiens le repos & la vie.¹

Revenons au constat pessimiste établi par les premières pièces des *Regrets*. De prime abord, Du Bellay semble affligé par la désertion des Muses et par la perte consécutive de l'enthousiasme de naguère, perte qui le plonge dans le mutisme. Sur les bords du Tibre, faute du loisir, de la tranquillité d'esprit et de la vertu qui sont les conditions *sine qua non* de la poésie, Du Bellay voit en effet son ardeur s'éteindre et la source du chant poétique se tarir soudain, comme il le confie dès le sonnet III. Indigne des lauriers d'Apollon (II, p. 54, v. 11), Du Bellay ne fait plus partie du rang de ces privilégiés « qui sont de Phœbus vrais poètes sacrez » (IV, p. 55, v. 5). Le sonnet VI fait aussi état de cette extinction de voix : « Ceste divine ardeur, je ne l'ay plus aussi, / Et les Muses de moy, comme estranges, s'enfuyent » (p. 57, v. 13-14). « Si j'escry quelquefois, je n'escry point d'ardeur », confie Du Bellay à Nicolas Denisot (XXI, p. 68, v. 5), avant d'avouer à Jodelle qu'il n'est guère enthousiaste lorsqu'il s'avise de chanter autre chose que le « los » de Marguerite de France². À Rome, loin du patronage et de l'influence bénéfique de son inspiratrice, « l'unique Marguerite » (VII, p. 57, v. 2), Du Bellay est réduit au silence et se compare à la sibylle de Cumès, dont le délire prophétique cesse lorsque se retire la divinité (p. 58, v. 9-11). Les lieues qui le séparent des « rais de [son] Soleil », poursuit-il en des termes ficiniens, offusquent la « flamme divine » qui jusqu'alors le faisait chanter (VIII, p. 58, v. 9-11).

Cependant, la perte du *furor* semble un moindre mal, dans la mesure où elle favorise la prise de conscience de la part du poète d'un genre d'inspiration alternatif, personnel et adapté à son besoin de consolation, de « naïveté » et de douceur vertueuse. Du Bellay adhère rapidement à une « fureur plus basse », dont la disparition de l'enthousiasme lui apporte la révélation. Nécessité fait loi, dira-t-on : le refus que Du Bellay oppose au *modus vivendi* romain s'étend à « la fureur poétique qu'il laisse, par dépit, à Ronsard et à ses imitateurs »³. En réalité, ce refus procède d'un choix délibéré dicté par la seule volonté du poète, qui ne cesse d'affirmer son désir de rupture : « je ne veulx »⁴.

Privé de la compagnie des Muses, dont il n'a plus la faveur⁵, et de la « divine ardeur » de l'enthousiasme, Du Bellay est cependant « agité d'une fureur plus basse » (IV, p. 55, v. 7) qui lui permettra de retrouver le repos et qui donne le ton général du recueil. Le style simple ou bas de la rhétorique classique caractérise *Les Regrets*, dont les chants sont accompagnés d'une « musique trop basse » (LX, p. 99, v. 13). Du Bellay fait ainsi vibrer une « chorde plus basse » (CLXV, p. 183, v. 2) que celle de Ronsard, dont il tient à se distinguer dès le premier sonnet, où il fait allusion aux *Hymnes* du poète vendômois⁶. Le sonnet IV manifeste aussi la volonté de Du Bellay de rompre, en optant pour la « bassesse », avec la tradition poétique du *genus sublime*, des sujets élevés et du style « altiloque » de son célèbre rival⁷. Renonçant avec l'humilité qu'il confère à son style au titre de poète sacré (v. 5), Du Bellay fait le choix de la simplicité et annonce qu'il se contentera de « simplement écrire » (v. 9) sous le coup de l'émotion et de la douleur (« passion », v. 10), « Sans rechercher ailleurs plus graves argumens » (v. 11).

Force est de constater que les *Regrets* se caractérisent par la relative simplicité de leur style et un vers, si l'on peut dire, prosaïque⁸, qui rendent leur lecture assez aisée. Le choix d'une expression dénuée de pompe, le refus de « pigner & friser » ses vers (I, p. 52, v. 12) vont de pair avec la spontanéité et la sincérité du chant. Point de fiction dans le recueil, point de « fables » (V, p. 56, v. 8) ; le « vers non fabuleux » (CLXXXVIII, p. 201, v. 13) de Du Bellay, proche de la plainte, voire du

¹ *A Monsieur d'Avanson*, p. 47, v. 29-33.

² CLXXX, p. 195, v. 2-4 : « Je sens mon cœur transi d'une morne froideur, / Et ne sens plus en moy ceste divine ardeur, / Qui t'enflamme l'esprit de sa vive estincelle ».

³ François Rigolot, « Du Bellay et la poésie du refus », p. 493.

⁴ I, p. 52, v. 1, 2 et 3 ; II, p. 53, v. 5.

⁵ *A Monsieur d'Avanson*, p. 45, v. 1.

⁶ I, p. 52, v. 1-4.

⁷ IV, p. 55, v. 1-4.

⁸ Sur le style des *Regrets*, cf. Panici, « Une prose en ryme, ou une ryme en prose... », *BHR*, LI, 1989, p. 609-615.

soupir, exprime les émois d'une âme qui se dévoile au lecteur sans fausse pudeur et sans les artifices du *stilus sublimis*. Le poète, reniant son passé poétique, celui notamment qui a donné naissance à *L'Olive*, congédie l'« archerot » emplumé de la poésie amoureuse d'inspiration pétrarquiste et la Muse courtisane¹ pour faire part en toute franchise de sa douleur à qui voudra l'entendre². Dès le poème liminaire adressé à d'Avanson, Joachim du Bellay nous invite à lire ses *Regrets* comme un témoignage sincère et sans fard. Les sonnets composés durant son pénible séjour romain ne sont que « plainctes », « souspirs » et « larmes non feintes » versées sous l'effet de la « douleur »³. Le sonnet I met l'accent sur la sincérité du poète et la « naïveté » de son œuvre. Écrits sous le coup de l'émotion, « à l'aventure » (v. 8), ses vers expriment fidèlement ses humeurs changeantes, ses joies et ses peines, « Comme estans de [son] cœur les plus seurs secretaires » (v. 11). Simples « papiers journaux » ou « commentaires » (v. 14) rédigés au jour le jour, les sonnets des *Regrets* retranscrivent littéralement et fidèlement les plaintes et les soupirs qu'exhale le poète, aussi digne de foi que la « fable moisie »⁴ ou les *canzonieri* sont mensongers.

En dénonçant l'aspect conventionnel et artificiel du style sublime, qu'il oppose à sa « naïveté » et au « naturel » de sa propre veine poétique, Du Bellay s'approprie un champ de la création littéraire peu exploité et proclame son originalité. Cette sincérité affichée est mise au service d'un dessein poétique : il s'agit pour Du Bellay de concurrencer, notamment, Ronsard, en se distinguant de lui, en prenant à son tour un « stile apart »⁵. Du Bellay affiche son désir de renouveler sa poésie en se détachant des modèles étrangers et nationaux, tout en invitant ses compatriotes à s'affranchir des liens d'une imitation trop servile et à illustrer le génie poétique particulier des Français. Aussi devons-nous éviter de prendre pour argent comptant les affirmations de l'Angevin touchant à sa prétendue sincérité⁶.

Un autre aspect de la pose clairement adoptée par Du Bellay dans *Les Regrets* mérite davantage de retenir notre attention. En proposant une alternative au style élevé et à la poésie de type pétrarquiste ou ronsardien, Du Bellay prend également ses distances avec le néo-platonisme. Ses réserves à son égard se manifestent notamment dans le sonnet CLV, judicieusement adressé à Pontus de Tyard, l'un des plus fervents admirateurs français de Platon et de sa philosophie, tels qu'on les interprète

¹ Cf. CLXXXVI, p. 199, v. 1-5 : « La jeunesse (Du-val) jadis me fit escrire / De cest aveugle archer, qui nous aveugle ainsi : / Puis fâché de l'Amour, & de sa mere aussi, / Les louanges des Rois j'accorday sur ma lyre. / Ores je ne veulx plus telz argumens eslire ». Quoi qu'il en dise, Du Bellay « accorde » pourtant sur la lyre, dans la dernière partie des *Regrets*, la louange des grands personnages du royaume, consacrant par exemple plusieurs sonnets à Marguerite de France.

² XLVII, p. 88, v. 5-8.

³ *A Monsieur d'Avanson*, p. 50, v. 73-76.

⁴ CLXXXVIII, p. 201, v. 10. Voir également, dans les *Œuvres de l'invention de l'auteur* (t. IV), *La Monomachie de David et de Goliath*, p. 129, v. 228. Le nom de *fable* dénote « l'insincérité des passions fictives et l'emploi de mythes mensongers destinés à les illustrer » (Guy Demerson, *La Mythologie classique [...]*, p. 252).

⁵ Ronsard, préface des *Odes*, t. I, p. 45

⁶ Avec raison, Jean-Charles Monferran nous met en garde, dans préface à son édition de *La Deffence [...]*, p. 9 : « Friande de parallèles, l'histoire littéraire a imposé face à Ronsard l'image d'un Du Bellay nostalgique, et elle a constitué en donnée psychologique ce qui relevait plus justement de la construction d'une *persona*, d'un partage concerté des écritures et de choix rhétoriques, Du Bellay optant pour une voie laissée en partie disponible par Ronsard, celle de l'excellence dans le style bas ou simple ». Henri Weber émet des réserves tout aussi fondées et saines que le jugement de Jean-Charles Monferran : il doute que le recueil de Du Bellay jaillisse « directement de l'expérience vécue, des circonstances particulières de la vie personnelle ». Croire cela, ne pas douter de la sincérité et de la spontanéité de la longue plainte que modulent *Les Regrets*, ce serait succomber à l'illusion référentielle que le poète, il est vrai, s'ingénie à entretenir, se livrer à une lecture anachronique de l'œuvre, considérée à tort comme relevant de « la conception romantique du poète chantant sa propre souffrance » (Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 9). Au demeurant, chanter son désespoir en assurant le lecteur de sa sincérité et en proposant pour garant de sa franchise la simplicité de l'expression constitue déjà, au moment où Du Bellay écrit ses *Regrets*, un lieu commun. Ronsard lui-même, que Du Bellay présente pourtant dans les sonnets I et IV des *Regrets* comme le champion de l'éloquence sublime, a manifesté avant l'Angevin, dès la *Nouvelle Continuation des Amours*, le désir d'adopter un « beau stille bas », plus approprié à la poésie amoureuse qu'un « vers hautement grave » (*A son livre*, v. 173-174 ; t. VII, p. 324). L'anti-pétrarquisme de Du Bellay, qui éclate dans son poème *A une dame*, où il se gausse des thèmes et des termes pétrarquistes auxquels recourt sans modération l'amant transi (t. IV, p. 206, v. 9-12), est lui-même un cliché poétique : comme il y eut une vogue pétrarquiste, il y eut un courant d'opposition important au pétrarquisme systématique et creux des plus pâles imitateurs du poète florentin. La fin de *La Parfaite Amye* d'Antoine Héroët s'en prend nommément à Pétrarque (III, v. 1511 sq.). Pour une satire de la mode pétrarquiste, voir en outre le chapitre XXI de *Pantagruel*, qui se moque des amants martyrs, « dolens contemplatifz amoureux de Karesme, lesquelz poinct à la chair ne touchent » (p. 291). Du Bellay lui-même prête le flanc dans *L'Olive* aux critiques du *Quintil horatian*, qui lui reproche ses « clichés pétrarco-platonistes » (Guy Demerson, *La Mythologie classique [...]*, p. 237).

communément à l'époque. Du Bellay substitue à l'enthousiasme une « fureur plus basse » qui s'accommode d'un mode d'expression et de thèmes plus conformes à la vertu chrétienne. L'ardeur qui préside à l'écriture des *Regrets*, située à mi-chemin du *furor* platonicien et de la peine des versificateurs laborieux, est également plus à même d'offrir au poète exilé et inquiet le repos et la consolation dont il a besoin. La poésie bellayenne procède d'un don (l'*habitus* de Quintilien¹), don qui résulte de l'heureuse conjonction de la maîtrise technique et d'un talent natif, et qu'on ne saurait donc confondre avec la fureur qui possède et agite les poètes dont Du Bellay entend bien se démarquer. En rompant avec le *furor*, en se débarrassant par conséquent de sa mythologie, de ses thèmes et de sa rhétorique privilégiés, le poète établit un nouveau cadre poétique plus propice au repos, qu'il cherche désespérément à Rome.

La fureur que Du Bellay repousse est en fait folie ; elle possède et agite le poète, comme l'écrit Thomas Sébillot dans ses *Contramours*², « non comme fureur, ains furie enchantée ». Dans *La Complainte du desespéré*, pièce qui précède l'*Hymne chrestien* et constitue un « acte de contrition » en même temps que l'annonce d'une conversion à une inspiration spirituellement bien supérieure au *furor* traditionnel, Du Bellay métamorphose le don poétique en malédiction³ et la fureur en Érinie qui s'acharne sur lui :

La furie qui me domte,
Las, je sens qu'elle surmonte
Ma voix, ma langue & mes yeux.⁴

La fureur n'est donc plus enthousiasme mais possession démoniaque. Ailleurs, elle devient folie et suscite la mélancolie :

Ainsi aveq' noire myne
Tout furieux je chemine
Par les champs plus eslongnez,
Remaschant d'ung soucy grave
Mile fureurs, que j'engrave
Sur mes sourciz renfrongnez.⁵

La fureur est même sacrilège : dans la *Monarchie de David et de Goliath*, le géant « haultain » est en proie à une « fureur débridée »⁶, qui le dresse contre le peuple élu de Dieu. Enfin, elle rend le poète qu'elle possède semblable à une pythie ou à ces forcenées « Qui ont le diable au corps, ou le semblent avoir »⁷ et qu'évoquent les sonnets XCVII et XCVIII des *Regrets*. Leur démence et ses manifestations gestuelles et sonores parodient les transes furieuses du poète, qui comme elles ignore la paix de l'esprit. Il n'est pas indifférent que ces deux pièces et les questions qu'elles posent⁸ s'insèrent dans un recueil qui ne cesse de s'interroger sur la nature, l'origine et la valeur de l'inspiration poétique.

¹ *Institution oratoire*, X.

² *A Pontus de Thiar*. Cité par Guy Demerson, *La Mythologie classique [...]*, p. 252.

³ *Œuvres de l'invention de l'auteur*, t. IV, p. 105, v. 385-390 et p. 106, v. 409-414. Du Bellay présente souvent la vocation poétique comme une malédiction. Selon Henri Weber (*La Création poétique [...]*, p. 414), « nous voyons le poète osciller entre une recherche de consolation par la poésie et une malédiction de la poésie, entre le découragement devant la fuite de l'inspiration et la persévérance à écrire, nous retrouverons cette oscillation exprimée avec plus de force dans les premiers sonnets des *Regrets* ». À vrai dire, Du Bellay n'oscille pas autant que l'affirme Henri Weber : il ne cessera jamais de promouvoir avec une constance remarquable une poésie neuve par la nature de son inspiration, par ses thèmes et par sa rhétorique.

⁴ *La Complainte du desespéré*, v. 34-36 (t. IV, p. 89).

⁵ *Ibid.*, p. 98, v. 217-222. La « fureur plus basse » de Du Bellay est un remède contre la mélancolie qui l'accable dans cette ville livrée à l'influence démoralisante de Saturne (voir Olivier Pot, « Le Mythe de Saturne dans *Les Regrets* », *Du Bellay*, t. I, p. 461-474). Ainsi, même quand il dénonce les excès du discours poétique platonisant, l'auteur des *Regrets* suit Marsile Ficin, dont le *De triplici vita*, qu'on lit beaucoup au XVI^e siècle et que traduit Guy Le Fèvre de la Boderie (*Les Trois Livres de la vie*, 1582), signale les effets bénéfiques de la poésie sur les atrabilaire.

⁶ T. IV, p. 120, v. 7.

⁷ *Les Regrets*, p. 128, XCVII, v. 2.

⁸ XCVIII, p. 129, v. 5 : « Qui parle par leur voix ? », demande Du Bellay à... Ronsard, champion pour l'Angevin, on l'a vu, de ce *furor* avec lequel lui-même a décidé de rompre.

L'ardeur de Du Bellay, au contraire de la fureur, se caractérise par une douceur aux vertus consolatrices et apaisantes¹. Dans le sonnet CLXXVIII, adressé à Mellin de Saint-Gelais, Du Bellay se dit « d'une douce ardeur doucement agité » (p. 193, v. 1). S'il chante les louanges de Marguerite de France, c'est qu'il reconnaît en elle « Ceste grace & douceur, & ce je ne sçay quoy » (CLXXV, p. 192, v. 12) qui conviennent à sa « petite Muse »². Le sonnet CLXXI fait l'éloge de la « courtoise douceur » de Catherine de Médicis (p. 188, v. 10). Quant à Charles de Guise, à qui s'adresse le sonnet CLXVIII, il a reçu de la nature en présent de naissance une « ceste grand' douceur » (p. 186, v. 3). Diane de Poitiers possède elle aussi « ceste grand' douceur » qui la rend « émerveillable » (CLIX, p. 180, v. 12 et 14). La douceur typique du climat de l'Anjou natal s'oppose à l'air marin de Rome, à ses miasmes que soulèvent d'incessantes tempêtes³ (XXXI, p. 77, v. 14 ; XC, p. 121, v. 5). Les artistes qu'apprécie Du Bellay ont eux aussi cette douceur qui sied si bien aux grands personnages⁴. Bref, la *douceur*, terme dont on relève dans *Les Regrets* quatre-vingt-une occurrences, sont pour Du Bellay une qualité insigne, qu'il ne trouve pas dans son rude exil romain, et qui caractérise la voie et la voix poétiques médianes qu'il a élues⁵.

L'auteur des *Regrets*, « d'une douce ardeur doucement agité », peut trouver dans ce type de « fureur plus basse »⁶ le repos de ses travaux et la consolation de ses peines. Marque distinctive de l'inspiration bellayenne, la douceur passe dans les chants du poète et influe sur ses vers, qui se chargent de l'exprimer et d'exercer ses vertus apaisantes et consolatrices, aussi bien sur le poète lui-même que sur ses auditeurs. Les nombreuses anaphores et répétitions⁷, qui participent d'une « poésie du refus », pour reprendre le titre de l'article de François Rigolot, les parallélismes syntaxiques, les sonnets tissés de vers antithétiques⁸, où la parole du poète oscille entre le pôle positif des aspirations vertueuses et le pôle négatif des vices que ses fonctions le contraignent de côtoyer, les attaques de vers successifs par des infinitifs⁹ ou des adresses exclamatives¹⁰, la régularité de la « prose en ryme » ou de la « ryme en prose »¹¹ bellayenne, économe de rejets et d'inversions syntaxiques, le jeu des allitérations, etc., tout cela compose à la longue une musique douce et monotone qui berce et endort les peines du poète :

Le souci de chanter sa souffrance, de l'atténuer par la monotonie de la répétition rythmique l'amène naturellement à utiliser des procédés analogues. Il reste bien évident que le sonnet étant une forme savante, la répétition sera d'autant plus heureuse qu'elle sera plus allusive.¹²

« Sois sage, ô ma douleur... » Le cadre strict et immuable du sonnet, « qui réduit une diversité confuse et grouillante à l'unité d'une forme artistique extrêmement rigide et conserve pourtant à la

¹ Il est révélateur que le premier de deux sonnets où il est question des malheureuses aliénées romaines soit adressé à Rémy Doulcin, dont le patronyme évoque la douceur que Du Bellay ne cesse de vanter dans le recueil et qu'il propose comme une alternative au *furor*.

² Préface de *L'Olive*, t. I, p. 23.

³ Selon Louis Terreaux (« Du Bellay et la douceur », *Du Bellay*, p. 641), « la douceur angevine, c'est la douceur du pays natal chère à l'exilé, et opposée à l'air marin, c'est-à-dire à l'air du Latium et plus précisément de Rome, un air troublé, agité, mauvais comme la vie romaine ».

⁴ Louis des Masures, à qui est dédié le sonnet CXLVIII, se signale par « Ceste mesme candeur, ceste grace divine, / Ceste mesme douceur & majesté Latine » (p. 171, v. 9-10). Le poète remercie Jean Bertrand, qui lui « a presté si doucement l'oreille » (CLXI, p. 181, v. 13).

⁵ Louis Terreaux (« Du Bellay et la douceur », p. 642) remarque que trente-neuf des quatre-vingt-une occurrences du mot *douceur* s'appliquent aux lettres.

⁶ *Ibid.*, p. 649 : « Un autre aspect de la douceur, c'est sa valeur fonctionnelle, un principe important de poétique ou de rhétorique. La douceur, c'est le lyrisme opposé à l'épopée ou à la tragédie, aussi bien le haut style pindarique que le lyrisme léger ».

⁷ Voir par exemple les sonnets I, V, XL, XLIV, LXVIII, LXXIX, XCIV...

⁸ Voir notamment le sonnet XXXIX. L'antithèse n'a donc pas dans *Les Regrets* la même fonction et la même valeur que dans la poésie de type pétrarquiste. Sous la plume de Du Bellay, elle contribue à soulager les souffrances du poète et ne sert plus uniquement à exprimer la confusion des sentiments.

⁹ LXXXV et LXXXVI, p. 117-118.

¹⁰ XCI, p. 122.

¹¹ II, p. 54, v. 10.

¹² Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 426.

réalité ainsi évoquée sa saveur concrète, son extrême particularisation dans le temps et dans l'espace »¹, l'accumulation et l'itération de procédés stylistiques aisément identifiables et frappants assurent en quelque sorte la maîtrise des passions, tout à la fois contenues dans les limites du sonnet et évacuées par l'énonciation. Le chant se fait charme (*carmen*) et peut dès lors « enchanter » les « ennuis »² qui accablent le poète. En relatant sincèrement – du moins le prétend-il³ – ses épreuves et en nous confiant son malheur, le poète se livre à une catharsis qui, si elle ne suffit pas à mettre un terme définitif à ses souffrances, les apaise et l'en console⁴. Conformément au désir manifesté par Du Bellay d'une « écriture immédiate »⁵, le chant poétique ne serait rien d'autre dans les *Regrets* que la musique pulsative d'un cœur blessé ; on peut alors non seulement consigner ses plaintes en vers, mais aussi se plaindre à ses vers, ou bien encore se réjouir avec eux et leur confier ses secrets espoirs⁶. L'expression se dote d'une valeur performative : chanter ses regrets et ses peines permet, fût-ce momentanément, d'en déposer le pesant fardeau. La douceur de l'ardeur bellayenne s'instille dans les vers du poète⁷, et son chant, en vertu des pouvoirs conférés à la poésie – le fameux *movere* auquel l'auteur de *La Deffence* accorde une telle importance – peut à son tour adoucir, « desaignir » ses tourments et lui offrir le repos.

d – Vertu et « lyrisme consolatoire »

Le concept de douceur en évoque immédiatement un autre, celui d'utilité. La conjonction du doux et de l'utile signe les grandes œuvres, comme le souligne Horace en deux vers de son *Art poétique* promis à un bel avenir et à bien des gloses⁸ : « Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci, / Lectorem delectando pariterque monendo »⁹. Le poète de génie doit tout ensemble charmer le lecteur et l'instruire, lui offrir en même temps que le plaisir esthétique quelque enseignement édifiant : « Aut prodesse volunt aut delectare poetae / Aut simul et jucunda et idonea dicere vitae »¹⁰. Le *prodesse*, le profit ou le fruit qu'on attend du poète, est évidemment d'ordre éthique. Il désigne l'enseignement moral sans lequel un poème n'est rien de plus qu'une vulgaire « fable ».

Le recueil des *Regrets* mêle, comme l'indique l'épigramme liminaire en vers latins, le fiel du blâme, le miel suave du *delectare* poétique et le sel d'une ironie spirituelle. Il relève à la fois de la satire et de l'élégie ; la première dénonce les vices romains et les raille d'un « riz Sardorien » (LXXVII, p. 111, v. 14), tandis que la seconde narre le séjour malheureux de Du Bellay à Rome comme une aventure exemplaire, digne qu'on la médite et dont on doit tirer des enseignements

¹ *Ibid.*, p. 451.

² *Les Regrets*, XI, p. 61, v. 13, et XII, p. 61, v. 5-7.

³ Cette prétendue sincérité est en fait duplicité, car l'énonciation opère un dédoublement, qui est précisément cause de réconfort, entre un « je » souffrant objet de l'énoncé et le poète, qui goûte ainsi le repos des maux dont il a déposé le fardeau sur le personnage poétique. Si la Muse a fui « Dubellay », personnage des *Regrets*, l'auteur n'a rien perdu de ses capacités d'écriture. Écrire au sujet du premier qu'il n'est plus en mesure, faute de fureur, d'écrire, c'est creuser entre l'un et l'autre un fossé, mettre une distance de soi à soi où réside, précisément, la possibilité du repos.

⁴ Du Bellay sait bien qu'il « n'est si grand' douleur qu'une douleur muette » (XLVIII, p. 89, v. 14). Voir, sur la catharsis poétique, ce qu'écrit Ronsard à Charles IX, en des termes qui font curieusement écho à ceux de Du Bellay, dans ses *Amours d'Eurymedon et de Calliree* (t. XVII, p. 163, v. 120-128) : « Où je suis soulagé par le bien de ma plume, / Qui dischargeant mon cœur de mille affections, / Emporte dans le vent toutes mes passions. / Elle est mon Secrétaire : & sans mendier qu'elle, / Je luy dy mes secrets : je la trouve fidelle, / Et soulage mon mal de si douce façon, / Que rien contre l'Amour n'est bon que la chanson. / La Muse est mon confort, qui de sa voix enchante / (Tant son charme est puissant) l'Amour, quand elle chante ». Voir aussi, dans le *Second livre des Odes*, la pièce intitulée *A sa guiterre* (t. I, p. 229, v. 1-4) : « Ma Guiterre je te chante, / Par qui seule je deçoi, / Je deçoi, je ron, j'enchante, / Les amours que je reçoï ».

⁵ François Roudaut, *Joachim du Bellay [...]*, p. 69.

⁶ *Les Regrets*, I, p. 52, v. 11, 9 et 10.

⁷ On pense à ce qu'écrit Hegel dans ses *Cours d'esthétique*, traduction de Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, Paris, Aubier, 1995, t. I, p. 214 : « le doux son de la plainte doit, même dans la souffrance, imprégner et décanter les douleurs, de telle sorte qu'il puisse sembler valoir la peine de souffrir ainsi pour qu'une plainte de ce genre puisse être entendue. Telle est la douce mélodie, le chant en tout art ». Les douces incantations opèrent une décantation des douleurs.

⁸ Voir *La Deffence [...]*, II, 4, p. 132-133 : le poète « mesle le profitable avecques le doulz ».

⁹ *Art poétique*, v. 343-344. « Il emporte tous les suffrages, celui qui mêle l'utile au doux, sachant tout à la fois charmer et instruire le lecteur ».

¹⁰ *Ibid.*, v. 333-334. « Les poètes veulent instruire ou plaire, ou bien encore dire des choses à la fois agréables et utiles à l'existence ».

moraux. La douceur de l'inspiration qui préside à la rédaction des *Regrets* est simultanément le mode d'expression privilégié de la leçon d'éthique qu'ils contiennent et le gage de leur propre valeur morale. Même si sa Muse, concède Du Bellay, n'égale pas celle du « doux-utile » Rabelais¹, à qui *La Deffence* rend déjà hommage², il affirme sa préférence pour « L'utile & douce escriture » qui conjugue « Le beau, l'honneste, l'utile »³. Il exprime constamment dans ses *Regrets* le désir de creuser une veine poétique conforme à un idéal de sagesse vertueuse, où les valeurs chrétiennes et la *virtus* antique puissent se mêler harmonieusement, pour son propre profit et celui du lecteur. Cette volonté va de pair avec la quête d'une improbable *quies animi*, que mène le poète dans les *Regrets* et qui dicte certaines pièces antérieures aux recueils romains.

Les *Œuvres de l'invention de l'auteur*, qui occupent le quatrième tome de l'édition des *Œuvres poétiques* de Du Bellay établie par Henri Chamard⁴, témoignent ainsi, pour reprendre les termes employés par Guy Demerson, d'une « conversion à un lyrisme consolatoire »⁵, qui doit ses principes apaisants à son *prodesse*, à sa haute valeur morale. Dans son *Adieu aux Muses*, poème « pris du latin de Buccanan », Du Bellay regrette d'avoir perdu son temps en d'« inutiles chansons »⁶. La poésie pétrarquiste, celle qu'illustrent parfaitement les sonnets amoureux de *L'Olive*, est rejetée comme un *otium otiosum* qui suscite les vices et n'apporte que désagréments⁷. Les Muses forment une « ocieuse troppe » et vivent dans la paresse⁸. Cet *otium* poétique profane, loin d'apporter « le repos & la vie », est source d'inquiétude et de fatigues infinies. Les poètes « furieux » sont privés du sommeil et du « dormir » que goûtent le « nocher au milieu de l'onde », le « miserable pionnier » et le « laboureur laborieux »⁹. Vaine occupation, qui répond uniquement au critère du *delectare*¹⁰ –, l'activité du poète profane, « sans repos travaillant », le jette dans l'inquiétude et lui inflige une « rongne » cuisante et des démangeaisons intellectuelles¹¹, pires que les embarras de la carrière militaire et du *negotium*¹².

La conversion du poète à un « lyrisme consolatoire », source de *quies animi*, le soumet au mot d'ordre du *prodesse*, et lui fait abandonner la fureur au profit d'une douceur réconfortante et édifiante¹³. La « fureur plus basse » de Du Bellay lui permet de faire entendre une voix plus élevée qui chante de « plus haultes chansons »¹⁴. C'est en prenant appui sur la vertu qu'on peut trouver le repos :

Bien heureux donques est celuy
Qui a fondé son assurance
Aux choses dont le ferme appuy
Ne desment point son esperance.¹⁵

¹ *Discours sur la louange de la vertu & sur les divers erreurs des hommes*, v. 2 (t. IV, p. 145).

² II, 12.

³ *Ode au seigneur Des Essars sur le discours de son Amadis*, v. 202 et 208 (t. IV, p. 174).

⁴ Ce recueil contient entre autres pièces *La Complainte du desespéré*, un *Hymne chrestien*, *La Monomachie de David et de Goliath* et *La Lyre chrestienne*, qui toutes témoignent de la volonté de leur auteur de trouver une alternative au *furor* traditionnel.

⁵ *La Mythologie classique [...]*, p. 268.

⁶ T. IV, p. 190, v. 2.

⁷ *Ibid.*, p. 191, v. 17-24 : « Vous trompez, ô mignardes Sœurs ! / La jeunesse par voz douceurs : / Qui fuit le Palais, pour elire / Les vaines chansons de la Lyre. / Vous corrompez les ans de ceux / Qui sou' l'ombrage paresseux / Laissent languir efeminée / La force aux armes destinée ».

⁸ *Ibid.*, p. 200, v. 168, et p. 199, v. 160.

⁹ *Ibid.*, p. 192, v. 35, 39 et 42. Cf. p. 192, v. 35-36 : « Et au repos, ou ilz se baignent, / Mile travaux les accompagnent ».

¹⁰ *Ibid.*, p. 194, v. 71 : « Adonques en vain tu t'amuses ». Voir également les « vaines douceurs » des Muses classiques (*La Lyre chrestienne*, p. 142, v. 126), dont se distinguent la « douceur » profitable infuse dans *Les Regrets*.

¹¹ *Ibid.*, p. 192, v. 45, et p. 194, v. 62 et 64.

¹² *Ibid.*, p. 197, v. 121-122 : « Heureux & trois & quatre fois / Le sort des armes & des lois ».

¹³ Cette conversion dicte également à Du Bellay, avant la composition des *Regrets*, ses poésies d'inspiration chrétienne. Le poète décide dans les *Œuvres de l'invention de l'auteur* de congédier les Muses et leur clinquant attirail et de renoncer au modèle homérique en faveur d'une « Israéliade » (*Hymne chrestien*, v. 119-130 ; t. IV, p. 116). Et d'entreprendre, sitôt achevé son *Hymne chrestien*, de relater *La Monomachie de David et de Goliath*, avant d'empoigner *La Lyre chrestienne* et de mettre son talent au service de Dieu, se distinguant ainsi de tous ceux qui, « Preferant le doux à l'utile » (*La Lyre chrestienne*, v. 44 ; t. IV, p. 139), se laissent conduire, agités et inquiets, par le *furor* païen, qui égare l'âme sans l'élever.

¹⁴ *La Lyre chrestienne*, t. IV, p. 137, v. 3-4, et p. 144, v. 160.

¹⁵ *Ibid.*, p. 141, v. 105-108.

Le « ferme appuy » sur lequel on peut en toute quiétude se reposer et grâce auquel on se hausse et vit éternellement est nommé dans la sixième pièce des *Œuvres de l'invention de l'auteur* :

La félicité non faulse,
L'eschelle qui nous surhaulte
Par degrez jusques aux cieux,
N'est-ce pas la vertu seule,
Qui nous tire de la gueule
De l'Orque avaricieux ?¹

La poésie que Du Bellay donne à lire dans ses *Regrets* et ailleurs élève le poète, non pas sur les ailes du *furor*, mais en une ascension spirituelle, dont le terme est la sagesse et la vertu, garants de son repos. La vertu seule peut cuirasser l'esprit contre les atteintes du monde extérieur et le préserver des passions et des vices qui l'assaillent.

On comprend mieux dès lors l'insistance avec laquelle Du Bellay proclame sa sincérité et le « naturel » de son recueil. Assurément, le poète sert en affichant ces qualités un projet poétique : il s'agit d'élaborer une poésie qui, en se dépouillant de son « pompeux appareil » habituel, se distingue par son originalité, en dépit de ses multiples emprunts, des nombreuses sources auxquelles elle puise, des modèles grecs, latins et italiens qui lui fournissent quantité de ses thèmes, de ses images et parfois même de ses formules. Mais l'entreprise bellayenne n'est pas moins éthique que poétique – ou, pour être tout à fait exact, l'exigence éthique des *Regrets* fait partie intégrante de la stratégie poétique mise en place par leur auteur. Après avoir repoussé le *furor* traditionnel, de type néo-platonicien, pour son *ingere* excessif et sa vacuité, Du Bellay revendique des vertus qui s'opposent significativement aux vices typiquement romains, à la duplicité et à la rouerie des courtisans, à la dissimulation des hauts dignitaires ecclésiastiques sur qui le poète déverse son fiel. L'humilité de sa « musique trop basse » tranche avec l'ambition qui a entraîné la chute de la Rome antique et qui possède de nouveau la Rome pontificale. Bien décidé à suivre « De la vertu le pénible sentier »², Du Bellay choisit la sincérité³.

La vertu, dont la poursuite fait germer en Du Bellay le dessein de quitter Rome⁴, est à l'évidence l'un des thèmes centraux des *Regrets*. L'auteur de *La Deffence* prônait déjà une austérité vertueuse, compagne de la création poétique et qualité indispensable pour qui aspire à la noble charge de prêtre des Muses. La vertu est encore la matière essentielle des sonnets élégiaques, encomiastiques et satiriques des *Regrets*. Célébrer les vertus et dénoncer les vices, en les fustigeant ou en les tournant en ridicule, c'est mettre la louange, la satire et le rire « sardonien » au service de la vertu⁵.

¹ *Discours sur la louange de la vertu & sur les divers erreurs des hommes*, v. 13-18 (t. IV, p. 145).

² *Hymne chrestien*, v. 148 (t. IV, p. 117).

³ À une période où les Grâces commencent à se substituer aux Muses, Du Bellay semble innover en abjurant les unes et les autres en faveur de la divinité olympienne qui incarne la sagesse bonne conseillère. Dans la mythologie antique, Pallas-Athéna, dont l'arbre emblématique signifie paix et abondance, assure la protection de l'État, ainsi que l'ordre et la justice (sur la « double Minerve », patronne des arts et des armes, cf. Guy Demerson, *La Mythologie classique [...]*, p. 134-135). Toute modération, la divinité tutélaire d'Athènes, maîtresse des arts et de la paix vertueuse, se distingue des Muses et substitue la sagesse à l'inspiration frénétique que les filles de Mémoire insufflent aux poètes. On ne s'étonnera donc pas que Du Bellay, qui s'efforce dès ses premières publications de promouvoir une poésie novatrice caractérisée par une inspiration d'un genre inédit, invoque Pallas dès le sonnet initial de *L'Olive*, dont les négations successives préfigurent le rejet du *furor* exprimé quelques années plus tard dans *Les Regrets* : « Je ne quiers pas la fameuse couronne, / Saint ornement du Dieu au chef doré, / Ou que du Dieu aux Indes adoré / Le gay chapeau la teste m'environne. / Encores moins veulx-je que lon me donne / Le mol rameau en Cypre décoré : / Celuy qui est d'Athenes honoré, / Seul je le veulx, & le Ciel me l'ordonne » (*L'Olive*, I, v. 1-8 ; t. I, p. 27). Du Bellay préfère Pallas aux Muses, à Apollon, à Bacchus et à Vénus, manifestant ainsi son rejet du *furor* néo-platonicien qui, nous enseigne Marsile Ficin, se subdivise en quatre espèces, chacune se trouvant associée à l'une de ces divinités (*Commentaire [...]*, VII, 14, p. 258-259). Si Du Bellay choisit Pallas pour inspiratrice de préférence à Vénus, ce n'est pas parce qu'elle symbolise, comme l'écrit Fulgence dans ses *Mythologies* (II, 1), la vie contemplative, supérieure à la *vita activa sive negotiosa*, incarnée par Junon, comme à l'existence voluptueuse des adeptes de Vénus. Pallas recueille les suffrages du poète en tant que déesse de la vertu et de la sagesse, en tant que figure qui opère la fusion des vertus antiques et de la morale chrétienne. Aussi retrouve-t-on la déesse au rameau d'olivier dans *Les Regrets*. Pour chanter les louanges de Marguerite de France, Du Bellay l'égale à Pallas dans le sonnet CLXVII (p. 185, v. 9-11). Il se compare volontiers au prudent Ulysse, à qui Pallas prête main-forte, comme le rappelle Ovide dans les *Tristes* (I, 5, v. 59-84) et Érasme dans *l'Éloge de la folie* (XXXV, coll. « Bouquins », p. 41 : Ulysse est un sage « qui ne faisait rien sans le conseil de Pallas »).

⁴ *Les Regrets*, L, p. 91, v. 5.

⁵ Yvonne Bellenger, *Du Bellay : ses « Regrets » qu'il fit dans Rome*, Paris, Nizet, 1975, p. 109 : « La plainte et le rire, le regret et le sarcasme, la lamentation et l'indignation, l'élégie et la satire, ne sont que les deux manifestations d'une même réaction ». La plainte et le rire sont les moyens d'expression privilégiés de l'idéal esthétique et éthique de Du Bellay, et leur

Le rire bellayen est qualifié par le poète de « sardonien », adjectif qui signale la valeur et la portée de ce *risus* qui fournit à Érasme le sujet de l'un de ses *Adages*. Ce rire-là se fait entendre *mezzo voce* dans la satire, mais il est aussi étroitement lié à la plainte que modulent les sonnets élégiaques, et indissociable de la louange, dont il présente l'autre face. Il s'agit toujours d'encourager le lecteur à la vertu et de charger la cohorte monstrueuses des vices ; Pasquin accomplit le même office qu'Hercule¹. Le « ris Sardonien » qui résonne en sourdine dans *Les Regrets* n'a donc rien à voir avec le rire inepte et dénué de sens et d'objet des courtisans² ; il est doté de vertus cathartiques qui permettent au poète de se purger du « fiel » dont l'emplit le spectacle des vices romains et de retrouver ainsi une certaine sérénité. Quant aux nombreux sonnets encomiastiques des *Regrets*, ils sont motivés et justifiés par la vertu des hommes et des femmes illustres, hauts fonctionnaires, grands du royaume ou artistes, dont ils prononcent l'éloge³.

Le terme de *vertu* constitue le leitmotiv de ces louanges - il apparaît par exemple à quatre reprises dans le sonnet CLXXXIX - et le fil directeur qui relie entre eux les différents sonnets de cette section. Le poète ne loue pas tant les dédicataires vertueux de ces pièces encomiastiques que la vertu elle-même et la divinité qui la dispense⁴. Par ailleurs, la louange n'est pas tant une récompense qu'une douce exhortation qui invite les dédicataires des sonnets encomiastiques à s'engager dans l'étroite voie d'une existence vertueuse et à entreprendre « de la vertu la pénible montée » (CLXXII, p. 189, v. 9). L'éloge n'est pas flatterie servile et intéressée, mais, dans l'économie générale des *Regrets*, une peinture idéale. La louange incite donc à la vertu autant qu'elle la récompense et encourage ceux à qui elle est adressée à se conformer au portrait idéal qu'elle peint⁵.

On comprend pourquoi Du Bellay tient tant, dès le début de ses *Regrets*, à convaincre le lecteur de sa sincérité : il n'est pas de ceux dont la « Muse flateresse » (CLXXVIII, v. 6) exalte des vertus fictives, et peut donc être cru sur parole ; il tient à préciser qu'il n'a pas coutume de « trafiquer la louange »⁶. L'Angevin, en rédigeant le panégyrique de la vertu d'autrui, affiche la sienne propre et présente sa poésie comme éminemment vertueuse. Dans la pièce liminaire des *Regrets* dédiée au seigneur d'Avanson, Du Bellay peint la poésie comme une maîtresse de morale, qui lui enseigne à fuir les vices :

alliance permet à la poésie d'exercer ses vertus apaisantes : « Les larmes ressortissent à la douleur, le sourire à la sérénité, et de cette façon le sourire à travers les pleurs désigne ce réconfort intérieur malgré le tourment et la souffrance. Il est vrai qu'alors le sourire ne doit pas être un attendrissement simplement sentimental, une vanité du sujet et une gloriole qu'il se ferait de se propres misères et de ses petites émotions subjectives, mais il faut qu'il apparaisse comme la ferme contenance et la liberté du beau défiant toute douleur » (Hegel, *Cours d'esthétique*, p. 213).

¹ CVIII, p. 138-139.

² CL, p.173, v. 12-14.

³ Du Bellay ne célèbre pas dans ces sonnets la gloire militaire ou littéraire, le prestige attaché à telle charge, la noblesse et la fortune que l'heureux hasard de la naissance confère parfois, mais les qualités et les vertus qui ont permis de conquérir ces biens extérieurs. Jean Bertrand, dit « Prelat », qui fut successivement président au Parlement de Paris, garde des Sceaux, archevêque de Sens et cardinal, bénéficie de trois sonnets (CLX, CLXI, CLXIX), qui honorent sa prudence, « [sa] sagesse, / [Son] sçavoir, [sa] vertu, [sa] grandeur, [sa] largesse » (CLXI, v. 9-10). Le sonnet CLXII reconnaît le « grand courage » (p. 182, v. 5) de François Olivier, supérieur à celui de Scipion : tombé en disgrâce comme le vainqueur d'Hannibal, Olivier se retira de la cour, donnant à tous une admirable leçon de « vertu » (v. 12). Parmi « Tant de belles vertus qui reluisent » (CLXIII, p. 182, v. 2) en Jean Duthier de Beauregard, conseiller du roi et secrétaire d'État, Du Bellay distingue « [son] sçavoir, [son] sens & [sa] prudence » (v. 4). Le poète chante ensuite les qualités de d'Avanson : « Je dirois ta bonté, ta justice & ta foy, / Et mille autres vertus qui reluisent en toy » (CLXIV, p. 183, v. 9-10). Quatorze vers ne suffisent pas à les énumérer toutes, et l'éloge de d'Avanson se poursuit au sonnet suivant (CLXV, p. 183, v. 1-4). Et d'ajouter à ce remarquable catalogue de vertus « sa grace / Sa bonté, sa grandeur, qui la justice embrasse » (v. 6-7). C'est également leur vertu qui pousse Du Bellay à honorer de ses vers le « divin Mauleon » (CXXIX, p. 156, v. 13-14), le baron de La Garde, dit « Poulin » (CLXVI, p. 184, v. 1), Michel de L'Hospital (CLXVII, p. 185, v. 6), Charles de Guise et sa « grand' douleur » (CLXVIII, p. 186, v. 5 et 3), le futur et éphémère François II, ainsi que toute la lignée des Valois (CLXXII, p. 189, v. 4). Marguerite de France et ses vertus innombrables font l'objet de pas moins de dix-sept sonnets (CLXXIV-CXC). En « cest aage de fer » (CLXXIX, p. 194, v. 3) où s'épanouissent comme des fleurs vénéneuses « l'ambition, l'envie, & l'avarice, / La rancune, l'orgueil, le desir aveuglé » (v. 1-2), la duchesse de Berry a ranimé « Des antiques vertus les escadrons ailez » (v. 10).

⁴ CLXXVIII, p. 194, v. 9-14.

⁵ « Heureux, qui pour guide ont eu / La louange, qui est mere / Et fille de la vertu » (*Contre les envieux poetes*, v. 10-12 ; t. IV, p. 44).

⁶ CLII, p. 174, v. 12. Cf. CLXXXII, p. 196, v. 1-4, et CLXXXIII, p. 197.

D'elle j'apprens à n'estre ambitieux,
 D'elle je tiens les saints presens des Dieux
 Et le mespris de fortune & d'envie.
 Aussi sçait-elle, ayant des mon enfance
 Tousjours guidé le cours de mon plaisir,
 Que le devoir, non l'avare desir,
 Si longuement me tient loing de la France.¹

Dans ces quelques vers, morale chrétienne et sagesse stoïcienne² s'allient contre les vices dans le chant poétique, qui les exprime toutes deux et leur permet d'exercer leur saine et apaisante influence sur le poète.

Ne pas succomber au vice et conserver sa propre vertu, voilà qui est pour le poète une douce consolation. Après s'être disculpé par avance de toute accusation de malhonnêteté, Du Bellay écrit à Vineus que son innocence vertueuse lui est un réconfort dans ses épreuves³. Quoi que l'avenir lui réserve, il pourra, comme il l'affirme au sonnet suivant, passer « en grand contentement » une vieillesse heureuse et sereine⁴. Pour Pontus de Tyard, la « chère vertu [...] du cours de noz ans / Soulage les durs faiz & les rend moins pesans » ; elle est un réconfort dans cette vie mortelle et « rend, trompant la Parque blesme, / La meilleur part de nous survivante à nous mesme »⁵, offrant ainsi à qui la cultive cette forme d'immortalité qu'est le renom posthume. Imprégnée des valeurs de la noblesse de robe⁶, à laquelle appartient Du Bellay, la poésie les perpétue ; elle leur assure une stabilité, une constance salutaires dans la tempête romaine. Les Muses sont ainsi tout autant l'allégorie de la vertu que des divinités inspiratrices. *Les Regrets* sont un temple édifié pour qu'on y conserve sa mémoire et pour qu'on y célèbre son culte en poésie :

Fuyant l'ambition, l'envie & l'avarice,
 Aux Muses je bastis d'un nouvel artifice,
 Un palais magnifique à quatre appartemens.⁷

La poésie est l'alliée naturelle de la vertu, dans la mesure où elle consigne pour l'éternité le « los » des hommes vertueux et suscite une émulation positive :

La Poésie a été cause que les faits mémorables des hommes illustres, sont passés à la postérité. Et rendant témoignage de la grandeur et excellence des vertus et vertueux : a fait que les suivants se sont efforcés à semblables factions et entreprises, pour le désir de l'immortalité : et que pour le salut et conservation de la Patrie, les hommes vaillants ont exposé leur propre vie : premièrement pour être honorés de leurs hommes et pour avoir la faveur de leurs Princes : puis après, pour être perpétués par la guide des Écrits.⁸

Les écrits restent : « Mais cela qui se dit s'en vole par l'oreille, / Et cela qui s'escrit ne se perd pas ainsi »⁹.

Le poète grave donc dans le marbre de ses vers les témoignages de cette vertu dont la fermeté, la stabilité et la constance sont précisément les traits distinctifs. Alors que Rome – l'antique, réduite à un

¹ *A Monsieur d'Avanson*, p. 47, v. 34-40. Du Bellay écrit à nouveau dans les sonnets XXVII, XXXVII et CLVII qu'il est pur de ce vice typiquement romain et courtisan qu'est l'ambition.

² On trouvera sans peine d'autres traces de stoïcisme dans *Les Regrets*. Le « mespris de Fortune », qualité morale dont Du Bellay regrette la perte au sonnet VI (p. 56-57, v. 1 et 9), qu'il recommande à François de Mauny au sonnet LI (p. 91, v. 1-4) et avec laquelle il renoue au sonnet LVI (p. 95), est un thème cher à la philosophie du Portique, tout comme celui de l'autarcie du sage qui, vivant « sans crainte & sans envie » (XXXVII, p. 81, v. 11), « est sa court, son roy, sa faveur & son maistre » (XXXVIII, p. 82, v. 11) – le poète s'émeut au sonnet XLV de ne pouvoir être son propre maître (p. 86, v. 3). Mais ce stoïcisme chrétien est nuancé d'une part par un épicurisme modéré, patent dans les sonnets LIII et LIV, ainsi que par le refus d'une totale impassibilité au profit de l'expression de la souffrance et du chant, qui permettent précisément à l'exilé d'atténuer sa douleur.

³ XLIII, p. 86, v. 12-14.

⁴ XLIV, p. 86, v. 1-8. Le vers 9 (« Je me console donc en mon adversité ») fait écho au vers 12 du sonnet précédent.

⁵ *Les Œuvres poétiques*, p. 195.

⁶ « Le long habit » que porte d'Avanson (*A Monsieur d'Avanson*, p. 50, v. 94).

⁷ CLVII, p. 178, v. 6-8.

⁸ Peletier du Mans, *Art poétique*, p. 225-226.

⁹ CXLIX, p. 172, v. 13-14. Du Bellay adapte le vieil adage latin : « Verba volant, scripta manent ».

monceau de ruines qui porte témoignage de l'écoulement universel, et la moderne, prise dans le tourbillon des *negotia* et des vices – est le mouvement et l'instabilité mêmes, la vertu quant à elle « n'est apprise à s'esmouvoir, / Non plus que le rocher se meut contre l'orage » (CLXIX, p. 187, v. 5-6). À Rome, tout circule et s'échange (se « trafique ») en un flot ininterrompu : l'argent passe de main en main par les voies de l'usure et de la finance, les hommes s'élèvent aux honneurs par la grâce de promotions sociales fulgurantes, qu'elles soient légitimes ou scandaleuses et imméritées¹, les femmes volages, prostituées et courtisanes, vagabondent d'un amant à l'autre, au gré de leur cupidité ou de leur luxure. Les valeurs traditionnelles sont renversées, les barrières morales jetées à bas, et le vice, comme un chancre, corrompt tout².

L'oisiveté coupable, la paresse des uns³ et l'affairement crapuleux des autres ne sont que les deux versants de l'abîme où risque de se perdre l'*otium* digne et la *tranquillitas animi* de l'exilé. Si Rome, donc, paraît aussi muable et instable que la variable fortune, aussi inerte que l'antique chaos, si elle a déjà succombé dans le passé sous le faix de ses vices, la vertu, en revanche, « qui est de nature immortelle » (CLXXVII, p. 193, v. 1), ferme et éternelle, « n'est apprise à s'esmouvoir » et « immuable demeure » (CLXIX, p. 187, v. 5 et 9). Du Bellay bâtit donc le refuge de son repos sur cette vertu marmoréenne, « afranchie et delivrée de toutes passions, non agitée des moqueries de fortune, et en laquelle [...] gist l'aise et repos de l'esprit », « bien stable, certain, perdurable et constant »⁴. La vertu est ce principe de permanence⁵ grâce auquel le poète s'en revient de Rome pur des vices qu'elle nourrit en ses murs et semblable en tous points – hormis l'amertume qu'il éprouve désormais, mais qui n'est somme toute que le goût de l'expérience et de la sagesse –, à celui qu'il était avant son départ :

Quand je te dis adieu, pour m'en venir icy,
Tu me dis (mon Lahaye) il m'en souvient encore :
Souviens toy, Bellay, de ce que tu es ore,
Et comme tu t'en vas, retourne t'en ainsi.
Et tel comme je vins, je m'en retourne aussi [...].⁶

En dépit de l'inconstance universelle⁷, l'homme sage et vertueux goûte à la tranquillité de l'esprit et au bonheur dans un parfait équilibre :

C'est luy que nulle violence
Peult esbranler, tant seulement
Si bien il se contrebalance
En tous ses faitz egalement.⁸

La vertu, depuis Aristote, qui chérit l'*aurea mediocritas*, est définie comme le juste milieu entre deux vices⁹ :

¹ Cf. CI, p. 131, v. 1-4 : « Que dirons-nous (Melin) de ceste court Romaine, / Ou nous voyons chascun divers chemins tenir, / Et aux plus haults honneurs les moindres parvenir, / Par vice, par vertu, par travail, & sans peine ? »

² LXXXII, p. 115, v. 9-14.

³ Cf. XXIX, p. 74, v. 1-2, et LXXIII, p. 108, v. 1-4. Si l'oisiveté est une maladie typiquement curiale, elle n'épargne pas les hauts dignitaires pontificaux : l'Église « fait d'oisiveté son plus riche trésor » (LXXVIII, p. 111, v. 6).

⁴ Le Caron, *Dialogues*, III, p. 218-219.

⁵ Dans *Les Regrets*, Du Bellay exprime à plusieurs reprises ses craintes d'un bouleversement intime, notamment dans le sonnet XLII (p. 84, v. 3), craintes qui suscitent le thème de la métamorphose (XCIII, p. 125, v. 7-8) et de la possession démoniaque (XCVII et XCVIII, p. 128-129).

⁶ XXVIII, p. 73-74, v. 1-5. S'ils avaient su faire preuve de vertu, les compatriotes de Du Bellay ne se seraient pas laissés altérer et aliéner par les vices romains, qui les ont poussés à modifier jusqu'à leurs mœurs vestimentaires. Alors « Le François corrompu par le vice estranger / Sa langue & son habit n'eust appris à changer, / Il n'eust changé ses mœurs en une autre nature » (XCV, p. 127, v. 9-11).

⁷ CXI, p. 141, v. 1-4 : « Je n'ay jamais pensé que ceste voute ronde / Couvrist rien de constant : mais je veulx désormais, / Je veulx (mon cher Morel) croire plus que jamais / Que dessous ce grand Tout rien ferme ne se fonde ».

⁸ *La Lyre chrestienne*, v. 109-112 (t. IV, p. 141).

⁹ Voir l'*Éthique à Eudème*, II, 3, et l'*Éthique à Nicomaque*, qui fait l'éloge de la modération (III, 13) et considère la vertu comme une médiété, tout vice représentant une altération par défaut, excès ou inadéquation aux circonstances d'une vertu donnée (II, 5-6). Cette conception aristotélicienne qui fait de toute vertu un juste milieu entre deux vices contraires est rejetée par Lorenzo Valla dans ses *Dialecticae disputationes*. Cf. Oscar Kristeller, *Huit philosophes [...]*, p. 38 : « Il [c'est-à-dire Valla] affirme, de son côté, que chaque vertu n'a qu'un vice qui lui soit contraire ».

La vertu qui est ferme¹
Fuit les extremitéz,

écrit Du Bellay à Salmon Macrin², s'inspirant d'Horace, selon qui la *virtus* se situe à égale distance de deux vices placés en rapport d'opposition complémentaire : « Virtus est medium vitiorum et utrimque reductum »³. Comme la raison, la vertu est « Mesure ou nombre quelconques, / Accord, reigle [et] compas »⁴. Dans *Les Regrets*, Du Bellay souscrit encore et toujours au jugement d'Horace en faisant du respect du juste milieu le secret du bonheur et de la satiété, ou *contentement* :

Celuy vraiment est riche & vit heureusement,
Qui s'esloignant de l'une & l'autre extremité,
Prescrit à ses desirs un terme limité :
Car la vraie richesse est le contentement.⁵

Ailleurs, le poète oppose une série de vices symétriques (sonnets XXIX, LXVII, LXXIII), exprimant une fois de plus la conviction que la tranquillité, la sagesse et la vertu résident dans la *mediocritas*. Parce que la poésie, non moins que la vertu qui offre le repos, est affaire de nombre, d'harmonie et d'équilibre, elle est tout particulièrement apte à prendre en charge la défense et l'illustration de la *virtus*⁶.

Du Bellay bâtit ainsi l'Ithaque de son repos dans une poésie vertueuse, sachant pertinemment, pour avoir fait la cruelle expérience de l'exil, qu'il est illusoire de chercher l'honneur, la gloire, la vertu et la tranquillité de l'âme dans la carrière diplomatique, où abondent les vices, ou sur le champ de bataille que reste la cité romaine, dont les ruines témoignent des effets des passions mortifères et de l'écoulement universel. De retour en terre angevine, l'administrateur démobilisé, s'il a su se garder des vices romains et conserver intacte sa *virtus*, ne retrouve pas la tranquillité : on « mange son bien ». Ithaque n'est donc pas en Anjou, mais dans la poésie, véritable refuge, patrie et port de repos⁷ :

Il est de ceux qui se voient toujours en exil, malchanceux, habitants de la nostalgie et d'ailleurs qui, sans cesse, se déplace, se réincarne, ou s'éloigne. Du Bellay l'appelle Olive ou Anjou, ou Rome, ou Marguerite, perle de France, ou vertu, ou foi chrétienne. C'est une demeure de l'absolu, une protection, un refuge, et c'est la poésie.⁸

¹ Sur la stabilité de la sagesse, mère des vertus, opposée à la fortune, voir Edgar Wind, *Mystères païens [...]*, p. 115 : « Car de même que les Anciens dépeignaient la Chance sur une pierre ronde, ils plaçaient la Sagesse sur une pierre carrée » (Valeriano, *Hieroglyphica*, p. 290 r^o). Le frontispice de *Liber de sapiente* de Charles de Bovelles représente une semblable allégorie de la Sagesse. Dans les *Opera* de Gyraldus (I, 27), c'est la Vertu en général qui est représentée en matrone campée sur un bloc cubique.

² T. IV, p. 33, v. 127-128.

³ *Épîtres*, I, 18, v. 9. Voir également les *Odes*, II, 10, v. 5.

⁴ Du Bellay, *Discours sur la louange de la vertu & sur les divers erreurs des hommes*, v. 83-84 (t. IV, p. 148).

⁵ LIV, p. 94, v. 5-8.

⁶ En outre, tout comme la vertu, la poésie contient sa propre récompense : « Car quel loyer veulx-tu avoir de ton plaisir, / Puis que le plaisir mesme en est la recompense ? », demande Du Bellay à Jodelle, qui se plaint du dédain de ses contemporains à l'égard des poètes (CLIII, p. 175, v. 13-14). La poésie est une fin et le plaisir qu'on y goûte ne dépend pas du bon vouloir d'autrui, alors qu'à Rome, royaume de la simonie, tout se monnaye, les charges, les bénéfices et les amitiés mêmes.

⁷ De même que l'intertexte ovidien structure en partie la relation poétique de l'exil bellayen, de même les fréquentes allusions au récit de la navigation d'Ulysse donnent un sens aux tribulations de Du Bellay et illustrent ses pérégrinations. Dans son utilisation de l'intertexte homérique, le poète s'appuie sur une longue tradition herméneutique – dont relève la *Moralis interpretatio errorum Ulyssis Homerici*, traduction en latin (1542) par Conrad Gesner d'un texte grec qui passe l'*Odyssée* au crible d'une lecture morale. Il ne faut pas lire les épisodes de l'*Odyssée* auxquels *Les Regrets* font allusion comme le journal de bord symbolique d'une âme accomplissant sa périlleuse traversée vers le lieu divin des origines : les tribulations d'Ulysse éclairent poétiquement les épreuves terrestres de Du Bellay, et le « grand Dulichien » (XL, v. 1) est le héros emblématique de la vertu et de la sagesse qui, en dépit des obstacles, s'efforce de retrouver sa patrie et de conserver son honneur. Pierre de Nolhac (*Ronsard et l'humanisme*, p. 70-73) résume une leçon de Dorat, rapportée par Guillaume Canter (*G. Canteri Ultrajectini libri octo*, Anvers, 1571, p. 333-337), le tout évoqué par Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 133 : « Dorat explique qu'Ulysse est l'homme à la recherche de la sagesse et du bonheur symbolisés par Pénélope et Ithaque ». Enfin, Ulysse, figure de l'errance et de l'exil, donne chair à la nostalgie de Du Bellay, qui est également poétique, le désir de renouer avec les Muses et de retrouver l'inspiration perdue s'amalgamant au souhait du retour au pays natal.

⁸ Géralde Nakam, « Joachim du Bellay, poète du regret : une poésie de l'échec », p. 154.

2 – Ronsard et l'apothéose du poète

Pour l'auteur des *Regrets*, la poésie représente un havre de paix dans la tempête. Gardienne de la vertu antique et chrétienne, « qui est ferme », la poésie prodigue au poète une certaine forme de réconfort et de repos d'esprit, dans une cité corrompue en proie au mouvement perpétuel du temps, des honneurs qu'on brigue et dont on ne jouit que provisoirement, des passions malsaines qui agitent les individus et les peuples. Sous l'effet des vices qu'elle abrite et nourrit, Rome est devenue le théâtre d'ascensions sociales et de disgrâces fulgurantes ; les valeurs traditionnelles vacillent sur leur socle, aussi instables que les pierres des monuments antiques, réduits par l'œuvre du temps et la folie destructrice des hommes à un triste monceau de ruines et de poussière. Face aux vices et aux vicissitudes de l'histoire dont Rome donne une image inquiétante, la vertu que cultive Du Bellay dans le jardin parfumé des Muses garantit une relative *quies*, une certaine fermeté. La pratique poétique s'apparente pour Du Bellay, dans *Les Regrets* du moins, à une entreprise d'édification morale, alors que tous les édifices de la cité des vieux césars croulent sous le poids des siècles et des vices.

Tous les poètes, comme on pouvait s'en douter, n'entendent pas la poésie de la même oreille que le Du Bellay des *Regrets*. Certes, Ronsard ne peut concevoir le poète autrement que comme un honnête homme épris de vertu ; à plusieurs reprises, il donne à entendre sans équivoque que le sentier escarpé de la vertu et la voie poétique se confondent et s'étendent entre les mêmes bornes. Les lauriers de la gloire poétique ne sauraient couronner le front d'un être vil et corrompu. Qu'il nous soit permis de citer une fois de plus ces quelques vers, où est proclamée l'indéfectible alliance qui unit les Muses et leurs mignons à la vertu :

Moy qui l'honneur plus que les biens estime,
Né d'une race antique & magnanime,
Franc d'avarice, & pur d'ambition,
Libre de toute humaine passion,
D'un esprit vif, ardent, & volontaire,
Pour la vertu j'ay quitté le vulgaire,
Villes, chasteaux, bourgades & marchez,
Et suys allé par les Antres cachez,
Par les desertz, rivages & montagnes
Suivre les pas des neuf Muses compagnes [...].¹

À lire ces vers, on comprend sans peine que, selon Ronsard, il n'est pas de poésie qui vaille sans vertu. Prêtre des Muses, le poète ne peut recevoir leur « divine afflation », selon l'expression de Thomas Sébillet, s'il ne s'en montre digne par des mœurs irréprochables. Comme Du Bellay, Ronsard oppose la fermeté de la vertu à l'inconstance des hommes et à l'instabilité généralisée du monde :

La loi de nature tourne,
Rien de ferme ne sejourne,
Divers vens sont en mesme heure :
Ore Iver, ores Printens :
La vertu ferme demeure
Encontre le heurt du tens.²

Sur ce point, le Vendômois rejoint l'Angevin. Cependant, leurs positions respectives sur la question de la vertu, de la gloire poétique et du repos qu'on goûte, comme l'énonce la devise de Le Mangnier, « in odorem Musarum », ne sont que très partiellement identiques. Du Bellay semble considérer la vertu comme la cause efficiente et finale de l'*otium poeticum* ; la vertu est le laissez-passer grâce auquel le poète peut accéder au jardin des Muses, ainsi que la matière même de la poésie et le principe actif de ses vertus apaisantes. Dans *Les Regrets*, la vertu comble celui qui la cultive et le contente pleinement ; elle adoucit ses peines et le réconforte dans l'adversité ; elle n'a nul besoin de la

¹ Ronsard, *Elegie au Roy*, v. 185-194 (t. XIV, p. 142).

² *La victoire de Gui de Chabot*, v. 75-80 (t. I, p. 104-105).

poésie pour éclater aux yeux de tous et se perpétuer¹. Ronsard en revanche estime de bien peu de poids la vertu que n'immortalisent pas, que ne glorifient pas et que ne colportent pas les écrits des poètes :

En vain l'on travaille au monde
Si la lyrique faconde
Fait muete la vertu.²

Alors que, pour Du Bellay comme pour Pétrarque, « la gloire [...] n'est que l'ombre portée de la vertu »³, alors que Peletier recommande aux poètes de ne pas convoiter la gloire, qui « fuit ceux qui la cherchent trop instamment »⁴, elle est selon Ronsard la juste rémunération et le doux repos des travaux accomplis au service de la vertu, qui ne constitue donc pas aux yeux de notre poète, en désaccord sur ce point avec les philosophes de l'Antiquité, sa propre récompense. Si la vertu bellayenne s'oppose à l'ambition et se moque des honneurs que Ronsard, quoi qu'il écrive dans son *Elegie au Roy*, ne cesse de solliciter des grands du royaume, le comportement vertueux que le Vendômois exige du poète légitime et sert ses ambitions et son désir de gloire. Tels que les conçoit l'auteur des *Hymnes*, la gloire et les honneurs rétribuent la vertu, qui n'a pas pour mission d'assurer la *tranquillitas animi* du poète mais d'étayer ses hautes espérances, de rendre possible la concrétisation de ses rêves ambitieux. La vertu participe, aux côtés de la renommée, au cortège allégorique qui accompagne le poète jusqu'aux cieux de son apothéose.

Pour Ronsard, le poète ne se repose pas dans le fort de la vertu mais sur les lauriers de la gloire poétique. Bien plus durable que le « bruit » ou le « los » passager, soumis aux caprices du temps, des modes et des hommes, cette gloire totale, universelle et éternelle est davantage expansion de l'individu qu'élévation : s'identifiant à la Renommée même, à cette *Fama* aux yeux et aux bouches innombrables, le poète se change en une voix divine qui participe au chœur harmonieux de la création tout entière ; il communique avec les puissances élémentaires, se fond dans la nature et coule dans le flot de sa matière éternelle. Le poète glorieux est pour Ronsard un poète en gloire ; il aspire à un repos cosmique dont les Champs Élysées sont fréquemment le cadre. Si la poésie constitue pour l'auteur des *Regrets* une entreprise d'édification morale, elle est avant tout pour Ronsard l'expression d'une volonté de déification.

a – Se reposer sur ses lauriers

L'idée selon laquelle l'usage de la plume n'est pas moins digne de louanges que le maniement de l'épée est fort répandue au XVI^e siècle, principalement dans les rangs des poètes désireux de persuader leurs contemporains de la compatibilité de leur loisir lettré avec les devoirs officiels (*officia* et *militia*) de l'aristocrate *bellator*. On peut avec un égal bonheur et sans déchoir blanchir sous le harnais et courtiser les Muses, servir Mars et Apollon⁵, à l'instar de Philippe de Commines, célébré par Ronsard « Pour avoir joint la plume ensemble avec la lance »⁶. Loin d'être conçus comme deux activités simplement compatibles et exercées alternativement, la poésie et le combat sont complémentaires. Les faits d'armes, ceux du poète même ou ceux de ses dédicataires, alimentent son inspiration et lui fournissent des sujets héroïques. Quant aux vers, ils célèbrent, en même temps que l'ingéniosité et le talent de ceux qui les ont forgés⁷, les exploits guerriers des conquérants de jadis, des princes et des

¹ « C'est à moy seul à me glorifier / En vous louant, si ce los vous aggree : / Car sans mes vers vostre gloire sacree / Peult & le temps & la mort deffier », écrit Du Bellay dans le septième de ses *Sonnets à la royne de Navarre*, v. 1-4 (t. II, p. 224).

² *Au seigneur de Carnavalet*, v. 142-144 (t. I, p. 98).

³ *Secretum*, III. Pétrarque distingue cette gloire vertueuse de la gloire mondaine, que dénonce Augustin dans ce même ouvrage. Le Florentin est loin de tenir sur le sujet un discours univoque. Il a goûté lui-même à la « scriptorum fama », et lui consacre le dialogue I, XLIV du *De remediis* (voir aussi I, XCII, « De gloria »). S'il énumère les limites (notamment dans ses *Triumphes*, où la renommée vainc la mort même pour succomber finalement aux assauts du temps) et les effets indésirables de cette gloire mondaine, s'il met en garde contre les maheurs qui menacent les têtes couronnées des lauriers de la gloire littéraire, que lui-même a ceints (I, XLVI, 19 sq.), il l'a toujours ardemment désirée.

⁴ *Art poétique*, p. 294.

⁵ Voir *supra*, p. ??? [vérifier]

⁶ *Épitafe de Philippe de Commines*, v. 29 (t. VI, p. 38). Ronsard ajoute « Que c'est honneur de joindre aus armes le sçavoir » (p. 39, v. 48).

⁷ Chaque poète est comparable à Phidias représentant Minerve : le sculpteur, explique Pétrarque, « grava son visage sur le bouclier de la statue afin que tous le connaissent, et qu'il soit impossible de l'en arracher à moins de détruire l'œuvre entière ;

hauts personnages du temps, qu'ils immortalisent et présentent à l'admiration de la postérité¹. Pour Ronsard, il ne fait pas de doute que le souvenir des prouesses accomplies sur les champs de bataille par ceux qu'il chante s'efface au fil du temps, si le poète ne les grave pas à tout jamais dans ses écrits. Sans le secours des belles-lettres, en ce monde où tout s'écoule et où s'écroulent les arcs de triomphe mêmes, les lauriers glanés au fil de l'épée ne sauraient garder bien longtemps leur fraîcheur. Tel est le constat que Ronsard, en qui Paul Laumonier reconnaît justement un individu « très friand de gloire »², établit tout au long de son œuvre. Henri II partage l'opinion du poète, comme le révèle la lecture des privilèges accordés en 1554 pour la publication du *Bocage* et en 1558 pour celle des *Regrets*, où le roi reconnaît

que la gloire & autre fruict des victoires, triumphes, & faitz heroiques & de tous autres actes vertueux & memorables, seroient de bien petite durée s'ilz n'estoient perpetués par les lettres, lesquelles seules ont eu le pouvoir de deffendre & garder de l'obly & injure du tems les vertus & miracles de l'ancieneté [...].³

Les poètes n'immortalisent pas uniquement les vertus martiales mais la *virtus* en général, qui s'exerce aussi bien sur les champs de bataille que dans les palais et les bibliothèques. Nul ne peut figurer durablement dans le livre d'or de la gloire, s'il ne bénéficie de l'assistance des Muses, dont les bienfaits sont « maîtres du tans »⁴, et du soutien des hommes de lettres, historiens ou poètes. Ronsard énumère les grands personnages du passé, historiques ou mythologiques – cette distinction est d'ailleurs relativement inopérante dans la pensée de Ronsard –, que les belles-lettres ont immortalisés. Dans ce catalogue prestigieux, les poètes côtoient les guerriers de l'épopée homérique ; Pindare, Sapho et Simonide voisinent avec Achille, Ajax et Énée. Tous doivent l'éclat inextinguible de leur gloire à leur propre plume ou aux poètes qui les ont chantés. Bien d'autres conquérants avant Agamemnon, Ménélas et leurs hommes, ont assiégé et conquis Troie,

Mais leur clarté n'est point connue,
Et une oblivieuse nue
Les tient sous un silence etrains,
Engloutie est leur vertu haute
Sans renom, pour avoir eu faute
Du secours des Poètes sains.⁵

Le poète écrivait déjà dans une ode adressée *A René d'Urvoi* :

Du grand Hector la memoire
Fust ja morte, si les vers
N'eussent empané sa gloire
Voletant par l'univers.
De mille autres l'excellence,
Et l'honneur est abatu :
Tousjours l'envieux silence
S'arme contre la vertu.⁶

car il voulait que la notoriété fût la récompense de son ouvrage » (« vultum suum clipeo statue sic insculpsit, ut et ab omnibus nosceretur, et convelli inde, nisi toto opere dissoluto, nullo posset ingenio : nosci in premium sui laboris optabat », *De remediis* [...], II, LXXXVIII, 2, p. 919).

¹ Cf. Anne-Pascale Pouey-Mounou, « Ronsard et le roi de gloire ».

² T. VI, p. 9, n. 1. Dans les *Odes* de 1550 (t. I), Ronsard se vante, sur un ton bien souvent outrancier, d'être un grand novateur et le plus doué des poètes français. Il clame à l'envi que la gloire immortalisera son nom, qu'il dispense lui-même la gloire à ceux qu'il daigne bien chanter, que l'honneur de retenir son attention est plus insigne que celui que prodiguent les rois, etc. Qu'il chante Cassandre (p. 189-191), le roi ou la reine (p. 61-71), Carnavalet (p. 90-100), Bertran Berger (p. 138-144), la fontaine Bellerie (p. 203-205) ou la forêt de Gâtine (p. 243-245), Ronsard leur promet une renommée éternelle. Voilà ce que chaque ode, ou peu s'en faut, affirme, et il est évident que Ronsard, en prétendant faire l'éloge du dédicataire de ses pièces, chante en fait ses propres louanges.

³ *Œuvres complètes* de Ronsard, t. VI, p. 3 ; *Œuvres poétiques* de Du Bellay, t. II, p. 40.

⁴ *A Bertran Berger de Poitiers*, v. 12 (t. I, p. 139).

⁵ *Ibid.*, p. 142, v. 61-66. Pour des développements similaires, voir la sixième pièce du *Bocage* de 1550 (t. II, p. 176-177, v. 37-48) et le second des *Sonets dediez a diverses personnes* (t. XVII, p. 338, v. 9-14).

⁶ T. II, p. 150-151, v. 45-52.

Et Ronsard se propose de reprendre en faveur de Charles de Guise le rôle joué jadis par Homère pour les combattants grecs :

Je te veil faire un autel
Où maugré l'an qui tout mange,
Ton propre los je peindrai
D'une encre qui ne se change [...].¹

Quoi qu'ils aient accompli, et quelle que soit leur vertu, les hommes ne peuvent entrer dans l'histoire sans le sauf-conduit que délivrent les Muses². Les monuments d'encre et de papier que les écrivains dédient aux grands personnages du royaume constituent « un honneur / Seul vainqueur des ans muables »³ ; les monuments de pierre et de métal ne sont pas plus solides et ne témoignent pas plus éloquemment de la vertu que les écrits des lettrés :

Le marbre, ou l'airain vétu
D'un labeur vif par l'enclume,
N'animent pas la vertu
Comme je fai par ma plume [...].⁴

Ronsard lui-même attend des éloges promis par Pierre de Paschal aux doctes de son temps une gloire éternelle :

Quoi ? c'est toi qui m'eternise,
Et si j'ai quelque renon,
Je ne l'ai, Paschal, sinon
Que par ta vois qui me prise.
Car jamais le tans n'amaine,
Comme aus autres, des oublis
Aus ecris qui sont polis
De ta langue si rommaine.⁵

Que dire de la beauté, aussi éphémère qu'une rose éclore un matin de printemps si le poète n'en conserve pas la mémoire dans ses vers ?

C'est lui, Dame, qui peut avecque son bel art
Vous afranchir des ans, & vous faire Deesse :
Prométre il peut cela, car rien de lui ne part
Qu'il ne soit immortel, & le ciel le confesse.⁶

On pourrait citer bien d'autres vers encore où Ronsard exprime une foi inébranlable en la gloire inaltérable et éternelle qu'accordent les Muses, « qui vives ne peuvent / L'oublivieus tumbreau souffrir »⁷.

On objectera que les nombreux vers consacrés par Ronsard au thème de la gloire relèvent d'un cliché poétique qui jouit à l'époque d'une belle popularité. L'idée que la poésie seule confère aux hommes, à leurs qualités et à leurs actes un lustre durable est exprimée par bon nombre de ses contemporains, parmi lesquels figurent notamment Jacques Peletier du Mans et Thomas Sébillet⁸.

¹ *Au reverendissime cardinal de Guise*, v. 20-23 (t. I, p. 81).

² Une seule fois, à notre connaissance, Ronsard affirme le contraire, à savoir que la vertu n'a nul besoin des poètes et de leur art pour immortaliser la vertu (*Épitaphe de François de Bourbon*, v. 9-12 ; t. I, p. 235). Le fait que Ronsard écrit cela dans une pièce mortuaire, où il met précisément sa plume au service de la gloire éternelle d'un grand capitaine de François I^{er}, réduit considérablement la portée de ce jugement.

³ *Au seigneur de Carnavalet*, v. 29-30 (t. I, p. 92).

⁴ *Ibid.*, v. 31-34. Voir encore ce qu'écrit Ronsard, dans ce même tome (p. 99, v. 1-8), au même personnage, décidément très courtois : « Ne pilier, ne terme dorique / D'histoires vieilles decoré, / Ne marbre tiré de l'Afrique / En colonnes élaboré, / Ne fer animé sur l'enclume / Ne feront vivre ton renom, / Comme la pointe de ma plume / Pourra perpetuer ton nom ».

⁵ Variante de 1555 pour la fin de l'ode *A Pierre Paschal* (t. I, p. 160-162).

⁶ *Continuation des Amours*, XVIII, v. 5-8 (t. VII, p. 136).

⁷ *A Charles de Pisseleu*, v. 19-20 (t. I, p. 227).

⁸ Si l'on en croit Thomas Sébillet (*Art poétique français*, p. 55), « les monarques et souverains seigneurs des hommes et des terres, voyant et oyant dire qu'un Mercure, un Apollo, un Arion, un Amphion, un Orphée par la douceur de ses vers chantés avait illustré la gloire des plus hauts et plus puissants dieux, prirent ensemble envie de s'égalier aux dieux, et être comme eux loués et connus à la postérité par le carme des Poètes ». Jacques Peletier écrit plus laconiquement, comme si la cause était

Avant de poser sur son visage le masque du poète mélancolique dont on entend la voix plaintive dans *Les Regrets*, Du Bellay lui-même avait affiché précédemment son ambition de gloire poétique, notamment dans *La Deffence*¹. Françoise Joukovsky estime que Du Bellay doit « à ses prédécesseurs immédiats quelques poncifs » sur le sujet et cite plusieurs exemples des dits poncifs², parmi lesquels figure celui de la résurrection du poète ou de celui qu'il célèbre par le fait de ses écrits. Ainsi, le chancre d'Olive, qui « avait employé le rival du laurier pour signifier son ambition de gloire poétique »³, espère renaître dans l'immortalité grâce à sa dame et, surtout, aux vers qu'elle lui inspire :

Puis qu'ay pour toy du Phenix le semblant,
Fay qu'en tous pointz je luy soy' resembtant,
Tu me feras de moymesme renaistre.⁴

Du Bellay promettra plus tard à Jean du Thier, à qui il dédie ses *Jeux rustiques* :

Je bastis à ta memoire
La plus memorable gloire
Dont je fus onques sonneur.⁵

À la lumière de ces vers, la devise que Du Bellay emprunte à Horace prend tout son sens : « COELO MUSA BEAT » – la Muse offre la gloire qui éternise le poète dans son séjour céleste.

Incontestablement, Ronsard n'est ni le premier ni le seul en son temps à comparer la poésie au « monumentum aere perennius » d'Horace. Mais, influencés par la sagesse antique et la morale chrétienne, les poètes de la Renaissance qui célèbrent la gloire et se vantent de pouvoir en gratifier ceux qu'ils honorent de leurs vers prononcent également contre elle de nombreux réquisitoires. Si l'on doit s'incliner devant la gloire comme devant un témoignage irrécusable de génie, de vertu ou de prouesse, on doit toutefois bien être conscient de ses limites et se garder de la désirer trop ardemment, ce qui constitue une faute de goût et paraît peu compatible avec l'éthique du gentilhomme aussi bien qu'avec la morale religieuse. Ronsard, lui, la courtise ouvertement et ne s'en cache pas ; il souhaite conquérir la gloire et en jouir. Puissant élan vital, à l'instar de l'instinct de procréation, le désir de gloire est l'expression parfaitement naturelle de la vive aspiration qu'éprouve toute créature à se perpétuer. Aussi ce désir ne saurait-il être blâmé : comme l'écrit Ronsard dans une pièce du *Bocage*, « Amour de gloire obstinée / Avec toute beste est née »⁶. En cédant à cet instinct, le poète se comporte conformément à la loi de nature, qui inspire à chacun de ses rejetons un désir d'expansion et de perpétuation⁷. Ce désir est satisfait même si le nom seul se perpétue :

Heureux est celui qui a
Ce doux present de la Muse,
De pouvoir par un vers beau
Tirer son nom du tumbeau.⁸

entendue : « La Poésie a été cause que les faits mémorables des hommes illustres, sont passés à la postérité » (*Art poétique*, p. 225).

¹ II, 5.

² Françoise Joukovsky, *La Gloire [...]*, p. 201.

³ François Rigolot, *Poétique et onomastique*, p. 136.

⁴ Du Bellay, *L'Olive*, XXXVI, v. 11-14 (t. I, p. 58).

⁵ Du Bellay, *A monsieur Duthier*, v. 43-45 (t. V, p. 7).

⁶ *D'un rossignol abusé*, v. 45-46 (t. II, p. 167). Pour les anciens déjà, le désir de gloire est un instinct naturel (cf. Cicéron, *Pro Archia*, XI, 7).

⁷ Ce désir est communément satisfait par la reproduction, qui assure à l'espèce une forme d'immortalité et permet à l'individu de vivre dans sa descendance. La gloire offre elle aussi la possibilité de ne pas disparaître totalement, d'enrayer la mécanique implacable du temps et de mettre un terme à l'écoulement universel. On est frappé de constater à quel point la passion amoureuse et la gloire sont proches chez Ronsard, tant par leur nature – l'inclination à l'amour et le désir de gloire sont innés en toute créature – que par les fonctions qu'ils assument. Entre l'amour et la gloire, les similitudes sont si nombreuses et si conséquentes que Ronsard ne peut les dissocier : l'un et l'autre se mêlent dans le creuset du poème ou, pour utiliser une autre image, le chant poétique constitue le maillon intermédiaire de la chaîne qui unit l'amour à la gloire. L'amour inspire le poète et fournit la matière du poème, qui lui apporte la gloire ; la gloire est en retour un argument auquel recourt fréquemment le poète dans ses vers pour tenter de séduire sa maîtresse.

⁸ Jacques Bereau, ode II, v. 69-72 (*Les Eglogues [...]*, p. 100).

Certes, il arrive à Ronsard de douter de la solidité du monument qu'érigent les poètes pour y accueillir les cendres des morts illustres. Avec Pétrarque, il reconnaît que les productions de l'art subissent elles aussi les injures du temps et sombrent dans l'oubli¹. Dans une élégie adressée à Desportes et publiée pour la première fois en 1587, le poète vendômois écrit après Horace² que

Nous devons à la Mort & nous & nos ouvrages :
Nous mourrons les premiers, le long reply des âges
En roulant engloutist nos œuvres à la fin :
Ainsi le veut Nature & le puissant Destin.³

Le souvenir des hommes et de leurs accomplissements s'érode dans le cours tumultueux des siècles où il finit par sombrer irrémédiablement. La gloire n'est qu'un miroir aux alouettes ; mieux vaut jouir de l'instant présent qu'espérer en vain les faveurs de la postérité :

Chacun de son labeur doit en ce Monde attendre
L'usufruit seulement, que present il doit prendre
Sans se paistre d'attente & d'une éternité,
Qui n'est rien que fumée & pure vanité.⁴

Ne soyons pas trop prompts à lire ces vers comme une palinodie. Ronsard s'adresse ici à son rival, dont il entend sans doute rabaisser l'orgueil et minimiser la gloire en l'assimilant à « Un renom journalier qui doit bien tost mourir »⁵. Philippe Desportes est un « excellent poète », mais un « excellent poète de ce temps », comme le signale, peut-être avec perfidie, le manuscrit⁶. Par ailleurs, ces moments de doute restent rares et brefs dans l'œuvre de Ronsard ; ils sont loin de résumer fidèlement sa conception de la gloire. L'œuvre d'un Du Bellay, où les ruines et la décadence morale de Rome témoignent de la fragilité des réalisations humaines, est assombrie par un pessimisme autrement plus profond⁷. Ronsard, pour sa part, n'est certes pas totalement imperméable au doute et connaît des moments de désenchantement, mais il se reprend toujours à espérer et à croire en la gloire littéraire, comme dans le *Dialogue des Muses & de Ronsard*⁸. Le poète prédit avec assurance son accession grâce à la poésie à une immortalité glorieuse bien plus souvent qu'il ne déplore la vanité et la fugacité de la gloire et des honneurs littéraires. Il pense réellement pouvoir s'immortaliser dans la statue à son effigie qu'il s'efforce d'ériger au fil de son œuvre pour la postérité⁹.

Un autre point distingue Ronsard de ses prédécesseurs et de ses contemporains. De nombreux auteurs, toutes époques et tous horizons confondus, jugent la gloire néfaste au repos de l'esprit. Selon Érasme, la conquête de la gloire inflige bien des tourments pour peu de profit :

¹ Pétrarque, *De remediis [...]*, I, XLIV, 10 et 12, p. 226 et 228.

² « Debemur morti nos nostraque », *Art poétique*, v. 63.

³ *A Philippes des-Portes Chartrain*, v. 1-4 (t. XVIII, p. 247). Ronsard ajoute (p. 250, v. 62-65) : « Quant à moy, j'aime mieux trente ans de renommée, / Jouyssant du Soleil, que mille ans de renom / Lors que la fosse creuse enfouyra mon nom, / Et lors que nostre forme en une autre se change ».

⁴ *Ibid.*, p. 249, v. 37-40. Voir les « Annotations de l'auteur » qui suivent cette élégie, p. 252 : « 3. *D'une éternité.*) Contre les Poètes qui ne promettent autre chose à eux mesmes & aux autres par leurs vers, que l'éternité ». L'ode adressée à Jacques de Rubampré dans *Les Meslanges* (t. VI, p. 195-197) résume les doutes de Ronsard au sujet de la gloire poétique : « Les vers ne me sauveront pas, / Qu'ombre poudreuse je ne sente / Combien Rhadamante a là bas / La main & la bouche pesante » (v. 5-8).

⁵ *A Philippes des-Portes Chartrain*, v. 84 (t. XVIII, p. 251)

⁶ Voir les articles de Mary Morrisson, « Ronsard and Desportes », et de Claude Faisant, « Les relations de Ronsard et de Desportes », *BHR*, t. XXVIII, 1966, p. 294-322 et p. 323-353.

⁷ Il est vrai que cela ne l'empêche pas de sacrifier à son tour au topos selon lequel les Muses assurent une gloire éternelle aux poètes et à ceux qu'ils célèbrent : voir par exemple le sonnet XVIII de *L'Olive* (t. I, p. 41-42). Mais Du Bellay écrit ailleurs (*A Salmon Macrin sur la mort de sa Gelonis*, v. 41-44 ; t. IV, p. 29) que la gloire passe comme toutes choses ici-bas : « La Renommée encore / Tombe en l'obscur séjour : / Le Temps, qui tout devore, / La surmonte à son tour ». Le sage, ajoute-t-il (*La Lyre chrestienne*, v. 113-116 ; t. IV, p. 142), « ne cherche pas / La gloire, que le temps consomme : / Saichant que rien n'est icy bas / Immortel, que l'esprit de l'homme ».

⁸ T. VII, p. 307-309.

⁹ Cf. Guy Demerson, *La Mythologie classique [...]*, p. 150 : « Sans partager le paganisme de Dolet qui est bien près d'assimiler la vie d'outre-tombe à la permanence du souvenir dans la conscience des générations, Ronsard a médité sur cette idée ».

Ils sont de la même eau ce qui cherchent une gloire immortelle par la publication de leurs livres [...], car ils se torturent perpétuellement : ils ajoutent, changent, suppriment, abandonnent, reprennent, refondent, font lire, referment pour huit ans, ne sont jamais satisfaits d'eux-mêmes et ils achètent très cher une futile récompense, des louanges, et d'un tout petit nombre, et par tant de veilles, au prix d'une telle perte de sommeil (le plus doux de tous les biens !), par tant de sueur et tant de tourments !¹

Pétrarque regrette d'avoir à subir la curiosité et l'admiration importunes de la populace, qui le prive de la solitude et de la paix tant désirées². Si l'on s'aventure dans le domaine de la tragédie, on remarque ces vers de Jodelle, selon lesquels

Jamais aux bas mortels les Immortels ne rendent
Une assurance entière ; et toujours ceux qui tendent
A la gloire plus haute, ont leurs âmes estreintes
Aux soucis, aux travaux, aux songes, et aux craintes [...].³

Sauf erreur de notre part, on ne trouve pas chez Ronsard de plaintes de ce genre. Nous ne nous rappelons aucun vers où le poète se plaigne de la foule d'admirateurs que la gloire jette sur son chemin ou des travaux qu'elle lui coûte. Sa poursuite n'est pas incompatible avec l'*otium studiosum* du poète, puisque elle couronne volontiers son front de ses lauriers, tandis que l'imprimé propage et conserve ses travaux⁴. Alors qu'Érasme et Pétrarque axent leurs propos concernant la gloire sur le trouble et l'embarras dans lesquels elle plonge ses mignons, Ronsard fait d'elle le lit de son éternel repos.

b – « Par les ombres Myrtheux je prendray mon repos »

On peut envisager la gloire – ce que Ronsard ne manque pas de faire – d'un point de vue social, comme la récompense accordée au combattant méritant ou au publiciste dévoué, qui peut alors se reposer sur ses lauriers avec la certitude du devoir accompli et profiter des honneurs et des bienfaits que les grands ne manquent pas de prodiguer à leurs serviteurs zélés, qu'ils manient la plume ou le glaive. Si l'on adopte un point de vue historique, dont la perspective recoupe et croise fréquemment la précédente, on signale que la gloire d'un individu ne s'éteint pas avec lui, qu'elle lui survit et que son bruit résonne dans les siècles ultérieurs, maintenant vivace dans la mémoire des générations successives le souvenir de ses actes héroïques, de sa vertu ou de son génie littéraire. Les mânes du glorieux défunt reposent alors dans l'histoire de sa nation, dans sa légende dorée ainsi que dans la mémoire des générations suivantes, pour qui ce souvenir persistant tient lieu d'*exemplum*, de modèle édifiant. Cet aspect-là de la notion de gloire est également envisagé par Ronsard à bien des reprises. Il est enfin un ultime mode d'appréhension du thème, selon une perspective non plus sociale ou historique mais mythique, voire mystique : la gloire est alors un sauf-conduit grâce auquel un individu peut troquer sa dépouille mortelle contre un habit de lumière incorruptible, côtoyer les dieux et les héros de jadis et partager leur repos éternel dans les Champs Élysées.

Les poètes contemporains de Ronsard sont prompts à sacrifier au lieu commun selon lequel la Muse seule immortalise les princes et les conquérants. Du Bellay partage cette opinion, qu'expriment ces vers d'un sonnet adressé à Henri II :

Puis que de Mars l'audace & la terreur
Ne suffiroient à vous rendre notoire,
Si les beaux vers n'arrachent la victoire
Du plus profond de l'éternelle horreur [...].⁵

¹ *Éloge de la Folie*, L, p. 61. Érasme consacre un colloque à la gloire, dans lequel il rappelle que « la vertu suprême consiste à négliger la gloire » (*L'Amoureux de la gloire*, éd. Wolff, t. II, p. 301).

² *De vita solitaria*, I, vi, 3, p. 112 ; *De remediis [...]*, II, LXXXVIII, p. 918-923 (« De celebritate nominis importuna »).

³ Jodelle, *Didon se sacrifiant*, v. 141-144.

⁴ Selon Françoise Joukovsky (*La Gloire [...]*, p. 13) : « Une invention technique, l'imprimerie, a inspiré aux hommes de la Renaissance une foi tenace dans le pouvoir de survie de la gloire à travers les siècles ».

⁵ *Sonnets divers*, XVI, v. 5-8 (t. II, p. 267).

Comme on peut le constater, Ronsard n'innove pas lorsqu'il affirme que « les doctes folies des poètes survivront les innombrables siècles avenir, criants la gloire des princes consacrés par eux à l'immortalité »¹. Pareille croyance est communément admise, et ce depuis la plus haute Antiquité. Mais Ronsard n'en reste pas là. Pour le poète vendômois, du moins pour sa *persona* poétique, la gloire qu'entretiennent les lettres ne se contente pas d'honorer un individu de son vivant : elle grave son nom et ses actes dans le marbre de l'histoire, elle illustre son lignage, elle l'immortalise tel qu'en lui-même. Continuer de vivre après le retour du corps à la poussière, tel est pour Ronsard l'enjeu de la gloire, la garantie du bonheur en ce monde et du repos dans l'au-delà, comme l'a bien noté Michel Dassonville :

Unique moyen offert à l'homme qui veut vaincre la mort, la gloire sera désormais la raison d'être de l'œuvre de Ronsard et le principe fondamental de sa poétique. Aucun poète français n'avait encore avoué un tel souci, aucun du moins ne l'avait éprouvé comme [...] une fièvre du sang. L'immortalité chrétienne leur suffisait, et la vision béatifique. Lui voulait vivre, survivre sur cette terre, dans la mémoire des hommes, à l'exemple d'Horace. Non pas seulement laisser un monument perdurable où la mort ne morde – [...] mais jouir d'une immortalité personnelle.²

L'œuvre poétique qui accède à la gloire et franchit sans encombre les obstacles des siècles successifs met en quelque sorte un terme à l'écoulement temporel, comme l'écrit Pétrarque, qui envisage la possibilité « qu'en méditant et en écrivant quelque ouvrage, nous voulions laisser notre souvenir à la postérité, arrêter ainsi la fuite du temps et donner plus d'étendue à une vie si brève »³. Dolet, dans l'article « Mors » de ses *Commentarii linguae latinae*, écrit que la gloire des grands stratèges et des grands poètes de l'Antiquité permet seule d'échapper à la mort⁴. « Le rêve de gloire complète l'espérance chrétienne » et « Le triomphe est une expérience de l'immortalité [...] »⁵. Les lauriers de la gloire, qui récompensent le poète méritant, parviennent même à neutraliser la mort et immortalisent leur heureux récipiendaire de son vivant, si l'on en croit ce qu'écrit Ronsard *A son retour de Gasconne* :

Pour recompense aussi je me voi vivre
Et jusque au ciel d'ici bas remué :
Ainsi qu'Horace en Cigne transmué
J'ai fait un vol qui de mort me delivre.⁶

La gloire provoque l'apothéose du poète, ajoute Ronsard dans les vers suivants, qui font écho à la devise de Du Bellay :

La Muse l'enfer defie,
Seule nous élève aus cieus
Seule nous beatifie
Ennombrés aus reings des Dieus.⁷

La gloire opère même sur celui ou celle qu'elle distingue une véritable palingénésie. Selon Ronsard, la célèbre *Chronique et Hystoire* de Philippe de Commines, publiée en 1524, permet au duc de Bourgogne, Philippe le Bon, ainsi qu'aux rois Louis XI et Charles VIII d'accéder à l'immortalité et de renaître à la vie :

¹ Préface « Au lecteur » des *Odes* de 1550 (t. I, p. 50).

² Michel Dassonville, *Ronsard, étude historique et littéraire*, Genève, Droz, 1968, t. I, p. 158.

³ *De vita solitaria*, II, XIV, 16, p. 368 : « sive aliquid meditando et scribendo nostri memoriam posteris relinquere, atque ita dierum fugam sistere et hoc brevissimum vite tempus extendere ».

⁴ Cité par Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 30.

⁵ Françoise Joukovsky, *La Gloire [...]*, p. 576 et 577.

⁶ T. II, p. 202, v. 45-48.

⁷ *Ibid.*, p. 151, v. 61-64. Voir encore, toujours dans le *Quatrième livre des Odes*, la pièce XI, p. 121, v. 16-20 : « Mais celui qui acquiert la grace / D'un bien heureux écrivain, / De mortel se fait vivant, / Et au ranc des celestes passe [...] ».

Si fussent-ils peris, & leur renom fût vain
Sans la vraie faveur de ce noble écrivain,
Qui vifs hors du tombeau de la mort les délivre,
Et mieux qu'en leur vivant les fait encore vivre.¹

Citons encore ces vers que Ronsard adresse *A sa Muse* :

Quand ce viendra que mon dernier trespas
M'assoupira d'un somme dur, à l'heure
Sous le tombeau tout Ronsard n'ira pas
Restant de lui la part qui est meilleure.
Tousjours tousjours, sans que jamais je meure
Je volerai tout vif par l'univers
Eternisant les champs où je demeure [...].²

L'auteur et les personnes qu'il célèbre ressuscitent grâce à la littérature. Si « Apollon n'est assés fort, / Ni sa pauvre foiblette troupe, / D'angarder que la fiere mort / La vie à ses mignons ne coupe »³, le poète thaumaturge connaît néanmoins les formules qui rappellent les défunts à la vie. Le *vates* ressuscite Hector et Ajax, comme l'écrit Ronsard à Charles de Pisseleu :

Certes le fort & puissant stile
Des Poètes bien écrivans,
Du creus de la fosse inutile
Les a deterrés tous vivans.⁴

Les charmes, au sens étymologique du terme, animent littéralement dans la mémoire collective le souvenir des morts illustres que chantent et encensent les poètes :

Le marbre, ou l'airain vétu
D'un labeur vif par l'enclume,
N'*animent* pas la vertu
Comme je fai par ma plume :
Ores donq' ta renommée
Voira les cieus, *animée*
Par le labeur de mes dois :
Telle durable richesse
Sur la Roiale largesse
Heureuse estimer tu dois.⁵

En revanche, l'oubli est une seconde mort. Démunis de cette gloire que les poètes entretiennent après le trépas de ceux dont ils vantent les exploits ou dont ils publient les vertus, les morts, les pauvres morts ont de grandes douleurs ; la mort n'est pas pour eux l'éternel repos promis aux croyants mais un engourdissement douloureux, un lent engloutissement dans un « silence soumeillant »⁶, dans un « long silence endormi »⁷ à l'intérieur du « tombeau paresseux »⁸, dans un « somme dur »⁹ ou « ferré »¹⁰. Ce sommeil-là est tout sauf réparateur et le *requiescat* qu'une telle mort grave sur la tombe des défunts privés des bienfaits de la Muse ne saurait être accompagné du traditionnel *in pace*.

Ronsard témoigne d'une conviction qui lui est chère et qu'il ne cesse de formuler : la gloire poétique procure un repos éternel assez comparable à celui que goûtent les bienheureux au ciel et, dans les Champs Élysées, les héros de l'histoire et de la mythologie antiques. En chantant l'*Hymne* « De celle qui jamais pour les ans ne se change », Ronsard espère accéder au repos délicieux dont jouit

¹ *Épitafe de Philipés de Commines*, v. 39-42 (t. VI, p. 39).

² *A sa Muse*, v. 5-11 (t. II, p. 152).

³ *Épitafe de Jehan de Ronsard*, v. 9-12 (t. VI, p. 44).

⁴ T. I, p. 228, v. 25-28.

⁵ *Au seigneur de Carnavalet*, v. 31-40 (t. I, p. 92). Nous soulignons.

⁶ T. I, p. 87, v. 62.

⁷ *Ibid.*, p. 107, v. 120.

⁸ *Elegie à mylord Robert Du-Dlé*, v. 213 (t. XIII, p. 72).

⁹ *A sa Muse*, v. 6 (t. II, p. 152).

¹⁰ T. VII, p. 284, v. 23.

l'Éternité, logée aux côtés des dieux, « Sans rien faire », « bien loing du soucy, / Et de l'humain travail qui nous tourmente icy »¹. Ronsard revivifie considérablement la gloire toute spirituelle et épurée des humanistes en lui conférant une dimension olympienne, comme le souligne Françoise Joukovsky : si l'on en croit Ronsard et son œuvre poétique, tout particulièrement la partie de cette œuvre publiée entre 1550 et 1560, « il est possible à quelques élus de savourer dès cette vie les joies de l'immortalité. La gloire, qui n'est pas pour Ronsard une abstraction mais une véritable expérience, unit les hommes et les dieux »² et permet aux premiers d'échanger leur dépouille mortelle contre « l'impérissable substance divine »³. La gloire permet à Ronsard de franchir d'un pied ailé la barrière qui sépare ce monde mortel du domaine supracéleste où siègent les êtres divins, immuables, inaltérables et impassibles.

Dans l'*Épitafe de Hugues Salel*, qui figure dans *Le Bocage* de 1554, Ronsard décrit les Champs Élysées, cadre d'un éternel âge d'or. Accueilli là après sa mort, le poète quercinois devient l'égal d'Homère, des dieux et des héros de la fable antique, dont il partage les loisirs et le repos :

Ainsi toi bienheureus, si Poete heurus se treuve,
Plus dispos, & plus gay, tu traversas le fleuve,
Qui n'est point repassable, & t'en allas joyeus,
Rencontrer ton Homere es chams delicieus,
Où, sur des bancs herbus ces vieus Peres s'assisent
Et sans soing, de l'amour parmi les fleurs devisent
Au giron de leur dame : un se couche à l'envers
Sous un myrte esgaré, l'autre chante des vers,
L'un luitte sur le sable, & l'autre à l'escart saute
Et fait bondir la bale, où l'herbe est la moins haute.
Là, Orphée habillé d'un long sourpelis blanc
Contre quelque Laurier se repousant le flanc
Tient sa lyre cornüe, & d'une douce aubade
En rond parmi les prés fait dancier la brigade.
[...]
Là, comme ici n'a lieu fortune ny destin,
Et le soir comme ici ne court vers le matin,
Le matin vers le soir, & comme ici la rage
D'acquérir des honneurs ne ronge leur courage.
Là le bœuf laboureur, d'un col morne et lassé
Ne reporte au logis le coudre renversé,
Et là le marinier d'avirons n'importune,
Chargé de lingos d'or, l'eschine de Neptune,
Mais oisifz dans les prez tousjours boivent du ciel
Le Nectar qui distille, & se paissent de miel.⁴

La poésie, capable de donner vie ici-bas aux mythes et aux héros antiques, peut également projeter en une apothéose lumineuse le poète glorieux jusqu'aux cieux de l'Olympe, sous la forme d'une constellation nouvelle – « Ainsi qu'Horace en Cigne transmué / J'ai fait un vol qui de mort me delivre »⁵. La gloire, comme l'écrit déjà Du Bellay dans sa *Deffence*⁶, est la « seule echelle, par les degrez de la quele les mortelz d'un pié leger montent au Ciel, et se font compaignons des Dieux ».

Cette apothéose assure la conservation de l'être, ainsi que son expansion cosmique – « la gloire n'est-elle pas l'expansion d'un être aux confins du monde ? », s'interroge André Gendre⁷. Grâce à la gloire que lui vaudront ses écrits, sa vertu ou ses hauts faits, l'individu s'étend aux dimensions de l'univers tout entier – « Je volerai tout vif par l'univers », prédit Ronsard avec une belle assurance⁸ –,

¹ *Hymne de l'Éternité*, v. 26 et 23-24 (t. VIII, p. 247).

² Françoise Joukovsky, *La Gloire [...]*, p. 206.

³ *Ibid.*, p. 583.

⁴ *Épitafe de Hugues Salel*, v. 41-54 et 63-72 (t. VI, p. 34-35).

⁵ *A son retour de Gascongne*, v. 47-46 (t. II, p. 202).

⁶ II, 5, p. 144.

⁷ *Ronsard poète [...]*, p. 276.

⁸ *A sa Muse*, v. 10 (t. II, p. 152).

au mépris des frontières physiques et temporelles. Annonçant l'apothéose d'Henri II, entouré dans son élévation d'une mandore de trophées, le poète prophétise également son déploiement glorieux aux extrémités du monde :

Et Arcs, & Traits, & Carquois, & Croissans,
Qui leur rondeur parfaite rempliront,
Et tout le cerne en brief accompliront,
A celle fin que leur splendeur arrive,
De l'Océan à l'une & l'autre rive.¹

Comme le note Anne-Pascale Pouey-Mounou,

conformément à la devise royale, la gloire d'Henri II se répandra par la rondeur du monde. Par ces rondeurs enchaînées, l'arc de la conquête rejoint le cosmos et le ciel [...], comme le roi [...] s'élance d'un plein saut jusqu'à la sphère des dieux.²

Ailleurs, Ronsard évoque les effets de la gloire comme une dilatation de l'être dans le temps (postérité) et dans l'espace :

Les vers qu'il m'a pleu d'elire
Dessus les nerfs de ma lire
Vivront, & superieurs
Du tens, on les vaira lire
Des hommes posterieurs.

Sus donq Renommée, charge
Dessus ton épauale large
Mon nom qui tante les cieus,
Et le couvre sous ta targe
De peur du trait envieus.

Mon nom des l'onde Atlantique,
Jusque au dos du More antique,
Soit immortel témoigné
Et depuis l'isle erratique,
Jusque au Breton éloigné.³

Au terme de ce processus d'expansion, le poète embrasse du regard la totalité du cosmos⁴, et finit par ne faire plus qu'un avec lui. François d'Alençon, frère cadet d'Henri III, fait l'expérience de cette hypertrophie de l'être, de cette apothéose occasionnée par la gloire, dont la nature dans sa totalité unifiée porte témoignage :

Rien n'est icy de verd, qui gay ne se dispose
A louër voz honneurs, les dire & les vanter,
Afin que Loire puisse en la mer les porter,
Et que vostre seul nom devienne toute chose.⁵

Le « los » du duc se propage au fil de l'eau et dans le souffle du vent jusqu'aux confins du monde, qu'il étreint comme un amant sa maîtresse :

¹ *Avantentrée du Roi treschrestien à Paris*, v. 60-64 (t. I, p. 20).

² Anne-Pascale Pouey-Mounou, « Ronsard et le roi de gloire », p. 236.

³ *Ode A son livre*, v. 16-30 (t. II, p. 32-33). Voir aussi *Les Amours*, LXXI, v. 11 (t. IV, p. 73) : « Oultre la Tane on m'entende crier », et le panégyrique dédié *Au Seigneur Cecille*, v. 213-220 (t. XIII, p. 170) : « Non seulement ta vive renommée, / N'est chichement de ta Mer enfermée, / Mais franchissant l'Océan des Anglois, / S'est appartüe au grand peuple Gaulois, / Et fait cognoistre à mes Muses sacrées / Pour te porter en diverses contrées, / Et faire aller ton nom par l'univers, / Car ta louange est digne de mes vers ».

⁴ Selon Pierre Moreau, Ronsard « se place avec prédilection aux altitudes d'où s'embrasse l'univers ; de là il juge de l'ordonnance du monde » (*Mélanges Raymond Lebègue*, Paris, Nizet, 1969, p. 76 ; cité par François Rigolot, « Du Bellay et la poésie du refus », p. 494, n. 21).

⁵ *Sonets à diverses personnes*, VIII, v. 5-8 (t. XVII, p. 344).

Puis la mer estendra vostre honneur par le vent,
Et le vent parmy l'air : puis montant plus avant,
Il fera de son lustre une estoille allumee.

Ainsi vous jouyrez de ce grand Univers [...].¹

Sous l'action conjuguée du chant et du désir, le poète finira lui-même par incarner la Renommée :

Mais avant que partir je me veux transformer,
Et mon corps fantastiq' de plumes enfermer,
Un œil sous chaque plume, & veux avoir en bouche
Cent langues en parlant : puis d'où le jour se couche,
Et d'où l'Aurore naist Deesse aux belles mains,
Devenu Renomee, annoncer aux humains,
Que l'honneur de ce siecle aux Astres ne s'envolle,

écrit Ronsard à Nicolas de Neufville².

La gloire n'est pas un attribut mais une métamorphose de l'être, qui prolonge indéfiniment son existence en une *theoria* ininterrompue au cours de laquelle lui sont dévoilés les secrets de l'univers, comme le suggèrent les yeux d'Argus ornant les plumes du poète transfiguré³ et chargé, comme le signale François Charpentier, de « dévoiler aux hommes les secrets des dieux et du monde »⁴ – Ronsard entend « dévoiler les semences des choses » et soulever le « fabuleux manteau dont elles sont encloses »⁵. La gloire est tout à la fois initiation aux mystères de l'univers et possession délectable du « grand Tout » ; la contemplation (les yeux), qui se double d'une célébration poétique (la voix), est communion, étreinte presque charnelle – « Ainsi vous jouyrez de ce grand Univers ». En somme, dans la représentation teintée de croyances panthéistes que Ronsard nous propose de ce monde, la gloire assume les fonctions qui dans la métaphysique aristotélicienne sont attribuées à l'activité théorique, et que la mystique chrétienne assigne à l'*otium religiosum*. Comme la *theoria* d'Aristote et la *visio Dei*, la gloire selon Ronsard réalise l'union de l'être avec son principe, non plus le premier moteur du Stagirite ou le Dieu des Évangiles, mais la nature nourricière, le cosmos, entité quasi divine, origine et fin de toutes choses créées, qui s'incarnent fréquemment dans les créatures et les héros que le poète emprunte à la fable mythologique. Ronsard trouve dans la gloire le repos, entendu comme cet état quasi divin de plénitude, de contentement et de quiétude, que le sage aristotélicien recherche dans l'activité théorique et que la pensée chrétienne identifie avec la prélibation contemplative des calmes délices du sabbat éternel. Il se pourrait également que le poète vide de sa substance première et réinvestisse un schéma néo-platonicien. Dans ce schéma, détaillé par Ficin à la suite de Plotin, l'amour est inspiré à la créature par la bonté et la beauté de Dieu, vers qui l'âme, portée par cet amour lumineux, s'élève graduellement jusqu'à ce que se réalise son union avec l'Un. Dans cette structure théorique, Ronsard remplace l'amour par la gloire et Dieu par une nature divinisée. Comme le *furor* néo-platonicien, la gloire de Ronsard réduit la multiplicité à l'unité d'un univers panthéiste – « Et que vostre seul nom devienne toute chose » –, fait accéder ce qui était périssable à l'immortalité – « J'ai fait un vol qui de mort me delivre » – et offre à l'âme réunie à son principe après bien des tribulations la paix et le repos – ainsi le poète est convaincu que son amour ardent associé à la gloire que lui vaudront ses écrits lui permettra de goûter un repos éternel dans les Champs Élysées :

Je seray sous la terre, & fantaume sans os
Par les ombres Myrtheux je prendray mon repos.⁶

¹ *Ibid.*, v. 9-12.

² *A tres-vertueux seigneur N. de Neufville*, v. 31-37 (t. XVIII, p. 38).

³ Ces plumes font tout autant référence à la représentation traditionnelle de la Renommée, divinité ailée et dotée de cent bouches qui colporte le « bruit » d'un individu aux confins de l'univers, qu'à l'activité poétique qui favorise cette apothéose.

⁴ François Charpentier, « Le désir d'épopée », *Revue de littérature comparée*, n° 4, 1996, p. 419.

⁵ *Hymne de l'Autonne*, v. 350 et 82 (t. XII, p. 62 et 50).

⁶ *Le Second Livre des Sonets pour Helene*, XXIV, v. 9-10 (t. XVII, p. 266).

Conclusion

Du Bellay entend se distinguer dans ses *Regrets* de Ronsard, et de « Ceux qui par leurs escripts se vantent de revivre / Et se tirer tous vifz dehors des monumens »¹. En renonçant au *furor*, l'Angevin dissipe les espoirs trompeurs d'une gloire illusoire, que lui-même promet pourtant ailleurs aux poètes, mais dont la fragilité, exposée dans *Les Antiquitez de Rome*, oppose un cinglant démenti au vers d'Horace : « Exegi monumentum aere perennius »². Du Bellay n'aspire pas à

La gloire, que le temps consomme :
Saichant que rien n'est icy bas
Immortel, que l'esprit de l'homme.³

Du Bellay nie que la poésie puisse rendre immortel ; il sait qu'ici-bas l'oubli, le temps et la mort viennent à bout de tout.

Ronsard ne partage pas cette conviction pessimiste. Si le travail du temps est destructeur, s'il sape les fondations des monuments de l'ancien temps et les fondements des civilisations qui les ont édifiés, s'il fait s'engloutir dans l'oubli le souvenir des hommes illustres, la Renommée alliée aux Muses est un agent de conservation. Le temps œuvre au service de l'entropie universelle, tandis que la gloire contribue au maintien des valeurs morales et de l'ordre social, en présentant à l'admiration de la postérité des exemples saisissants de vertu ou de génie qu'elle s'efforcera d'imiter⁴ ; elle permet aux individus de continuer de vivre, si l'on peut dire par procuration, dans la mémoire commune, qui instaure un présent éternel – « Sans plus le temps present devant toy se repose », dit Ronsard à l'éternité⁵, qui ne fige pas à proprement parler le temps mais réalise l'extension du présent à des dimensions infinies. La gloire est un mode d'accès à un ordre supérieur, celui des dieux et des héros immortels. Elle récompense le talent et le labeur du poète ; elle lui permet en outre de trouver le repos de l'âme dans la mesure où elle inscrit son nom sur les registres de la postérité et lui permet d'accéder à l'immortalité, d'atteindre à la « grande Eternité / [Qui] maintien[t] l'Univers en tranquille unité »⁶.

Rien d'inerte, de figé, de mort dans cette gloire. Elle anime le souvenir qui, vif, vole par l'univers sur l'aile de la poésie – l'image est fréquente sous la plume de notre poète – ; elle secoue ce qui est ensommeillé, éveille ce que la mort et l'oubli ont endormi, rend une forme de vie plus haute à ce qui a péri. Elle constitue néanmoins une forme de repos en ouvrant au poète les portes de la postérité et d'un cosmos tout entier occupé à chanter ses louanges. Dans ce cadre élyséen continuent de vivre par-delà la mort, dans une quiétude et un contentement parfaits, les héros fabuleux, les grands poètes du passé et les amants légendaires. Contemplation délicate du cosmos, dévoilement de ses secrets rouages, l'apothéose glorieuse du poète lui permet en outre de s'y épanouir corps et âme, de s'y étendre au mépris des frontières de l'espace et du temps, de se fondre en lui avec délices.

L'enjeu de la poésie est tout autre pour le Du Bellay des *Regrets*, qui tente d'édifier par le chant, expression de la vertu, un fort intérieur imprenable. À Rome, Du Bellay est privé de l'*otium* et de la *quies* qui caractérisent l'activité poétique, qui en sont tout à la fois les conditions et les conséquences. Soumis aux caprices de la fortune⁷, à tous les accidents de la matière, aux occupations que lui imposent ses fonctions (courtiser les commis du pape et les grands de la curie, solliciter les banquiers, payer ses créanciers de mots, etc.), contraint au spectacle démoralisant et inquiétant des vices romains, le poète perd toute prise sur les événements ainsi que toute forme de repos. Dans l'épreuve, il emprunte une nouvelle voie poétique et opte pour une inspiration plus basse et plus « sincère », qui se démarque du *furor* d'un Ronsard en gloire. Sur cette voie chemine également la vertu, qui dicte au

¹ *Les Regrets*, IV, v. 12-14 (t. II, p. 55).

² *Odes*, III, 30, v. 1.

³ *La Lyre chrestienne*, v. 114-116 (t. IV, p. 142).

⁴ Si la poésie constitue selon Ronsard le mode de transmission privilégié de ces *exempla* aux générations futures, c'est avant tout parce qu'elle-même est, comme nous l'avons signalé dans un développement précédent, l'expression de l'ordre et de l'harmonie célestes. Cf. *supra*, p. ??? [vérifier]

⁵ *Hymne de l'Eternité*, v. 110 (t. VIII, p. 251).

⁶ *Ibid.* (variante introduite en 1587).

⁷ Guy Demerson, *La Mythologie classique [...]*, p. 459 : dans *Les Regrets*, « l'image de la Fortune, se glissant parmi les mythes traditionnels de l'inspiration, renouvelle leur expression en lui conférant le ton élégiaque de l'idéal déçu et le ton satirique qui souligne l'instabilité du réel ».

poète les thèmes de ses sonnets, règle son chant et lui permet de retrouver un certain *otium* intérieur. Châtiment ou déploration des vices (dimension satirique et élégiaque des *Regrets*) et récompense des vertus (sonnets encomiastiques), la poésie énonce, consigne et rappelle au besoin la rectitude morale. Elle devient une forteresse contre les passions et les vices ennemis du repos.

À la conception platonicienne et néo-platonicienne de la fureur, Du Bellay substitue une « douce ardeur », conjonction harmonieuse et équilibrée d'un don, d'un talent natif et de l'étude, de l'*ingenium* et de l'*ars*. Ces noces, conclues devant l'autel de la vertu aristocratique et chrétienne, permettent un repos plus certain que l'élévation de l'âme du poète sur les ailes du *furor*. Bien évidemment, Du Bellay ne se démarque pas de ses confrères au point de ne jamais sacrifier à ce topos poétique. Les *XIII sonnets de l'honneste amour* platonisent, tout comme *L'Olive* pétrarquise. Mais il ne s'agit pas simplement d'un tribut payé par Du Bellay à la tradition, d'une soumission de sa part à la convention collective des poètes. D'une manière générale, lorsqu'il convoque les Muses et la fureur sur la scène de sa poésie, il exprime certaines réserves, qu'on déchiffre dans ce « code néo-platonicien qui sous-tend [son] discours et dont la clé s'est perdue », comme l'écrit Gilbert Gadoffre¹. Mais n'accusons pas trop rapidement Du Bellay d'incohérence : si la clef du discours platonisant traditionnel peut en effet sembler perdue, c'est que l'auteur des *Regrets* s'efforce de rénover ce discours de fond en comble et de le doter d'une forme et d'une signification inédites, non moins conformes à la sagesse antique qu'à la morale chrétienne.

Du Bellay partit pour Rome sans avoir surmonté la crise qui remettait en question l'expression du lyrisme personnel et encomiastique, qui le déchirait entre la Lyre chrétienne et la Lyre antique. Pétrarque repentant, il a inventé, en prenant pour sujet la méditation sur les ruines, un lyrisme capable de séduire son époque [...]

écrit Guy Demerson². Le déchirement de Du Bellay, si déchirement il y a, est réduit et surmonté par l'accommodation de la « Lyre chrétienne » et de la « Lyre antique »³, accommodation qui impose une révision du *furor*, dépouillé de ses oripeaux mythologiques habituels.

La « douce ardeur » naît de cette épuration de l'enthousiasme ; elle est une forme toute personnelle de la fureur. Comme elle, la douceur ravit et transporte, conformément à ce qu'écrit Horace dans son *Art poétique* : « Non satis est pulchra esse poemata ; dulcia sunt / et, quocumque volent, animum auditoris agunt »⁴. La douceur est cette fureur particulière, qui permet l'enchantement des ennuis dans le transport élégiaque, et qui apporte le repos dans la vertu. Le sonnet en est le mode d'expression privilégié, dans la mesure où cette forme poétique, strictement codifiée, se distingue par sa brièveté et une structure binaire qui favorisent l'opposition symétrique des vices et de la vertu. Le vers de chute est souvent le lieu d'un adage, d'un proverbe qui énonce les règles de la vertu ; comme elle, la formule parémiologique se distingue par sa fixité et sa valeur universelle – Du Bellay s'inspire-t-il une fois de plus d'Horace, qui saupoudre volontiers ses *Épîtres* de dictons ? L'hétérogénéité apparente des sources et des thèmes ne nuit pas à l'unité de l'expression et à la cohérence de l'entreprise éthico-poétique : il s'agit, dans *Les Regrets* tout particulièrement, de retrouver l'inspiration, de renouer avec les Muses grâce à la vertu, qui est le lieu où se croisent les deux voies poétiques, le point de suture de deux types d'inspiration souvent perçus comme antagonistes.

Tout bien pesé, il semblerait que ce soit au nom de Platon que Du Bellay dénonce les excès du néo-platonisme et l'usage abusif que font les poètes de son temps de la théorie du *furor*. L'auteur des *Regrets* souhaite restaurer le sens originel du processus exposé dans le *Phèdre*, où l'essor du poète sur les ailes de l'enthousiasme se charge avant tout d'une signification morale : l'âme du poète inspiré, pour Platon, s'élève vers la vérité et la sagesse, et ne trouve le repos qu'en acquérant la vertu, après s'être détachée des phénomènes, des passions et des vices qu'ils engendrent. Le sonnet CLXXIV (p. 190-191), dont le lexique invoque un *Plato christianus*, réinvestit le thème platonicien de l'ascension de l'âme affranchie de la matière sous l'effet d'une attraction céleste, exercée en

¹ *Du Bellay et le sacré*, p. 19.

² *Ibid.*, p. 326.

³ Ainsi Du Bellay mêle dès *L'Olive* des thèmes et des images platonisants, pétrarquistes et chrétiens : certains sonnets sont l'imitation ou la traduction pour moitié d'un modèle italien et pour l'autre moitié d'un psaume. Voir par exemple les sonnets CVIII, CIX et CXI.

⁴ Vers 99-100.

l'occurrence par Madame Marguerite. Ce qui importe ici, ce n'est plus le *furor* en tant qu'origine du chant poétique et manifestation de la « divine precellence » du poète, mais la transmutation purificatrice qu'il opère. L'influence bénéfique de Marguerite libère l'esprit de « l'enfer de son corps » (v. 1), après qu'il a fait « la penitence / De tous les vieux forfaits dont il fut entaché » (v. 3-4), et soulage « son doz du fardeau de peché » (v. 8). Des termes chrétiens se mêlent à des images platoniciennes, pour mieux signifier que la poésie apporte le repos – le poète « jouit du repos des beaux champs Elysees » (v. 10) –, si elle incline à la vertu.

Le sonnet CLXXVI (p. 192) confirme le tour nouveau que Du Bellay donne à l'interprétation poétique du *furor* platonicien. S'inspirant vraisemblablement de Ficin, de son commentaire du *Phèdre* et de son *Quid sit lumen*, Du Bellay confirme l'importance de la vertu¹ dans le processus du *furor*, qui met l'âme et la volonté en mouvement par le souvenir du souverain bien (v. 9-11) et leur permet « De retourner au lieu de leur premiere essence » (v. 14), où réside leur repos. On se rappelle que la doctrine néo-platonicienne situe entre l'ici-bas et l'au-delà un moyen terme, un *nodus*, une copule qui permet l'élévation depuis l'un jusqu'à l'autre. Chez Ficin, l'âme, point de contact de l'humain et du divin, s'élève sous l'effet de l'amour. Tout en conservant le cadre néo-platonicien, Du Bellay substitue la vertu à l'amour. C'est la « vertu immortelle », véritable enjeu de l'acte poétique, qui nous soulage « du fardeau de nostre humanité » (CLXXXIV, p. 197, v. 3-4). Le culte de la vertu, « seule & seure guide » du poète, « Comme un cygne nouveau [le] conduit vers les cieux » (CLXXXIX, p. 201, v. 5-6). Comme le remarque justement François Roudaut, « la poésie apporte ici un apaisement du sujet plus qu'une exaltation »². Bien davantage qu'elle n'élève le poète jusqu'au règne des idées immuables, la poésie lui offre une forme de repos, qui réside dans l'immanence, au terme d'un parcours horizontal et néanmoins édifiant qui éloigne de la vaine agitation du monde et, surtout, de ses vices, qui éclatent dans la Rome pontificale, comme ils éclatèrent jadis dans la Rome antique.

La fureur est reconquise à la fin des *Regrets*, comme l'attestent bien des sonnets, mais c'est une fureur qui a subi l'ordalie imposée par la *virtus*. La poésie est désormais le lieu, non pas transcendant, insistons-y, mais ménagé dans le *hic et nunc* de l'existence humaine, où se sont réfugiées les vertus après l'ouverture de la boîte de Pandore romaine. La « douceur » est le mode d'expression privilégié de ces vertus, mode d'expression marqué par le souci de la mesure, de l'harmonie et de l'équilibre, autant de qualités qui permettent le bercement par le chant, l'apaisement de la souffrance du poète et l'enchantement des ennuis.

¹ « N'apperçois-tu combien par ta vive estincelle / La vertu luit en moy ? », demande le poète à Marguerite (v. 5-6).

² Joachim du Bellay [...], p. 65.

- III -

AMOUR ET AMOURS DU POÈTE

L'effervescence poétique qui caractérise le milieu du XVI^e siècle et accompagne l'avènement de la Pléiade fait du sentiment amoureux, pétrarquisme et néo-platonisme aidant, un thème littéraire privilégié. Il suffit de citer les titres de quelques-uns des recueils qui paraissent aux environs de l'année 1550 pour s'en convaincre¹. Les nombreux poètes qui chantent alors leurs amours mettent l'accent sur les souffrances psychologiques occasionnées par cette passion, la plus déstabilisante, la plus nuisible à la *tranquillitas animi* qui se puisse imaginer, comme le révèle l'expérience et comme le confirment depuis l'Antiquité la tradition poétique et la littérature morale. L'amour est d'autant plus inquiétant qu'il s'agit d'une passion de l'âme qui engage la chair et les sens, puisque ce sentiment est généralement inspiré par la beauté visible des corps et a pour but, entre autres, la possession physique de l'être aimé. À la constatation de la violence perturbante du désir s'ajoute donc, dans l'axiologie chrétienne, la condamnation du péché de luxure et de la fornication. Certes, les poètes et les prosateurs ne font pas œuvre de théologiens ou de moralistes, mais leurs productions présentent la passion érotique comme l'ennemi juré du repos individuel et, parfois, collectif – l'amour de Pâris pour Hélène ne fut-il pas à l'origine de la guerre de Troie, anéantie dans un brasier d'où semblent provenir les feux dont le poète des *Amours* brûle pour Cassandre² ?

Tout en établissant la symptomatologie et en s'interrogeant sur l'étiologie du mal d'amour, les poètes s'efforcent de retrouver le repos perdu. En assignant à la passion amoureuse une finalité supérieure, qui détourne l'amant du monde sensible et l'oriente vers les espaces supérieurs, le néo-platonisme, dont la poésie devient en ces années la principale courroie de transmission, affirme la possibilité d'un repos d'esprit parfait au terme de l'errance amoureuse. Avant Pontus de Tyard et les autres disciples français du ficinisme, les poètes influencés par la doctrine évangélique avaient quant à eux substitué à l'amour-*eros*, cause de tant de maux, un amour-*agapè* dont l'objet véritable n'est autre que Dieu, auprès de qui le cœur d'amour épris peut trouver le repos. Un discours autre, emprunté à la théologie ou à la philosophie, est greffé sur l'énoncé poétique pour y tenir lieu de remède aux troubles causés par la passion amoureuse.

Or, pour que continue de résonner le chant poétique des *canzonieri*, qui précisément font leur miel de l'amour et de ses tourments, pour que le poète ne parvienne pas prématurément « à la fin de sa rime » et que des *Continuations* et autres *Nouvelles Continuations* succèdent aux *Amours*, il est nécessaire que la Vénus terrestre refuse de céder entièrement la place à la Vénus céleste. Aussi la poésie amoureuse résiste-t-elle toujours peu ou prou à la doctrine édifiante dont on voudrait qu'elle devienne le docile véhicule. Plus ouvertement que tout autre poète de son temps sans doute, Ronsard refusera de contraindre sa Muse à colporter l'enseignement néo-platonicien ; il parviendra même à ranger cet enseignement à la cause poétique, en réduisant certains de ses articles au rang de simples ornements littéraires. L'énonciation poétique chantera de plus belle la passion amoureuse, les effusions et les délicieuses peines de l'amant, qui trouvera le repos en acceptant de s'abandonner à l'amour, moteur et ordonnateur de l'univers. Finalement, il s'avère que la part d'amour qui manque à tout amour et qui seule, comme l'écrit Pontus de Tyard dans son poème *De chaste amour*, peut

¹ En 1548, Louise Labé commence la rédaction de son *Débat de Folie et Amour* ; l'année suivante, Pontus de Tyard présente au public le premier livre de ses *Erreurs amoureuses*, que compléteront en 1550 et 1554 un second puis un troisième livre. *Les Amours* de Ronsard paraissent en 1552, bientôt suivis d'une *Continuation* et d'une *Nouvelle Continuation* (1555-1556), tandis que sont successivement publiés *Les Amours de Méline* (1552) et *Les Amours de Francine* (1555) de Jean-Antoine de Baïf. En cette année 1555, décidément fertile, paraît également *L'Amour des Amours* de Jacques Peletier du Mans. Pendant deux bonnes décennies encore, l'amour fournit à la poésie un thème de choix. *Les Amours de I. du Bellay* voient le jour en 1568. En 1576, paraissent *Les Amours et nouveaux échanges des pierres précieuses, vertus et propriétés d'icelles* de Rémy Belleau, peu après l'édition posthume des *Amours* et des *Contr'amours* d'Étienne Jodelle (1574) et la parution des *Amours de Diane* et des *Amours d'Hippolyte* composés par Philippe Desportes (1573).

² L'incendie de Troie est pour Olivier Pot la « scène primitive », au sens freudien du terme, qui inspire *Les Amours* (« Poétique des éléments ou éléments d'une poétique », *Ronsard et les éléments*, p. 48).

apporter « repos, contentement, plaisir »¹, ne réside pas « au giron des plus belles Idées »² ; elle procède du poème, du chant fait Verbe et n'ayant d'autre objet d'amour que le Verbe même.

Quels que soient le poème et sa matière, la poésie lui donne forme, ordre et signification. La récréation poétique est également récréation, et le poète n'usurpe pas son titre de créateur (*poïète*, « créateur », « fabricant »). La poésie en effet n'est pas simple *mimesis*, mais *poiein* véritable. Elle crée de toutes pièces son univers de référence, régi par ses lois propres, où tout fait sens, où tout, jusqu'aux contraires, se répond et correspond, par l'entremise d'échos innombrables, prosodiques (strophes, mesures et rythmes), phonétiques (rimes, allitérations et assonances), syntaxiques (parallélismes et symétries), lexicaux (répétitions) et sémantiques (comparaisons et métaphores, symboles, analogies, etc.). Les antagonismes, le mouvement et les émotions se résolvent dans la forme poétique en paix, repos, tranquillité, sans que la poésie cesse en apparence de les représenter. Mais cette matière variée n'est jamais qu'un pré-texte, et la poésie, fondamentalement, s'en détache pour célébrer ses propres vertus, tout comme la peinture offre avant tout au regard le cadre qui l'isole du réel, ses traits et ses couleurs. La circularité autarcique et auto-référentielle du chant abolit tout mouvement autre que sa propre progression, et apaise ainsi toute passion.

I – Travaux et repos amoureux

Fondamentalement, parce qu'il est l'expression d'un manque qu'ignorent la perfection et l'autarcie divines³, l'amour témoigne d'une insatisfaction psychologique, voire d'une incomplétude ontologique – d'où le mythe platonicien de l'androgyné exposé par Aristophane dans *Le Banquet*⁴. Dans les recueils de sonnets érotiques, le sentiment amoureux, loin de combler ce manque et d'apporter le repos, est cause d'inquiétude et de tourments sans nombre.

1 – « Pour un repos, des travaux dix »

Il n'est pas rare que l'amour, qu'accompagnent « Pleurs, larmes, & soupirs », « Langueur, douleur, regrets, soupçon, & jalousie »⁵, soit assimilé à un *travail*, au sens étymologique de « torture » ou de « peine », qui prive l'amant de toute quiétude.

a – L'amoureux travail

« Amour cruel travaille les esprits », constate l'amant de Pasithée dans le *Premier livre des Erreurs amoureuses*⁶. *Ennui, genne, labeur, peine, regret, souci, soupir, tourment...* tels sont les autres termes récurrents qui désignent avec une fréquence remarquable l'amour et ses effets sous la plume des poètes de la Pléiade. Pontus de Tyard réunit quelques-uns de ces termes au sein d'un seul et même vers, véritable cortège des calamités qui accompagnent Éros : « Pleins, pleurs, travaux, ennuis, soupirs, souci »⁷. L'esprit possédé par l'amour perd son repos et devient semblable au vent Borée⁸,

¹ Pontus de Tyard, *Œuvres poétiques*, p. 61, v. 4.

² Ronsard, *Les Amours*, LXII, v. 14 (t. IV, p. 64).

³ Voir *Le Banquet* de Platon, 201 a-c. Amour, fils d'Expédient (*Poros*) et de Pauvreté (*Pénia*), aspire au Beau et au Bon dont il est lui-même dépourvu (203 b-204 a).

⁴ 189 a-193 d.

⁵ Ronsard, *Continuation des Amours*, L, v. 9-10 (t. VII, p. 167).

⁶ Pontus de Tyard, *Premier livre des Erreurs amoureuses*, II, v. 2 (*Œuvres poétiques*, p. 12). Voir, pour d'autres occurrences des mots *travail* (*travaux*) ou *travailler* relatives au sentiment amoureux, l'*Epigramme* (p. 24, v. 4), les sonnets XV (p. 24, v. 14) et XXXIII (p. 39, v. 1), ainsi que, dans le *Second livre*, le poème intitulé *Favorite* (p. 85, v. 60).

⁷ *Second livre des Erreurs amoureuses*, X, v. 11 (*Œuvres poétiques*, p. 73). On trouve une énumération similaire dans le poème de Ronsard intitulé *Amour logé*, v. 53-56 (*Sonets à diverses personnes*, t. XVII, p. 360) : « Tes meilleurs biens ce sont soupirs & pleurs, / Larmes, sanglots, desespoir & la rage, / Une langueur qui trouble le courage, / Prisons, regrets, plaintes & douleurs ».

⁸ Ronsard, *Les Amours*, XV (t. IV, p. 18-19). Dans *L'Amour des Amours*, c'est Amour lui-même qui est comparé par Jacques Peletier du Mans aux vents « Zefire », « Austre », « Boree » et « Cecie » : « Si tu n'ès Vant, Amour, donques qu'ès tu ? / An haut, an bas a ton gre tu me pousses : / Deça, dela m'ebanlet tes secousses : / Je suis ton arbre, e je suis ton fetu » (LXXIII, p. 84, v. 1-4). [vérifier graphie]

car cette passion en perpétuel mouvement – l’amour est « Sans foy, sans loy, sans arrest ny demeure »¹ – ignore la stase. Éprise de changement, elle altère même la nature de l’amant, comme l’apprend Eurymédon à Callirée :

Si n’aimer rien que vous, tousjours en vous penser,
D’un penser qui s’acheve un autre commencer,
Ma nature changer, & en prendre une neuve,
Ne donner aux souspirs ne tréves ny sejour :
Madame, si cela se doit nommer Amour,
Plus parfait amoureux au monde ne se treuve.²

L’amoureux transi brûle dans « Un grand brasier sans repos »³, torturé par le souci, « qui jamais en repos ne [le] laisse »⁴. La victime des *Erreurs amoureuses* nourrit quant à elle un « penser sans repos »⁵, tandis que le soupirant de Marie est la proie d’« un penser qui ne [lui] laisse avoir / Un moment de repos »⁶.

La bresche faite, entre Amour en la place,
Dont le repos premierement il chasse :
Et de travail qui me donne sans cesse,
Boire, manger, et dormir ne me laisse.

écrit encore Louise Labé⁷. Dans une élégie de la *Nouvelle Continuation des Amours*, le « mechant Amour » est comparé par Ronsard à un « fier tyran » qui le torture « sans repos »⁸. Despote et bourreau pour Ronsard, Éros est pour Pontus de Tyard l’exécuteur des basses œuvres de dieux jaloux, « envieux de [son] aise & repos »⁹. En revanche, le poète qui vit « loin d’affection, de desir & d’amour » profite d’un loisir – lettré, en l’occurrence – total et d’un repos d’esprit parfait :

En pure liberté je passois tout le jour,
Et franc de tout soucy qui les ames devore,
Je dormois dès le soir jusqu’au point de l’aurore.
Car seul maistre de moy j’allois plein de loisir,
Où le pied me portoit, conduit de mon desir,
Ayant tousjours és mains pour me servir de guide
Aristote ou Platon, ou le docte Euripide
Mes bons hostes muets, qui ne faschent jamais :
Ainsi que je les prens, ainsi je les remais.
O douce compagnie & utile & honneste !¹⁰

Les poètes amoureux se comparent volontiers aux héros malheureux de la mythologie grecque. Prométhée fait son apparition dans *Les Amours* de Ronsard pour servir de terme de comparaison à l’adorateur de Cassandre, qui rapproche dans le sonnet XII ses souffrances de celles du fils de Japet et Clyméné : « Cent foys je meur, cent foys je prens naissance. / Un Promethée en passions je suis »¹¹. Le sonnet suivant, qui file la comparaison, développe ce dernier vers en rappelant et en détaillant le

¹ Ronsard, *Sonets à diverses personnes*, LXXI, v. 47 (t. XVII, p. 360).

² Ronsard, *Amours d’Eurymedon et de Calliree*, v. 37-42 (t. XVII, p. 146). Dans ce même tome, voir le sonnet L des *Amours diverses*, p. 329, v. 2-3 : « je ne suis celuy mesme / Que j’estois l’autre jour ». Ainsi s’explique en partie l’importance du thème de la métamorphose dans *Les Amours* de Ronsard. Louise Labé fait elle aussi référence, dans le *Débat de Folie et d’Amour* et dans ses élégies, à l’altération, voire à l’aliénation que l’amour fait subir aux amants : « il faut confesser qu’incontinent que cette passion vient saisir l’homme, elle l’altère et immue » (*Œuvres complètes*, p. 88), « Ainsi Amour de toy t’a estrangee, / Qu’on te diroit en une autre changee » (*ibid.*, p. 131, v. 89-90).

³ Ronsard, *Les Amours*, t. V, p. 136, v. 31.

⁴ *Ibid.*, p. 82, v. 13.

⁵ Pontus de Tyard, *Chanson*, v. 63 (*Œuvres poétiques*, p. 93).

⁶ Ronsard, *Continuation des Amours*, L, v. 11-12 (t. VII, p. 167).

⁷ *Œuvres complètes*, p. 139, v. 65-68.

⁸ « Au beuf qui tout le jour a trainé la charue... », v. 17, 21 et 23 (t. VII, p. 232).

⁹ *Chant non mesuré*, v. 9 (*Œuvres poétiques*, p. 22).

¹⁰ Ronsard, *Elegie*, v. 4-13 (*Le Second Livre des Sonnets pour Helene*, t. XVIII, p. 33).

¹¹ Ronsard, *Les Amours*, XII, v. 11-12 (t. IV, p. 16).

supplice infligé au malheureux titan¹. Le châtement infligé à Prométhée est la représentation métaphorique des tourments de l'amant², tour en tour empli d'espérance et en proie au désespoir le plus noir. De même que le foie de Prométhée mangé par l'aigle jovien repousse quotidiennement, de même l'espoir de l'amant renaît chaque jour, pour se voir aussitôt déçu.

Amour, qui, n'en déplaît à Plutarque, « ne naist d'oysiveté » ni de repos³, empêche celui qu'il possède de trouver la moindre forme de *remissio animi* dans le loisir et les loisirs, dans les divertissements et les exercices ludiques auxquels il s'adonne dans l'espoir, toujours déçu, d'oublier un tant soit peu ses pensées obsédantes :

Tousjours la hacquebute, ou la paume champestre,
Ou l'escrime qui rend une jeunesse adextre
Me tient en doux travail tout le jour arrêté :
Ores le chien couchant, ores la grande chasse,
Ores un gros balon bondissant en la place,
Ores nager, lutter, voltiger & courir
M'amusent sans repos : mais plus je m'exercite,
Plus Amour naist dans moy, & plus je sentz nourrir
Son feu, qu'un seul regard au cueur me ressuscite.⁴

b – Éros et Morphée

De surcroît, l'amour, si l'on en croit un topos de la poésie amoureuse, importé, comme tant d'autres, d'Italie⁵, rend insomniaque, ainsi que l'écrit Louise Labé :

Donq des humains sont les lassez esprits
De dous repos et de sommeil esprits.
J'endure mal tant que le Soleil luit :

¹ *Ibid.*, XIII, p. 17, v. 3-8.

² « Pour des poètes amoureux de l'amour [...], le supplice de Prométhée fournissait un sujet idéal. Sous l'influence combinée du pétrarquisme et de l'antiquité, le vol du feu ou le châtement sont détachés délibérément de toute signification symbolique pour servir de prétextes à la casuistique amoureuse », Raymond Trousson, *Le Thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Genève, Droz, 1972 (deuxième éd.), tome II, p. 125. Du même auteur, voir également « Le mythe de Prométhée et de Pandore chez Ronsard », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 351-359. On consultera enfin les pages consacrées par André Gendre aux « images mythologiques des grands suppliciés » (*Ronsard poète [...]*, p. 121-126). D'autres avant Ronsard (Maurice Scève et Mellin de Saint-Gelais, pour ne citer qu'eux) ont déjà utilisé le supplice de Prométhée comme un motif de comparaison avec les tourments de l'amour, l'aimée devenant alors l'incarnation de cette flamme céleste ravie par le titan. Du Bellay compare dans *L'Olive* (LI, v. 5-8 ; t. I, p. 70) sa douleur à celle de « cetuy la, qui l'oyzeau dedié / Au Dieu vangeur, qui la foudre en main tient, / Paist d'un poumon, qui tousjours luy revient, / Au froid sommet de Caucase lié ». On sera sensible aux autres figures de suppliciés qui apparaissent dans *Les Amours* de Ronsard, où l'on croise, à côté du fils de Japet, Ixion, Sisyphe et Tantale. Ixion, coupable d'avoir tenté de séduire Héra sur l'Olympe, et abusé par une nuée formée à l'image de la déesse, fut lié par Zeus à une roue et jeté au fond du Tartare. Comme Peletier du Mans dans *L'Amour des Amours* (LXX, p. 80, v. 13-14), Ronsard se compare à lui dans une variante des vers 5-8 du sonnet XI des *Amours* (t. IV, p. 15) : « Un soing fecond en mon penser s'eleve / Qui mon sang hume & l'esprit me remord, / Et d'Ixion me fait egal au sort, / De qui jamais la peine ne s'acheve ». Il est question de Sisyphe et de Tantale au dernier vers du sonnet XLVII des *Amours*. Comme le martyr d'Ixion, les tortures infligées au roi de Corinthe en châtement de son ambition guerrière, ainsi qu'au roi de Lydie en punition du vol du nectar et de l'ambrosie divines, le supplice de l'amant se répète sans répit.

³ Ronsard, *Nouvelle Continuation des Amours*, t. VII, p. 257, v. 1-2. Amour, comme Mars, aime les combats, et « Qui voudra donc ne languir paresseux, / Soynt l'un ou l'autre, amoureux ou gendarme » (*Les Amours*, CXLVIII, v. 13-14 ; t. IV, p. 143). L'amour et la luxure sont favorisés par l'oysiveté, qui ne saurait être confondue avec le repos digne et véritable. Voir Rabelais, *Tiers livre*, XXXI. Pour Ronsard, c'est la paresse qui a élevé Amour au rang des dieux : cf. *Amour logé*, v. 48 (*Sonets à diverses personnes*, t. XVII, p. 360).

⁴ Ronsard, *Nouvelle Continuation des Amours*, « Amour (comme lon dict) ne naist d'oysiveté... », v. 6-14 (t. VII, p. 257-258).

⁵ « Chez Pétrarque et ses imitateurs, l'amour entraîne généralement l'absence de sommeil d'où un appel toujours vain à celui-ci. C'est chez Laurent de Médicis et plus tard chez Giovanni della Casa, que cet appel, nourri de souvenirs de Virgile et d'Ovide, devient un véritable thème indépendant » (Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 366).

Et quand je suis quasi toute cassee,
Et que me suis mise en mon lit lassee,
Crier me faut mon mal toute la nuit.¹

L'amant est privé du secours du sommeil, que Ronsard présente dans son *Ode à Nicolas Denizot du Mans* comme un dieu bienfaisant². L'adorateur de Délie souffre lui aussi d'insomnies ; lorsque tombe la nuit et que « tout vivant à son repos veult tendre », lui seul continue de veiller :

Le soir me couche esveillé hors de moy,
Et le matin veillant aussi me treuve,
Tout exploré en mon piteux esmoy.³

Scève ajoute :

L'oysiveté des delicates plumes,
Lict coustumier, non point de mon repos,
Mais du travail, où mon feu tu allumes,
Souventesfois, oultre heure, et sans propos
Entre ses drapz me detient indispos,
Tant elle m'a pour son foible ennemy.⁴

Dans un poème du *Second livre des Erreurs amoureuses*, Pontus de Tyard écrit que le sommeil le fuit. Sa passion l'a « privé du plaisir, & sejour / Des plaisans jours, & reposantes nuits »⁵. L'amant, qui ne peut « trouver lieu de sejour », passe ses nuits dans les larmes⁶. Après Ronsard, qui dans ses *Odes* de 1550 adresse un *Veux au Somme*, « repos du monde »⁷, Pontus de Tyard supplie le dieu Sommeil, « pere du songe », d'avoir pitié des maux qu'il endure et de lui accorder ses bienfaits : oublié réparateur et illusions consolatrices⁸. Peine perdue : « Tu me dedaignes seul qui te suis tant devot ! »⁹, s'exclame le poète, dont la plainte se poursuit au sonnet suivant¹⁰.

Lorsqu'il n'empêche pas l'amant de bénéficier du doux présent des dieux, l'amour peuple son sommeil de rêves troublants. Le poète du *Second livre des Erreurs amoureuses* espère trouver dans les bras de Morphée l'oubli de ses tourments :

Pour reposer la douleur ennuyeuse,
Et le travail qui trop fort me pressoit,
Tacitement le somme en moy glissoit,
Et me plongeoit dans la rive oublieuse [...].¹¹

Loin d'apaiser sa souffrance, le sommeil la prolonge ; il perpétue le martyr amoureux dans l'univers nocturne du songe, qui devient cauchemar :

Toute la Nuit quand le soleil se plonge
Souz l'Ocean, l'espouvantable Songe
En cent façons pour me donner effroy
Coup dessus coup vous represente à moy,

¹ Louise Labé, *Œuvres complètes*, V, v. 9-14.

² Ronsard, *Ode à Nicolas Denizot du Mans*, v. 13-42 (*Continuation des Amours*, t. VII, p. 199-200).

³ Maurice Scève, *Délie*, XCVIII, p. 50, v. 8-10.

⁴ *Ibid.*, C, p. 51, v. 1-6. Voir également les dizains CVI, CXI, CCXXXII, CCCLXXV, CCCLXXXIV et CCCXCVI.

⁵ *Sextine*, v. 11-12 (*Œuvres poétiques*, p. 77).

⁶ *Ibid.*, p. 78, v. 25-28.

⁷ *Quatrième livre des Odes*, XII, v. 1 (t. II, p. 122).

⁸ *Œuvres poétiques*, VI, p. 166, v. 5-8 : « Ton absence, Sommeil, languissamment alonge, / Et me fait plus sentir la peine que j'endure. / Viens, Sommeil, l'assoupir & la rendre moins dure, / Viens abuser mon mal de quelque doux mensonge ». Voir le sonnet suivant, VII, p. 166, v. 5-8 : « Vien assommer en moy le travail soucieux, / Et m'ameine Morphé qui d'un feint personnage / Trompeur me face veoir l'Angelique visage / De celle en qui mon heur veoit son pis & son mieux ».

⁹ *Ibid.*, VI, p. 166, v. 11.

¹⁰ *Ibid.*, VII, p. 166, v. 9 : « Hé, Sommeil, qu'attens tu, ne viens tu pas encore ? »

¹¹ *Ibid.*, X, p. 73, v. 5-8.

se lamente Ronsard¹. L'amant endormi éprouve à nouveau ses peines diurnes et tente vainement d'apitoyer une dame toujours inflexible et fuyante :

Lors que Morphé par la porte d'ivoire
Faisoit revoir à ma triste memoire
Pleins, pleurs, travaux, ennuis, souspirs, souci :
Et me sembloit qu'en larmoyant visage,
Courant apres vostre fuyante image,
Je criois : Dame, hélas, mort ou merci.²

Pontus de Tyard répète dans son *Elegie à Pierre de Ronsard* que le sommeil ne lui apporte pas le repos, ce « doux efface-peines » :

Sur mon travail veillant, le sommeil fait vainqueur,
D'un dormir travaillant me reveille le cueur :
Et bien que le corps lent estendu ne labeure
L'esprit vif (las trop vif) sans travail ne demeure :³

assailli par d'horribles cauchemars qui mettent en scène le rapt de Pasithée.

Il arrive que le sommeil présente à l'amant une dame enfin émue et consentante, mais ces douces illusions se dissipent au point du jour, comme on peut le constater à la lecture des sonnets XX et XXI du troisième et dernier livre des *Erreurs amoureuses*⁴. Baïf et Magny dans leurs *Amours* respectifs relatent des rêves de ce genre⁵, tout comme Du Bellay dans *L'Olive*⁶. Ronsard, qui donne au motif du songe érotique une plus grande sensualité, consacre lui aussi de nombreux sonnets à la narration de rêveries autant voluptueuses que trompeuses. Le rêve devient le lieu de l'étreinte longtemps désirée et l'occasion de la satisfaction du désir de possession physique, mais ces accouplements oniriques sont toujours interrompus par un réveil brutal⁷. Seule la dame peut procurer au poète amoureux le repos qui lui fait si douloureusement défaut en cédant à ses avances, en lui accordant le « cinquième point », formule qui désigne pudiquement, dans la rhétorique érotique, l'union charnelle.

Nombreux sont donc les maux qui accablent sans trêve le poète amoureux, et dont l'« Archerot vainqueur » est systématiquement rendu responsable dans la poésie amoureuse du XVI^e siècle. Trompeur, ravissant et ravisseur, homicide parfois – le terme est utilisé par Ronsard⁸ –, l'amour est contraire à toutes les vertus qui, traditionnellement, caractérisent l'homme sage et assurent son repos. En faisant dépendre le bonheur de l'amant de l'être aimé, l'amour le prive de l'autarcie chère aux sages et le soumet à la volonté et aux caprices d'autrui ; la partie rationnelle de l'âme ne peut plus exercer correctement son rôle régulateur : les sentiments, les passions et les pulsions l'emportent sur la raison, ce pilier de la *tranquillitas animi* humaniste⁹, et la réduisent au silence ; l'individu est jeté hors de son assiette par une affection qui ignore la mesure, cet autre fondement de la *quies* des humanistes de la génération précédente¹⁰, et détourne l'amant de ses devoirs civiques et de Dieu.

c – La quête de Ferme Amour

L'amour que peignent les poètes accumule les chefs d'inculpation et paraît indéfendable. Pourtant, il ne fait pas l'objet d'une condamnation sans appel, et le discours poétique traditionnel à son endroit

¹ *Discours d'un amoureux désespéré*, v. 65-68 (t. XV, p. 88).

² Pontus de Tyard, *Œuvres poétiques*, X, p. 73, v. 9-14.

³ *Ibid.*, p. 185, v. 29-32.

⁴ *Ibid.*, p. 111. Pontus de Tyard sacrifie là à un motif d'origine transalpine : « Le thème du songe qui réalise un moment le désir amoureux, fait apparaître l'aimée consentante, puis laisse au réveil une amère désillusion, était cher aux pétrarquistes italiens. Sannazar et Bembo fourniront les modèles, qu'imiteront les poètes de la Pléiade » (Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 356).

⁵ Magny, *Les Amours*, XVI, XVII (p.42-43) ; Baïf, *Amours de Méline*, I, 15, et *Amours de Francine*, II, 101 (*Œuvres en rime*, p. 24 et 183).

⁶ T. I, XIV, p. 38-39.

⁷ Voir les sonnets XXIX, XXX, CI, CLVIII et CLIX des *Amours*.

⁸ *Les Amours diverses*, XXXIV, v. 10 (t. XVII, p. 315).

⁹ Cf. *supra*, p. ??? [vérifier]

¹⁰ Cf. *supra*, p. ??? [vérifier]

se distingue par son ambivalence. S'il dénonce ses méfaits, il célèbre aussi ses délices, sa nature divine et sa toute-puissance. La victime toujours chérit son bourreau et entretient son mal, source de ses plus grandes joies. Toujours, l'amertume du sentiment amoureux devient douceur ineffable, l'« amoureuse poison » est un remède universel, et le fiel a pour l'amant l'exquise suavité du miel. Tout cela est bien connu, tout comme les images et les autres figures de rhétorique qui servent à l'expression de ces motifs. Du point de vue de l'histoire des idées et de leur formulation littéraire, le processus dialectique et poétique au terme duquel l'amertume se transmue en douceur et le dérèglement en *quies* mérite davantage de retenir notre attention.

Avançant contre le courant de la doxologie sapientiale antique et chrétienne, qui nous invite à nous prémunir contre les outrages de l'amour par la fuite et le mépris, les poètes de la Pléiade ne peuvent se résoudre à un détachement total. Face à ce sentiment troublant au plus haut point, généralement représenté sous les traits de Cupidon, divinité ailée, volante et volage, est affirmée la possibilité d'un amour pacifié et tempéré, aussi constant, stable et rassurant que l'autre est violent, changeant, éphémère et inquiétant. L'affirmation littéraire de cet antagonisme entre deux amours rivaux dotés de qualités fort dissemblables ne date pas de la Renaissance. Il figure par exemple dans ce monument de la littérature courtoise qu'est *Le Roman de la Rose* : dans la continuation due à Jean de Meung, une « fole amor » agitatrice et voluptueuse s'oppose à la « bonne amor », qui conjoint raison et esprit de charité¹. Christine de Pisan dans son œuvre poétique, André Le Chapelain dans son *Tractatus amoris et de amoris remedia* et le grand Pétrarque lui-même dans ses *Triumphes d'Amour*, pour ne citer qu'eux, apportent leur contribution au débat, qui se poursuit et se précise au XVI^e siècle.

Clément Marot n'innove donc pas lorsqu'il oppose dans ses écrits l'« Amour muable » au « ferme Amour ». Du premier, le protégé de Marguerite de Navarre dénonce volontiers les excès dans ses poésies allégoriques ou morales, quand ces excès ne lui fournissent pas le sujet de pièces égrillardes², où la réprobation explicite le cède à l'humour grivois, et qui sont souvent l'occasion de faire rire le lecteur aux dépens des moines et de leurs vices. Cet amour-là, comme l'écrit Marot dans *l'Epistre à son amy, en abhorrant folle amour*, nuit au repos de l'amant, plongé dans un état fébrile (« la continue »)³, et manifeste sa nature paradoxale :

[...] Amour de soy n'est que folle esperance,
 Qui faict changer le sens [en] frenaisie,
 Et la raison en vaine fantasie,
 Aux travaillans donne la continue,
 Et aux repos l'accroist, & diminue,
 Aux tourmentez la donne plus legiere,
 Et aux contens la donne toute entiere :
 Car les tourmens à ceux qu'Amour attire
 Sont doux plaisirs, & aux contens martyre.⁴

Quant à l'autre amour, celui qui ne fait pas « changer le sens » et ne donne pas la fièvre à l'amant, il satisfait le désir de constance et de fermeté que Marot exprime fréquemment dans son œuvre, en des formules ramassées, aux allures de devises ou d'aphorismes, qui émaillent ses rondeaux, énoncent de véritables règles de conduite et se signalent elles-mêmes par leur fermeté et leur éclat marmoréens. « Là me tiendray, où à present me tien », lit-on au rondeau XLVII⁵ ; « Plus tost mourir, que changer ma pensée »⁶, affirme encore le poète, qui nous assure enfin : « point ne seray muable »⁷. Avec sa devise, le poète arbore ses couleurs : le noir, « Car fermeté c'est le noir par droicture, / Pource que perdre il ne peult sa taincture »⁸. Marot promet qu'il servira éternellement le dieu Amour, « Tant que

¹ Jean de Meung, *Le Roman de la Rose*, v. 4290-4380 de l'édition établie par Daniel Poirion, Paris, Garnier-Flammarion, 1974.

² Elles abondent dans les trois premiers livres d'épigrammes (*Œuvres poétiques*, t. II).

³ L'amour inspiré par l'« impudique Venus » est cause d'autres pathologies, dont la syphilis. Cf. *l'Epistre faicte pour le capitaine Raisin* (*Œuvres poétiques*, t. I, p. 89).

⁴ *Ibid.*, t. II, p. 153-154, v. 4-12.

⁵ *Ibid.*, t. I, p. 163, v. 1.

⁶ *Ibid.*, chanson XIII, p. 186, v. 4.

⁷ *Ibid.*, rondeau XLVII, p. 163, v. 8. Voir encore le rondeau XLIX, p. 164, et son refrain : « Jusqu'à la mort ».

⁸ *Ibid.*, p. 86, v. 19-20.

vivr[a] en aage florissant »¹, et il déplore que soit révolu « le bon vieulx temps », où l'amour « duroit ung Monde », sincère et stable :

Or est perdu ce qu'Amour ordonnoit,
Rien que pleurs fainctz, rien que changes on n'oyt,
Qui voudra donc qu'à aymer je me fonde,
Il faut premier que l'Amour on refonde,
Et qu'on la meine ainsi, qu'on la menoit
Au bon vieulx temps.²

Le « ferme Amour » devient dans *Le Temple de Cupido*³ l'objet d'une quête. Le récit de cette quête s'inscrit dans un cadre descriptif et allégorique et puise à des sources (l'*Ars amatoria* d'Ovide, *Le Roman de la Rose*, les écrits d'Alain Chartier principalement) qui semblent indiquer son appartenance à la poésie érotique traditionnelle. Mais, comme le signale Gérard Defaux dans son édition des *Œuvres poétiques* de Marot⁴, le poète quercinois renouvelle considérablement le fond du discours poétique amoureux tout en conservant son décor, ses personnages et ses motifs conventionnels. Fuyant une maîtresse insensible et un Cupidon cruel qui, mû contre lui d'une « trop ardente ire » (v. 27), veut lui faire payer son indifférence passé, le poète part à la recherche de « ferme Amour, la Dame pure, & munde » (v. 65), qui semble avoir déserté cette terre et qu'il espère trouver « au Temple Cupidique » (v. 92). Mais les abords du temple, véritable *locus amoenus* galant, et sa nef même n'abritent pas le « ferme Amour » auquel aspire le poète. Là trônent au contraire « une Amour venerique, et ardante » (v. 459) et un sentiment « si muable » qu'il fut sans doute engendré « Par Boreas courant, & variable » (v. 465). La première forme d'amour est « lubrique & estrangiere » (v. 477), la seconde est « si legiere » (v. 478) qu'on n'y peut rien fonder de sûr et qu'elle déçoit immanquablement les espoirs des amants abusés. Toutes deux infligent « Pour ung repos, des travaux dix » (v. 414). C'est dans le chœur du temple que siège « ferme Amour », localisation dont le symbolisme, d'ailleurs transparent, est explicité par Marot : « Parquoy concludz en mon invention, / Que ferme Amour est au cueur esprouvée » (v. 536-537). L'amour véritable procède du cœur ou de l'âme, d'une intériorité qui ignore les pulsions de l'« Amour venerique » et les variations de l'« Amour muable ». Cette leçon de morale peut paraître mièvre et terriblement plate formulée ainsi et détachée de son contexte, dans lequel elle acquiert une tout autre dimension. La nature profonde de l'amour est dévoilée au terme de la quête entreprise par le poète : la Dame en qui « ferme Amour » s'incarne est en fait

Celle de qui jadis le trescler lustre
Souloit chasser toute obscure souffrance
Faisant regner Paix divine soubz France :
Celle pour vray (sans le blasme d'aulcun)
Qui de deux cueurs maintesfois ne faict qu'un :
Celle par qui Christ, qui souffrit moleste,
Laissa jadis le hault throsne celeste,
Et habita ceste basse vallée,
Pour retirer nature maculée
De la prison infernale & obscure.⁵

Tout s'éclaire dans ces vers et, une fois ôtés les masques et les travestissements de l'allégorie, la nature véritable du « ferme Amour » marotique se révèle. En cette période de fermentation évangélique, Marot, qui composa vraisemblablement *Le Temple de Cupido* en 1514, quelques années avant d'entrer au service de Marguerite, s'écarte de la tradition érotique médiévale, dans un poème apparemment conventionnel qui conserve bon nombre de ses motifs, pour substituer à l'amour-eros

¹ *Ibid.*, chanson XII, p. 185, v. 1. Même s'il doit servir une dame rigoureuse et insensible, elle demeurera sa « Premiere, & derniere maistresse » (*D'ung amant ferme en son amour, quelque rigueur que sa dame luy fasse*, p. 116, v. 28).

² *Ibid.*, rondeau LXII, p. 174, v. 10-15. On peut multiplier les exemples : l'inconstance et le manque de foi sont toujours l'objet de vives critiques sous la plume de Marot, tout comme les belles au « Cœur affété / Moins arresté / Qu'ung seul moment » (chanson XVI, p. 188, v. 13-15), la peu fiable Isabeau (*Contre celle qui fut s'amyte*, p. 126, v. 1-2), et la « Femme sans cœur, qui ne se peult tenir / D'aller au change » (rondeau XLIX, p. 164, v. 12-13).

³ *Ibid.*, p. 27-42.

⁴ *Ibid.*, p. 427.

⁵ *Ibid.*, p. 41, v. 486-495.

l'amour-*agapè*, « incarnation même de la Charité paulinienne » selon Gérard Defaux¹. Le « ferme Amour » est celui sous l'effet duquel règne la concorde universelle sous le regard de Dieu, celui qui motiva l'Incarnation et la Passion du Christ pour le salut de l'humanité souffrante. Le portrait de Marot en promoteur de la foi évangélique et du « ferme Amour », portrait que brossent bon nombre de ses productions poétiques, a de quoi surprendre. Il ne coïncide pas avec l'image familière du poète espiègle, bon vivant et occasionnellement obscène, du mauvais garçon qui n'hésite pas à se coller avec les soldats du guet. Cette image, imprimée en nous par nos lectures partielles et partiales de collégiens et de lycéens, ne résiste pas au témoignage de l'œuvre et à la réalité des textes – pour la réalité biographique et psychologique, nous devons nous résigner à une relative ignorance. Quoi qu'il en soit, le discours marotique sur l'amour, tel qu'il se développe dans ce long poème allégorique qu'est *Le Temple de Cupido* et dans bien d'autres pièces encore, nourrit le courant « antérotique » qui, selon Gérard Defaux, caractérise la première moitié du siècle et se propose « de faire de la poésie le réceptacle et le véhicule de la Parole de Dieu »². Ainsi peuvent-être réalisés la refonte de l'amour³ et le projet d'« aymer aultrement » annoncé par Marot dans la chanson XXX⁴. Pour trouver le repos, il convient de substituer à l'amour-*eros* que chantent habituellement les poètes l'amour paulinien. La passion sujette au changement, la pulsion charnelle qui divise et disperse les forces spirituelles et détourne l'homme de Dieu, cèdent la place à l'*agapè*, qui, elle, ignore l'inconstance, préserve des souffrances infligées par la concupiscence et réunit deux cœurs⁵, en dépit du mal et de l'adversité⁶, dans le sein du Seigneur, où ils trouvent leur parfait contentement et leur repos.

Dans une épître adressée à François I^{er}, Marguerite de Navarre exprime une conception de l'amour fort proche de l'idéal marotique ; elle détaille les effets du processus de réformation auquel l'auteur du *Temple de Cupido* souhaite soumettre l'amour. Sous la plume de Marguerite, l'amour, comme les eaux d'un torrent, est canalisé, contenu et détourné de ses objets habituels pour irriguer la foi et la vivifier⁷. Après une remarquable conversion, le chérubin volage s'est assagi et s'est immobilisé ; l'amour cruel est devenu « gracieux »,

L'aveugle nay clair voyant des deux yeulx,
L'enfant legier, inconstant et muable,
Ferme, assuré, et plus qu'un roc estable.
C'est tousjours luy toutesfoys, mais son vice
Est converty en vertu et justice.⁸

Ces quelques vers prouvent que l'amour humain et l'amour divin, parce qu'ils jaillissent de la même source ou procèdent de la même puissance, n'entrent pas à proprement parler en compétition ; s'ils s'appliquent dans des champs différents et s'attachent à des objets qui n'ont évidemment pas le même degré de dignité, ils ne se combattent pas. Bien au contraire, Dans sa *Distinction du vray amour par dixains*, Marguerite de Navarre décrit l'union du « grand Amour » et du petit, dont le dénuement manifeste la fraîche conversion vers un objet supérieur : « Ainsi l'Amour d'Amour faict son chef

¹ *Ibid.*, p. 427.

² *Le Poète en son jardin*, p. 198.

³ « Qui voudra donc qu'à aymer je me fonde, / Il faut premier que l'Amour on refonde ». Marot, rondeau LXII, v. 12-13 (*Œuvres poétiques*, t. I, , p. 174).

⁴ *Ibid.*, p. 194, v. 8.

⁵ L'amour que Marot érige en modèle n'est pas amour exclusif de Dieu ; son intention initiale n'est pas de condamner absolument l'amour humain, mais de rappeler qu'il doit, à travers la créature, se porter sur le Créateur. C'est ainsi que Maguelonne, séparée par un sort contraire de son ami Pierre, fonde un hôpital et se voue à Dieu sans renoncer à son amour terrestre (*ibid.*, p. 65-71) ; l'amour humain s'épanouit en charité chrétienne sans cesser d'être. Il se voit au contraire affermi et anobli par l'amour divin.

⁶ *Ibid.*, chanson XLII, p. 200, v. 10-16 : « Mais pour nous veoir encor ensemble, / Fault que me soiez ressemblant / De fermeté : car il me semble / Que quand faulx Rapport desassemble / Les Amans, qui sont assemblez, / Si ferme amour ne les r'assemble / Sans fin seront desassemblez ».

⁷ Marguerite de Navarre donne dans la nouvelle XIX de son *Heptaméron* (p. 151) sa définition des « parfaits amants », dont l'âme cherche à « retourner à son souverain bien » et tend toujours à la vertu. Ainsi, comme le note Édouard F. Meylan (« L'évolution de la notion d'amour platonique », p. 442), « le biais évangélique domine. En effet, [Marguerite de Navarre] utilise l'esthétique platonicienne originale (ascension de la beauté physique à la beauté spirituelle) dans le seul but d'aboutir à la foi ».

⁸ *Epistre de la Royne au Roy François son frere*, v. 54-58, p. 57 de la publication de Robert Marichal, « La Coche de Marguerite de Navare », *Humanisme et Renaissance*, V, fasc. 1 et 2 (1938), p. 55-63.

d'œuvre »¹. Sans remettre en cause l'infériorité de l'*eros*, sa nécessaire purification et sa subordination à l'*agapè*, Marguerite et Clément Marot les présentent comme essentiellement identiques – « C'est toujours luy », précise la reine de Navarre. L'amour divin purifie et légitime l'amour humain en lui assignant une fin supérieure, tandis que le second incite les cœurs au premier, favorise la propagation de la foi et incite à l'action vertueuse au profit de son prochain. La poésie est le lieu de cette conversion, l'alambic où s'opère cette distillation purificatrice au terme de laquelle il est bel et bien possible à un cœur brûlant d'amour de trouver le repos.

Par la suite, et peut-être, comme le soupçonne Gérard Defaux², consécutivement à la vogue du néo-platonisme, l'opposition se radicalise. L'antagonisme qui, sous la plume du Marot « adolescent », distinguait un amour ferme et chaste, éclairé par la charité, d'un amour impudique, en vient à opposer chez ses disciples et chez ses épigones³ amour sacré et amour profane. Si dans *Le Temple de Cupido* et dans l'*Epistre de Maguelonne* l'amour éprouvé pour Dieu ne réduit pas à néant celui des amants, qui trouve son accomplissement dans la dévotion, il n'est plus aucune place pour cet amour humain dans l'épître adressée *Aux dames de France*. Dieu seul doit être adoré et l'*agapè* seule mérite d'être chantée par les poètes pour ses vertus apaisantes et le sentiment de plénitude dont elle comble l'esprit :

L'amour dont je veulx que chantez
Ne rendra voz cueurs tourmentez
Ainsi que l'aulture, mais sans doubte,
Il vous remplira l'âme toute
De ce plaisir solacieux
Que sentent les Anges aux cieulx,⁴

écrit un Marot parvenu au soir de son existence⁵ et au sommet de son art. Dans l'*Epistre à son amy, en abhorrant folle amour*, le seul mot « Amour », privé de toute épithète péjorative, devient synonyme de « folle Amour », comme en témoignent ces vers :

Qu'est ce qu'Amour, sinon douce amertume,
Tournant bon droict en mauvaise coustume,
Alienant le sens de la raison,
Voysin suspect, & certaine prison,
Qui, soubz couleur d'une esperance folle,
Ses favoiez mort, destaint, & affolle,
En attendant le pretendu plaisir
Dont mal vient tost, & le bien à loysir ?⁶

Quoi qu'il en soit, si la poésie cesse de chanter l'amour terrestre pour célébrer l'amour céleste, garant du repos de l'âme ici-bas et dans l'au-delà, elle conserve néanmoins ses formes, ses procédés et ses images traditionnels. La mission évangélisatrice dont on charge le poème n'a pratiquement aucun impact sur ses caractéristiques morphologiques ; l'énonciation poétique n'est qu'un véhicule mis au service de la propagation de la foi évangélique et de la charité. Ainsi fonctionne la « poétique du déplacement » que Gérard Defaux⁷ voit à l'œuvre chez Marot et quelques autres poètes de son entourage, qui s'efforcent

d'amener subrepticement tout un peuple à remplacer un répertoire par un autre et à se nourrir d'autant plus facilement le cœur et l'esprit de ce nouveau répertoire, à s'en imprégner d'autant plus profondément, que celui-ci se

¹ *Distinction du vray amour par dixains*, III, v. 10. Cité par Gérard Defaux, *Le Poète en son jardin*, p. 231.

² *Ibid.*, p. 230.

³ Parmi lesquels figurent Victor Brodeau et François Habert. Brodeau fut le maître d'œuvre d'un recueil poétique, intitulé *Les Fleurs de poesie françoise*, auquel participa Marot, et qui est un réquisitoire contre la « folle amour » (voir la contribution de Marot à l'ouvrage conçu par Victor Brodeau dans le second tome des *Œuvres poétiques*, p. 725-733). François Habert est notamment l'auteur d'un *Temple de Vertu* dans lequel il cite le nom de son maître, « Marot portenseigne / De tous rimeurs », après la mort duquel il publiera à Lyon, chez Jean de Tournes *La Nouvelle Venus par laquelle est entendue pudique amour*. Voir l'introduction de Gérard Defaux à son édition des œuvres de Marot, t. I, p. XLVII sq.

⁴ Marot, *Œuvres poétiques*, t. II, p. 629, v. 29-34.

⁵ Ce poème et celui qui suit ont sans doute été composés entre 1541 et 1543.

⁶ Marot, *Œuvres poétiques*, t. II, p. 155, v. 75-84.

⁷ Introduction à son édition des *Œuvres poétiques* de Clément Marot, t. I, p. XXXIX.

couche, pour ainsi dire, dans le lit de l'ancien, s'appuie sur ses automatismes, lui dérobe en quelque sorte ses mélodies et ses structures, ses strophes, ses rimes et jusqu'à ses tournures de phrase et à ses mots. Véritable politique culturelle, qui trouve sa justification dans la fin morale qu'elle se propose et qui consiste à mettre du vin nouveau dans de vieilles outres, par le biais du pouvoir miraculeux alors reconnu au divin Logos, le nouvel homme dans la peau de l'homme pécheur et corrompu.¹

En revanche, la plainte amoureuse modulée sur le mode néo-platonicien et pétrarquiste, dont la vague déferle sur la France quelques années plus tard, paraît indissociable du *canzoniere*, du sonnet (genre poétique que Marot contribua à faire découvrir à ses contemporains) et des formes qu'il impose à sa matière. Cet appariement est indissoluble dans la mesure où ce n'est plus le cadre théorique dans lequel on inscrit l'amour qui permet de le dompter pour le salut et le repos de l'âme, mais la forme même du discours qui l'évoque.

2 – De l'étreinte à l'éternité

Les recueils de poésies amoureuses des poètes de la Pléiade ne se limitent pas au lyrisme et à l'expression pathétique des tourments infligés par Éros ; ils sont également le lieu d'une réflexion sur l'amour, sa nature, son origine, ses causes efficientes et finales. Il apparaît alors que la passion amoureuse n'est pas uniquement un principe d'entropie spirituelle qui exerce sur l'être son action déstabilisante. Canalisée, contenue, si faire se peut, sublimée et mise au service de fins supérieures, elle cesse d'être une pierre d'achoppement et contribue même à l'édification des amants et à leur repos en Dieu. Au lieu de soumettre la raison aux sens et aux appétits corporels, au lieu de dissoudre la volonté et d'éparpiller l'esprit dans les vents contraires et violents des passions, l'amour peut assurer la tranquillité de l'âme en œuvrant à son unification et à son essor, en permettant au sujet de coïncider avec l'objet de son plus haut désir.

a – « Ubi tandem quiescet »

Les poètes de la Pléiade semblent donc à leur tour distinguer deux amours², au sein d'un cadre théorique général qui n'est plus évangélique mais néo-platonicien. Platon est le point de départ de cette longue et belle chaîne qui parvient jusqu'aux poètes de la Renaissance, et dont Marsile Ficin et quelques autres sont les maillons intermédiaires. Dans *Le Banquet*, Pausanias et Éryximaque distinguent deux Vénus, chacune étant accompagnée de l'Éros qui lui est propre. L'un, vil et vulgaire, s'attache à la beauté des corps, tandis que l'autre incite à l'amour des belles et nobles âmes³. Dans le chapitre VII du deuxième discours de son célèbre commentaire du *Banquet*, Marsile Ficin expose et développe la distinction opérée par Platon, dont il refond l'enseignement dans le moule chrétien, entre une Vénus céleste et une Vénus vulgaire. La sphère des purs intelligibles est le domaine où réside la première, qui, née sans mère, ignore la matière corporelle et s'attache à la beauté de Dieu. La seconde se confond avec la puissance qui engendre les choses terrestres et préside, en incitant à l'amour de la beauté visible, à sa création et à sa perpétuation dans l'ordre de la matière. Cette distinction n'est pas opposition frontale ; il n'y a aucun antagonisme entre ces deux Vénus, qui sont au contraire complémentaires et constituent les degrés successifs de l'échelle par laquelle la beauté de Dieu descend jusqu'à nous et se manifeste ici-bas, et par laquelle aussi nous pouvons nous élever jusqu'à lui :

Illa divinitatis fulgorem in se primum complectitur ; deinde hunc in Venerem secundam traducit. Hec fulgoris illius scintillas in materiam mundi transfundit. [...] Cum primum humani corporis speties oculis nostris offertur, mens nostra que prima in nobis Venus est, eam tamquam divini decoris

¹ *Ibid.*, p. XLIV.

² Voir par exemple, de Ronsard, le *Discours d'un amoureux desespéré et de son compagnon qui le console, et d'Amour qui le reprend*, t. XV, p. 85 sq. Cette distinction est mise en image dans les *Emblèmes* d'Alciat, où nous est présenté, à côté d'un Cupidon lascif, un Cupidon pudique (CIX et CX).

³ Platon, *Le Banquet*, 180 c-185 c et 185 e-188 e.

imagine[m] veneratur et diligit perque hanc ad illum spen[er]o incitatur. [...] Amor uterque honestus atque probandus. Uterque enim divinam imagine[m] sequitur.¹

Selon Ficin, seul le désir exclusif de la beauté corporelle, qui pousse à la recherche effrénée du plaisir génésique et à la génération au détriment de la contemplation, nous détournant ainsi de Dieu, est condamné par Pausanias. L'amour de la Vénus terrestre ou vulgaire reste acceptable tant qu'il est considéré comme un préalable, un moyen d'accès à un amour de nature supérieure, comme le principe médiateur qui permet l'union du sensible et de l'intelligible. Le Florentin réalise ainsi la fusion des discours prononcés par Pausanias et Éryximaque avec celui de Socrate, pour qui Éros est un démon, une puissance intermédiaire entre l'humain et le divin, qui offre à l'homme la possession éternelle du Beau et du Bien auquel il aspire, en lui permettant de contempler une beauté divine, « une, immuable, hors du temps et du devenir, pure et sans mélange »². L'amour est l'ultime degré de l'échelle qui permet à l'âme de se hisser jusqu'au lieu céleste de sa naissance, où elle trouve enfin le repos. On dénombre en effet quatre espèces de fureur, décrites en ces termes par Marsile Ficin :

Quatuor ergo divini furoris sunt speties. Primus quidem poeticus furor, alter mysterialis, tertius vaticinium, amatorius affectus est quartus.³

La fureur amoureuse parachève l'œuvre entamée par le *furor poeticus* et poursuivie par Dionysos et Apollon, qui président respectivement à la fureur religieuse (« Mystériale », écrit Le Fèvre de la Boderie) et à la fureur prophétique. Ces quatre *furor*, véritables possessions divines, permettent à l'âme d'apaiser ses discordes intérieures et de retrouver son unité et sa tranquillité originelles, mises à mal, après sa chute dans la matière, par « la multiplicité infinie des choses corporelles » :

Poetico ergo furore primum opus est, qui per musicos tonos que torpent suscitetur, per harmonicam suavitatem que turbantur mulceat, per diversorum denique consonantiam dissonantem pellat discordiam et varias partes animi temperet. Neque satis hoc est. Multitudo enim adhuc restat in animo. Accedit ergo mysterium ad Dionysium pertinens, quod expiationibus sacrisque et omni cultu divino, partium omnium intentionem in mentem, qua deus colitur, dirigit. Unde cum singule animi partes ad unam mentem redacte sint, iam totum quoddam unum ex pluribus factus est animus. Tertio vero adhuc opus est furore, qui mentem ad unitatem ipsam, anime caput, reducat. Hoc Apollo per vaticinium efficit. Nam cum anima supra mentem in unitatem surgit, futura presagit. Demum cum anima facta est unum, unum, inquam, quod in ipsa natura et essentia anime est, restat ut illico in unum, quod est super essentiam, id est, deum se revocet. Hoc celestis illa Venus per amorem, id est divine pulchritudinis desiderium bonique ardorem explet.⁴

¹ Marsile Ficin, *Commentaire [...]*, II, 7, p. 154-155 (« La première concentre d'abord en elle-même l'éclat de la divinité qu'elle transmet ensuite à la seconde Vénus, qui, à son tour, fait passer les étincelles de cette lumière dans la matière du monde. [...] Dès que la beauté du corps humain s'offre à nos yeux, notre intelligence, qui en nous est la première Vénus, vénère et aime cette beauté comme une image de la Beauté divine et par elle se trouve fréquemment portée vers cette Beauté. [...] Et ces deux Amours sont honnêtes et louables, puisque l'un et l'autre naissent de l'image divine »).

² Léon Robin, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, 1973 (première éd. 1923), p. 218.

³ Marsile Ficin, *Commentaire [...]*, VII, 14, p. 258. Ce passage est repris par Pontus de Tyard dans le *Solitaire premier* (p. 17), avant d'être traduit par Guy Le Fèvre de la Boderie : « Il y a quatre espèces de fureur divine. La première est la fureur Poétique. La seconde est la Mystériale, c'est à dire la divine. La tierce est la Devinaison. La quatriesme est l'affection d'Amour » (*Discours de l'honneste amour sur le Banquet de Platon*, Paris, Jean Macé, 1578, f. 180 r°).

⁴ Marsile Ficin, *Commentaire [...]*, VII, 14, p. 258-259. Voici la traduction de Raymond Marcel : « Elle [l'âme] a donc besoin, tout d'abord, du délire poétique qui par des sons musicaux réveille ce qui dort et par une douceur harmonieuse apaise ce qui est troublé et finalement par l'accord des divers éléments élimine la discorde dissonante et établit l'équilibre de ses différentes parties. Mais ce n'est pas assez, car la multiplicité demeure encore dans l'âme. On ajoute donc le mystère propre à Dionysos, qui par des purifications, des sacrifices et tout le culte divin oriente l'attention de toutes ses parties vers l'intelligence qui permet d'honorer Dieu. Dès lors, puisque chacune des facultés de l'âme se ramène à la seule intelligence, l'âme qui était un composé de plusieurs devient un tout qui est un. Mais elle a encore besoin d'un troisième délire, qui ramène l'intelligence à l'Unité même, qui est le sommet de l'âme. C'est Apollon qui fait cela par la prophétie, car lorsque l'âme s'élève au-dessus de l'intelligence vers l'Unité, elle prédit l'avenir. Enfin lorsque l'âme est devenue une, une dis-je, ce qui est dans la nature et même dans l'essence de l'âme, il ne lui reste qu'à revenir immédiatement vers l'Un qui est au-dessus

Après que l'âme a retrouvé son équilibre (fureur poétique), perdu au moment de sa chute et de son emprisonnement dans la matière, elle se tourne vers Dieu (fureur mystique), s'élançait vers lui (fureur prophétique) et s'unit à lui (fureur amoureuse), changeant le chaos en ordre et l'agitation en *quies*.

De la sorte, la théorie néo-platonicienne de l'amour, élaborée à partir du *Banquet* et du *Phèdre*, substitue à l'égarement et à l'agitation de l'amant un mouvement ascensionnel de l'âme, qui s'élève sous l'effet de sa fureur amoureuse vers l'unité divine. L'amour qui permet cette élévation est qualifié d'« honneste » par Le Fèvre de la Boderie¹, et Ficin, dans le passage que nous venons de citer, l'attribue à la Vénus céleste, ces deux auteurs conservant donc la distinction établie par Éryximaque et Pausanias. L'objet véritable de cet amour n'est pas la beauté visible de la créature, qui n'intéresse que l'Éros terrestre, mais la beauté et la bonté intelligibles, éternelles, immuables et unes de Dieu, auprès de qui l'âme, au terme de son ascension, peut goûter un repos bien mérité. La beauté visible de la femme aimée est une manifestation, un reflet sensible de la beauté intelligible, qui se confond chez Platon et ses émules avec le bien absolu. Le spectacle de la beauté terrestre ravive dans l'âme de l'amant le souvenir de la beauté céleste, l'amour n'étant tout compte fait que le sentiment d'une nostalgie déchirante et le désir ardent de retrouver le lieu supralunaire des origines, où siège Dieu, son souverain bien.

La *folie* amoureuse ne peut se métamorphoser en *fureur* amoureuse sans une conversion préalable de l'âme vers une beauté supérieure. Il convient de se détourner de la matière et d'aspirer à la contemplation d'une beauté qui ne soit pas uniquement corporelle pour que l'amour remplisse parfaitement son office et unisse l'âme humaine au divin. Si cette conversion a lieu, l'âme de l'amant pourra connaître la paix « dans le temple de la splendeur divine, où enfin elle se reposera et sera rassasiée », comme l'écrit Marsile Ficin dans son *Commentaire*². Pontus de Tyard et les poètes français d'inspiration néo-platonicienne semblent donc distinguer et opposer deux types d'amour, qu'incarnent deux Vénus aux caractéristiques antagonistes. Le poème qui précède la traduction française du *Commentaire* de Ficin par Simon Sylvius en 1546, poème dédié à Marguerite de Navarre³, prend bien soin de différencier l'amour dont le prêtre florentin fait après Platon la matière de son livre de l'amour vulgaire. Ce dernier est éphémère, aussi soudain et bref qu'un feu de paille. À la fois violent et variable, il est autant « dommageable » que l'amour céleste est « profitable », « doux », « modéré » et « tempéré ». Débarrassé des attributs galants avec lesquels on le représente généralement, l'amour néo-platonicien cesse d'être ce Cupidon oisif et luxurieux, capricieux et cruel qui décoche ses volées de flèches au hasard. Le voici doté des qualités insignes de Dieu, de qui il émane et vers qui il attire l'âme en un mouvement circulaire qui manifeste sa perfection :

Il n'a point d'arc, ny de trousse derrière,
Il n'est point nud, il n'est point sans lumière,
Il n'est point jeune, ainsi que l'autre on fait,
Il est tousjours en son aage parfaict ;
Il n'est point feinct, desloyal et muable,
Il est entier, loyal, ferme et durable.⁴

Cet amour divin, qui ressemble à s'y méprendre à l'amour des poètes marotiques⁵, fut contraint de se réfugier au ciel par un Cupidon jaloux de ses vertus, jusqu'à ce que Platon et ses épigones l'en rappellent en tirant son culte de l'oubli. On voit que les qualités de cet amour-là, qui n'est que fermeté et constance et nous élève vers Dieu, où réside notre repos, plutôt que de nous livrer aux mouvements

de l'essence, c'est-à-dire vers Dieu. C'est la Vénus céleste qui accomplit cette tâche par l'intermédiaire de l'Amour, c'est-à-dire par le désir de la Beauté divine et la soif du Bien.

¹ Voir le titre de sa traduction du *Commentaire* ficinien : *Discours de l'honneste amour sur le Banquet de Platon*. Voir également la devise de Pontus de Tyard, inscrite à la fin du *Premier livre des Erreurs amoureuses* : « Amour immortelle ».

² VI, 9, p. 216 : « in divini splendoris edem, ubi tandem quiescet, ubi explebitur, se recipiat ! »

³ Ce texte est reproduit dans son intégralité dans les appendices de l'édition établie par Raymond Marcel du *Commentaire sur le Banquet de Platon*, p. 269-271.

⁴ *Ibid.*, p. 270. Dans la *Distinction du vray amour par dixains* (III, v. 10) de Marguerite de Navarre, son arc et ses flèches, ses plumes et ses atours ont été retirés à Éros. Cf. Gérard Defaux, *Le Poète en son jardin*, p. 231. Pour Barthélemy Aneau, le flambeau et le trait symbolisent les effets de la luxure et les remords, qui sont l'inévitable « Suycte d'Amour » : l'un « brusle au feu d'affection ardente », l'autre « poingt le cuer » (*Imagination poetique*, p. 146).

⁵ Ce dont on ne s'étonnera pas : Simon Sylvius fut comme Marot un familier de la reine de Navarre, à qui le poème est adressé.

désordonnés de la chair, contrastent nettement avec les défauts de l'amour vulgaire, représenté par un Cupidon qui s'ingénie à tourmenter les corps et les esprits des amants. Simon Sylvius résume fidèlement la pensée de Marsile Ficin, pour qui cet amour n'est que l'expression d'un désir charnel, d'une *libido* incompatible avec la paix de l'âme, dans la mesure où « ils privent l'intelligence de son repos et troublent l'homme »¹.

Conformément à l'enseignement platonicien revu et corrigé par Marsile Ficin, Pic de La Mirandole, Léon l'Hébreu et tous les autres membres de la grande confrérie renaissante du néo-platonisme, la distinction opérée par les poètes de la Pléiade entre la Vénus céleste et la Vénus vulgaire repose moins sur l'affirmation de leur incompatibilité fondamentale et d'une franche opposition, qu'elle n'affirme la possibilité d'une élévation de l'amant depuis l'une jusqu'à l'autre. L'auteur des *Dialoghi d'amore* tient même pour parfaitement légitime et conforme à la théorie ficinienne de l'amour le désir de d'union charnelle des amants². Citant Symphorien Champier et sa *Nef des dames vertueuses*, en partie traduite de Ficin, Édouard F. Meylan démontre que l'auteur appelle à « une épuration des relations amoureuses, plutôt [qu'à] un amour éthéré, mystique, platonique dans le sens moderne du mot » :

Champier invite les sexes à se rechercher dans un but autre que celui des jouissances matérielles, mais il n'est pas question de fuir les conséquences naturelles qui donnent « inclination d'engendrer son semblable ».³

L'envol de l'âme transportée par la fureur amoureuse « jusqu'au giron des plus belles idées »⁴ est mis en scène par les recueils poétiques d'inspiration néo-platonicienne, où sont relatées les errances et les épreuves de l'amant, sa conversion et son essor – généralement interrompu par de nombreuses rechutes –, vers un objet d'amour éminent et souverain, à qui il s'unit au terme de son éprouvant périple et auprès de qui il trouve le repos. Certes, dans les productions des poètes de la Pléiade, deux amours rivaux semblent cohabiter belliqueusement dans le cœur de l'amant et se le disputer. Nous voyons le poète amoureux tantôt subir les assauts d'un Éros tyrannique qui le prive de tout repos, le soumet à l'épreuve du feu et de la glace et le livre à une dame cruelle dont il convoite en vain les faveurs, et tantôt aspirer à la contemplation désincarnée d'une beauté céleste, dont la femme aimée est le reflet visible en ce monde. Nulle contradiction ici. Bon nombre de recueils relatent le cheminement initiatique de l'amant, qui, charmé tout d'abord par les grâces extérieures d'une beauté sensible, purifie son amour dans l'alambic néo-platonicien pour s'élever vers la beauté intelligible. Voilà pourquoi l'amour, quoiqu'il soumette le poète à la torture, le jetant parfois aux portes de la mort, ne cesse jamais d'être délectable – on reconnaît là le thème pétrarquiste du *dolce amaro*⁵.

Le sentiment amoureux, force de la nature apprivoisée et rationalisée par le néo-platonisme, se voit doté de vertus ordonnatrices. Malgré les tourments qu'il inflige à l'amant et qui le privent de tout repos, malgré les volte-face incessantes de l'aimée, qui font tomber son soupirant de Charybde en Scylla – le feu et la glace de la rhétorique pétrarquiste, une fois de plus –, l'amour n'est pas un rejeton de l'antique chaos. Au contraire, il ordonne ce qui est en proie à la discorde, cette instauration de la *concordia* au sein du *discors* préludant à un essor de l'esprit vers les hauteurs célestes, comme l'écrit Du Bellay dans ses *XIII sonnets de l'honneste amour* :

¹ Marsile Ficin, *Commentaire [...]*, I, 4, p. 142 : « mentem a suo statu dimoverant hominemque perturbent ».

² « SOPHIE : Tu admets donc que le but de ton désir est le plus matériel des sens, c'est-à-dire le toucher ; et si, comme tu le prétends, l'amour est une chose si spirituelle, cela m'étonne que son but se trouve dans un objet si vulgaire. PHILON : Je n'admets pas que cela soit le but de l'amour parfait. Je t'ai dit que cet acte ne dissout pas l'amour parfait, et qu'au contraire il le rattache et le relie aux actes corporels de l'amour ; ceux-ci forment l'objet de désirs, parce qu'ils indiquent un amour réciproque chez les deux amants ; et aussi parce que, lorsque les esprits sont unis par un amour spirituel, les corps veulent s'unir autant qu'il leur est possible, afin qu'il ne reste aucune diversité entre eux et que leur union soit parfaite en tout ; mais surtout parce qu'avec la correspondance de l'union corporelle, l'amour spirituel croît en perfection. Et, pour conclure, permets-moi de te dire que la définition propre de l'amour parfait de l'homme et de la femme est la conversion de l'amant dans l'aimé, accompagné du désir que l'aimé se convertisse dans l'amant. Et, lorsque cet amour est égal chez tous deux, on l'appelle conversion d'un amant dans l'autre » (Léon l'Hébreu, *Dialoghi d'amore*, éd. Caramella, Bari, 1929, p. 50 ; cité par Édouard F. Meylan, « L'évolution de la notion [...] », p. 425).

³ *Ibid.*, p. 438-439.

⁴ Ronsard, *Les Amours*, LXII, v. 14 (t. IV, p. 64).

⁵ Pétrarque, *Canzoniere*, CCV.

L'aveugle Enfant, le premier né des Dieux,
D'une fureur saintement eslançée
Au vieil Cäos de ma jeune pensée
Darda les traicts de ses tou'-voyans yeux :
Alors mes sens d'ung discord gracieux
Furent liez en rondeur ballencée,
Et leur beauté d'ordre egal dispensée
Conceut l'esprit de la flamme des cieux.¹

Grâce à l'amour, « démon » qui occupe une position intermédiaire entre la terre et les cieux et tient lieu de copule entre l'homme à son créateur, l'amant s'unit à Dieu :

Et ces deux yeux d'une fuyte suylie
Entre les mains du Moteur souverain
Firent mouvoir la sphere de ma vie.²

Plus qu'ils ne narrent le conflit de deux deux Vénus ennemies se disputant le corps et l'âme des amants, les recueils platonisants évoquent le lent processus de décantation et de purification du sentiment au terme duquel le poète amoureux, après être passé par bien des épreuves, réalise quels sont la nature et l'objet de l'amour véritable et retrouve la *quies animi*. Voici ce que Pontus de Tyard et quelques autres poètes français du XVI^e siècle mettent en scène : l'extraction de la quintessence de la passion amoureuse, la transmutation du vil plomb de la concupiscence en l'or pur d'un amour idéal, le passage de l'erreur amoureuse, au sens d'égarement, à l'erreur inspirée, ou *furor*. Dans l'ultime poème du *Premier livre des Erreurs amoureuses*, Pontus de Tyard se réjouit d'avoir pu accomplir pleinement cette conversion, dont les poèmes précédents relatent les phases successives :

Après avoir attendu longuement,
Estant ma vie à servir ardemment
Sans cesse dispensée,
J'ay eu repos, contentement, plaisir,
Tel que desir l'osa jamais choisir,
Au fons de ma pensée.
Mon piteux dueil, ma peine, & mes ennuis,
Mes tristes jours, mes langoureuses nuits
Et mon martire estrange,
Ont fait un change en sejour amoureux,
En nuit heureuse, & en jour tres-heureux.³

Ce « saint & divin change » (v. 12) des tourments en délices résulte d'une métamorphose spirituelle, d'une transfiguration du sentiment amoureux, doté de vertus et d'un sens (orientation et signification) nouveaux. L'amour est devenu « chaste » (v. 89), plein d'une « honnesteté sainte » (v. 90), « raisonnable » (v. 45) – c'est-à-dire modéré, d'une part, et, d'autre part et avant tout, mis au service de l'action de la raison, terme qu'on doit entendre dans son acception néo-platonicienne : *mens* ou *nous*, partie suprême de l'âme dont la fonction est la contemplation des vérités intelligibles. La Vénus vulgaire peut alors être congédiée :

Fuyez Venus, & son feu dangereux,
Et Cupido, le Dieu des amoureux,
Gardez qu'il ne vous pique :
Car Cupido n'est rien qu'un fol desir,
Venus sa mere est un fresle plaisir,
Et ord, & impudique.⁴

Malgré ce conseil impérieux, l'ensemble du recueil, dont une bonne partie évoque les dérèglements et les « erreurs » que l'amant commet sous l'emprise de Vénus, prouve qu'elle est une étape nécessaire et le point de départ de l'odyssée de l'âme vers son souverain bien. « Repos, contentement, plaisir » et

¹ Du Bellay, *XIII sonnets de l'honneste amour*, IX, v. 1-8 (t. I, p. 145).

² *Ibid.*, v. 12-14.

³ Pontus de Tyard, *De chaste amour*, v. 1-11 (*Les Œuvres poétiques*, p. 61).

⁴ *Ibid.*, p. 63, v. 91-96.

« séjour » : tels sont alors les fruits que cueille l'amant et qui lui donnent un avant-goût des joies et des plaisirs célestes, toute passion impure définitivement éteinte :

Noz deux esprits d'une complexion,
Sont eslongnez de toute passion,
Passion qui tourmente :
Vivans ainsi en ce mortel séjour
Avec espoir, qu'au Ciel leur grande amour
Sera du tout contente.¹

Les erreurs amoureuses prennent fin au Ciel, où l'amour humain trouve sa consécration et s'épanouit en Dieu.

Pontus de Tyard dans ses *Erreurs amoureuses*, Du Bellay dans ses *XIII sonetz de l'honeste amour*, Ronsard dans tel ou tel poème particulier de ses *Amours* successifs, etc., semblent se comporter en disciples dociles de Marsile Ficin et se plier à la doctrine néo-platonicienne. Pourtant, chez tous ces poètes – et tout particulièrement chez Ronsard –, précisément parce qu'ils sont poètes avant d'être philosophes, la refonte dans la forge poétique du discours néo-platonicien l'altère considérablement. Les poètes français subissent indéniablement l'influence de la théorie néo-platonicienne de l'amour, mais cette influence se manifeste davantage sur le choix de certains thèmes privilégiés, extraits du système cohérent élaboré à partir des données du *Banquet* et du *Phèdre* par Marsile Ficin et tant d'autres, que sur le fond de leur pensée. Le néo-platonisme, plus ou moins nettement coupé selon les poètes de ses fins métaphysiques et théologiques, constitue surtout un réservoir de motifs, de situations et d'images où ils puisent à l'envi, sans guère se soucier de leur significations originelles. D'autre part, si la contemplation de la beauté idéale et l'élévation jusqu'à l'amour céleste semblent constituer le point de mire des poètes amoureux, l'objectif vers lequel sont tendues toutes leurs forces, leurs œuvres racontent avant tout les tranes d'une passion rien moins que désincarnée, l'expérience des tourments et des délices amoureux, et, éventuellement, le cheminement laborieux et pénible vers la beauté idéale plutôt que le repos qu'on goûte en son giron.

b – Le néo-platonisme : esprit aux cieux, esprit « ocieux »

Loin de condamner l'amour terrestre et ses manifestations, les poètes en font le véritable objet de leurs écrits et célèbrent sa puissance et ses prodiges, parfois alors même qu'ils affirment leur ferme volonté de ne plus y succomber². Le contexte ouvertement néo-platonicien dans lequel s'inscrit cette célébration sert le plus souvent de simple décor poétique et de caution morale. L'enseignement véhiculé par *Le Banquet*, le *Phèdre* et l'ensemble de l'exégèse renaissance de ces deux textes fondateurs est vidé de sa substance, réduit à quelques thèmes et motifs privilégiés, à quelques images frappantes, à quelques figures de style particulièrement évocatrices³.

Chez Platon et chez son commentateur florentin, l'épreuve du feu et de la glace est une phase du processus de purification, une étape incontournable du parcours imposé par le *furor* érotique :

Fit etiam ut amore illaqueati vicissim suspirent et gaudeant. Suspirant quod seipsos amittunt, quod perdunt, quod perimunt. Gaudent quod in melius quiddam se transferunt. Calent quoque vicissim et frigent instar eorum quos tertiana febris invadit. Merito frigent, quia calore proprio deseruntur, nec non et calent, cum superni radii furlgoribus accedantur. Frigiditatem timiditas, caliditatem audacia sequitur. Ideo timidi quoque vicissim et audaces apparent.⁴

¹ *Ibid.*, p. 64, v. 127-132.

² Cf. Ronsard, *Sonets a diverses personnes*, IV-V (t. XVII, p. 339-341).

³ Fernand Desonay estime que les poètes de la Pléiade, « s'il leur est arrivé de développer avec un certain bonheur d'expression ce néo-platonisme qui, pour la génération précédente, demeurait objet de considérations didactiques, marquent, dans l'ensemble, un net recul quant à l'interprétation d'une philosophie amoureuse dont ils soupçonnent à peine la profondeur » (*Ronsard, poète de l'amour*, t. I, p. 40).

⁴ « Il arrive aussi que ceux qui sont esclaves de l'Amour se lamentent et se réjouissent tour à tour. Ils se lamentent, parce qu'ils se quittent eux-mêmes, se perdent et se tuent. Ils se réjouissent, parce qu'ils passent en un meilleur objet. Tour à tour également ils ont chaud et froid comme ceux qu'envahit la fièvre tierce. Ils ont froid naturellement, puisqu'ils perdent leur

La portée métaphysique de ces réflexions, déjà considérablement amoindrie par Pétrarque, l'est également par les poètes de la Pléiade, à qui elles inspirent quantité d'oxymores et de sonnets antithétiques, et qui les mettent au service de la casuistique amoureuses. La glace et le feu deviennent dans les recueils érotiques de la Renaissance, qui les déconnectent des finalités que leur assigne le *Phèdre*, un motif indépendant prétexte à d'innombrables variations. Parce que, à partir de Maurice Scève, « le platonisme s'est lié indissolublement au pétrarquisme »¹, parce que le Florentin est pour eux le modèle qu'il convient d'imiter et qu'ils espèrent égaler, les poètes français, aussi indélébilement et profondément marqués qu'ils aient pu être par Platon et ses sectateurs, mêlent à leur doctrine des éléments qui la dénaturent et, parfois, la contredisent franchement.

Que Ronsard construise tout un sonnet de ses *Amours* sur l'image, tirée du *Phèdre*, de l'attelage de l'âme², qu'il emprunte au *Banquet* le mythe de l'androgyné³ ne suffit pas à faire de lui un apôtre de Platon et du néo-platonisme. Quoique les *XIII sonnets de l'honneste amour* manifestent avec éclat l'influence de cette doctrine sur la poésie du temps, elle n'imprègne pas profondément l'œuvre poétique de Du Bellay. Le poète angevin, note Gilbert Gadoffre, « n'assume pas un système de pensée cohérent dans sa totalité », et le (néo)platonisme n'est pour lui qu'un « cadre de référence supposé connu et accepté, sur lequel il s'appuie en y prélevant de temps à autre une idée, une image, un mythe sélectionnés suivant des critères de poète »⁴. Chez Pontus de Tyard même, l'un des plus fidèles de tous les disciples français de Marsile Ficin, l'amour est « chanté tantôt sur le mode néo-platonicien de l'adoration contemplative, tantôt sur le mode pétrarquiste de la soumission vassale, humblement dévote ou furieusement révoltée »⁵. *Les Amours d'Eurymedon et de Calliree* offrent un bel exemple du traitement que Ronsard réserve généralement aux motifs néo-platoniciens qu'il insère dans ses poésies, où ils servent de prétextes à de mièvres mignardises, à mille galanteries imagées, à des développements maniéristes qui leur enlèvent toute profondeur, toute signification véritablement néo-platonicienne :

Le Peintre, qui premier fit d'Amour le tableau,
Et premier le peignit plumeux comme un oiseau,
Cognut bien sa nature, en luy baillant des ailes,
Non pour estre inconstant, leger ne vicieux,
Mais comme nay du ciel, pour retourner aux cieus,
Et monter au sejour des choses les plus belles.

La matière de l'homme est pesante, & ne peut
Suivre l'esprit en hault, lors que l'esprit le veut,
Si Amour, la purgeant de sa flame estrangere,
N'affine son mortel. Voilà, Dame, pourquoy
Je cognois par raison que n'aimez tant que moi :
Si vous aimiez autant, vous seriez plus legere.

Entre les Dieux au ciel mon corps s'iroit asseoir,
Si vous suiviez mon vol, quand nous ballons au soir
Flanc à flanc, main à main, imitant l'Androgyné :
Tous deux dansans la Volte, ainsi que les Jumeaux,
Prendrions place au sejour des Astres les plus beaux,
Et serions dicts d'Amour à jamais le beau signe.⁶

Le théorie platonicienne qui fournit le sujet et constitue le point de départ de ce long développement – Amour « nay du ciel » permet à l'âme de s'y envoler – se désagrège au fil des vers et sert de prétexte à

propre chaleur, et ils ont chaud, lorsqu'ils sont embrasés par l'ardeur du rayon divin. Or la froideur engendre la timidité et la chaleur l'audace ; ainsi s'explique pourquoi ils apparaissent tantôt timides, tantôt audacieux » (Marsile Ficin, *Commentaire [...]*, II, 6, p. 153).

¹ Édouard F. Meylan, « L'évolution de la notion [...] », p. 440.

² *Les Amours*, XXI (t. IV, p. 25).

³ « Indeed, when he [Ronsard] alludes to the Androgyné legend, he deprives the theme of all transcendental significance », fait justement remarquer A. H. T. Levi, « The role of neo-platonism in Ronsard's poetic imagination », p. 130.

⁴ Gilbert Gadoffre, *Du Bellay et le Sacré*, p. 29.

⁵ André Gendre, « Enfance du sonnet français : les premières *Erreurs amoureuses* de Pontus de Tyard », *Le Sonnet à la Renaissance, des origines au XVII^e siècle*, p. 44.

⁶ Ronsard, *Les Amours d'Eurymedon et Calliree*, v. 55-72 (t. XVII, p. 146-147).

une argumentation badine pour susciter *in fine* l'image d'un bal et l'avènement d'une nouvelle constellation ; l'abstraction cède la place au « beau signe ».

D'autres thèmes platoniciens subiront le même sort, assez comparable à celui que Ronsard réserve, selon Grahame Castor, au legs pétrarquiste¹. L'agitation de l'amant, son inquiétude spirituelle s'éclairent à la lumière de la théorie ficinienne de l'amour. On lit dans le *Commentaire sur le Banquet de Platon* que l'esprit, accaparé par l'amour qu'il porte à sa belle, délaisse l'âme et ne veille plus à sa tranquillité, la contraignant à s'exiler et à chercher refuge dans le corps de l'être aimé, car, « Comme chaque chose retourne à son principe, le petit feu allumé dans l'appétit de l'amant par la vue d'un beau corps s'efforce de revenir dans ce même corps »². L'amant erre alors à la poursuite de son « penser » (ou de son âme, ou de son cœur) qui le fuit sans cesse, lui-même lancé à la poursuite de l'aimée :

Penser volage & leger comme vent,
Qui or' au ciel, or' en mer, or' en terre
En un moment cours & recours grand erre,
Voire au sejour des ombres bien souvent.
Et quelque part que voises t'eslevant
Ou rabaissant, celle qui me faict guerre,
Celle beauté tousjours devant toy erre,
Et tu la vas d'un leger pié suyvant
Pourquoy suis-tu (ô penser trop peu sage !)
Ce qui te nuist ? pourquoy vas-tu sans guide,
Par ce chemin plein d'erreur variable ?

s'étonne Du Bellay³. Ronsard évoque lui aussi l'exil de l'âme en proie à l'amour et la chasse à laquelle elle contraint son légitime propriétaire, désireux de s'en ressaisir⁴.

Pour mettre un terme à l'exil, à ses errances et à ses peines, et trouver le repos, l'amant doit, selon la théorie néo-platonicienne de l'amour, se dépêcher de la beauté terrestre qui l'affole et le dépouille de son être, abandonner la partie et se tourner vers sa patrie céleste, où réside la beauté immuable et divine à laquelle il aspire sans le savoir. Or il est en vérité assez rare que cette conversion ait lieu dans la poésie amoureuse de la Renaissance française. Les épreuves imposées ici-bas par l'amour humain importent davantage que sa possible transfiguration en amour idéal, source de paix et de contentement. Les travaux amoureux retiennent davantage l'attention des poètes que leur cessation dans le port de repos de la contemplation ; ils chantent bien plus volontiers le cheminement de l'amant, avec son lot de souffrances et de délices, que son aboutissement et son terme céleste. Ronsard, qui formule de nombreuses objections à Platon et à sa doctrine, va jusqu'à refuser la contemplation de la beauté céleste et idéale au profit des grâces tangibles de la femme aimée.

Las, que feroy-je au ciel assis entre les Dieux,
Sans plus voir les amours qui sortent de voz yeux,
Et les traicts si poignans de vostre beau visage,
Voz graces qui pourroient un rocher esmouvoir ?
Sans vivre aupres de vous, Maistresse, & sans vous voir,
Le ciel me sembleroit un grand desert sauvage.
Je veux en lieu des cieux en terre demeurer,

¹ « Petrarchism and the quest for beauty in the *Amours* of Cassandre and the *Sonets pour Helene* », *Ronsard the Poet*, p. 80-81 : « For although he seems to have drawn rather more heavily on the poems of Petrarch himself than on those of his imitators, it is clear from even a casual reading that neither the *Amours* nor the *Sonets pour Helene* are particularly close in spirit to the poems to Laura. As is the case with most Renaissance poets who adopted the petrarchan style in love poetry, Ronsard's petrarchism lies above all in the motifs and the diction which he employs. In both collections he freely uses formulas, themes, image patterns, *concetti*, which are to be found in Petrarch, but the overall significance and implications of these two *recueils* differ very perceptibly (and in each case in a very different way) from those of the *Rime*. As always, Ronsard exploits for his own independent purposes the conventions which he is adopting ».

² Marsile Ficin, *Commentaire [...]*, VI, 9, p. 216.

³ *L'Olive*, XLIII, v. 1-11 (t. I, p. 63).

⁴ Cf. *Les Amours diverses*, IV, v. 1-8 (t. XVII, p. 309-310) : « D'un profond pensement j'avois si fort troublee / L'imagination, qui toute en vous estoit, / Que mon ame à tous coups de mes lèvres sortoit, / Pour estre, en me laissant, à la vostre assemblee. / J'ay cent fois la fuitive à l'hostel r'appelée / Qu'Amour me desbauchoit : ores elle escoutoit / Et ores sans m'ouyr le frein elle emportoit, / Comme un jeune Poulain qui court à la vollee ».

affirme Eurymedon à Calliree¹.

L'insatisfaction de l'amant, qui ne peut se rassasier de la contemplation de sa belle, est la conséquence de son ignorance, nous enseignent Platon et Marsile Ficin ; il ne sait pas d'emblée ce qu'il convoite à travers l'être aimé, il ignore qu'il aspire à un bien supérieur que l'autre reflète sans le contenir :

Hinc efficitur ut corporis nullius aspectu vel tactu amatoris impetus extingatur. Non enim corpus hoc aut illud desiderat, sed superni numinis splendorem per corpora refulgentem ammiratur, affectat et stupet. Quapropter qui cupiant aut querant amantes ignorant, deum namque ipsum ignorant, cuius sapor occultus odorem quemdam sui dulcissimum operibus suis inseruit.²

Une prise de conscience est nécessaire afin que l'âme prenne son envol vers la beauté idéale, lieu de son repos. Saint-Gelais, dans sa *Description d'Amour*³, dénonce les méfaits de l'amour, qui éveille cependant à « un savoir inconnu et latent », à une connaissance inconsciente enfouie dans les tréfonds de la mémoire – rappelons que dans la théorie néo-platonicienne, l'amour est une réminiscence, l'âme se souvenant de sa patrie céleste où elle souhaite ardemment retourner. Cette anamnèse est le prélude du détachement de l'âme de la beauté matérielle, incarnée en l'être aimé, et de sa totale conversion vers la beauté idéale. Or il se trouve que bien des poètes ne peuvent consentir totalement à ce détachement. Même s'ils se réfèrent à Platon et à ses interprètes de la Renaissance italienne en présentant la femme aimée comme un reflet de la beauté céleste vers laquelle il faut s'élancer, ils restent fermement, passionément attachés à leur inspiratrice et exaltent *ad libitum* ses grâces visibles, l'amour tout humain qu'elles allument en eux, leur désir de possession physique et ses affres, contraires à la *tranquillitas animi*.

Aussi nombreux qu'ils puissent être, les signes d'allégeance à la doctrine néo-platonicienne dont Ronsard parsème ses œuvres poétiques ne nous paraissent guère convaincants. Bien des éléments nous inclinent à penser que le chantre de Cassandre, Marie et Hélène refuse de chercher le repos de ses travaux amoureux dans une spiritualisation de l'amour à des fins métaphysiques. Pour ce « poète de la conquête amoureuse »⁴, l'*eros* est une puissance telle qu'on ne peut ni s'y soustraire par une discipline ascétique, de type stoïcien ou chrétien, ni la domestiquer pour la mettre au service de la contemplation telle que l'entend Platon. Le cheval noir du désir, indomptable, entraîne à sa suite le cheval blanc de la raison, toujours impuissante⁵. Les frêles digues de la raison sont jetées bas par l'amour au flot impétueux, qui irrigue toutes choses et emporte ceux qui prétendent lui résister⁶.

Amour soumet à ses lois, ou à ses caprices, les vieillards eux-mêmes, en dépit de leur sagesse, de leur froideur et de leur faiblesse, qui les rendent *a priori* insensibles aux attraits de Vénus et incapables de prendre part à ses ébats⁷. Le néo-platonicien Pontus de Tyard lui-même, dans une longue élégie adressée précisément à Ronsard, en vient à renier Platon, dont la philosophie révèle ses limites face à la toute-puissance de l'amour et ne parvient pas à le consoler. « Ah ! fidelles amis », s'exclame le

¹ Ronsard, *Les Amours d'Eurymedon et de Calliree*, v. 79-85 (t. XVII, p. 147-148).

² « Il s'ensuit que le désir de l'amant n'est apaisé ni par la vue, ni par le toucher d'un corps quel qu'il soit. Il ne désire pas tel ou tel corps, mais la splendeur de la majesté divine qui se reflète dans les corps et c'est cela qu'il admire, qu'il désire et qui le laisse interdit. C'est la raison pour laquelle les amants ignorent ce qu'ils désirent ou ce qu'ils cherchent, car ils ne savent pas que c'est Dieu, dont la saveur cachée a répandu dans ses œuvres un parfum très doux » (Marsile Ficin, *Commentaire [...]*, II, 6, p. 152).

³ Pièce citée par Thomas Sébillet, *Art poétique français*, p. 132-133.

⁴ Cf. André Gendre, *Ronsard poète [...]*.

⁵ Cf. Ronsard, *Les Amours*, XXI, v. 9-14 (t. IV, p. 25).

⁶ Dans les deux livres des *Sonets pour Helene*, Ronsard souligne à plusieurs reprises la faiblesse et l'insuffisance de la raison humaine face à l'amour : « je me deuls de r'entrer en enfance, / Pour perdre tant de fois l'esprit & la raison » (t. XVII, sonnet XXI, p. 263, v. 13-14). Sa « foible Raison » a rendu les armes sans coup férir, « dés le premier assault » (*ibid.*, LI, p. 242, v. 7).

⁷ *Ibid.*, I, p. 247, v. 1-6 : « Soit qu'un sage amoureux, ou soit qu'un sot me lise, / Il ne doit s'esbahir, voyant mon chef grison, / Si je chante d'amour : volontiers le tison / Cache un germe de feu sous une cendre grise. / Le bois vert à grand peine en le soufflant s'attise, / Le sec sans le souffler brusle en toute saison ». Voir le sonnet X, p. 255, v. 9-14 : « Maintenant en Automne encore malheureux, / Je vy comme au Printemps de nature amoureux, / Afin que tout mon âge aille au gré de la peine : / Et ores que je deusse estre exempt du harnois, / Mon Colonnell m'envoye à grands coups de carquois / R'assieger Ilion pour conquerir Heleine ».

poète en prenant à parti les sages d'Athènes et de Rome, « qu'en vain je me confie / Au secours que promet vostre Philosophie ! » Platon n'offre qu'un « nueux secours » à celui que l'amour obsède¹.

Chez Ronsard, à qui ces vers de Pontus de Tyard sont fort significativement dédiés, les nombreuses et éloquentes mises en garde contre la faiblesse de la raison s'accompagnent d'une vive critique du disciple de Socrate, d'une dénonciation de sa prétendue hypocrisie² et d'une condamnation de son orgueil intellectuel. L'anti-platonisme de Ronsard s'inscrit dans une tentative de réhabilitation du corps et de ses plaisirs. Simultanément, le poète conteste la supériorité de l'esprit. Reprenant à son compte la distinction opérée dans *Le Banquet* et reprise par bon nombre de ses commentateurs, Ronsard oppose deux amours, l'un céleste, l'autre terrestre, pour affirmer, contre une *doxa* pluriséculaire, la supériorité du second :

L'un pousse les ames guidées
Aux belles contemplations,
A l'intellect & aux idées,
Purgeant l'esprit de passions.
L'autre à Nature est serviable,
Nous fait aymer & desirer,
Faict engendrer nostre semblable,
Et l'estre des hommes durer.
Il nous fait la paix et la guerre.
Mais s'il vous plaist de choisir mieux,
Prenez celuy qui est en terre,
Et laissez l'autre pour les dieux.³

Ainsi est rejetée la doctrine (néo-)platonicienne, qui prétend soumettre la chair et ses appétits à la pensée rationnelle, et mettre l'amour au service de la contemplation métaphysique, afin de restaurer la *quies animi* mise à mal par la passion. Platon a tort, écrit par exemple Ronsard à Hélène, d'accorder une telle importance à l'esprit, de mépriser la matière et les plaisirs sensuels. Qu'est-ce qu'une intelligence privée du corps grâce auquel elle peut s'exercer⁴ ? Pour le chantre d'Hélène, l'esprit ne devient « ingénieux » qu'une fois accueilli par son réceptacle corporel ; le corps anime l'esprit et le perfectionne. Ronsard pousse l'irrévérence jusqu'à inverser totalement la hiérarchie platonicienne et à égratigner « ces dolens contemplatifz amoureux de Karesme, lesquelz poinct à la chair ne touchent »⁵ :

En choisissant l'esprit vous estes mal-apprise,
Qui refusez le corps, à mon gré le meilleur :
De l'un en l'esproutant on cognoist la valeur,
L'autre n'est rien que vent, que songe & que feintise.
Vous aimez l'intellect, & moins je vous en prise :
Vous volez, comme Icare, en l'air d'un beau malheur :
Vous aimez les tableaux qui n'ont point de couleur.
Aimer l'esprit, Madame, est aimer la sottise.⁶

Le sonnet XLV sonne comme une palinodie où Ronsard se convertirait finalement au platonisme, mais ces vers sont aussi contredits par la pièce qui suit. Le poète relaps interpelle sa raison en ces termes : « Qui te dira divine, il ne dira pas bien »⁷. Cette négation de la nature divine de la *mens* ruine de fond en comble la théorie néo-platonicienne de l'amour en minant ses fondations mêmes⁸.

¹ Pontus de Tyard, *Les Œuvres poetiques*, p. 186.

² *Le Second Livre des Sonets pour Helene*, I, v. 9-10 (t. XVII, p. 248) : « Lecteur, je ne veux estre escolier de Platon, / Qui la vertu nous presche, & ne fait pas de mesme ».

³ Ronsard, *Ode au roy Charles*, v. 13-24 (t. XVII, p. 62).

⁴ Cf. *Le Premier Livre des Sonets pour Helene*, XLI, v. 1-8 (t. XVII, p. 229) : « Bien que l'esprit humain s'enfle par la doctrine / De Platon, qui le chante influxion des cieux, / Si est-ce sans le corps qu'il seroit ocieux, / Et auroit beau vanter sa celeste origine. / Par les sens l'ame voit, elle' oyt, ell' imagine, / Ell' a ses actions du corps officieux : / L'esprit incorporé devient ingenieux, / La matiere le rend plus parfait & plus digne ».

⁵ Rabelais, *Pantagruel*, XXI, p. 291.

⁶ Ronsard, *Le Premier Livre des Sonets pour Helene*, XLII, v. 1-8 (t. XVII, p. 230).

⁷ *Ibid.*, XLVI, p. 234, v. 14.

⁸ Ce travail de sape débute dès 1550, lorsque Ronsard, dans une ode adressée *A maistre Denis Lambin*, réfute Platon, avec les précautions oratoires qui s'imposent, en s'attaquant à la racine de ses théories concernant l'amour : « Que les formes de

L'ensemble de la doctrine exposée par *Le Banquet*, le *Phèdre* et les gloses de Ficin et de Pic se réduit à un « songe », à une « feintise ». Qui espère parvenir au lieu céleste du repos parfait en misant sur une spiritualisation de l'amour vole « en l'air d'un beau malheur » et se condamne, tel Icare, à une chute douloureuse. L'amour selon Ronsard ressemble fort, il est vrai, au démon que nous décrivons dans *Le Banquet* Diotime et Socrate. N'en a-t-il pas la puissance, les qualités et les défauts ? L'amour anime le poète au sens étymologique du terme et se confond avec le *furor poeticus* : « sans aimer je suis & du plomb & du bois : / Quand je suis amoureux, j'ay l'esprit & la voix, / L'invention meilleure, & la Muse plus forte »¹. Cependant, l'amour ronsardien ne constitue nullement l'élément moteur d'une élévation morale ou d'une ascension de l'âme vers la sphère des purs intelligibles². Insistons-y : l'amour des *Amours* inspirés par Cassandre, Marie et Hélène n'a rien de platonique, de désincarné, même si ces trois Muses sont avant tout des créatures de papier, des éléments à part entière de la fiction poétique. « Du début à la fin de son œuvre, Ronsard désire l'étreinte totale »³. L'intéressé le confirme par écrit à plusieurs reprises, se disant possédé par « Un ardent apétit de jouir de l'aimée »⁴. « Pourvu qu'au bout du temps de son corps je jouysse », souhaite encore Ronsard⁵, après cet autre aveu, non moins explicite : « J'ay suivant vostre amour le plaisir poursuivy »⁶.

Si, comme l'écrit Édouard F. Meylan, Pic de La Mirandole constitue « le point de départ de l'équation *amour platonique, spiritualité, continence, chasteté* »⁷, ces vers en sont la réfutation percutante. Le monde sensible, les corps et les cœurs sont le domaine où l'amour exerce son influence, son champ d'action et son royaume. Force vive, cause formelle et sève inépuisable de la matière, qu'il ordonne et met en branle, assurant aux espèces l'immortalité par le biais de la génération, il n'a pas pour mission chez Ronsard d'unir les âmes à leur source divine dans les espaces éthérés de la *theoria*. Ronsard persiste à chanter un amour bien terrestre, les peines et la liesse des amants, la beauté des corps, les transports de l'âme et les frémissements de la chair, tous les égarements du cœur et de l'esprit, sans pour autant renoncer à trouver le contentement et le repos. Pour ce faire, il ne s'efforce pas de se détacher de l'amour par une ascèse de type néo-platonicien mais, tout au contraire, s'y plonge corps et âme. L'amant communique et communit avec les puissances cosmiques, avec les forces mystérieuses d'une nature dont le cœur et le corps palpitent au rythme du désir. Dans la mesure où la poésie est la mise en œuvre au sein du microcosme des lois qui définissent l'ordre et l'harmonie érotiques du macrocosme, le poète, nécessairement amoureux, vit en parfait accord avec la nature, accord dont dépend son repos. Être amoureux, pour Ronsard, revient à vivre en harmonie avec l'*eros* primordial, conçu comme le principe ordonnateur du chaos primitif et le pilier de l'édifice cosmique. En s'abandonnant à l'amour, comme il s'abandonne aux autres puissances qui gouvernent la nature, le poète fait preuve d'une sagesse qui lui vaut son bonheur et sa tranquillité d'esprit.

3 – De l'importance d'être inconstant

Il semble que, pour l'ensemble des auteurs de *canzonieri* français, il n'est pas de passion plus nuisible à la *quies animi* que l'amour. Comme ses compatriotes et après le grand Pétrarque, Ronsard énumère et détaille les supplices que la passion érotique lui inflige, les tourments spirituels qu'il endure pour aimer une femme indifférente jusqu'à la cruauté. L'amour est l'ennemi juré du sage et de tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, s'efforcent de trouver le repos⁸. Le portrait de l'amour brossé par Ronsard est, de prime abord, en tous points conforme à celui auquel la tradition poétique

toutes choses / Soient, comme dit Platon, enclous / En nostre ame, & que le sçavoir / Est seulement ramentevoir : / Je ne le croi, bien, que sa gloire / Me persuade de le croire » (*Troisième livre des Odes*, VII, v. 1-6 ; t. II, p. 15-16). Si l'amour n'est pas suscité par le souvenir de la patrie céleste et si l'âme, dont l'intellect est la pointe, ne procède pas de la divinité, comment pourrait-elle y retourner portée par les ailes du *furor* amoureux et y trouver le repos ? Pour une autre réfutation de Platon, moins significative, voir le sonnet LX des *Amours* (t. IV, p. 62-63).

¹ Ronsard, *Le Second Livre des Sonets pour Helene*, XLVI, v. 6-8 (t. XVII, p. 283).

² Voir A. H. T. Levi, « The role of neo-platonism [...] », p. 121-158.

³ André Gendre, *Ronsard poète [...]*, p. 39.

⁴ *Continuation des Amours*, LXIV, v. 9 (t. VII, p. 182).

⁵ *Le Second Livre des Sonets pour Helene*, VII, v. 11 (t. XVII, p. 252).

⁶ *Le Premier Livre des Sonets pour Helene*, LVII, v. 9 (t. XVII, p. 246).

⁷ Édouard F. Meylan, « L'évolution de la notion [...] », p. 428.

⁸ Cf. *infra*, p. ??? [vérifier]

nous a habitués : Éros est volage et cruel, la passion qu'il inspire ne laisse pas un seul instant de répit aux malheureux amants, tourmentés sans relâche et privés du doux réconfort du sommeil. Ronsard attribue au petit dieu ailé l'arsenal guerrier devenu, depuis Pétrarque, traditionnel (arc et traits perçants, liens dorés, feu et glace, fiel, poison, etc.).

Mais l'amour est également pour le poète vendômois une puissance bienfaisante qui, loin de nuire irrémédiablement au bonheur et à la tranquillité de l'amant, lui permet de goûter au repos de l'esprit tout en rassasiant ses sens. Prônant une forme inédite de sagesse, qui découle du constat de l'irrésistible puissance de la passion, Ronsard recherche la constance dans l'inconstance et le repos de l'esprit dans le tourbillon des émotions suscitées par l'amour. Il s'agit de lâcher prise, de se laisser emporter par l'élan amoureux. Au demeurant, tout comme la gloire poétique (la *scriptorum fama* de Pétrarque), le désir amoureux, dont la poésie a naturellement fait son sujet de prédilection, n'est-il pas l'expression de l'inépuisable vitalité du cosmos et le moyen de prolonger en ce bas monde son existence éphémère ? Éros, grand ordonnateur et moteur de l'univers, assure le mouvement ordonné de la matière dans l'espace et sa perpétuation dans l'ordre temporel ; le désir, puissance quasi divine, demeure éternellement un, stable, immuable en son essence. En dépit de ses souffrances, le poète amoureux peut donc trouver le repos en n'opposant pas de vaine résistance à l'amour et en s'efforçant de reconnaître en lui le principe, le premier moteur immobile, grâce auquel le monde se maintient, conserve son ordre immuable et éternel par-delà les nombreuses métamorphoses provoquées par le désir.

a – L'ordre amoureux du monde

L'amour est généralement présenté comme un fauteur de troubles et comme un agent de l'entropie universelle. Cause pour ceux qu'il possède d'agitation et de désordre spirituel, il ébranle jusqu'aux nations et cause parfois la ruine des civilisations, comme en témoigne la destruction de Troie pour les beaux yeux d'Hélène. L'amour, la mort et le chaos ont des intérêts communs. Pourtant, comme le signale à juste titre Jean Céard, « Un *topos* particulièrement cher à Ronsard est celui du débrouillement du chaos primitif »¹ par l'amour. Si le principe ordonnateur du tohu-bohu originel est à plusieurs reprises identifié à la paix², l'amour peut également exercer sur les choses et les êtres une action formatrice et ordonnatrice. Ronsard décrit dans ses *Amours* de 1552 et 1553 cette influence bénéfique. De même qu'il a débrouillé le chaos des origines, conformément au mythe rapporté par Ovide³, de même l'amour ordonne et anime l'être du poète épris de Cassandre :

Avant qu'Amour, du Chaos otieux
Ouvrist le sein, qui couvoit la lumiere,
Avec la terre, avec l'onde premiere,
Sans art, sans forme, estoyent brouillez les cieulx.
Ainsi mon tout erroit seditieux
Dans le giron de ma lourde matiere,
Sans art, sans forme, & sans figure entiere,
Alors qu'Amour les perça de ses yeulx.
Il arondit de mes affections
Les petitz corps en leurs perfections,
Il anima mes pensers de sa flamme.
Il me donna la vie, & le pouvoyr,
Et de son branle il fit d'ordre mouvoyr
Les pas suyviz du globe de mon ame.⁴

On retrouve dans ces vers la figure géométrique du cercle, symbole traditionnel de la perfection, de l'éternité et de l'immutabilité, tracé ici par le compas de l'*eros* primordial (« Il arondit »). L'amour

¹ Jean Céard, « Cadres cosmologiques [...] », p. 10.

² Cf. Ronsard, *Exhortation pour la paix* et *La paix, au roy* (t. IX, p. 25 et 107-108).

³ *Métamorphoses*, I, v. 5-88.

⁴ Sonnet XLII des *Amours* (t. IV, p. 45). Dans la seconde édition des *Amours*, Ronsard raconte comment, avec l'aide de la Muse, l'amour que lui inspire Cassandre achève, si l'on peut dire, sa formation (t. V, XCV, p. 130-131).

est l'« Endelechie »¹ qui confère au monde et à l'âme leur forme ainsi que leur mouvement, un mouvement perpétuel et ordonné proche de la stase. Premier moteur immobile², facteur d'ordre et de concorde, cosmique ou intime, il empêche l'effondrement de l'univers dans le magma informe des origines. À l'instar de la poésie, il fonde la civilisation. Comme l'écrit Louise Labé, et comme semble le penser Ronsard, l'amour « apaise toutes noises et querelles »³ :

C'est luy qui de grossiers nous a rendus honnestes,
Qui nous apprivoisant nous separa des bestes,
Et de ses beaux desseins remplissant nos raisons,
Nous apprist à bastir bourgades & maisons.⁴

L'amour conserve les « polices » et assure de surcroît la perpétuation des espèces, permettant en quelque sorte aux individus de prolonger leurs existences éphémères dans leur progéniture, tout comme la gloire fait franchir à leurs noms et à leurs actes les obstacles des siècles et les tire des culs-de-basse-fosse de l'oubli. La génération fait partie de ce processus ininterrompu de transformation et de conservation de la matière du cosmos. Cette forme particulière de métamorphose assure la continuité de la vie ; l'aiguillon du désir est à l'origine du renouvellement incessant de la matière, de sa pérennité en dépit des multiples accidents de la forme :

Ainsi, avec Venus la Nature trouva
Moyen de r'animer par longs & divers changes,
La matiere restant, tout cela que tu manges.⁵

Ainsi la succession des générations manifeste davantage la stabilité de l'univers que sa mutabilité ; le désir est à la fois le moteur du cycle de la vie et le ciment qui assure le maintien de l'ordre cosmique. L'union amoureuse égale d'une certaine manière les hommes aux dieux puisqu'elle permet à la nature humaine de s'immortaliser. Si l'amour venait à disparaître, le cosmos tout entier, loin de s'installer dans un état délectable de repos, s'abîmerait dans le sombre chaos des origines :

Si tout l'Univers ne tient que par certaines amoureuses composicions, si elles cessoient, l'ancien Abime reviendroit. Otant l'amour, tout est ruiné. C'est donq celui, qu'il faut conserver en son estre : c'est celui, qui fait multiplier les hommes, vivre ensemble, et perpetuer le monde, par l'amour et sollicitude qu'ils portent à leurs successeurs. Injurier cet Amour, l'outrager, qu'est ce, sinon vouloir troubler et ruiner toutes choses ?

affirme Apollon dans son plaidoyer en faveur d'Amour, dans le débat qui l'oppose à Folie⁶. Tout croule quand l'amour se dissipe, comme le suggère l'*adynaton* dans ces vers de Ronsard :

Je seray tien : et plus tost le Chaos
Se troublera de sa noyse ancienne,
Que par rigueur aultre amour que la tienne,
Soubz aultre joug me captive le doz.⁷

Il peut paraître difficile de considérer l'amour comme un facteur de quiétude spirituelle et de stabilité cosmique et politique, alors que l'inconstance et la précarité sont ses principaux traits distinctifs, notamment dans les portraits qu'en propose Ronsard. Comme tous les hommes de son époque, notre poète semble avoir une conscience particulièrement aiguë de la fragilité de notre condition. Notre chair est promise à la mort et nos œuvres à l'oubli ; le temps emporte tout dans son cours impitoyable ; les hommes et les empires sont les jouets de Fortune, instable et imprévisible.

¹ Ronsard, *Les Amours*, LVI, v. 13-14 (t. IV, p. 59).

² Cf. Ronsard, *Pour le trophée d'Amour, à la Comedie* (t. XIII, p. 218, v. 1-6) : « Je suis Amour le grand maistre des Dieux, / Je suis celuy qui fait mouvoir les cieux, / Je suis celuy qui gouverne le monde, / Qui le premier hors de la masse éelos / Donnay lumiere & fendit le Chaos, / Dont fut basti cette machine ronde ». Du Bellay écrit dans son *Chant de l'Amour et du Printemps* (v. 17-20) : « Amour le premier des Dieux / Formant ceste masse ronde, / D'un discord melodieux / Lia les membres du monde » (*Divers jeux rustiques*, t. V, p. 38).

³ *Débat de Folie et d'Amour*, p. 47.

⁴ Ronsard, *Mascarade. Aux Dames*, v. 35-38 (t. XVIII, p. 109).

⁵ Ronsard, *Hymne de la Mort*, v. 330-332 (t. VIII, p. 178).

⁶ Louise Labé, *Débat de Folie et d'Amour*, p. 47.

⁷ Ronsard, *Les Amours*, XLIII, v. 11-14 (t. IV, p. 46).

L'amour ne fait pas exception à la règle commune en vertu de laquelle rien ici-bas n'est éternel ; il semble donc peu compatible avec le repos. « Voyez comme tout change », dit le poète à la femme aimée dans le sonnet XLVIII de ses *Amours diverses*¹. Dans ce poème-là, cette constatation pessimiste motivée par la défection de l'aimée s'accompagne indubitablement d'un sentiment d'amertume. L'inconstance et l'infidélité sont les principaux éléments retenus à charge dans le procès que les poètes intentent à l'amour, les principaux motifs de l'inquiétude amoureuse. Il n'est pas de passion qui dure éternellement, pas d'amant dont la tranquillité ne soit mise à mal et qui n'ait à expérimenter les affres de la jalousie, la froideur ou les trahisons d'une belle versatile. Ainsi le veut la loi d'Amour, dont le dos empenné trahit assez le naturel volage et variable. L'amour ne saurait durer car il est inspiré par la beauté physique, éphémère et victime des outrages du temps². La mort de la femme aimée équivalait à la mort de l'amour même, et le trépas de Marie inspire au poète ces vers désespérés :

Amour est donc sujet à nostre humaine loy :
Il a perdu son regne, et le meilleur de soy,
Puis que par une mort sa puissance est perie.³

Il semble bien à lire ces vers que, pour Ronsard, *non omnia vincit amor*, et que la mort de Marie signe la défaite et la mort de l'amour même. Les pièces qu'il consacre à la belle paysanne défunte prouvent qu'il n'en est rien : l'amour demeure, aussi vif et ardent que du vivant de sa maîtresse, immortalisée par cet amour et par la poésie sous la forme d'une étoile, dont la contemplation ravit les anges mêmes⁴. Le poète amoureux éprouve dans sa chair et dans son âme, toujours en proie à la plus ardente des passions, la persistance de l'amour. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la « force d'amour », malgré l'instabilité inquiétante du petit dieu vibrionnant, peut être pour Ronsard source d'« espérance » et « d'assurance »⁵ : d'une part, en vertu du caractère volatil de la passion, il se pourrait que la dame courtisée, jusqu'alors inflexible, partage un jour l'amour qu'on lui porte et cède aux avances de son soupirant ; d'autre part, l'inconstance de l'amour est la conséquence de son exceptionnelle vigueur et la manifestation éclatante de son caractère divin et éternel. Certes, cause du mouvement de la matière, du sentiment et de la pensée même, l'*impetus* amoureux meut souvent l'amant en lui infligeant de vives douleurs, puisqu'il l'expose à l'indifférence ou à la cruauté de la bien-aimée. L'amour alors nuit au repos et à la tranquillité, qu'on ne peut reconquérir qu'au prix d'un renoncement à la beauté visible et d'une conversion à la philosophie. Mais l'amour tel que Ronsard le représente ne semble pas incompatible avec une certaine forme de repos et d'*euthymia*.

b – La double inconstance de l'amant

Le meilleur moyen de se soustraire aux tentations étant d'y succomber, comme le professera quelques siècles plus tard Oscar Wilde, avec son goût caractéristique pour le paradoxe et la provocation, Ronsard recommande une soumission docile et totale de l'amant à l'amour et à ses lois. Il est bien moins éprouvant de se laisser porter par le courant que de lutter contre lui ; peut-être parviendra-t-on ainsi sans trop de peine au port du repos. Au demeurant, nul ne peut résister à Éros. Les vieillards eux-mêmes tombent sous les traits qu'il leur décoche, les dieux en personne éprouvent sa puissance⁶ et les morts qu'on croyait promis à un repos éternel ressuscitent sous son influence, capable d'animer la matière inerte⁷.

¹ T. XVII, p. 327, v. 1.

² Les amants et leurs aimées vivent ce que vivent les roses, comme le rappelle le plus populaire des poèmes de Ronsard (*Second livre des Sonets pour Helene*, XXIV ; t. XVII, p. 265-266). Toute beauté se flétrit : « Dieux, vous estes cruels, jaloux de nostre temps ! / Des Dames sans retour s'en-vole le printemps », se lamente Hélène en découvrant dans son miroir les traces laissées sur son visage par le passage du temps (*ibid.*, XXVI, p. 268, v. 9-10).

³ T. XVII, p. 116, v. 6-8.

⁴ *Ibid.*, p. 143, v. 9-10 : « Tu es belle Marie un bel astre des cieus : / Les Anges tous ravis se paissent de tes yeux », lit-on dans l'*Épitaphe de Marie*.

⁵ *Les Amours diverses*, XLVI, v. 5 et 8 (t. XVII, p. 326).

⁶ Dans *La Franciade*, l'aède Terpin affirme que « l'aspre trait » d'Amour « a feru la poitrine / Des Dieux là haut, là bas de Proserpine » (t. XVI, II, v. 965-966).

⁷ Comme l'écrit Ronsard dans une élégie de 1578, la lumière qui émane des yeux de Marguerite de Valois, « vray logis d'Amour », peut « R'animer d'une œillade un homme qui mourroit » et « Esbranler les rochers » (t. XVII, p. 176, v. 66-67). Les yeux d'Hélène contiennent « Un esprit qui pourroit resusciter les morts » (t. XVII, p. 262, XX, v. 2). On voit bien ici

Telle est la puissance de l'amour. La sagesse véritable consiste donc à se plier à ses lois, à accepter de bonne grâce l'inconstance qui le caractérise, effet de sa vigueur, preuve manifeste de sa nature divine et principe de l'éternité de la matière. Puisqu'on ne peut définir l'amour, puisqu'on ne peut le penser, puisqu'on ne peut le soumettre à la raison pour le contrôler, autant s'y abandonner et trouver dans cet abandon la tranquillité de l'esprit. L'amour a la force du destin, répète Ronsard dans ses *Sonets et madrigals pour Astrée*, où l'amant se résigne à ses maux et se plie à l'arrêt de l'« Astre divin » qui l'enchaîne à sa passion¹. Tenter de résister à la fatalité qui s'incarne en Astrée est aussi vain et épuisant que sacrilège² ; toute opposition expose l'impie à la foudre divine :

Il estoit destiné par sentence des cieux,
Que je devois servir, mais adorer voz yeux :
J'ay comme les Geans, au ciel fait resistance.
Aussi je suis comme eux maintenant foudroyé.
Pour resister au bien qu'ils m'avoient otroyé,
Je meurs, & si ma mort m'est trop de recompense.³

Il convient, pour trouver un semblant de repos, de rendre les armes à l'amour, seigneur et maître des amants⁴, comme on cède avec quiétisme au destin :

Prenant congé de vous, dont les yeux m'ont donté,
Vous me distes un soir comme passionnee,
Je vous aime, Ronsard, par seule destinee,
Le Ciel à vous aimer force ma volonté.
Ce n'est vostre sçavoir, ce n'est vostre beauté
Ny vostre âge qui fuit vers l'Automne inclinée :
Ce n'est ny vostre corps, ny vostre ame bien-nee,
C'est seulement du Ciel l'injuste cruauté.
[...]
Puisqu'on dit que le Ciel est cause de tout bien,
Je n'y veux resister, il le faut laisser faire.⁵

Cette reddition est un véritable *acquiescement*. En renonçant à toute résistance, le poète amoureux trouve paix et contentement en dépit des souffrances que sa passion continue de lui infliger : « Je suis content de vivre en l'estat où je suis »⁶, constate le soupirant d'Hélène, semblable aux martyrs qui puisent dans les supplices qu'on leur inflige la certitude apaisante de leur salut.

Ronsard se soumet pleinement à la loi amoureuse en faisant preuve de l'inconstance propre au rejeton de Vénus. Quoiqu'il blâme souvent ses maîtresses pour leur déloyauté ou leur frivolité, quoiqu'il se défende de manquer pour sa part de fermeté⁷, le poète lui-même n'est pas exempt de tout reproche et ne peut être tenu pour un modèle de fidélité. Astrée, Cassandre, Genève, Hélène, Janne, Macée, Marie, Sinope... l'*index nominorum* de son catalogue amoureux n'est pas maigre. On pourrait même accuser Ronsard d'une double inconstance : à l'inconstance de l'amant à proprement parler s'ajoute l'ambivalence des sentiments et des jugements que le « butinage » amoureux lui inspire. Nous voyons Ronsard tantôt condamner l'inconstance, tantôt la revendiquer et en faire l'éloge. Ici, il déplore la déloyauté de son égérie et l'oppose à sa propre fidélité : « Vostre volonté passe, & la mienne ne

combien sont proches les effets de la gloire et de l'amour, qui nous font accéder tous deux à une forme d'existence supérieure où la mort n'a plus de prise et où l'on est délivré de ce fait de l'inquiétude métaphysique qu'elle occasionne – on sait que la mort, loin d'être redoutée par l'amant, est désirée comme un bien dans la mesure où elle manifeste avec éclat la dévotion du poète à sa maîtresse.

¹ *Sonets et madrigals pour Astrée*, VI (t. XVII, p. 185-186).

² *Ibid.*, IX, p. 188, v. 13-14.

³ *Le Premier Livre des Sonets pour Helene*, XXII, v. 9-14 (t. XVII, p. 214).

⁴ *Ibid.*, XIII, p. 190, v. 12-14 : « C'est mon seigneur, je ne le puis hayr : / Vueille ou non vueille, il faut luy obeyr. / Le serviteur est moindre que le maistre ».

⁵ *Les Amours diverses*, XLII, v. 1-8 et 13-14 (t. XVII, p. 323-324).

⁶ *Le Second Livre des Sonets pour Helene*, XIX, v. 12 (t. XVII, p. 262).

⁷ « Je ne suis point de ceus qui changent de fortune, / Comme un tas d'amoureux, aimans aujourd'huy l'une, / Et le lendemain l'autre ». Et de promettre à Marie : « Je ne saurois aimer autre que vous, / Non, Dame, non, je ne saurois le faire » (*Continuation des Amours*, XXVIII, v. 1-2 ; t. VII, p. 145).

change », écrit-il à Hélène¹, avant d'ajouter dans ses *Amours diverses* : « amour vous abandonne, / Qui seul dedans mon cœur est ferme demeuré »². Là, il reconnaît volontiers et assume parfaitement la légèreté que lui reproche Marie :

Marie, à tous les coups vous me venez reprendre
Que je suis trop leger, & me dites tousjours
Quand je vous veux baiser, que j'aïlle à ma Cassandre,
Et tousjours m'apellez inconstant en amours.
Je le veus estre aussi, les hommes sont bien lours
Qui n'osent en cent lieux neuve amour entreprendre.³

Le poète poursuit ce qui pourrait passer pour un *mea culpa* si le ton de sa confession n'était pas aussi serein et dénué de toute accent de contrition. Certain de son bon droit et presque avec fierté, il ajoute :

Je ne suis seulement amoureux de Marie,
Janne me tient aussy dans les liens d'Amour,
Ore l'une me plaist, ore l'autre à son tour :
Ainsi Tibulle aimoit Nemesis, & Delie.⁴

Rompant avec le ton qui était le sien dans *Les Amours* de 1552 et 1553, changeant d'attitude comme il change de style et de maîtresse, Ronsard abandonne en 1555 et 1556 les promesses réitérées de fidélité absolue qu'il adressait naguère à Cassandre pour clamer son inconstance et en prononcer l'éloge devant Marie – stratégie de séduction autant insolite que périlleuse ! Si la comparaison de Marie avec sa sœur Thoinon tourne à l'avantage de la première, nous voyons un peu plus loin le cœur du poète balancer entre Marie et ses deux sœurs⁵. Ronsard avoue en outre qu'il est épris d'une autre jeune femme, elle aussi prénommée Marie, et d'une certaine Janne⁶.

Le poète étaye son éloge de l'inconstance en recourant à divers arguments. Les premiers sont d'ordre psychologique et physiologique :

Celui qui n'ose faire une amitié nouvelle,
A faute de courage, ou faute de cervelle,
Se defiant de soi, qui ne peut avoir mieus.
Les hommes maladis, ou mattés de vieillesse,
Doivent estre constans : mais sotté est la jeunesse
Qui n'est point eveillée, & qui n'aime en cent lieux.⁷

Dans ce sonnet, « l'inconstance est liée aux forces vives de la jeunesse et à la vigueur du cerveau, tandis que la fidélité est réservée aux malades et aux vieux »⁸. Une fois de plus, Ronsard se soumet sereinement aux lois de la nature, qui a inscrit le changement dans les gènes de l'humanité⁹. L'inconstance favorise la variété, à laquelle la nature et l'art doivent leurs plus beaux ornements¹⁰. Voilà pourquoi Ronsard ne saurait blâmer Pâris d'avoir ravi Hélène au mépris de ses premiers engagements :

¹ *Le Second Livre des Sonets pour Helene*, V, v. 12 (t. XVII, p. 251).

² *Les Amours diverses*, XLVIII, v. 3-4 (t. XVII, p. 327-328).

³ *Continuation des Amours*, IX, v. 1-6 (t. VII, p. 125-126).

⁴ *Ibid.*, XI, p. 127-128, v. 1-4.

⁵ *Continuation des Amours*, VIII et XX (t. VII, p. 125 et p. 137-138).

⁶ *Ibid.*, XL, p. 157-158 et XI, p. 127-128. À partir de 1557, Janne devient Anne.

⁷ *Ibid.*, IX, p. 126, v. 9-14.

⁸ André Gendre, introduction à son édition des *Amours*, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de poche classique », 1993, p. 51.

⁹ Ronsard demande à Charles de Pisseleu : « D'où vient cela (mon Prelat) que les hommes / De leur nature aiment le changement, / Et qu'on ne voit en ce monde où sommes / Un seul qui n'ait un divers jugement ? » (t. II, p. 1, I, v. 1-4).

¹⁰ Voir la préface des *Odes* de Ronsard, « Au lecteur », t. I, p. 47 : « Je suis de cette opinion que nulle Poésie se doit louer pour accomplie, si elle ne ressemble la nature, laquelle ne fut estimée belle des anciens, que pour estre inconstante, & variable en ses perfections ». Ronsard loue plus loin les « admirables inconstances » de Pindare (p. 48).

Je ne suis pas celui qui veus Paris reprendre
 D'avoir manqué si tost à Pegasis de foy :
 Plutost que d'accuser ce jeune enfant de Roy
 D'estre en amour leger, je voudrois le defendre.
 Il fist bien, il fist bien, de ravir cette Helene,
 Cette Helene qui fut de beauté si tres-plene,
 Que du grand Jupiter on la disoit anfant :
 L'amant est bien guidé d'une heure malheureuse,
 Quand il trouve son mieus, si son mieus il ne prent,
 Sans languir tant es bras d'une vieille amoureuse.¹

De même qu'il refuse d'accabler le prince troyen, de même Ronsard accorde aux femmes infidèles bien des circonstances atténuantes :

Pourtant si ta maitresse est un petit putain,
 Tu ne dois pour cela te courrousser contre elle.
 Voudrois-tu bien hayr ton ami plus fidelle
 Pour estre un peu jureur, ou trop haut à la main ?
 Il ne faut prendre ainsi tous pechés à dedain,
 Quand la faute en pechant n'est pas continuelle :
 Puis il faut endurer d'une maitresse belle
 Qui confesse sa faute, & s'en repent soudain.²

Ailleurs, Ronsard justifie l'inconstance en recourant aux arguments misogynes traditionnels : les femmes sont intéressées, cruelles et volages, il serait donc sot de cultiver à leur intention des vertus, dont la fidélité, qu'elles foulent aux pieds³. Enfin, c'est en poète désireux de se comparer aux grands modèles du passé que Ronsard défend ses infidélités : Tibulle aussi était inconstant, qui « aimoit Nemesis, & Delie »⁴.

Sans cesse inconstant, le poète réclame cependant qu'on lui reconnaisse le mérite d'être constant dans son inconstance :

On dit qu'une amitié qui se depart demie
 Ne dure pas long tems, & n'apporte qu'ennuis,
 Mais ce n'est qu'un abus : car tant ferme je suis
 Que, pour en aimer une, une autre je n'oublie.⁵

Ronsard va plus loin dans ses *Amours diverses*. Sans craindre le paradoxe, il présente l'inconstance comme un gage d'amour, et la trahison comme la pierre de touche de la loyauté :

Tant de fois s'appointer, tant de fois se fascher,
 Tant de fois rompre ensemble, & puis se renouër,
 Tantost blasmer Amour, & tantost le louër,
 Tant de fois se fuyr, tant de fois se chercher,
 Tant de fois se monstrier, tant de fois se cacher,
 Tantost se mettre au joug, tantost le secouër,
 Advouër sa promesse, & la desadvouër,
 Sont signes que l'Amour de pres nous vient toucher.
 L'inconstance amoureuse est marque d'amitié.⁶

L'inconstance est tout au plus une faiblesse de la nature humaine, un manquement à la parole donnée, qui révèle cependant la fermeté de l'amour : « Amour ne faut jamais, nous sommes qui faillons »⁷. Ergotages de sophiste en matière amoureuse ? Casuistique fallacieuse dont on ne doit pas être dupe ? Nous pensons quant à nous qu'on peut appliquer à l'amant ce qu'écrit André Gendre à propos de l'écrivain, considérant les retouches que, jusqu'à son dernier souffle, il ne cessera d'apporter à son

¹ *Continuation des Amours*, XXV, v. 5-14 (t. VII, p. 143).

² *Ibid.*, LXII, p. 179, v. 1-8.

³ *A son livre*, v. 67-92 et v. 107-128 (*Nouvelle Continuation des Amours*, t. VII, p. 318-319 et p. 320-322).

⁴ *Continuation des Amours*, XI, v. 4 (t. VII, p. 128).

⁵ *Ibid.*, XL, p. 157, v. 5-8.

⁶ *Les Amours diverses*, XXI, v. 1-9 (t. XVII, p. 305).

⁷ *Mascarade. Aux Dames*, v. 34 (t. XVIII, p. 109).

œuvre, de ses corrections, variantes et repentirs, de son désir de se frotter à tous les genres, à tous les registres, à tous les styles, à tous les mètres et à tous les maîtres de l'art poétique pour forcer à son tour les portes de la gloire : « Étonnante constance dans l'inconstance, quête paradoxale de la stabilité à travers l'instabilité ! »¹ Il s'agit, une fois de plus, de trouver l'ordre et le repos au cœur même de la variété et du mouvement.

Naturellement, le nombre des muses mortelles du poète et la diversité des œuvres qu'il leur dédie sont tels qu'on comprend que la seule constance dont fait preuve Ronsard est d'un ordre tout particulier. L'amour qu'il prétend éprouver et abriter en son cœur pour l'éternité n'est pas celui que lui inspire telle ou telle maîtresse mais l'*eros* même, ce désir irréductible à l'amant aussi bien qu'à l'aimée, cette puissance qui préside à chaque nouvel *innamoramento*, ce principe unique et éternel des amours multiples et passagères du poète. Le « ferme amour » ne consiste donc pas à aimer avec une fidélité à toute épreuve une seule et unique maîtresse, bien moins encore à chercher le repos dans l'amour platonicien d'une beauté idéale et désincarnée, mais à nourrir continûment en son sein le même feu, quel que soit le bois qu'on y fasse brûler. Loin de révéler l'inconstance de l'amant, la variété de ses inspiratrices l'honore en manifestant sa dévotion à l'amour, qui se perpétue et survit aux amours caduques de *Continuation* en *Nouvelle Continuation*, prouvant au poète et à ses lecteurs que quelque chose en ce monde est permanent et subsiste éternellement en dépit des aléas de la passion, de l'écoulement du temps et des accidents de la matière.

Il ressort de son argumentaire, à première vue un peu spécieux, que Ronsard plaide en faveur de l'inconstance au nom de la raison naturelle et du simple bon sens. Alors que les philosophies antiques et la morale chrétienne condamnent la passion amoureuse et le désir parce qu'elles les jugent déraisonnables et incompatibles avec le repos de l'esprit, l'auteur des *Amours* s'y livre corps et âme. Dans cet abandon plus serein que fataliste réside la véritable sagesse et la possibilité de la *tranquillitas animi*. Le code courtois, les normes morales et les conventions sociales vont à l'encontre de la loi d'Amour, toujours avide de nouvelles conquêtes, puissance dont la vitalité s'accommode mal des qualités et des vertus traditionnellement exaltées par la poésie amoureuse d'inspiration pétrarquiste ou néo-platonicienne. S'efforcer à la fidélité pour s'enchaîner à une seule maîtresse, c'est méconnaître les répercussions psychiques et physiologiques du désir sur l'individu et se condamner à une lutte perdue d'avance. Littéralement et au sens fort des termes, la constance est, dans la *Continuation* et dans la *Nouvelle Continuation*, contre nature : qui tente de contenir et d'endiguer le désir s'oppose à la puissance qui ordonna l'univers ainsi qu'au cours naturel des choses. Ronsard n'envisage pas l'amour comme le lien, fût-il divin, qui unit indéfectiblement un homme et une femme, mais comme la force d'attraction et de cohésion qui assemble et ordonne les éléments disparates du cosmos. Pour Ronsard et certains de ses contemporains, l'amour réalise la « fusion totale de la vie humaine et de la vie cosmique »². L'*eros*, principe en qui se confondent désir amoureux, désir de gloire et désir poétique³, est l'inconnue de l'équation qui résume la formule secrète du cosmos, la clef dans laquelle se jouent les multiples accords de l'harmonie des sphères. De la participation du poète à cette harmonie dépend son repos. En somme, pour citer André Gendre,

[Ronsard a su] montrer que le désir amoureux, accepté sans restriction, mène à l'harmonie avec les forces du monde et de la nature. Ronsard offre à ses lecteurs plus que de beaux vers : il leur propose une interprétation de l'univers qui est aussi un art de vivre.⁴

c – L'extase amoureuse

Il est difficile, à ce point de notre démonstration, de ne pas songer à la théorie platonicienne et néo-platonicienne de l'*amor copula mundi*. Dans son *Commentaire* du *Banquet*, Ficin se réfère au *Timée* (30 a-b) pour évoquer l'action bénéfique de l'amour sur le chaos originel, qu'il ordonne « afin d'en

¹ André Gendre, *Ronsard poète [...]*. Nous ne parvenons malheureusement pas à retrouver la page d'où est tirée cette citation, l'ouvrage ayant été égaré dans les rayonnages de la bibliothèque universitaire.

² Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 396.

³ André Gendre, *Ronsard poète [...]*, p. 173 : « Le désir qui anime Ronsard se confond avec l'ambition de posséder Cassandre et la poésie, réunies dans la grandeur de l'œuvre ».

⁴ *Ibid.*, p. 213.

faire une œuvre qui fût par nature la plus belle et la meilleure ». Plus loin dans son *Commentaire*, Ficin poursuit en ces termes :

Quamobrem omnes mundi partes quia unius artificis opera sunt ejusdem machine membra inter se in essendo et vivendo similia, mutua quadam caritate sibi invicem vincuntur, ut merito dici possit amor nodus perpetuus et copula mundi partiumque ejus immobile substentaculum ac firmum totius machine fundamentum.¹

La notion d'amour cosmique est aussi abondamment développée par Léon l'Hébreu dans ses *Dialoghi d'amore*², où l'attachement qui unit l'homme et la femme est systématiquement associé à l'harmonie qui règne dans le cosmos.

En la matière, l'influence du néo-platonisme sur Ronsard reste en fait superficielle³. Chez Platon tout autant que chez ses disciples de la Renaissance, l'ordonnement du chaos cosmique et intime sous l'action pacificatrice de l'amour s'inscrit dans un cadre théorique où figure également la question de l'essor de l'âme au-dessus de la matière vers le séjour des vérités idéales. L'amour instaure l'ordre et le maintient tout en incitant les mortels à s'élever vers l'objet divin de leur désir pour s'unir à lui et trouver en son sein leur repos, au terme d'un processus d'ascension et d'abstraction décrit initialement dans le *Phèdre*. Lorsque le poète vendômois évoque l'action formatrice que l'amour exerce sur le chaos originel et sur son âme, dans le sonnet XLII des *Amours* par exemple, il le conçoit comme une force primordiale œuvrant dans le champ de la matière et non comme une entité démonique capable de hisser l'« honneste amant », degré par degré, du monde sensible jusqu'au domaine des intelligibles. Ronsard chante l'*eros* archaïque bien plus volontiers, et selon nous avec bien plus de talent et de conviction, que l'amour théorisé par Platon, Marsile Ficin et Léon l'Hébreu.

Quand il prononce l'éloge de l'amour dans une *Mascarade* publiée en 1584, Ronsard reconnaît en lui l'artisan de l'extase de l'amant en des termes qui font songer à Platon et au néo-platonisme :

C'est luy qui des vertus nous enseigne la voye,
C'est luy qui par esprit aux Démons nous envoie,
Qui nous ravist de nous, & qui nous loge aux cieus,
Et nous repaist de manne à la table des Dieux.⁴

Mais, à bien y regarder, les images dont il orne ces quelques vers font davantage songer à une apothéose olympienne de l'amant qu'à une ascension spirituelle : l'amoureux séjourne dans les cieus, s'assoit à la table des dieux, dont il partage le repos et la satiété. Ce qui n'est dans le *Phèdre* qu'un mythe, une fable poétique chargée d'exprimer en images compréhensibles et frappantes une doctrine métaphysique, devient chez Ronsard la narration sensuelle d'un processus de déification effectif, qui projette l'aimée et son amant jusqu'aux Champs Élysées :

Mais souffrant doucement le joug de ton empire,
Tant soit-il rigoureux,
Dans les champs Elisez une mesme navire
Nous passera tous deux.⁵

Dans ce paradis païen, terre elle aussi possédée et ensemencée par l'amour, les deux amants vivent sans fin dans un repos parfait :

¹ Marsile Ficin, *Commentaire [...]*, III, 4. Voici la traduction proposée par Raymond Marcel, p. 165 : « Voilà pourquoi toutes les parties du monde, parce qu'elles sont l'œuvre d'un seul ouvrier et les membres d'une même machine, sont semblables entre elles dans leur essence et leur existence et se trouvent liées entre elles par un amour réciproque, qui permet de dire avec raison que l'Amour est le nœud éternel et la copule du monde, le soutien immobile de ses parties et le fondement solide de toute la machine ». Dans son *Banquet*, Platon définit l'amour comme une harmonie (186 e-187 d) et en fait, en prenant Agathon pour porte-parole, le principe de tout lien social et de toute civilisation (197 c-d).

² Les *Dialoghi d'amore*, publiés en Italie en 1535 et largement diffusés en France, affirment le caractère cosmique du sentiment amoureux, « principe d'harmonie, qui fait subsister et se correspondre les mouvements des corps célestes, lien universel, qui fait l'unité de la vie dans l'univers » (Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 19).

³ Cf. *supra*, p. ? ? ? [vérifier]

⁴ *Mascarade. Aux Dames*, v. 39-42 (t. XVIII, p. 110).

⁵ *Chanson du Premier Livre des Sonets pour Helene*, v. 17-20 (t. XVII, p. 236).

Là du plaisant Avril la saison immortelle
Sans eschange se suit :
La terre sans labeur de sa grasse mammelle
Toute chose y produit.¹

L'amour ronsardien s'incarne, il agit sur les corps et les sens avant de s'emparer de l'esprit de l'amant ; sa matière irrigue la totalité de la création où il dépose les germes et les semences de toutes choses ; il est le fluide vital qui circule dans le vaste corps du monde et unit entre eux ses différents éléments, du plus grand au plus insignifiant. Loin d'arracher l'amant au domaine du sensible, il l'incite à l'étreindre et à trouver dans cette union son contentement et son repos.

La communion du poète amoureux avec une nature panthéiste², le repos qu'on y goûte sont l'enjeu du chant poétique, par lequel le poète projette son désir dans l'univers tout entier, « vers on ne sait quelle jubilation cosmique »³. Sous l'effet de l'amour et par l'intermédiaire de la poésie, l'amant se joint au chœur céleste, il se résorbe et s'épanouit en une « voix » qui résonne dans la création, franchit sûrement les barrières de l'espace et du temps, et, à l'instar de la gloire, immortalise le poète. Envisageant l'éventuelle dissolution par sa maîtresse des « petitz corps » qui le composent, Ronsard s'interroge :

Mais s'il avient, que ces tresses orines,
Ces doigtz rosins, & ces mains ivoyrines
Froyssent ma vie, en quoy retournera
Ce petit tout ? En eau, air, terre, ou flamme ?
Non, mais en voix qui tousjours de ma dame
Par le grand Tout les honneurs sonnera.⁴

On peut également citer ces vers tirés du recueil *Sur la mort de Marie* :

Que ne voy-je, pour languir mieux,
Et pour vivre en plus longue peine,
Mon cœur en soupairs, & mes yeux
Se changer en une fontaine,
Mon corps en voix se transformer,
Pour soupirer, pleurer, nommer
Ma mort, ma vie,
L'amant & l'amie,
Plaints, soupairs, & pleurs,
Douleurs sus douleurs.⁵

L'émission d'une voix pathétique dans le cosmos⁶, ce « grand Tout » au sein duquel se fond le poète, est la conséquence du désir et la forme de repos auquel aspire Ronsard après Du Bellay, qui, rappelons-le, souhaitait dans *La Deffence* « voler par les Mains, et Bouches des Hommes »⁷. En satisfaisant le désir d'immortalité qu'éprouve toute créature, l'amour joue le même rôle que la gloire poétique et constitue comme elle un remède à l'inquiétude suscitée par notre condition mortelle. Et, fort naturellement, la poésie fait de l'amour et de la gloire ses sujets de prédilection. L'amour n'est-il pas à l'origine de tout *poiein*, étincelle initiale de la Création et de l'écriture poétique ? Ne donne-t-il pas naissance au vaste poème du cosmos aussi bien qu'aux œuvres littéraires du poète (« sans aimer je suis & du plomb & du bois : / Quand je suis amoureux, j'ay l'esprit & la vois, / L'invention meilleure,

¹ *Ibid.*, p. 237, v. 33-36.

² Le panthéisme de l'univers ronsardien est un trait qu'a bien noté Henri Weber (cf. *La Création poétique [...]*, p. 60 et, surtout, p. 479, où le critique estime que, dans les *Hymnes* et les *IV saisons de l'an*, « le sentiment tout panthéiste de la nature donne à ces vers le caractère d'un hymne à la vie physique »). Cf. Isidore Silver, « Ronsard's reflections [...] », p. 219-233.

³ André Gendre, *Ronsard poète [...]*, p. 169.

⁴ *Les Amours*, XXXVII, v. 8-14 (t. IV, p. 40).

⁵ *Chanson*, v. 11-20 (t. XVII, p. 127).

⁶ *Ibid.*, XVI, p. 19-20, v. 1 : « Je veulx darder par l'univers ma peine », et v. 9-11 : « Je veulx changer mes pensers en oyseaux, / Mes doux soupairs en zephyres nouveaux, / Qui par le monde evanteront ma plainte ». On perçoit bien dans ces vers et dans les précédents comment désir amoureux, désir de gloire et poésie se confondent. Posséder Cassandre, soumettre Troie, arracher les lauriers de la gloire poétique ou conquérir le « grand Tout » ne font qu'un.

⁷ *La Deffence [...]*, II, 3, p. 129.

& la Muse plus forte », reconnaît Ronsard¹) ? Ne provoque-t-il pas la relance sempiternelle du chant de la même manière qu'il assure la pérennité de la matière ?

Le thème de la métamorphose, qui s'inscrit dans une œuvre poétique caractérisée par sa diversité formelle, par sa *varietas* et par les modifications que son auteur ne cesse de lui faire subir au fil des ans et des rééditions, est étroitement lié chez Ronsard, tout comme dans le modèle ovidien, à l'ardeur amoureuse. « La métamorphose est souvent causée par un désir ; elle appartient d'abord à l'univers matériel », souligne André Gendre². Le désir amoureux (« mon désir / Qui en vivant en cent formes me muë », écrit le poète³) est si puissant qu'il prend possession de l'amant, l'aliène et l'altère. Dans *Les Amours* de 1552, Cassandre, qui peut elle-même se transformer en roc (XIII, p. 17, v. 3), en « Dryade » (LI, p. 53, v. 1) ou en « Fère sauvage » (LXXXIX, p. 89, v. 2), fait subir à son amant « mille métamorphoses » (IX, p. 14, v. 13). Comme Méduse, elle l'« empierre en un rocher » (VIII, p. 12, v. 3)⁴. Le sonnet LXV (p. 66-67) compare Cassandre à Circée, magicienne qui, dans le dixième livre de l'*Odyssée*, métamorphose en pourceaux les compagnons d'Ulysse. La mythologie fournit à Ronsard bien d'autres exemples de métamorphoses amoureuses, évoquées au mode optatif. Ainsi le poète voudrait pouvoir imiter Zeus et « En pluye d'or goutte à goutte descendre / Dans le beau sein » de la jeune femme, ou se transformer en taureau « pour finement la prendre » (XX, p. 23, v. 2-3 et 6).

Si la métamorphose peut être interprétée comme une manifestation douloureuse de la puissance de l'amour, elle est avant tout chez Ronsard, le signe de la vitalité inextinguible et de l'immortalité du désir. Bien plus qu'une cause de disjonction et de désintégration de l'être, la métamorphose amoureuse est pour le poète, fait roc, écorce ou source murmurante, l'occasion d'une fusion avec la matière du cosmos. Elle suggère par ailleurs la possibilité de la stase et du repos dans un monde sans cesse en mouvement⁵. Provoquée par l'impétuosité de l'*eros*, la métamorphose modifie la forme tout en assurant la permanence de la matière⁶. Dans les sonnets de Ronsard, comme l'a bien noté Guy Demerson, elle n'est nullement une fuite « dans le monde imaginaire de la création poétique », un renoncement au désir, mais son exaltation, sinon son assouvissement⁷. Ainsi, dans la *Chanson par stances* du recueil narrant *Les Amours d'Eurymedon et de Calliree*, le poète amoureux se liquéfie et, réduit par son chagrin en un flot de larmes, s'amalgame à l'eau vive à laquelle il compare l'aimée en vertu de son nom, Aquaviva⁸, la distillation suppléant l'étreinte :

De tant pleurer il me prend une envie,
Qu'ainsi que toy je veux changer ma vie
En source d'eau pour mieux suivre tes pas.⁹

On voit également dans ces vers comment le désir et la métamorphose qu'il déclenche permettent au poète de se fondre dans les éléments pour y goûter un repos vivace, délicieux et éternel :

Eau devenu, en ton eau je vivray,
Faict par mes pleurs une eternelle source :
Et d'eau pareille, & de pareille course
Plongé dans toy, toujours je te suivray.¹⁰

¹ *Le Second Livre des Sonets pour Helene*, XLVI, v. 6-8 (t. XVII, p. 283).

² *Ronsard poète [...]*, p. 467.

³ T. XV, p. 198, sonnet V, v. 9-10.

⁴ Voir également le sonnet XXXI, p. 35, v. 13-14 : « en pierre ell' le transformera / D'un seul regard ainsi qu'une Meduse ».

⁵ Selon Jean-Jacques Wunenburger, la métamorphose synthétise l'identité et l'altérité : « Permanence de l'être et changement de l'apparaître définissent le principe d'animation des cycles, en qui le début et la fin coïncident » (« L'imaginaire baroque. Approche morphologique à partir du structuralisme figuratif de G. Durand », *Cahiers de littérature du XVII^e siècle*, n° 8, 1986, p. 94).

⁶ Cf. *supra*, p. ? ? ? [compléter]

⁷ Guy Demerson, *La Mythologie classique [...]*, p. 209, n. 134. Les métamorphoses évoquées par Pétrarque dans la *Canzone* I « signifient pour lui non l'assouvissement du désir (comme la pluie d'or de Danaé), mais l'envol vers l'idéal comme la flamme d'Astérie et l'aigle de Ganymède, symboles anciens du rapt de l'âme par le Créateur. Il est remarquable que le fameux sonnet de Ronsard « Je voudroy bien richement jaunissant » (Lm. IV, 23) [*Les Amours*, XX, t. IV] reprend exactement le contre-pied du souhait de Pétrarque, suggérant déjà par cette allusion que le tempérament du poète vendômois ne s'accorde pas des vœux platoniques du Toscan ».

⁸ Il s'agit d'une maîtresse de Charles IX, dont Ronsard se fait ici le porte-parole.

⁹ T. XVII, p. 163-164, v. 6-8.

¹⁰ *Ibid.*, p. 164, v. 9-12.

Conclusion

Tout comme la gloire poétique, l'amour est l'instrument de l'apothéose du poète, la clef qui lui ouvre les portes de l'éternité et lui permet de goûter un repos cosmique. L'inconstance amoureuse témoigne de la puissance d'Éros, de sa vitalité inépuisable, de la variété des formes que peut revêtir la matière vive du cosmos irriguée par la sève bouillonnante du désir. Plutôt que de tenter d'endiguer ce torrent, de le canaliser en recourant à la doctrine néo-platonicienne de l'amour, Ronsard s'y abandonne et renonce à toute résistance. Cette soumission totale à la loi d'Éros, dont excipe le poète pour justifier son inconstance, est une forme de sagesse : la *quies* est à ce prix. Par ailleurs, avec la poésie et la *scriptorum fama*, l'amour est l'une des rares choses ici-bas capables de résister au temps et aux vicissitudes de l'histoire ; les poètes et leurs muses vieillissent et meurent, le désir est éternel. S'il meurt tous les êtres de la création, lui-même paraît immuable. Dans l'ordre matériel, l'amour pousse l'homme promis à la mort à se perpétuer par la procréation, la succession ininterrompue des générations constituant pour le genre humain une forme d'immortalité et d'éternité. On croirait entendre là un écho des réflexions de Diotime¹.

« Désir d'engendrer dans le beau pour entretenir une vie éternelle dans les choses mortelles » : tel est le dénominateur commun de l'*eros* néo-platonicien et du désir ronsardien. Cependant, en dépit de similitudes de prime abord frappantes, on veillera à ne pas confondre l'amour dont Ronsard décrit les effets prodigieux avec celui qui, dans la pensée néo-platonicienne, comble l'aspiration à l'immortalité, donne le ton de l'harmonie universelle et unit entre eux macrocosme et microcosme. L'amour chanté par le poète vendômois ne peut être réduit au désir de contempler la beauté éternelle, cette beauté idéale et purement intelligible, divine en un mot, qui ignore le changement, la naissance et la mort, la croissance et le déclin². L'*eros* ronsardien n'est pas élévation de l'âme mais expansion de l'être tout entier. Si le premier livre des *Erreurs amoureuses* de Pontus de Tyard s'achève sur l'assomption du désir que le poète éprouve pour Pasithée en amour « raisonnable », « chaste » et « immortelle », nous invitait ainsi à lire rétrospectivement le recueil comme le récit chronologique de cette élévation purificatrice, l'aventure amoureuse ne touche pas chez Ronsard à ce but céleste³.

Moteur de la création tout entière, l'amour constitue la matière incorruptible et inépuisable de la poésie, de l'épigramme et du sonnet, de l'élégie et de l'ode. Chez Ronsard, la permanence et la vitalité de cette matière suscitent les métamorphoses de l'amant et les innombrables variations de la forme poétique. Car la poésie est forme au sens aristotélicien du terme. Au fil de ses métamorphoses, cette forme demeure et se modifie bien plus qu'elle ne se perd. L'inassouvissement du désir amoureux assure la relance perpétuelle de la poésie amoureuse⁴, au point que Ronsard peut écrire dans l'avant-dernier sonnet des *Amours* :

¹ Pour la vieille femme de Mantinée, dont Socrate rapporte l'enseignement dans *Le Banquet*, l'amour est essentiellement désir d'immortalité (206 e-208), caractéristique que Ficin évoque en ces termes : « Quid hominum amor sit postulatis ? Cupido generationis in pulchro, ad servandam vitam mortalibus in rebus perpetuam. [...] Hoc utique pacto quecumque in animo vel corpore mutabilia sunt servantur, non quia semper omnino eadem sint, hoc enim divinorum est proprium, sed quoniam quod tabescit et abit novum et simile sibirelinquit. Hoc certe remedio mortalia immortalibus redduntur similia » (*Commentaire [...]*, VI, 11. Voici la traduction de Raymond Marcel, p. 225 : « Qu'est-ce que l'amour des hommes, demandez-vous ? Un désir d'engendrer dans le beau pour entretenir une vie éternelle dans les choses mortelles. [...] De cette façon tout ce qui dans l'âme et dans le corps est changeant se trouve conservé, non pas parce qu'il demeure absolument le même, ce qui est le propre des choses divines, mais parce que ce qui s'efface et disparaît laisse quelque chose de nouveau et de semblable à soi. C'est assurément grâce à ce remède que les choses mortelles sont rendues semblables aux immortelles »).

² Platon, *Le Banquet*, 211 a-b.

³ À vrai dire, comme le signale Marcel Tetel, « l'importance du platonisme a été parfaitement exagérée, peut-être même jusqu'à l'obsession » (*L'Heptaméron [...]*, p. 9). Bien plus qu'une pensée cohérente et forte, les poètes français, souvent hâtivement et péremptoirement qualifiés de néo-platoniciens, retiennent de cette doctrine des images, des motifs propres à illustrer et décorer leurs productions. Ils pensent et écrivent en poètes qui misent davantage, dans leur quête d'un repos amoureux, sur les ressources propres de la poésie, qui narre l'abandon total et délicieux de l'amant à sa passion, que sur la spéculation métaphysique censée l'en détacher.

⁴ Dans *Les Amours* tout particulièrement, la matière amoureuse paraît aussi inaltérable, immuable et éternelle que Cassandre est implacable : le poète jure de l'aimer d'un amour qui ne saurait décroître, élire un autre objet ou s'éteindre. La fermeté de l'amant et l'intransigence de l'aimée entravent toute progression ou tout progrès du sentiment amoureux et contraignent le poète, dont l'errance semble ne pas avoir de terme, à passer sans cesse par les mêmes lieux d'épreuve ou de délices. Conséquemment, le chant poétique se prolonge indéfiniment.

Veu la douleur qui doucement me lime,
Et qui me suit compaigne, paz à paz,
Je congnoy bien qu'encor' je ne suis pas,
Pour trop aymer, à la fin de ma ryme.¹

L'obstacle devient aiguillon. À l'instar de la laborieuse Pénélope, le poète est condamné à « Ourdir sans cesse une nouvelle trame »². La « ryme » doit impérativement continuer de résonner : dans son efflorescence et dans son expansion continue réside la possibilité d'un repos amoureux. Si l'amour fournit au texte poétique une trame inusable, la poésie en retour permet d'immortaliser la passion et ceux qu'elle unit (ou oppose), d'organiser le désordre amoureux, d'enchaîner à quelques vers d'airain une divinité capricieuse et volage. Bien plus sûrement que la fureur érotique, le *furor poeticus* et l'incantation poétique parviennent, en empruntant des voies qu'il conviendra de baliser, à fondre les mouvements erratiques de l'amour dans l'immobilité, la diversité dans l'unité, les émotions dans la *quies* – autant d'exploits que la doctrine néo-platonicienne, telle qu'on peut la lire en filigrane de tous les *Amours* successifs de Ronsard, n'a pu accomplir.

Le néo-platonisme n'est qu'un des aspects que revêtent les interrogations des poètes et la réflexion qu'ils développent au sujet de l'amour. Qu'est-ce qu'Amour ? « Le cœur le dit assez, mais la langue est muette », constate Ronsard³. S'il est aussi malaisé de répondre à cette question taraudante, que se pose notamment Ronsard dans ses *Amours* de 1553⁴, sans doute est-ce dû aux dérobades du dieu ailé⁵, à la résistance que la passion amoureuse oppose à la raison, à l'intelligence, à toute tentative de saisie uniquement théorique. Éros est-il seulement un intelligible ? On peut en douter, tant on peine à le circonscrire dans un discours de type scientifique ou métaphysique. Aux yeux d'Hélène, qui sont « la forge d'Amour », Ronsard affirme : « Mais je ne puis sçavoir quelle chose vous estes »⁶. Un berger de Belleau emprunte un ton agnostique pour évoquer confusément ce « je ne sçay quoy », ce « rien » qui est tout pour les poètes :

Ou si l'Amour est rien, c'est bien je ne scay quoy,
Qui vient je ne scay d'où, & ne scay qui l'envoye [...],
Se paist ne scay comment, de ne scay quelle proye,
Se sent je ne scay quant, & si ne scay pourquoy.⁷

Le rôle dévolu à la poésie ne consiste pas à faire de l'amour, sujet trop mouvant et trop mystérieux pour se prêter à une telle entreprise, l'objet d'un discours et d'un savoir apaisant⁸, qui se puisse proférer et transmettre. Aussi pour Ronsard est-il plus pertinent d'en donner une description par la bande, en évoquant ses effets sur la nature, la matière et les corps, qui soumettent et plient les esprits à leurs caprices. Il devient alors possible d'en suggérer les effets et la puissance par le biais de l'antithèse⁹ et de l'oxymore, de la métaphore et de la comparaison, etc., c'est-à-dire par la mobilisation

¹ *Les Amours*, CLXXXI, v. 1-4 (t. IV, p. 171).

² *Ibid.*, LXXIV, p. 76, v. 12.

³ *Madrigal*, v. 16 (t. XVII, p. 241).

⁴ LI, v. 1-4 (t. V, p. 117) : « Cent fois le jour, à part moi je repense, / Que c'est qu'Amour, quelle humeur l'entretient, / Quel est son arc, & quelle place il tient / Dedans nos cœurs, & quelle est son essence ».

⁵ *Ibid.*, v. 9-11 : « Si sai-je bien que c'est un puissant Dieu, / Et que, mobile, ores il prend son lieu / Dedans mon cœur, & ores dans mes veines ».

⁶ *Second livre des Sonets pour Helene*, XX, v. 4 (t. XVII, p. 262).

⁷ Belleau, *La Bergerie*, XXVII, v. 5-8 (*Œuvres poétiques*, t. II, p. 89). Dans sa *Description d'Amour* (citée par Thomas Sébillet, *Art poétique français*, p. 132), Saint-Gelais dit à quel point il est difficile de définir cette « Dêité ». Insaisissable, « chose intérieure et close », l'amour échappe à tout essai de définition rationnelle. L'amant s'y abandonne, en souffre et en jouit, en pouvant tout au plus rendre compte de son expérience ; le poète habile sait le chanter en faisant partager ses émotions à ses lecteurs, car la poésie amoureuse est un soupir, un sanglot, une plainte ou un cri (cf. Scève, *Délie*, XVIII : « et si ne sçay que dire, / Sinon crier mercy, mercy, mercy »), mais nul ne peut définir ce sentiment, « Lequel on peut trop mieux penser que dire », et dont la nature reste inconnaissable et indicible (voir dans la *Délie* l'importance du thème de la parole impossible : LXXVI, CXXX, CCXCI, CCCLXIV, CCCLXXXI...). D'où la reddition de Saint-Gelais : « Dont laisserai d'en raisonner à tant, / Et pour penser abandonne l'écrire » (cité par Thomas Sébillet, *Art poétique français*, p. 132).

⁸ Cf. la définition de Le Caron : la connaissance « est appelée des Grecs επιστήμη, par ce qu'elle arreste et assure l'entendement » (*Dialogues*, III, p. 203).

⁹ L'antithèse est à n'en pas douter un procédé hérité du pétrarquisme. Mais il se pourrait que les sonnets antithétiques des *Amours* et d'autres recueils amoureux de l'époque témoignent également d'une doctrine néo-platonicienne selon laquelle la divinité ne peut être décrite que par des attributs contradictoires (voir Edgar Wind, *Mystères païens [...]*, p. 86-94). Pour Pic,

et la mise en œuvre de toutes les ressources du langage poétique¹. Antithèses, oxymores et paradoxes sont l'unique recours dont dispose le poète désireux de savoir et d'annoncer « ce qu'est amour », appréhendé par l'évocation suggestive et pathétique des maux qu'il inflige à ses victimes :

En cent papiers tesmoingz de mon souci,
Je veux tracer la peine que j'endure
En cent papiers plus durs que diamant,
A celle fin que la race future,
Juge du mal que je souffre en ayant.²

L'amour est circonscrit dans le réseau mouvant et aéré d'un discours poétique réduit à l'approximation évocatrice de figures de style qui, malgré leur insuffisance, suggèrent sa puissance et sa nature et les donnent à voir³. Il devient l'objet d'une certaine forme d'épistémè poétique, certes partielle et lacunaire, mais rassurante et garante d'une relative *quies*.

Il convient désormais d'entrer plus avant dans le cabinet des poètes et d'examiner les modalités de l'écriture, les particularités morphologiques du discours poétique de la Pléiade, les formes qu'il adopte et les caractéristiques de son énonciation. Nous comprendrons alors pourquoi et comment la scansion poétique ordonne et apaise davantage la matière amoureuse bouillonnante que l'ascension métaphysique :

soulager son feu par la poésie, c'est faire coïncider l'espace intérieur et l'espace du poème. « Contenter ses esprits », comme disaient Tahureau et Estienne Pasquier, c'est vouloir s'approprier poétiquement le désir en l'organisant non seulement selon la logique de l'imaginaire, mais aussi selon la logique de la forme.⁴

Aussi vif que puisse être l'intérêt suscité auprès des poètes par la doctrine néo-platonicienne de l'amour, aussi nombreux que soient ses disciples et les œuvres qu'elle inspire, le fond de cette doctrine importe bien moins dans l'entreprise de déminage de la charge explosive de l'*eros* que la forme poétique qu'elle adopte et qui la modifie considérablement. Plus que jamais auparavant, l'énonciation poétique s'émancipe de son énoncé pour mettre en lumière sa puissance formatrice, son bel ordonnancement, et faire miroiter ses reflets enchanteurs. Irons-nous jusqu'à écrire que l'amour n'est plus à proprement parler l'objet d'un discours poétique, et que c'est le discours poétique lui-même qui devient objet d'amour ? Ce renversement, en extrayant l'amour du domaine de l'expérience, en refusant de le considérer comme un sujet qui puisse se prêter à l'analyse dialectique – l'amour est indéfinissable et indicible –, et en le faisant entrer de plain-pied dans le champ clos de la poésie, le soumet complètement à ses lois infrangibles, à son ordre rassurant, à ses vertus apaisantes. L'énoncé néo-platonicien que les poètes introduisent, non sans lui faire violence, dans leurs vers joue un rôle

« Contradictoria coincidunt in natura uniali » (*Conclusiones paradoxae numero LXXI*, n° 15 ; « Les contradictoires coïncident dans la nature de l'Un »).

¹ Citons une fois de plus le *Madrigal* des *Sonets pour Helene* (t. XVII, p. 240-241, v. 1-16), où le poète ne parvient à définir l'amour qu'en énumérant ses symptômes contradictoires : « Si c'est aimer, Madame, & de jour & de nuit / Resver, songer, penser le moyen de vous plaire, / Oublier toute chose, & ne vouloir rien faire / Qu'adorer & servir la beauté qui me nuit : / Si c'est aimer de suivre un bon-heur qui me fuit, / De me perdre moymesme, & d'estre solitaire, / Souffrir beaucoup de mal, beaucoup craindre, & me taire / Pleurer, crier mercy, & m'en voir esconduit : / Si c'est aimer de vivre en vous plus qu'en moymesme, / Cacher d'un front joyeux une langueur extrême, / Sentir au fond de l'âme un combat inegal, / Chaud, froid, comme la fièvre amoureuse me traite : / Honteux, parlant à vous, de confesser mon mal ! / Si cela c'est aimer, furieux je vous aime : / Je vous aime, & sçay bien que mon mal est fatal : / Le cœur le dit assez, mais la langue est muette ». Mellin de Saint-Gelais recourt, dans sa *Description d'Amour*, au même biais que Ronsard lorsqu'il dresse la liste des effets paradoxaux de l'amour : « C'est un travail d'imagination, / Lequel riant par craintive espérance / Oisive rend toute occupation. / [...] / C'est un portier qui ouvre la maison / Aux ennemis, et aux amis la ferme, / Faisant les sens gouverneurs de raison. / C'est un refus qui assure et afferme : / Un assurer, qui désassure et nie / Rendant le cœur en inconstance ferme. / C'est un jeûner qui pâit et rassasie : / Un dévorer qui ne fait qu'affamer : / Un être sain en fièvre et frénésie. / C'est un flatteur qui sous le nom d'aimer / Tient tout en guerre, et tout réconcilie, / Sachant guérir ensemble et entamer. / C'est un effort qui étreint et délie : / Une faiblesse et puissance si grande, / Que tout bas hausse, et tout haut humilie » (cité par Thomas Sébillet, *Art poétique français*, p. 132).

² Ronsard, *Les Amours*, CLXVII, v. 9-14 (t. IV, p. 159).

³ L'amour n'est pas l'objet chez nos poètes d'une contemplation, d'une quelconque *theoria*, mais d'un spectacle ; il appartient au monde visible, pas à la sphère des purs intelligibles.

⁴ André Gendre, « Aspects du feu dans l'imaginaire de Ronsard amoureux », *Ronsard et les éléments*, p. 183.

bien moins important dans l'entreprise d'*acquiescement* de la passion amoureuse que l'énonciation poétique : comme le révèle Promesse au poète, « La parole, RONSARD, est la seule magie »¹. L'énonciation poétique, en agissant sur la matière discordante de son énoncé, en enserrant étroitement le mouvement et les émotions qu'elle évoque à l'envi dans ses structures closes, circulaires et spéculaires, substitue à la réalité inquiétante la représentation d'un monde ordonné, stable, autarcique. Dans ce monde-là s'exhale le suave « odorem Musarum » qui embaume le repos de Le Mangnier.

II - L'œuvre close

Le jardin parfumé des Muses, où l'on peut, selon la devise de Félix Le Mangnier, trouver le repos, ménage dans le bruit et la fureur du monde une retraite paisible et accueillante. Ce lieu, mieux protégé encore contre les atteintes et les assauts extérieurs que la « pauvre maison » de Joachim du Bellay, est également un lieu « clos »², circonscrit à l'intérieur des quatorze vers du sonnet et, dans sa plus large extension, dans l'ensemble des pièces qui composent un recueil. Structure close, le poème et la poésie le sont à plus d'un titre. Toute pièce poétique, aussi brève soit-elle, est autosuffisante et autonome, et s'offre à la lecture dans sa fondamentale unité, même si, incontestablement, son inscription dans un ensemble plus vaste lui confère un supplément de sens. Quelles que soient sa *varietas* et sa *copia*, sa diversité thématique et formelle, tout recueil construit à partir des poèmes qu'il contient un sens global, la richesse et la variété ne nuisant pas à la cohérence générale du propos.

Fréquemment conçue comme un tableau, l'œuvre poétique s'efforce de contenir le mouvement dans un cadre rigide et invariable, et de ménager sur sa toile des espaces de repos³ – le sonnet et le rondeau, définis et régis par des règles strictes qui reflètent la puissance formatrice de la poésie, se prêtent tout particulièrement à ce type d'exercice⁴. On ne peut nier que la poésie amoureuse du milieu du XVI^e siècle est dynamique et éprise de variété et de mouvement, mais elle a pour ambition d'enclorre ce mouvement dans une structure générale de repos, de révéler l'unité d'où émane et où retourne la variété des phénomènes, d'établir la *concordia* au sein du *discors*. De fait, tout concorde dans l'enchantement du poème – le feu et la glace, la douleur et le plaisir, l'inquiétude et le repos.

1 – Le mouvement en repos

a – « Ut pictura poesis »

On ne manque pas d'être frappé, à la lecture des recueils amoureux composés par les membres de la Pléiade, par l'intérêt qu'ils témoignent pour l'art pictural – et, dans une moindre mesure, pour la statuaire. L'attrait qu'exerce la peinture sur les poètes du temps se manifeste diversement, à la fois thématiquement et stylistiquement ; il dicte aux poètes certains de leurs sujets et les incite à recourir à des figures de rhétorique qui apparentent l'œuvre écrite à l'œuvre peinte⁵. Le thème de la peinture est omniprésent dans *Les Amours* de Ronsard⁶ : le portrait de Cassandre figure au début de la première édition du recueil, en 1552, face à celui du poète, représenté comme il se doit le front ceint des lauriers

¹ Ronsard, *La Promesse*, v. 171 (t. XIII, p. 10).

² *Les Regrets*, XXXI, v. 7 (t. II, p. 76).

³ Le mot *repos* désigne en peinture « la partie d'un tableau dans laquelle les détails sont plus rares, les lumières moins vives et les couleurs moins éclatantes » (*Dictionnaire historique de la langue française*, t. II, p. 1773).

⁴ Le rondeau est une forme circulaire, qui se caractérise, comme l'écrit Francis Goyet, par un « double retour » : celui du « rentrement », ou refrain, et de deux rimes seulement (trois, si l'on compte le refrain). Le rondeau se signale ainsi par sa rondeur, « mot qui pourrait caractériser toute l'esthétique de cette époque : on tourne en rond, comme dans la ballade, où les mêmes rimes et le refrain sont repris de strophe en strophe » (Francis Goyet, « Le sonnet français, vrai et faux héritier de la Grande Rhétorique », *Le Sonnet à la Renaissance* [...], p. 33).

⁵ Jacques Peletier du Mans compare son recueil à une toile où l'on peut voir « depeintes [ses] douleurs, / Depeint Amour, e depeinz ses atreç » (*L'Amour des Amours*, LXXIV, p. 83, v. 1-2). Du Bellay met explicitement en parallèle l'art du poète et celui du peintre, quand il écrit dans la seconde préface de *L'Olive* (t. I, p. 20-21), pour réfuter à l'avance toute accusation de plagiat : « Si deux peintres s'efforcent de représenter au naturel quelque vyf protraict, il est impossible qu'ilz ne se rencontrent en mesmes traictz & lineamens, ayans mesme exemplaire devant eulx ».

⁶ « Parmi les poètes de la Renaissance française, nul ne fut plus sensible que Ronsard à la beauté des arts plastiques », écrit Philip Ford (« La fonction de l'*ekphrasis* chez Ronsard », *Ronsard en son IV^e centenaire*, t. II, p. 81). L'ode *Des peintures contenues dedans un tableau* est une longue *ekphrasis* (*Second livre des Odes*, XXVIII, t. I, p. 259-264).

de la gloire poétique. Dans le *Vœu* que formule Ronsard au seuil de ses *Amours*, le poète amoureux dépose son cœur aux pieds de l'« idole », c'est-à-dire de l'image de Cassandre¹. Évoqué dans le *Vœu*, matérialisé par le médaillon liminaire, le portrait de Cassandre est « empreint » dans le cœur de l'amant ainsi que dans son âme, où le « fier destin l'engrava » d'un « poignant trait »². *Les Amours* ne cessent de peindre Cassandre, si bien que le recueil dans son ensemble pourrait être considéré comme une vaste entreprise picturale³. L'aimée est représentée dans des décors, des situations et des poses variés⁴. Il s'agit bel et bien pour le poète de donner à voir, comme l'indique le premier vers des sonnets I et LIII, inspiré de Pétrarque⁵ : « Qui voudra voyr... ».

Mais l'objet véritable de la peinture du poète n'est pas Cassandre Salviati. Ce portrait est au demeurant très imprécis ; il se distingue davantage par son caractère exagérément élogieux que par son réalisme. Les louanges, souvent hyperboliques, restent convenues, topiques ; la description se signale par son imprécision et son mépris du détail réaliste – le blason des seins, qui peut surprendre par son audace et la minutie de son évocation, demeure en fait extrêmement périphrastique et métaphorique, ce qui trouble fortement la précision du tableau. L'accent est mis surtout sur les réactions du poète, foudroyé, entravé, et sur la douleur qu'exprime son chant. Ronsard portraiture Cassandre non pas d'après nature (« au vif », comme l'écrit Pontus de Tyard à la dédicataire et inspiratrice de ses *Erreurs amoureuses*), mais en utilisant pour modèle un autre portrait, celui de Laure, tel que Pétrarque le brosse dans son *Canzoniere*. Ronsard dispose sur sa toile l'ensemble des couleurs de la palette pétrarquiste : la blondeur de Cassandre, que signalent maintes périphrases et comparaisons⁶, n'est qu'un reflet de celle de Laure, et toutes les couleurs qui enluminent le beau visage de l'inspiratrice prétendue des *Amours* sont empruntées aux sonnets du Florentin. Ainsi le recueil est peinture au carré, *ekphrasis*, représentation d'une représentation.

L'influence de l'art pictural ne s'exerce pas uniquement dans *Les Amours* sur la thématique du recueil, sur les éléments de la fiction poétique et le choix des dédicataires de certains sonnets. Elle se manifeste également dans l'énonciation, dans l'appareil rhétorique mis en place par le poète, dans l'exploitation habile des ressources plastiques du sonnet. Tel qu'il est massivement conçu et pratiqué à l'époque, le sonnet est une forme dynamique : l'asymétrie du décasyllabe, qui dans les années 1550

¹ T. IV, p. 4, v. 14. Le terme *idole*, utilisé à plusieurs reprises dans *Les Amours* (voir les sonnets XXV, v. 11 ; XXX, v. 8 ; LXIX, v. 4 ; XCIII, v. 12, CLIX, v. 3).

² *Ibid.*, II, p. 7, v. 11-14 : « & d'un si poignant trait, / Le fier destin l'engrava dans mon ame, / Que vif ne mort, jamais d'une aultre dame / Empreint au cœur je n'auray le portraict ». Ce portrait est mentionné par d'autres pièces encore. Le sonnet IX représente l'amoureux transi dans un bois touffu et désert, où il peut s'absorber en toute quiétude dans la contemplation du visage adoré : « Hors de mon sein je tire une peinture, / De tous mes maux le seul allègement » (p. 13-14, v. 10-11). Ailleurs, Ronsard regrette de n'avoir de Cassandre qu'un simulacre, un « portraict inutile » (XXXIV, p. 37, v. 5). La contemplation enamourée de cette « vaine peinture » (CXXIV, p. 121, v. 8), de cette « figure vaine », de cette « image incertaine » (CXXV, p. 122, v. 2 et 7) ne suffit pas à apaiser l'amant et ne peut satisfaire son désir ardent. Qu'importe : comme Pétrarque avait demandé au peintre Simone Memmi le portrait de Laure (voir les sonnets « Per mirar Policeto » et « Quando giunse »), Ronsard prie Nicolas Denisot, qui adresse un sonnet à l'auteur des *Amours* (p. 180), de s'inspirer d'un « patron desrobé sur les dieux » pour broser le portrait de Cassandre (CVI, p. 105, v. 13-14). L'œil de la belle est « portraict » dans ceux de l'amant, et son front même est un « tableau » (LXXV, p. 76, v. 1, et CLVI, p. 149, v. 1). Après Denisot, il est question du peintre François Clouet, qui ne saurait portraiturer plus habilement la belle que ne le fit Amour, prenant pour toile le cœur de Ronsard (*Les Amours* de 1553, CCVIII, t. V, p. 154-155). Voir également *Le Premier Livre des Sonnets pour Helene*, LI, v. 12 (t. XVII, p. 242). Du Bellay recourt dans *L'Olive* à des images semblables (voir les sonnets XIII, XXIX et XXXV), tout comme Jodelle (*Œuvres complètes*, t. I, p. 405), Desportes (*Les Amours de Diane*, LXIX, t. I, p. 129 de l'édition établie par Victor E. Graham, Genève, Droz, et Paris, Minard, 1959, 2 vol.) et bien d'autres encore.

³ L'assimilation du livre au tableau est rendue évidente par la confrontation de ce sonnet avec le *Discours* adressé, semble-t-il, à Anne d'Aquaviva (t. XVIII, p. 133, v. 91). Dans ce dernier poème, postérieur de plus de vingt ans au *Vœu des Amours*, Ronsard promet une nouvelle offrande sacrificielle – non plus sur l'autel des Muses, mais sur celui de Rhéa –, un « tableau de durable renom » se substituant au « livre immortel » présenté aux divinités inspiratrices dans *Les Amours*.

⁴ Les tableaux en pied alternent avec les portraits en buste, où sont énumérés les charmes de son visage, le poète aimant à détailler le corps de la belle et à passer en revue l'ensemble de ses appâts. Les sonnets VI, XVIII et XXIII dressent par exemple le catalogue de ses beautés particulières : « bouche vermeille », « or frisé » de la chevelure, « front de rose », « col de neige », etc. Signalons encore quelques pièces plus sensuelles, les sonnets LXVII et CLX, blasons du nombril et des seins de Cassandre, et les nus des sonnets qui relatent les rêveries érotiques de l'amant (XXX, CI). Les scènes de genre ne manquent pas : nous surprénons Cassandre à sa toilette (XXXIX) où assise parmi les fleurs des champs (LI) ; nous la voyons se promener dans les bois en chantant (CXXXI), nous la voyons danser, jouer du luth...

⁵ « Chi vuol veder quantumque può Natura ».

⁶ « Retz d'or » (III, p. 8, v. 6), « liens d'or » (VI, p. 10, v. 1) « or frisé de meint crespé annelet » (XVIII, p. 21, v. 2).

n'a pas encore été détrôné par l'alexandrin, introduit dans la phrase une réelle instabilité¹, tandis que la structure générale bipartite du sonnet menace son équilibre. En raison de ce double décentrement, de cette claudication rythmique et strophique, qui met face à face quatre et six syllabes réparties de part et d'autre de la césure et confronte un huitain et un sizain, le sonnet semble toujours privilégier le mouvement et tout mettre en œuvre pour que le repos ne puisse pas s'instaurer en son sein. Le sonnet semble tendre vers une chute. Si, généralement, les quatrains plantent le décor ou exposent une situation initiale, pour emprunter au lexique de la narratologie, les tercets « vont de l'avant ». Francis Goyet en conclut que le « sonnet peint l'être et le passage ; c'est un rondeau, mais la rondeur en moins ; et plus ronronneront les quatrains, plus cassante, plus dure sera la chute »². André Gendre abonde dans ce sens-là :

Depuis Du Bellay et surtout Ronsard, on imagine le sonnet décasyllabique comme une forme volontaire, dynamique, tendue d'une façon ou d'une autre vers sa chute ; les accents coïncident avec un devenir actif.³

Soit. Mais ce qu'on appelle communément la chute, et qui se spécialisera et s'affûtera en pointe au siècle suivant, est bien davantage le lieu prosodique et sémantique du repos que celui d'une révélation fracassante. Nous pensons, comme Henri Weber, que le sonnet

fixe l'émotion fugitive en images, il la subordonne à la prière qui doit conquérir la femme aimée. [...] Il impose à cette émotion la discipline et les limites d'un thème fixé par la tradition et par le jeu des rapports sociaux. La rigidité même de sa structure implique une discrétion et une mesure, une stylisation du sentiment.⁴

Aussi nous paraît-il plus juste de définir le sonnet comme « un équilibre dynamique », voire comme une dynamique orientée vers la conquête de l'équilibre⁵, que comme une peinture de l'être et du passage.

Dans *Les Amours*, tout se passe comme si le poète, en privilégiant certaines figures de style, qu'il conviendra de repérer et d'analyser, et en tirant profit des particularités formelles du sonnet, s'ingéniait à transposer dans sa poésie les caractéristiques morphologiques de l'œuvre peinte et s'efforçait de faire accomplir à la représentation poétique le travail que la *mimesis* picturale impose au réel. Le poème, et tout particulièrement le sonnet, est sommé de fonctionner comme un tableau possédant ses aires de repos. Lorsque les théoriciens de l'art comparent la poésie et la peinture pour conclure à leur similitude, en vertu de la célèbre formule d'Horace, surinterprétée et tirée de son contexte⁶, ils pensent avant tout à leur nature mimétique, mise en évidence par Aristote dans sa

¹ Le décasyllabe n'est pas nécessairement un vers dynamique et « instable », comme on le constate en lisant les dizains de la *Délie* : « Mais pourquoi Scève a-t-il composé un recueil de dizains ? Que représentent ces carrés massifs ? Prison amoureuse, ou contrainte volontaire d'une norme qui est richesse, comme le dira Valéry ? Certes Marot ou Hugues Salel exploitaient le dizain, mais l'auteur de la *Délie* a choisi ce genre, et ce genre seul, comme s'il se suffisait à lui-même. Cette prédilection peut s'expliquer par la perfection carrée de cette forme, dix vers de dix syllabes, qui inscrit l'harmonie dans la structure même de l'œuvre. Ce genre n'admet que sa propre substance, la dizaine, et il est tout entier en lui-même, comme l'être de Parménide ou le Dieu des théologiens... Ce tout fermé est une image de perfection esthétique, mais c'est aussi le moi, ce plus profond de l'âme, que l'auteur de la *Délie* a si bien défini » (Françoise Joukovsky, p. XXXI de l'introduction à son édition de la *Délie*).

² Francis Goyet, « Le sonnet français, vrai et faux héritier de la Grande Rhétorique », *Le Sonnet à la Renaissance [...]*, p. 41. Avant que la vogue du sonnet ne déferle sur la France, remarque Francis Goyet dans ce même article (p. 40), « Les carcans [poétiques] anciens allaient avec un goût pour le retour du même sens. Le retour du refrain interdisait toute progression, et, de façon symptomatique, le chant-royal, summum de la ballade, fut voué à chanter l'Immaculée Conception. On faisait, avec délice, du sur-place, la rondeur du rondeau valait autant pour le sens que pour les rimes ».

³ André Gendre, « Enfance du sonnet français : les premières *Erreurs amoureuses* de Pontus de Tyard », *Le Sonnet à la Renaissance [...]*, p. 51.

⁴ Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 234. Dans les sonnets satiriques des *Regrets*, ajoute Henri Weber (p. 451), « La poésie est [...] dans la puissance du raccourci qui réduit une diversité confuse et grouillante à l'unité d'une forme artistique extrêmement rigide et conserve pourtant à la réalité ainsi évoquée sa saveur concrète, son extrême particularisation dans le temps et dans l'espace ».

⁵ Pour François Jost, « le sonnet est un mobile dont les corps, à nombre fixe, se groupent selon certaines règles de rapports et de quantités et trouvent ainsi un équilibre dynamique » (« Le sonnet : sens d'une structure », *Le Sonnet à la Renaissance [...]*, p. 65).

⁶ Horace, *Art poétique*, v. 361-365 : « Ut pictura poesis. Erit quae, si propius stes, / Te capiat magis, et quaedam, si longius abstes ; / Haec amat obscurum, volet haec sub luce videri, / Judicis argutum quae non formidat acumen ; / Haec placuit

*Poétique*¹. Or, quand Ronsard introduit dans ses *Amours* le thème de la peinture, quand il compare l'écriture poétique au travail du peintre, il semble qu'il entend avant tout faire référence à la fixité ordonnée du tableau, à sa capacité de suggérer le mouvement tout en l'inscrivant dans une représentation immobile. Comme l'œuvre peinte, le poème prélève une parcelle du réel mouvant, la fixe à l'intérieur d'un cadre et donne l'illusion du mouvement en son infinitude tout en le soumettant aux limites et aux contraintes de la représentation artistique, dotant le réel ainsi représenté d'un ordre et d'un sens supérieurs. Le mouvement, sans cesser d'être mouvement, paraît alors en repos sur la toile du peintre ou le papier du poète. La fraction de temps et la portion d'espace contenues dans le cadre du tableau ou celui du sonnet évoquent et invoquent irrésistiblement ce réel en mouvement perpétuel, en même temps qu'ils l'excluent et le rejettent hors champ. La partie devient un tout potentiellement autonome ; l'instant extrait par la représentation artistique de la séquence spatio-temporelle de l'action devient échantillon d'éternité. L'émotion esthétique naît de la révélation par l'art d'une signification jusque-là noyée dans le flux du réel, d'un équilibre et d'un ordre imposés artificiellement (au sens noble du terme) au chaos phénoménal, d'un réseau de liens et de correspondances, que la poésie exprime notamment par l'entremise de la rime, de l'allitération et de l'assonance, unissant les manifestations apparemment erratiques du monde matériel.

L'ambition de Ronsard, irréductible à la théorie néo-platonicienne du *furor* amoureux, est de parvenir à fixer et à unifier les beautés innombrables de Cassandre, de permettre à l'écriture d'égaliser l'art du peintre Denisot, qui a su « enclorre »² en un portrait unique les grâces de son charmant modèle. On peut alors saisir « Tout en un coup, d'un regard seulement »³, dans une immédiateté qui nie le mouvement spatial et l'écoulement temporel, et substitue à la linéarité de l'écriture et de la lecture l'instantanéité de la perception visuelle. Il ne s'agit pas uniquement de créer, comme le peintre Zeuxis, un simulacre parfaitement ressemblant du réel, mais de le représenter en repos, de chanter et d'exalter la vie, la puissance du désir et les plaisirs du corps, les sentiments et les émotions de l'âme, en les éternisant par l'art, dans un monde où tout passe, naît, croît et dépérit inéluctablement. Or, ce que la peinture accomplit nécessairement et naturellement, c'est-à-dire par sa nature d'image fixe, le poème ne peut le réaliser qu'en recourant à divers artifices, de même que le trompe-l'œil donne l'illusion de la profondeur en n'occupant jamais que deux dimensions⁴. La gageure poétique ne réside pas dans l'évocation suggestive du mouvement, patent dans la chaîne du signifiant verbal et dans la succession des vers, mais dans l'élaboration d'un simulacre d'immobilité et de repos au cœur d'un discours linéaire.

semel, haec deciens repetita placebit » (« Une poésie est comme une peinture. / L'une te séduira davantage si tu t'en tiens plus près, telle autre si tu te places plus en retrait. L'une apprécie l'obscurité, cette autre voudra être vue en pleine lumière, car elle ne redoute pas le regard pénétrant du critique ; l'une ne plaît qu'une seule fois, une autre saura plaire dix fois »). On le voit, Horace entend simplement dans ces vers mettre l'accent sur la diversité des talents artistiques, des œuvres qu'ils engendrent et des modalités de leur perception.

¹ Il convient toutefois de préciser qu'on n'exige pas de l'artiste qu'il représente tout le réel avec une fidélité absolue : certains sujets sont proscrits au nom des convenances et de la convenance, et seule la « belle nature » et ses productions les plus remarquables sont dignes de servir de modèle. Faute d'un modèle satisfaisant, l'artiste, peintre ou poète, peut, tel Zeuxis peignant Hélène, élaborer un patron idéal en combinant en un sujet unique divers traits empruntés çà et là. L'artiste doit donc produire, plutôt qu'une représentation réaliste, qu'une *mimesis* de nature photographique, l'illusion crédible quoique idéalisée de la vie, du mouvement et des émotions.

² *Les Amours*, IX, v. 12 (t. IV, p. 14).

³ *Ibid.*, v. 14.

⁴ Pour Léonard de Vinci, le peintre est supérieur au poète parce que son art permet de tout montrer simultanément et se passe des longues et fastidieuses descriptions que le poète inflige à son lecteur. Voir Rensselaer W. Lee, *Ut pictura poesis. Humanisme et théorie de la peinture. XV^e-XVIII^e siècles*, Paris, Macula, 1991, p. 157.

b – Les aires de repos du poème

Les Amours, tout entiers consacrés à l'expression des émotions que suscite la passion, font la part belle au mouvement¹, comme tous les recueils amoureux de l'époque². À la poursuite de l'insaisissable Cassandre, « Jouet à vent, flot prompt à s'esmouvoyr, / Beauté trop belle en ame trop mobile »³, l'amoureux est semblable à un navire ballotté par une mer démontée, « Palle, agité des flolz de la tourmente »⁴, et erre sans trêve ni repos. Contrairement au prêtre enthousiaste de Cybèle, qui « a quelquefois repos »⁵, il éprouve sans trêve les effets de sa fureur amoureuse. Le mouvement, dans *Les Amours*, se manifeste également dans l'altération, changement non plus selon le lieu mais selon la qualité, pour paraphraser Aristote. Dans le sonnet XLIX, nous assistons à une scène de chasse où s'anime un motif de tapisserie⁶. Enfin, dans *Les Amours*, ce n'est pas le repos qui s'oppose au mouvement, mais la paralysie, la pétrification⁷, la captivité, l'immobilité de l'amant prisonnier, pieds et poings liés par les chaînes du servage amoureux, saint Sébastien cloué au lieu de son martyr par les flèches d'Amour⁸. Seule la mort pourrait lui offrir le repos, mais la mort même se dérobe face à la toute-puissance d'Éros. Bref, partout semble éclater un art maniériste, qui, conformément aux critères retenus par Marcel Raymond dans sa définition du maniérisme⁹, privilégie le mouvement et le disparate au sein de structures décentrées et compartimentées, et empêche le repos de s'instaurer. Pourtant, tout le travail poétique accompli par *Les Amours* consiste à favoriser, par-delà le mouvement ou en son sein même, l'avènement du repos.

Si la poésie ronsardienne manifeste dans le choix de ses sujets une prédilection certaine pour les objets en mouvement et pour les émotions de l'âme, elle les peint en s'efforçant de mettre en lumière ce qui, dans la variation, demeure, et de révéler la compatibilité en art du mouvement et du repos. La fixité et l'immobilité minérales résultent de la métamorphose¹⁰ par pétrification de l'amant, « Dans un roc emmuré »¹¹. Les figures d'Ixion et de Tantale¹² sont un nouvel exemple de mouvement immobile. Ixion, coupable d'avoir tenté de séduire Héra sur l'Olympe et abusé par une nuée formée à l'image de la déesse, fut lié par Zeus à une roue et jeté au fond du Tartare¹³. Or le cercle, comme nous avons eu l'occasion de le signaler, représente depuis de nombreux siècles une sorte de repos mobile ou de

¹ Dans leur édition des *Amours*, Catherine et Henri Weber attirent l'attention du lecteur sur les principaux faits de langue signifiant ou suggérant le mouvement, tels que l'utilisation fréquente du participe présent, parfois précédé du verbe *aller*, et l'accumulation d'adjectifs (Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier », 1993, p. XLI sq.). Nous pensons au contraire que ces procédés figent davantage le mouvement qu'ils ne l'accélèrent. L'accumulation d'adjectifs est une mesure dilatoire qui retarde considérablement la prédication. Quant à la forme inchoative *aller* + participe présent, sa valeur aspectuelle est manifestement durable ; cette tournure adoucit le mouvement qu'elle énonce et l'éternise pour ainsi dire.

² Pontus de Tyard, par exemple, écrit dans le *Premier livre des Erreurs amoureuses* que l'amour le fait « Changer cent fois le jour de passion » ; il se compare à Ixion (II, v. 11-14 ; *Œuvres poétiques*, p. 12.). Le sonnet XVIII, qui débute et se termine par le même vers, décrit le cycle des travaux (terme récurrent) et des tourments amoureux, qui inspirent au sonnet suivant la métaphore de la navigation périlleuse et du naufrage. Lancé à la « poursuite » de l'aimée (XXVII et XXIX), « chassant une Fère sauvage » (LXXXIX), agité par des émotions et des pensées contradictoires (« D'une pensée en l'autre ainsi je saute », confie-t-il dans le sonnet LXV, v. 7), l'amant ignore le repos.

³ Ronsard, *Les Amours*, CLV, v. 7-8 (t. IV, p. 149). Dans le *Premier livre des Erreurs amoureuses* de Pontus de Tyard (XXXIII, v. 5-8 ; *Œuvres poétiques*, p. 39.), la carnation du visage de l'aimée est changeante : « Je voy ta face en teint naïf de rose, / Estre à la blanche, ou la rouge pareille : / Ores pallir, puis devenir vermeille : / Tant au changeant ta couleur se dispose ».

⁴ Ronsard, *Les Amours*, XLV, v. 10 (t. IV, p. 48).

⁵ *Ibid.*, CXLVII, p. 142, v. 9.

⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁷ La glace et le rocher sont, selon André Genre (*Ronsard poète [...]*, p. 114-120), la matérialisation de l'obstacle amoureux qui réduit l'amant à l'immobilisme.

⁸ Ronsard, *Les Amours*, CLXXX, v. 2 (t. IV, p. 170).

⁹ Marcel Raymond, *Le Baroque français et le maniérisme*, Genève et Paris, Droz et Giard, 1971.

¹⁰ La métamorphose est mouvement selon la qualité mais stabilité selon la substance.

¹¹ Ronsard, *Les Amours*, VIII, v. 9 (t. IV, p. 13).

¹² Voir le sonnet XLV de la seconde édition des *Amours* (t. V, p. 111-112), qui « déploie, lui aussi, une riche panoplie d'éléments circulaires et clos » (Malcolm Quainton, « Le cercle [...] », p. 56).

¹³ Le poète se comparera à lui dans des variantes ultérieures du sonnet XI des *Amours* (v. 5-8) : « Un soing fecond en mon penser s'eleve / Qui mon sang hume & l'esprit me remord, / Et d'Ixion me fait egal au sort, / De qui jamais la peine ne s'acheve ».

mouvement en repos. La plume de Ronsard orne fréquemment ses compositions de cette figure géométrique symbole de perfection absolue :

Le cercle occupe une position de choix dans la poétique de Ronsard. Son importance dans la thématique du poète est bien connue – les principes de *translatio imperii* et de *translatio studii*, la métempsycose, la transformation cyclique et régénératrice de la matière, vision de l’histoire et de cosmologie – et, même dans ses considérations d’ordre esthétique, partout le cercle revient comme pierre de touche (le cercle forme parfaite, unité circulaire englobant la diversité, l’immortalité fondée sur des motifs cycliques, le rond ou le cercle employé comme critère esthétique dans les jugements critiques du poète).¹

Tout comme la roue d’Ixion, le châtement infligé à Sisyphe, s’il prive le roi de Corinthe de tout repos, fait songer au mouvement circulaire, mouvement sans déplacement, puisque la pierre pénitentielle que fait rouler Sisyphe regagne toujours son point de départ. En poésie, le temps même ne s’écoule pas, « il volte en un rond », tel un serpent se mordant la queue, et le début de l’an coïncide avec son terme ; il est ainsi possible de « s’assurer » dans le « changement »². Sans conteste, *Les Amours* font la part belle au mouvement, tant thématiquement que stylistiquement, mais c’est afin que se manifeste avec éclat la puissance ordonnatrice de la poésie, qui résout le mouvement dans le repos de sa forme, comme elle résout la diversité en unité et la discordance en harmonie.

Bien des sonnets sont conçus comme un tableau, comme une miniature où coexistent une impression d’instabilité permanente et un équilibre maintenu habilement ; le mouvement y est inclus dans une structure générale de repos. Le sonnet CXIX³, adressé à la « Lune à l’œil brun » (v. 1), évoque les circuits de l’astre nocturne, les tours et « retours » de son char mythique, tiré par des coursiers « qui jamais ne sejourment » (v. 3). Tout dort cependant, comme Endymion, que désigne, par un nouveau détour, une périphrase : le « dormeur de Latmie » (v. 9). Si l’opposition entre les souhaits de Phœbé, qui voudrait que s’éternise la nuit et « qu’une course endormie / Emblast le train de [son] char qui s’enfuit » (v. 10-11), et ceux du poète, qui « souhaite l’Aurore » (v. 13) pour revoir Cassandre, sert d’argument central au sonnet et assure sa progression, l’atmosphère nocturne évoque le repos. Le parallélisme des vers 6 et 7 (« Car les amours qui ton cœur epoinçonnet, / Et ceulx aussi qui mon cœur aiguillonnet »), les répétitions (« nuit », v. 12 et 14), les échos que font entendre les rimes internes (« soyr » et « voyr », v. 13 et 14), l’itération du groupe semi-consonantique [wa] ou [wɛ] (« voudrois », v. 10 ; « moy », v. 12 ; « soyr », v. 13 ; « voyr » et « celoyt », v. 14), son associé dans ce sonnet, dès le premier vers, aux ténèbres nocturnes (« noyrs »), la diérèse de l’avant-dernier vers (« souhaite »), mettent un frein au mouvement décrit dans le premier quatrain, mouvement que les deux vers terminaux achèvent de contraindre et d’enfermer dans la circularité du chiasme (« Las, des le soyr je souhaite l’Aurore, / Pour voyr le jour, que me celoyt ta nuit »).

Absent de la première édition des *Amours*, le poème numéroté LXXVIII à partir de 1553, reproduit dans le tome V de l’édition Laumonier, illustre admirablement l’art de Ronsard et témoigne de l’habileté avec laquelle il exploite les potentialités du sonnet et les ressources de la rhétorique pour évoquer, à la manière d’une œuvre peinte, le mouvement et l’émotion en repos. Nous reproduisons ce sonnet dans sa totalité pour la commodité de la démonstration :

Ni les combats des amoureuses nuits
Ni les plaisirs que les amours conçoivent
Ni les faveurs que les amans reçoivent
Ne valent pas un seul de mes ennuis.
Heureus ennui, en toi seulet je puis

¹ Malcolm Quainton, « Le cercle [...] », p. 60. Voir également ce jugement de I. D. McFarlane, « Aspects of Ronsard’s [...] », p. 24 : « A prominent shape that recurs with impressive frequency in Ronsard’s poetry is the circle (and the curve) which may be apprehended in terms of concavity or plenitude. [...] And when he wishes to express the ideas of harmony, perfection, immutability and eternity, we shall not be surprised to find him employing the circle or referring to the concept of *rondeur* ». Voir également Ray Ortali, « Ronsard : from *chevelure* [...] », p. 95, qui cite ce vers de Ronsard : « Car rien n’est excellent au monde s’il n’est rond » (t. XI, p. 169), et précise que le « rond parfait » du cosmos, célébré dans l’*Hymne du Ciel*, est « the only one worthy (by its very form) to represent and to contain the infinite perfection of God ».

² Ronsard, *Les Amours*, CLIII, v. 1-5 (t. IV, p. 147).

³ *Ibid.*, p. 116.

Trouver repos des maux qui me deçoivent :
 Et par toi seul mes passions reçoivent
 Le doux obli du torment où je suis.
 Bienheureus soit mon torment qui n'empire,
 Et le doux jou, sous lequel je respire,
 Et bienheureus le penser soucieus,
 Qui me repait du doux souvenir d'elle :
 Et plus heurus le foudre de ses yeux,
 Qui cuit mon cuœur dans un feu qui me gelle.

De prime abord, nulle *quies* ici, où est une fois de plus représenté le sentiment amoureux, avec son cortège hétéroclite de « combats » (v. 1), de « plaisirs » (v. 2), d'« ennuis » (v. 4 et 5), de « maux » (v. 6) et de « passions » (v. 7). L'amour est un « torment » (v. 8 et 9), qui emplit l'amant d'un « penser soucieus » (v. 11) et lie son cœur au bûcher allumé par « le foudre » issu des yeux de l'aimée (v. 13-14). Outre la traditionnelle alliance pétrarquiste du « feu » qui « gelle » et « cuit » simultanément (v. 14), et qui s'éteint finalement, en ce vers de chute où cesse la parole poétique, dans l'équilibre des éléments contraires et l'opposition de ses vertus calorifiques et réfrigérantes, on remarque des oxymores (« Heureux ennui », v. 5 ; « Bienheureux [...] torment », v. 9 ; « bienheureus le penser soucieus », v. 11) et des alliances lexicales inattendues (« doux jou », v. 10). L'amour est un mal qui contient son propre remède, un travail qui constitue son propre repos (v. 5-6). Si le sonnet, nécessairement, progresse en son discours de son premier à son ultime vers, le poète y ménage des paliers, des zones de repos où le mouvement est momentanément suspendu avant que de reprendre. Chacun des trois premiers vers s'immobilise à la rime dans son incomplétude et marque une pause rythmique et syntaxique, manifestée par la typographie, avant que ne surgisse enfin le prédicat dont il constitue le thème. Les anaphores de ce premier quatrain, l'anadiplose, les nombreuses répétitions, qui servent de transitions et assurent en douceur le passage d'une unité strophique à l'autre (« Ne valent pas un seul de mes *ennuis*. / Heurus *ennui* », v. 4-5 ; « Le doux oubli du *tourment* où je suis. / Bienheureus soit mon *tourment* », v. 8-9), le champ lexical de l'amour (« amoureuses », v. 1 ; « amours », v. 2 ; « amans », v. 3), où le polyptote met en évidence la permanence de la racine et du concept dans les variations formelles et sémantiques imposées par la dérivation, tout cela compose une litanie où les tourments et les peines de l'amant sont exprimés avec sérénité et dont l'influence lénitive s'exerce sur le lecteur. Dans ce sonnet, la violence du désir amoureux se trouve simultanément affirmée par l'énoncé et niée par l'énonciation, l'amour étant tout à la fois poison et sérum.

Nous pourrions citer bien des poèmes encore, tirés d'autres recueils que celui des *Amours*, où les procédés énonciatifs mettent un frein aux multiples mouvements mentionnés par l'énoncé. Déjà analysé par Marcel Raymond¹, l'*Elegie à Marie Stuart* fournit, selon Odette de Mourgues, un exemple éloquent de l'habileté de Ronsard, qui parvient à conférer à ses poèmes « ordre et stabilité » (« order and stability »²), alors même qu'ils représentent le mouvement. L'ode intitulée *Les Estoilles* mêle également « dynamism and stability »³. Si les verbes d'action, certains motifs (les « Parques filandières », le « rouët » de Fortune, etc.) et le rythme même suggèrent un mouvement ininterrompu, l'ordre est fermement maintenu au sein de l'ode. D'une part, certaines images, par leur circularité, introduisent dans l'énoncé l'idée de la stabilité et de l'unité – le « rouët » de Fortune se meut sans se déplacer, et « le cercle de la lune », corps céleste qui symbolise traditionnellement l'inconstance, revient sans cesse dans ses rotations et ses révolutions à son point de départ. D'autre part, Odette de Mourgues attire notre attention sur la structure rythmique du poème et l'organisation de ses stances :

Although each stanza seems to follow the precedent one without interruption,
 as if gently sliding forward, the recurrent octosyllabic lines secure the
 wholeness of the basic unit.⁴

Toujours selon Odette de Mourgues, on décèle dans de nombreux poèmes le goût de Ronsard pour le mouvement, « his preference for a world picture in motion and his recurrent choice of a dynamic

¹ *Baroque et Renaissance poétique*, p. 140-144.

² Odette de Mourgues, « Ronsard's later poetry », p. 294.

³ *Ibid.*, p. 295.

⁴ *Ibid.*, p. 300.

structure for a line or a poem »¹. Le critique attire notre attention sur un échantillon de vers qui relèvent de cette « image animée du monde » : l'or de la chevelure ondoyante de Cassandre « se cresse », « il vague en deux glissantes ondes, / Qui çà qui là par le sein vagabondes, / Et sur le col, nagent follastrement »². Le sonnet XLVIII évoque le plongeon du char du soleil dans l'océan (v. 1-2), tandis que le sonnet CXXXIX nous fait part du désir du poète de s'élancer « d'un plein sault » (v. 12) vers la beauté idéale dont Cassandre est le reflet en ce monde. Odette de Mourgues signale aussi, parmi les « devices well-suited to express the harmony of recurrent movements »³, des procédés chers à Ronsard – répétition, dérivation et accumulation –, citations à l'appui :

Un ombre lent par petite secousse,
Erroit dessus, ainsy que le vent pousse,
Pousse & repousse & pousse sur les eaux
L'entrelasure ombreuse des rameaux :

lit-on dans *L'Hylas*⁴. Le critique cite ensuite ces vers-ci :

J'aimois le cours suivy d'une longue riviere,
Et voir onde sur onde allonger sa carriere,
Et flot à l'autre flot en roulant s'attacher,⁵

et ceux-là encore, où le poète décrit le ballet aérien des abeilles :

gentilles avettes,
Lesquelles en volant de sillons en sillons,
De jardins en jardins avec les papillons,
A petits branles d'aile amassent mesnageres
Des printanieres fleurs les odeurs passageres [...].⁶

Viennent ensuite les quatre premiers vers du sonnet XLVII des *Amours diverses* :

Vous triomphez de moy, & pource je vous donne
Ce lhierre, qui coule & se glisse à l'entour
Des arbres & des murs, lesquels tour dessus tour,
Plis dessus plis il serre, embrasse & environne.⁷

et, enfin, ce bref passage du *Tombeau de Marguerite de France* :

Des deux freres à peine estoit clos le tombeau,
Que voicy dueil sur dueil, pleur dessus pleur nouveau,
Trespas dessus trespas, misere sur misere.⁸

À notre sens, l'auteur, quoiqu'elle n'omette pas de noter la présence simultanée du mouvement et de la stabilité (ou de la solidité) chez Ronsard, néglige une caractéristique importante des vers cités : le mouvement qu'ils évoquent y est toujours circulaire et tend vers la fixité ; il immobilise dans son orbe les éléments autour desquels il se déploie. Si la toison d'or de Cassandre « se cresse » et peut être comparée aux vagues de l'océan, il arrive qu'un « noud diapré tortement » et orné de « perles rondes » la « serre » en « tresses », que ses cheveux soient « troussez » ou qu'un « bonet » les immobilise⁹. Le sonnet XLVIII des *Amours* personnifie le soleil et l'océan pour offrir une représentation dynamique du brusque déclin de l'astre du jour, mais ce déclin s'inscrit dans un cycle quotidien. Pour ce qui concerne les figures de répétition et de dérivation, elles bloquent le cours du poème bien plus qu'elles n'accélèrent sa progression ; le texte fait du sur-place – c'est particulièrement évident dans les vers extraits de *L'Hylas*. La dérivation produit de véritables tautologies, comme dans le vers 8 du sonnet

¹ *Ibid.*, p. 288.

² Ronsard, *Les Amours*, LXXVI, v. 1-4 (t. IV, p. 77).

³ Odette de Mourgues, « Ronsard's later poetry », p. 289.

⁴ T. XV, p. 244, v. 237-240.

⁵ T. XVIII, p. 34, v. 29-31.

⁶ T. XVII, p. 381, v. 26-30.

⁷ *Ibid.*, p. 327.

⁸ *Ibid.*, p. 71, v. 155-157.

⁹ *Les Amours*, LXXVI, v. 5, 6, 7, 10 et 12 (t. IV, p. 77).

LXXVI des *Amours* (p. 77, v. 8 : « Je me contente en mon contentement »). On retrouve par ailleurs, dans ces quelques exemples de vers marqués par des procédés de répétition, le motif du cercle, du nouage et de la concaténation, comme si Ronsard s'efforçait toujours de contrecarrer le mouvement qu'il expose par des images de la fixité, de l'immobilité, ou pour le moins de la circularité : qu'on songe, dans les vers précédemment cités, à « L'entrelasure ombreuse des rameaux », aux flots qu'on voit « en roulant s'attacher », aux « sillons » – ce boustrophédon que le laboureur inscrit dans la glèbe –, au « lhierre », symbole de l'attachement amoureux, qui « serre, embrasse et environne », aux deux frères dont « estoit clos le tombeau ».

I. D. McFarlane propose une interprétation du sonnet LXXVI des *Amours* assez proche de celle d'Odette de Mourgues :

Cassandra's hair is immediately apprehended as movement, in this case rather slow [...]. From the first line onwards the movement is expressed in terms of water wave [...]. The second quatrain restricts movement, but still without excluding reference to it [...], and it serves to extend the impression of richness and variety.¹

On ne peut que souscrire à ces remarques. Cependant, une fois de plus, il nous semble qu'on omet d'attirer l'attention du lecteur sur un fait important : le mouvement n'est pas déplacement mais oscillation. Ce balancement met en évidence l'équilibre de la forme poétique, équilibre fragile, certes, et toujours menacé, mais toujours conservé par l'art du poète. Ce point d'équilibre où ne cesse de s'épuiser le mouvement est matérialisé comme il se doit au point de bascule du sonnet : « Je me contente en mon contentement » (v. 8). La dérivation et le sens étymologique du verbe « se contenter » (est *content* ce qui se *contient* soi-même), tout en révélant la dimension narcissique et auto-réflexive du poème, bloque le mouvement en renvoyant l'*émotion* à sa source. Ajoutons à cela le « glacis » délibératoire dans lequel l'apparence androgyne de Cassandra enferme l'amant hésitant et qui l'empêche de se prononcer : est-elle fille ou garçon ?

Demeurons avec nos premières *Amours*. Quelques procédés littéraires y constituent le mode d'expression privilégié de la violence de la passion, qu'entretiennent et exacerbent les refus réitérés de l'inflexible Cassandra. Les antithèses, dont certains sonnets dans le goût pétrarquiste sont entièrement composés, sont caractéristiques de la structure dynamique du recueil, où le chant poétique semble devoir se poursuivre indéfiniment, la froideur de la destinataire atisant le feu de son soupirant. Les nombreuses antithèses du sonnet XII expriment le trouble de ce dernier et les tortures qu'il endure, comparables à celles infligées à Prométhée². Bien des sonnets utilisent ces mêmes procédés et ces mêmes images : l'amant est ballotté entre l'espoir et la crainte³ ; il veut secouer son joug mais s'enferme lui-même⁴ ; il souffre, sans pouvoir jouir du repos éternel et total du tombeau, les affres d'une mort sans cesse recommencée⁵. L'intranquillité naît tout autant de l'indifférence et des rigueurs de Cassandra que de l'indécision de l'amant, tiraillé par des aspirations contradictoires, écartelé entre ses velléités de révolte et d'émancipation et le désir irrésistible qu'il éprouve pour la jeune femme⁶. Son amour est à la fois poison et remède, véritable *pharmakon*, fiel et miel, aliment doux-amer dont le repaît sans satiété le « variant penser », qui son « appetit nuict & jour fait renaistre »⁷. Pas de répit,

¹ I. D. McFarlane, « Aspects of Ronsard's [...] », p. 31.

² « Un Prométhée en passions je suis », écrit Ronsard (*Les Amours*, XII, v. 12 ; t. IV, p. 16). Voir le sonnet suivant pour un développement et une explicitation de la comparaison.

³ « J'espere & crains » (*ibid.*, XII, p. 16, v. 1 ; « Estre vaillant, & couharder de crainte », LXXIV, p. 76, v. 6).

⁴ « J'ayme estre libre, & veulx estre captif » (*ibid.*, XII, p. 16, v. 10) ; « Estre delivre, & traisner son lien » (LXXIV, p. 75, v. 5).

⁵ « Cent foys je meur, cent foys je prens naissance » (*ibid.*, XII, p. 16, v. 11) ; « Vouloir mourir, & vivre par contrainte » (LXXIV, p. 76, v. 7). Sur les mille morts de l'amant, voir encore le sonnet CI des *Amours*, (p. 100, v. 12-14), ainsi que le sonnet XCVI de l'édition de 1553, v. 8-11 (t. V, p. 132). On rapprochera ces vers de ce qu'écrivit Pontus de Tyard dans ses *Œuvres poétiques* : « Mourir ne puy, hélas, & ne vy point » (p. 71, v. 37), « Faut-il, Ciel, que je vive, / Si long temps en mourant ? » (p. 75, v. 17-18).

⁶ Le sonnet XXI des *Amours* (t. IV, p. 24-25) s'attarde sur ce déchirement intime en recourant à la métaphore platonicienne, tirée du *Phèdre*, qui représente la raison comme un attelage soumis à l'action contradictoire d'un cheval noir incarnant, comme le signale Muret dans ses commentaires, « un appetit sensuel et desordonné », et d'un cheval blanc, symbole de l'aspiration à la vérité et au bien, d'un « appetit honneste et moderé ».

⁷ *Ibid.*, X, p. 14, v. 10-11.

donc, dans le cœur et l'esprit de l'amant, où se heurtent des sentiments contraires, dans une cohabitation qui n'est certainement pas de tout repos.

Cependant, ce combat intérieur dont l'amant est la lice et l'unique victime s'avère, d'un point de vue ontologique et poétique, fondateur. À la lecture des *Amours*, en effet, il apparaît que l'ordre poétique naît du désordre amoureux, et que l'individu lui-même doit son essence à l'amour, « Endelechie »¹ qui lui donne « & force & mouvement »², et fait « d'ordre mouvoyr / Les pas suyviz du globe de [son] ame », après avoir ordonné le « Chaos otieux »³. La poésie, à son tour, ordonne le chaos psychologique par la grâce du chant, et révèle, ou du moins suggère, la permanence d'un ordre caché dans le désordre affectif, du repos dans le mouvement. Les vers antithétiques des sonnets XII et LXXIV⁴ n'expriment-ils pas, au moins autant que le choc d'émotions et de mouvements contraires, leur secrète et intime complémentarité ? La conjonction de coordination *et* ou la virgule, en même temps qu'elles introduisent entre chaque proposition un rapport d'opposition, suggèrent l'équivalence essentielle des sentiments évoqués, manifestations d'un principe fondamentalement un, l'amour sujet des *Amours*. Le graphème & unit dans sa double boucle des émotions apparemment contradictoires, tandis que la virgule laconique invite le lecteur à recomposer leur accord tacite. Menacé d'instabilité par la structure décentrée du décasyllabe – la césure se situe presque systématiquement après la quatrième syllabe, la première partie du vers faisant alors office de tremplin –, le sonnet est renforcé par cet axe vertical de conjonctions et de virgules qui le traverse d'un bout à l'autre. De part et d'autre de cette épine dorsale, qui est également axe de symétrie et miroir, la glace et le feu, l'admiration et l'indifférence, le plaisir et l'ennui, la vaillance et la crainte, la vie et la mort⁵, ne sont ni tout à fait identiques, ni tout à fait autres. Ils procèdent tous d'Éros et ne font que présenter à l'amant l'avertissement et l'envers de la monnaie dont il le paie. Comment ne pas reconnaître dans ces sonnets antithétiques, avec Gisèle Mathieu-Castellani, « des poèmes presque statiques, où l'antithèse très serrée crée une oscillation sur place »⁶ ?

L'oxymore, ou alliance de mots, est fréquemment employé dans *Les Amours* de Ronsard et consiste, comme l'antithèse, à rapprocher des termes dont les significations semblent contradictoires⁷. La volonté de suggérer les effets de la passion, sa violence et son dynamisme, motive le recours à l'oxymore, mode d'expression parmi quelques autres des travaux amoureux et de l'inquiétude de l'amant. L'oxymore étend le désordre intime⁸ au cosmos tout entier : comme dans le chaos des origines, les éléments y sont amalgamés et s'y confondent. Le feu gèle et la glace brûle ; l'indifférence de Cassandre renvoie le monde élémentaire à son indifférenciation primordiale. Mais la contradiction sur laquelle se fonde l'oxymore n'est qu'apparente ; il n'y a antilogie qu'en dehors du contexte et du discours poétique, dans l'expérience vécue du sentiment amoureux, qui souffle tour à tour le chaud et le froid. En revanche, dans la représentation poétique de la passion amoureuse, le chaud *est* le froid. Les feux de l'amour peuvent fort bien glacer ceux qu'ils embrasent, puisqu'il s'agit de feux figurés. L'oxymore illustre en miniature les pouvoirs de la création poétique, capable de mettre sur le papier la glace au contact de la flamme sans que la glace fonde et que la flamme s'éteigne, de mêler le doux à l'amer sans ressusciter le « Chaos otieux » des origines. Ce procédé de rhétorique réalise la *conjunctio*

¹ Comme le signale Cicéron dans ses *Tusculanes*, l'entéléchie aristotélicienne désigne le mouvement circulaire, perpétuel et ordonné de l'âme, mouvement le plus proche de l'immobilité parfaite du premier moteur. Ce mouvement est donc très différent de l'errance et des erreurs amoureuses.

² Ronsard, *Les Amours*, LVI, v. 13-14 (t. IV, p. 59).

³ *Ibid.*, XLII, p. 45, v. 13-14 et v. 1.

⁴ *Ibid.*, p. 16 et p. 75-76.

⁵ *Ibid.*, XII, p. 16.

⁶ Gisèle Mathieu-Castellani, « Poésie et spéculativité : la représentation de l'écriture dans les "Amours" de Ronsard », p. 684.

⁷ Ainsi le feu peut-il être qualifié de « doux » (III, p. 8, v. 10 ; LXXXIII, p. 84, v. 5), tout comme le « traict » décoché par l'Amour (XXXVIII, p. 41, v. 1) et son venin (LI, p. 54, v. 10 ; LXXXIII, p. 84, v. 4). Le sonnet XCIV fait allusion à de « doux esclairs » (p. 94, v. 10), tandis que le sonnet C mentionne un « doux combat » (p. 99, v. 6). L'amant se « glace en ardeur » (LXXVII, p. 78, v. 1), pris dans le « doux lien qui doucement offense » (LXXXIV, p. 85, v. 11), quand il ne « fond » pas dans la « glace » (LXXXVI, p. 86, v. 5), ou ne succombe pas délicieusement à « L'aigre douceur » de son mal (CIV, p. 103, v. 13). L'oxymore suscite parfois le néologisme : Cassandre, qui « sagement affole » (*Vœu*, p. 4, v. 11) est « humblefiere » et « fierehumble » (LXXXVIII, p. 88, v. 4).

⁸ « Si donq a moë tu me fêz discorder », écrit Peletier du Mans à son inspiratrice, dans un sonnet qui accumule les oxymores (*L'Amour des Amours*, LXXV, p. 83, v. 9).

oppositorum. Plus exactement, la poésie révèle la *concordia* cachée dans l'apparent *discors* des choses et des émotions, parce qu'elle apparie dans le vers, dans le *hic et nunc* de l'énonciation où elle les fixe comme en un tableau, des sentiments, des impressions et des objets que l'expérience nous présente successivement et que les sens et le jugement nous signalent comme opposés ou incompatibles. La poésie peut de la sorte « enchanter les ennuis » qu'elle décrit et apporter au poète, ainsi qu'à son lecteur, « repos, contentement, plaisir »¹.

Tout comme le sonnet LXXVIII de 1553, le sonnet LXXV de la première édition des *Amours*² évoque le mouvement et son contraire. Les quatrains de ce dernier poème contiennent quatre adresses successives juxtaposées – chacune occupant deux vers –, respectivement à l'œil, au « ris », à la larme et à la main de Cassandre. Les propositions relatives qui accompagnent ces apostrophes et les étoffent considérablement prolongent l'unique phrase du poème et suspendent – suspension qui crée du suspens – son cours majestueux, jusqu'au surgissement de la principale au vers 9, point d'équilibre structurel et pivot du sonnet. Nous sommes ici en présence d'une période étendue aux dimensions d'un sonnet tout entier, cas somme toute assez fréquent³. Or toute période se caractérise, comme nous le confirme l'étymologie⁴, par son mouvement circulaire : elle s'élève depuis son point de départ jusqu'à son sommet, lieu d'articulation entre protase et apodose, généralement matérialisé – c'est précisément le cas ici – par une césure médiane, avant d'entrer dans sa phase descendante, qui la reconduit au lieu initial de son essor.

Cette circularité de la période est évidente dans le sonnet LXXV des *Amours*, dont le vers de chute, véritable résumé et condensé des treize vers précédents, regroupe les termes qui constituent le point de départ du discours poétique. Ce discours s'épuise *in fine* en un tableau, en une gravure (v. 13-14), le vers de chute s'opposant de manière frappante, avec ses quatre substantifs monosyllabiques et son absence de verbe, aux expansions des huit premiers vers ; le mouvement s'éternise dans la fixité de l'image peinte, « portrait » (v. 1) ou gravure (v. 13), qui le résume et l'épuise. La boucle est bouclée dans ce sonnet, où coexistent le mouvement et sa négation, l'instabilité et l'équilibre, la multiplicité et l'unité. Tout comme l'édifice syntaxique, le lexique exprime le mouvement immobile : l'œil ravisseur de Cassandre est « portrait » dans ceux du poète, où il « repose », le « ris » transforme l'amant « en cent métamorphoses » (v. 4) – la matière demeure, donc, si la forme se perd –, la main « captive » et « arrête » (v. 7) son cœur, et tous les appâts de la belle sont « gravés » dans l'esprit de son soupirant, « au centre de [son] sein » (v. 12), pour « Tousjours » (v. 13), en dépit du temps et de la mort même (v. 11). Le choix de la période, qui « constitue une victoire sur l'incohérence de la pensée et de l'expression »⁵, est des plus judicieux : elle permet d'exprimer la violence de l'émotion amoureuse, la brutalité du ravissement et du rapt, tout en soumettant le discours de l'amant à un ordre strict, tout en contenant la passion dans la concaténation de l'hyperhypotaxe.

Le sonnet XVII des *Amours*⁶ repose sur une succession de *versus rapportati*, vers « formés de parties semblables, qui se rapportent non pas aux mots voisins mais à ceux qui sont semblablement placés dans les autres parties de la phrase »⁷. En d'autres termes, les *versus rapportati* invitent à une

¹ Pontus de Tyard, *Œuvres poétiques*, p. 61, v. 4.

² T. IV, p. 76-77.

³ Près de 10 % des sonnets des éditions de 1552 et de 1553 des *Amours* sont constitués d'une seule phrase.

⁴ *Période* est emprunté au grec *periodos*, qui « désigne proprement un chemin autour (circuit, enceinte) et, activement, l'action d'aller autour » (*Dictionnaire historique de la langue française*, t. II, p. 1480).

⁵ Bernard Dupriez, *Gradus. Les procédés littéraires*, Paris, Union générale d'éditions, coll. « 10/18 », 1984, p. 339. Voir également, p. 338, la description de la période de Bossuet par Paul Valéry : « Il part puissamment du silence, anime peu à peu, enfle, élève, organise sa phrase, qui parfois s'édifie en voûte, se soutient de propositions latérales distribuées à merveille autour de l'instant, se déclare et repousse ses incidentes qu'elle surmonte pour toucher enfin à sa clé, et redescendre après des prodiges de subordination et d'équilibre jusqu'au terme certain et à la résolution complète de ses forces ». On ne saurait mieux évoquer, en joignant habilement l'exemple à la définition, le dynamisme et la fermeté de la période, qui se caractérise aussi par sa circularité (« voûte », « autour »), dans la mesure où son ampleur contraint le lecteur, souvent égaré, à des retours en arrière, qui lui permettent de retrouver le fil de sa lecture, si aisément perdu dans les circonvolutions de la phrase périodique.

⁶ T. IV, p. 20-21.

⁷ Note au sonnet XVII, dans l'édition critique des *Œuvres complètes* de Ronsard établie par Jean Céard, Daniel Ménager et Michel Simonin, t. I, p. 1228. Gisèle Mathieu-Castellani propose la définition suivante (*Montaigne. L'écriture de l'essai*, p. 29, n. 5) : « La *rapportatio* consiste en un croisement symétrique et grammatical, qui désorganise un syntagme en

lecture verticale du sonnet, qui bouleverse la distinction communément établie entre l'axe syntagmatique (construction horizontale du sens par l'articulation syntaxique du discours) et l'axe paradigmatique (trésor de la langue dont on extrait des termes de préférence à d'autres au sein d'une même catégorie lexicale) : le vers n'est plus une séquence syntaxique mais un paradigme (« L'œil, & la main, & le crin », v. 2 ; « Le feu, la serre, & le ret », v. 5), tandis que la phrase s'élabore par carottages successifs effectués dans la verticalité du sonnet : « L'œil » (v. 2) a « bruslé » (v. 3) l'amant, qui, « ars » (v. 4), subit un « feu » (v. 5) « Ardant » (v. 7).

Comme la période, les *versus rapportati* entravent la progression du sonnet et de la lecture en intercalant entre chaque substantif, le verbe qu'il régit et ses éventuels compléments, d'autres termes de mêmes nature et fonction. Ce procédé d'accumulation dilatoire oblige le lecteur à une lecture à rebours, ou circulaire, dont le « labyrint » de la « cresse voye » (v. 11) est le symbole, l'ultime terme de chaque série renvoyant au premier. La mémoire du lecteur est ainsi sollicitée. Comme dans les sonnets de ces mêmes *Amours* précédemment étudiés, les répétitions – on remarque trois occurrences de « œil », « main » et « crin » – donnent l'impression que le discours progresse sans changer fondamentalement de place, en circonscrivant le même espace. Ainsi que l'*ouoboros*, le sonnet se retourne sur lui-même et fait coïncider lexicalement son début et sa fin, les éléments du second vers étant également ceux des deux derniers vers. Enfin, les actions évoquées dans ce sonnet ont pour conséquence l'immobilité et la fixité : le « destin », annoncé dès le premiers vers mais véritablement révélé par le caractère rétrospectif de la lecture, grave les charmes de Cassandre dans le cœur de l'amant, où l'image de la beauté « demeure » (v. 1) ; la main a « serré » l'amoureux éconduit, le crin l'a « lié » (v. 3), de sorte qu'il est « prins » et « lassé » (v. 4).

De même, le sonnet III des *Amours*¹ semble s'efforcer de cerner dans le cercle de ses répétitions, de ses reprises et de ses variations lexicales, le dieu Amour, sa nature et ses manifestations, en même temps qu'il narre le rapt et l'enfermement dont l'amant est la victime consentante. Mais la retranscription poétique de ces tortures est délassément, dessaisissement ou déprise du réel inquiétant et douloureux, dans la mesure où elle lui impose un ordre nouveau et met en lumière, par l'intermédiaire des tropes, des correspondances de plus haut sens. Ainsi, les trois derniers vers du sonnet XVII, qui évoquent les pouvoirs du chant poétique en la personne d'Ovide, redonnent à la phrase son ordre coutumier, mis à mal par les *versus rapportati*, et transmuient en objets inoffensifs les bourreaux de l'amant :

Hé que ne suis je Ovide bien disant !
 Œil tu seroys un bel Astre luisant,
 Main un beau lis, crin un beau ret de soye.²

Ces quelques exemples sont représentatifs de la poésie ronsardienne des *Amours*, où est peint le mouvement sur une toile de fond en repos, où le mouvement souvent appelle et tend vers le repos, vers « un apaisement dans la circularité de la création achevée »³. Ronsard met en lumière les vertus ordonnatrices et apaisantes de la poésie, d'un *poiein* qui se nourrit des passions, chante les grandes commotions publiques ou privées, les cataclysmes politiques et les révolutions célestes, et les exprime avec ordre et mesure, en s'efforçant de leur donner un sens, de les apprivoiser, comme Orphée domptait les bêtes sauvages par le seul pouvoir de son chant, et comme Apollon stabilisa l'île errante de Délos par les doux accords de sa lyre⁴. C'est ainsi que la poésie constitue pour le poète et ses lecteurs une forme de *remissio animi*, qu'elle pacifie l'amour et apaise l'inquiétude qu'il suscite, en transformant le réel, même dans les plus inquiétantes de ses manifestations, en images avec lesquelles il est doux et agréable de vivre.

construisant des parallélismes, chaque entité linguistique étant mise sur un plan d'équivalence positionnelle avec les entités analogues (ayant même fonction) ».

¹ T. IV, p. 7-8.

² *Ibid.*, XVII, p. 21, v. 12-14.

³ Danièle Dupont, *Les Jardins [...]*, p. 96.

⁴ Voir le sonnet CCXIV, pièce ajoutée aux *Amours* en 1553 et adressée à Apollon : « Je chanterai come l'errante Dele / S'enracina sous ta vois » (t. V, p. 161-162, v. 10-11).

2 – Auto-référentialité et réflexivité du poème

Ce n'est pas tant le réel qui est représenté dans *Les Amours* – et dans l'ensemble de l'œuvre ronsardienne, comme le signale Terence Cave¹ – que la poésie elle-même et ses prodiges. Comme Magritte, qui se joue du public et sollicite son simple bon sens en lui rappelant que le dessin d'une pipe n'est pas une pipe, Ronsard, en insistant sur la dimension picturale de son recueil, signale au lecteur que le mot n'est en aucun cas la chose, et que le signifiant poétique se signifie avant tout lui-même. Tel une toile, tout poème est doté d'un cadre qui le coupe du réel et empêche le lecteur de rechercher un sens dans l'univers de la référence, qui lui est extérieur. D'où l'abondance de ces

procédés clausulaires de circularité et d'encadrement – procédés cycliques qui amènent le lecteur-récepteur à opérer à la fin du poème une rétrospection de sa lecture, une réévaluation qui lui permet, grâce à un système de décodage structurel et sémiotique, d'apprécier le texte, non pas comme une séquence linéaire d'événements et de signes, mais comme une unité organique et cohérente.²

a – Le poème en son miroir

On considère trop souvent que la réflexivité et l'auto-référentialité constituent un trait distinctif de la modernité littéraire. Or, depuis l'Antiquité et jusqu'au XVI^e siècle et au-delà, en passant par le Moyen Âge³, les auteurs, poètes et prosateurs, ont commenté et mis en scène l'acte de l'écriture dans leurs productions littéraires mêmes⁴. À l'œuvre dans bien des productions poétiques de l'époque⁵, l'auto-référentialité et la réflexivité littéraires, qui n'ont pas attendu la révolution structuraliste et les théories de la critique dite « textuelle » pour se manifester, indiquent au lecteur qu'il convient, comme l'écrit Jean Bellemin-Noël⁶, d'« instaurer une clôture du texte à lire » et de « ne pas le déborder vers l'extérieur ». Le sens d'un texte réside tout autant dans le jeu des dépendances internes de ses éléments constituants et dans les liens qu'il noue, par-delà les lieux et les siècles, avec d'autres œuvres littéraires, que dans la référence biographique ou historique. Parce qu'elle instaure cette clôture autour du texte, la poésie parvient bien plus sûrement que toutes les philosophies à nous détacher et à nous déprendre du temps, du monde et des passions, alors même qu'elle les représente, au profit précisément de leur représentation artistique idéale.

Dans ses *Erreurs amoureuses*, Pontus de Tyard recourt comme Ronsard au thème de l'image afin de signaler que la poésie est représentation au second degré, non pas d'une expérience vécue mais de son « ombre » portée, de sa reconstruction par la mémoire, qui est sélective et gauchit immanquablement la réalité, par l'imagination, qui embellit ou appuie certains traits, par l'intelligence enfin, qui assigne un plus haut sens – ici, clairement néo-platonicien – aux erreurs amoureuses, afin que puissent advenir les *Erreurs amoureuses*. Pontus de Tyard, dans sa préface datée de 1548, présente clairement son recueil, dont il fait présent à son inspiratrice, comme une reconstruction et une peinture idéales :

¹ Préface de l'ouvrage collectif intitulé *Ronsard the Poet*, p. 9 : « Whether directly or obliquely, the creative imagination comments on itself in every poem ».

² Malcolm Quainton, « Le cercle [...] », p. 53.

³ Voir, pour ce qui concerne la littérature narrative et poétique médiévale, les stimulantes études de Roger Dragonetti, tout particulièrement *La Vie de la lettre au Moyen Âge* et *Le Mirage des sources* (Paris, Seuil, 1980 et 1987).

⁴ Voir notamment Perrine Galand-Hallyn, *Le Reflet des fleurs*.

⁵ Selon Gisèle Mathieu-Castellani (« Narcisse. Le miroir et l'écriture », p. 143), « la poésie de la Pléiade, se distinguant par là de l'école lyonnaise et du lyrisme baroque, inclut une auto-représentation : elle réfléchit (sur) son écriture par un effet de spécularité qui est au centre de sa poétique implicite ». Le même auteur ajoute ailleurs (« Poésie et spécularité : la représentation de l'écriture dans les "Amours" de Ronsard », p. 659) : « L'un des traits caractéristiques de la poésie de la Pléiade est sans doute son activité auto-réflexive. Non seulement en effet elle s'accompagne, depuis *La Deffence*, d'un discours sur la poésie qui se construit en marge des œuvres, dans les arts poétiques, comme ceux de Ronsard et de Peletier, les manifestes, les préfaces, ou en bordure, dans les avis au lecteur ou les pièces liminaires, mais encore le poème lui-même, chez Pontus de Tyard, Du Bellay, Ronsard, Jodelle, est souvent le lieu où se déposent des fragments de poétique, où la poésie réfléchit (sur) son écriture. [...] [L]e poème, parfois, dit seulement qu'il est un poème, et il met en scène son énonciation ».

⁶ *Gradiva au pied de la lettre*, Paris, PUF, coll. « Le fil rouge », 1983.

Or ayant despendu quelque temps à vostre service, au cours duquel l'oïsveté ne m'a tant accompagné, que je n'aye representé (sinon au vif) au plus pres, que j'ay peu, quelques traiz, ou lineamens de voz beautez, & de mes affections : je ne puis moins satisfaire à mon devoir, que de vous presenter, ce, que en reverence, & imagination de vous, j'ay voulu peindre : assureé par cecy de vous persuader, que où je pourray (ce que j'espere, ayant vostre faveur) plus memorablement escrire, ce sera en descouvrant & la foy que je vous jure & la grandeur de ce, que je connois en vous d'infinie perfection.¹

Quelques années plus tard, Pontus de Tyard confie *A une docte et vertueuse damoiselle* qu'il a « souvent caché souz les belles cendres Poétiques l'ardeur qui [l'] eschauffoit »². Plutôt que de lire cet aveu comme un témoignage de la dimension autobiographique des *Erreurs amoureuses*, dont Charles Marty-Laveaux ne doute pas, nous serons sensible à la distinction qu'il opère entre l'expérience du sentiment amoureux (« l'ardeur qui m'eschauffoit ») et sa retranscription poétique, où il entre une bonne part de dissimulation et d'artifice (« caché »). Les « belles cendres Poétiques » ne sont pas tant le produit et l'indice de feux amoureux véritables, seuls signes subsistant après que tout est consumé, qu'un leurre destiné à nous détourner de ce brasier pour sa représentation poétique.

Les *Erreurs amoureuses* sont, en même temps que le récit d'une contemplation de type néo-platonicien, l'objet et le lieu d'un spectacle. L'aventure amoureuse et les modalités de sa retranscription y sont en effet mises en scène ; le recueil est conçu comme la représentation d'une expérience exemplaire et « admirable »³. Si le poème est avant tout une mise en scène, dont la poésie elle-même constitue le principal argument, s'il raconte sa propre naissance, conte et commente sa propre composition, alors ses sujets apparents se trouvent niés et, aussi inquiétants puissent-ils être (la passion et les tourments qu'elle suscite, dans le cas de la poésie amoureuse), cessent de nous affecter. Dans le travail qu'impose au réel sa représentation poétique, dans la distance que le spectacle scénographié par le recueil intercale entre la réalité et sa *mimesis*, réside la possibilité du repos. Pontus de Tyard proclame dès le *Vœu*⁴ initial les vertus tranquillisantes et la puissance apotropaïque de la poésie : le livre déposé devant la « sainte image » de l'aimée (v. 14) doit hâter pour l'amant « L'heureuse fin si long temps désirée » de ses tourments (v. 2) et mettre un terme aux « plus fieres rigueurs » (v. 4) qu'on lui inflige. Seule demeure l'émotion esthétique, l'une des rares (sinon l'unique) émotions de l'esprit qui ne menace pas son repos.

Tout, dans *Les Amours*, est prétexte à représenter l'écriture, dont on s'aperçoit bientôt qu'elle constitue le véritable objet du désir⁵. Le recueil apparemment consacré à Cassandre n'est pas le récit de nature autobiographique d'une aventure amoureuse mais l'aventure d'un récit poétique qui se représente, se commente et se contemple sans cesse lui-même, notamment dans le miroir que lui tend la glose attribuée à Muret⁶. L'amour mis en scène dans *Les Amours* n'est pas celui qui pousse irrésistiblement l'amant vers la jeune femme, mais celui que le poète éprouve pour la poésie, dont le

¹ Pontus de Tyard, *Œuvres poétiques*, p. 9.

² *Ibid.*, p. 2.

³ *Premier livre des Erreurs amoureuses*, XIV, v. 5 (*Œuvres poétiques*, p. 21). Comme Ronsard dans ses *Amours* et après Pétrarque, Pontus de Tyard invite le lecteur à se faire spectateur : « Qu'il vienne voir ma peine ardente & forte » (*ibid.*, II, p. 12, v. 5), écrit-il, quelques vers après avoir convié Maurice Scève au spectacle pitoyable de ses souffrances : « Donne, sans plus, une heure à tes deux yeux / Pour voir l'ardeur, qui me brusle & consume » (*Sonnet à Maurice Scève*, p. 11, v. 5-6).

⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁵ On ne saurait donc tenir *Les Amours* pour un témoignage fiable et l'on évitera d'éclairer la biographie encore obscure de Ronsard et celle de Cassandre à leur lumière trompeuse. Comment expliquer que la blonde Cassandre – on ne compte pas les sonnets où le poète évoque ses « rets d'or » – soit qualifiée au sonnet XIV de « douce plaisant' brunette » ? À vrai dire, « Ronsard n'a jamais vu une telle chevelure ; il l'étale dans le miroir du sonnet pour la première fois » (Alfred Glauser, *Le Poème-Symbole*, Paris, Nizet, 1967, p. 59 ; cité par François Rigolot « Du Bellay et la poésie du refus », p. 490, n. 4). Comme le note pertinemment Gilbert Gadoffre (*Ronsard par lui-même*, Paris, Éditions du Seuil, 1960, p. 55), « Il ne s'agit pas de nier à priori l'existence d'événements personnels à l'origine de certains poèmes, mais d'ouvrir les yeux sur les mutations qu'ils subissent dans la conscience du poète » et dans son œuvre.

⁶ Auteur du *Commentaire au premier livre des Amours de Ronsard*, édition établie par Jacques Chomarat, Marie-Madeleine Fragonard et Gisèle Mathieu-Castellani, Genève, Droz, 1984. « Le commentaire glossateur dédouble donc le texte poétique et donne encore plus de relief à son caractère auto-réflexif », estime Jean-Claude Moisan (« Le "logos" [...] », p. 112).

nom de Cassandre devient l'emblème¹. L'écriture est ainsi un thème central des *Amours*, qui mettent en scène leur propre énonciation, en signalant par exemple leur inscription dans une importante tradition rhétorique. Bien des vers de ce recueil font référence au travail du poète, comme le signale Jean-Claude Moisan². On peut donc considérer la Cassandre littéraire comme un excellent modèle, grâce auquel le poète espère égaler l'art des plus illustres de ses contemporains français et de ses devanciers italiens³.

D'autre part, les souffrances de l'amant métaphorisent dans la fiction poétique le travail accompli par le poète, comme le donnent à entendre les fréquentes associations des maux amoureux qu'éprouve le soupirant de Cassandre à sa volonté de les consigner par écrit ou d'en témoigner par quelque autre signe⁴. Tout est prétexte à prendre la plume : chanter son amour, chanter le plaisir que l'on prend à chanter l'amour, chanter l'impuissance du chant, et chanter même son indignité à chanter l'amour⁵.

¹ Le premier biographe de Ronsard écrit à son sujet : « [il fut] amoureux seulement de ce beau nom [Cassandre], comme lui-même m'a dit maintes fois » (Claude Binet, *Vie de Pierre de Ronsard*, édition établie par Paul Laumonier, Paris, Hachette, p. 15). Ronsard écrit dans un poème adressé à *Pierre de Pascal* : « L'an d'après en avril, Amour me fit surprendre, / Suivant la court à Blois, des beaux yeus de Cassandre : / Soit le nom faus ou vray, jamais le tans, vainqueur / Des amours, n'ousterà ce beau nom de mon cœur » (t. VI, p. 69, v. 83-86). Dans l'un de ses *Sonets pour Helene*, Ronsard écrit qu'« Helene est un beau nom » et un « sujet fertile » (t. XVII, XXXVII, p. 276, v. 3 et 5). Voir aussi dans ce même tome le sonnet III, p. 197, v. 5-14, et le sonnet XLVI, p. 283, v. 12-14, où Hélène est définie comme un « sujet » poétique idéal : « Quel sujet plus fertile sçauroy-je mieux choisir / Que le sujet qui fut d'Homere le plaisir, / Ceste doute divine & vertueuse Heleine ? » Le nom d'Hélène se prête à de nombreux jeux poétiques, tel cet « Anagramme » qui inspire tout un sonnet dédié à Hélène (*ibid.*, VI, p. 251-252), et instaure entre l'épopée homérique, où apparaît l'épouse de Ménélas, et Pierre de Ronsard un dialogue dont il peut s'enorgueillir (*ibid.*, IX, p. 254). Déjà le nom de Cassandre évoquait le siège et la destruction de Troie par les Grecs. Cassandre symbolise d'autant mieux la création poétique que son nom renvoie tout à la fois à la poésie amoureuse et au poème épique : souvent comparée à son homonyme troyenne, la Cassandre des *Amours* permet au poète de mettre en rapport les feux de la passion amoureuse et ceux qui réduisirent Troie en cendres.

² « Le “logos” [...] », p. 118. Dans *Les Amours*, le poème est tour à tour objet de lecture (CLXXXI, p. 171), trace écrite de la passion (XXV, p. 28-29 ; CIII, p. 102), chant (XXXVIII, p. 41 ; CXLII, p. 137-138), ou béance, incomplétude fondamentale (XXVII, p. 30-31). Les allusions intertextuelles sont légion. Les trois sonnets liminaires de la seconde édition, composés par Mellin de Saint-Gelais, Jean-Antoine de Baïf et Étienne Jodelle, placent le recueil sous l'augure propice de la confraternité poétique. Des poètes sont nommément désignés : au sonnet XLV (p. 48) des *Amours* de 1552, Ronsard invite Du Bellay à écouter sa plainte amoureuse ; il souhaite au sonnet LXXIII (p. 74-75), afin de chanter dignement les grâces de Cassandre, « la fureur du Masconnoys Pontus », le génie d'un Du Bellay, d'un Guillaume des Autels ou d'un Baïf, après avoir déploré, sacrifiant à la figure de l'*excusatio propter infirmitatem* (figure déjà présente dans le sonnet VIII des *Amours*, où Pétrarque est le poète de référence), de ne pas posséder le talent d'Ovide (XVII, p. 21, v. 12). Au sonnet LII (p. 54-55), Ronsard exprime le désir qu'un autre poète, le prenant en pitié, grave son épitaphe dans le bois d'un cyprès.

³ Plus que tout autre, c'est le grand modèle florentin que Ronsard veut égaler : il est plusieurs fois fait allusion à Pétrarque dans *Les Amours*, et bien des sonnets s'inspirent de poèmes du *Canzoniere*. Voir notamment le sonnet CXLII, p. 137, v. 10, et, dans l'édition de 1553, le sonnet CCXIII (t. V, p. 160, v. 6). Le choix même du sonnet, mis à l'honneur par le chantre de Laure, est révélateur, et aussi bien le contenu thématique que la rhétorique de l'œuvre empruntent au prestigieux modèle florentin. Cassandre, par son nom seul, fait de Ronsard le pendant de Pétrarque, au terme d'une longue série d'analogies que le lecteur cultivé de l'époque ne pouvait manquer d'établir. La Cassandre mythologique, fille du roi Priam, fut en effet aimée par Apollon, qui, pour la punir d'avoir manqué à sa parole – elle avait promis de s'offrir à lui en échange du pouvoir de prophétie –, la condamna à n'être jamais crue. Cassandre rappelle une autre victime des ardeurs du dieu, la nymphe Daphné, changée en laurier par les dieux pris de pitié qui lui permirent ainsi de se dérober aux assauts d'Apollon. Or le laurier, par contiguïté phonétique, évoque Laure, maîtresse célébrée par Pétrarque. Des liens de parenté se tissent donc entre les deux poètes, et le Français hérite du lustre du Toscan. Bien plus encore, aimer une Cassandre, à l'image d'Apollon – et Ronsard joue de l'homonymie à loisir –, c'est être l'égal du fils de Lété, dieu de la poésie. Ainsi, Ronsard inscrit son œuvre dans un lignage prestigieux, grâce à cette Cassandre au nom prometteur. En la chantant, il espère s'élever au niveau des plus grands, et surtout du plus illustre d'entre tous, Pétrarque.

⁴ Le sonnet XXV (p. 28-29, v. 11-14), tout en affirmant le caractère unique de l'aventure amoureuse, met sur le même plan amour et écriture : « Ma main ne sçait cultiver aultre nom, / Et mon papier n'est esmaillé, si non / De voz beaultez que ma plume colore ». Bien d'autres sonnets des *Amours* reposent sur ce parallèle établi entre la souffrance de l'amant et l'écriture. Le galant de Cassandre veut « Dessus le Loyr enfanter une fleur, / Qui de [son] nom & de [son] mal soit peinte » (XVI, p. 20, v. 13-14), et affirme encore au sonnet CLXVII (p. 159, v. 10-14) : « En cent papiers tesmoingz de mon souci, / Je veux tracer la peine que j'endure : / En cent papiers plus durs que diamant, / A celle fin que la race future / Juge du mal que je souffre en ayant ». Au sonnet XXIII (p. 27, v. 11-14), le plaisir pris à raconter l'amour est décrit comme le bonheur suprême, supérieur même au plaisir d'aimer. Cette idée est annoncée par le sonnet XIV : « autre plaisir ne me peult contenter / Si non le jour, si non la nuit, chanter » (p. 17-18, v. 2-3).

⁵ Au sonnet LV (p. 57, v. 5-8), le poète s'excuse de ne pouvoir hisser son chant à la hauteur de Cassandre : « A front baissé je pleure gemissant, / De quoy je suis (pardon digne de grace) / Soubz l'humble boix de ma rime si basse, / De tes beaultez les honneurs trahissant ». Au sonnet LXIV (p. 65, v. 1-4), le poète exprime ses regrets, qui portent de nouveau sur l'insuffisance de son génie poétique, indigne de Cassandre : « Que n'ay-je, Dame, & la plume & la grace / Divine autant que j'ay la

Bien plus qu'un simple sujet, Cassandre est une partenaire poétique nécessaire à la création¹. Rappelons que la peinture constitue également une représentation métonymique de l'écriture. Ainsi, la littérature constitue, après l'amour, le thème le plus important du recueil, qui affiche de la sorte sa réflexivité et sa dimension auto-référentielle².

La fréquence d'emploi de quelques tournures caractéristiques met en évidence la réflexivité et la nature spéculaire du recueil. Nous avons mentionné plus haut l'usage des *versus rapportati*, qui saturent le poème de reflets et contraignent le lecteur à la réflexion, tout comme la période, par son ampleur, oblige à de nombreux retours en arrière³. Circularité et clôture sont deux caractéristiques de l'œuvre spéculaire. Le sonnet XLIX des *Amours*⁴, qui doit son dynamisme à la narration que développent les vers 1 à 11, n'en repose pas moins sur une structure circulaire : le second tercet reprend, condense et résume les onze vers qui le précèdent, vers auxquels le lecteur est ainsi renvoyé. Quant au sonnet numéroté LXXVIII dans l'édition de 1553⁵, il est conçu comme une succession de cercles concentriques, ou, plus justement, comme une spirale vertigineuse qui se développe en repassant par les mêmes points et trouve son apothéose dans l'oxymore et le chiasme du vers final. Il convient d'ajouter à ces procédés des formules attributives calquées sur les génitifs hébraïques et des polyptotes, qui révèlent la spécularité du discours dans le dédoublement et la redondance⁶. Parfois, le poète amoureux s'adresse à son propre cœur, l'absence de tout objet extérieur au poème le vouant au monologue et faisant de lui simultanément le sujet et l'objet du discours poétique.

Le bonheur autarcique du sentiment amoureux, la satisfaction de l'amant, qui se contente, dans tous les sens du terme, de son amour, nous renvoient au fonctionnement de la parole poétique, signifiant dépourvu de référent extérieur, miroir qui ne donne à voir que son propre reflet. La totalité du réel se consume ainsi dans la contemplation narcissique à laquelle s'adonne et nous convie le poème⁷. Cassandre, son symbole, est « le miroer où se mire / Tout l'univers dedans luy remiré »⁸, dans un palais des glaces labyrinthique et clos. L'aimée n'est qu'un « argument », nous avoue le poète⁹, un signe replié sur son vide référentiel. (« le vain de mon amour profonde¹⁰), où résonne la « voix qui toujours de [Cassandre] / Par le grand Tout les honneurs sonnera »¹¹, et qui seul subsiste quand tout

volonté, / Par mes escritz tu seroys surmonté, / Vieil enchanteur des vieulx rochers de Thrace ». Ronsard compose donc ces deux poèmes, avec une modestie dont on n'est pas dupe, en prenant pour sujet son impérialité littéraire !

¹ On la voit au sonnet XXXVIII (p. 41) accompagner au luth les vers du poète et, au sonnet CLXXXI (p. 171), les lire et les juger.

² Le phénomène nous paraît particulièrement frappant dans *Les Amours* mais d'autres pièces, réparties dans d'autres recueils, appelleraient les mêmes remarques. André Gendre mentionne les premiers vers du sonnet VII de la *Continuation des Amours* : « Marie, qui voudroit vostre beau nom tourner, / Il trouveroit Aimer : aimez-moi donq, Marie, / Faites cela vers moi dont vostre nom vous prie, / Vostre amour ne se peut en meilleur lieu donner ». Selon le critique, « Les deux premiers vers de ce quatrain sont sans doute un chef-d'œuvre du style réflexif : la douceur et la simplicité qu'on se plaît à leur reconnaître, viennent beaucoup d'un reflet derrière lequel le poète s'efface ; Ronsard se dédouble à tel point qu'il laisse les choses agir d'elles-mêmes ; elles le font dans un très strict et très symétrique retour au point de départ [...]. Jamais l'alexandrin n'est à ce point revenu sur ses traces, ne s'est à ce point refermé sur lui-même » (*Ronsard poète de la conquête amoureuse*, p. 286). Pour un autre exemple de poème au « style réflexif », voir les lignes consacrées par André Gendre (p. 284-285) au sonnet « Belle, gentille, honneste, humble, & douce Marie » de la *Nouvelle Continuation des Amours* (t. VII, p. 269-270).

³ La rime même imprime à la lecture deux mouvements : la première oriente la lecture vers l'avant et suscite l'attente de sa consœur, qui, en un mouvement régressif, renvoie le lecteur à la première.

⁴ T. IV, p. 52.

⁵ T. V, p. 123-124. Cf. *supra*, p. ??? [vérifier]

⁶ À Cassandre, la nature « fit present des beautez les plus belles » (t. IV, II, p. 6, v. 3). L'amant prend plaisir à contempler « le beau de leur beau » (XXIII, p. 27, v. 11), captivé par « une douceur si doucetttement douce ». « Je me contente en mon contentement », ajoute-t-il au sonnet LXXVI (p. 77, v. 8), avant de se réjouir « De vivre aymé & de vivre amoureux / De la beaulté d'une Dame si belle » (p. 171, v. 10-11).

⁷ Les sonnets XX, CXXIV et CXXV font allusion à Narcisse, dont le nom propre totalise vingt-deux occurrences dans l'ensemble de l'œuvre ronsardienne et dont le mythe a inspiré au poète le long poème intitulé *Le Narssis* (t. VI, p. 73-83). Selon Gisèle Mathieu-Castellani, on peut même voir en Narcisse « la figure du poète, se mirant en son œuvre, en une posture que Ronsard prête à Jamyn » (« Narcisse [...] », p. 147). Cf. l'épigramme parue en tête des *Œuvres poétiques* d'Amadis Jamyn : « Heureux tu jouis de ta peine / Et des labeurs de ton jeune âge, / Te remirant en ton ouvrage / Comme Narcisse en sa fontaine » (t. XVII, p. 426).

⁸ *Les Amours*, LXIII, v. 10-11 (t. IV, p. 65).

⁹ *Ibid.*, CLXXXI, p. 171, v. 13

¹⁰ *Ibid.*, XXXVII, p. 40, v. 6.

¹¹ *Ibid.*, v. 13-14.

référent a disparu¹. Ce qui alors ignore le repos, ce n'est pas le poète ou le lecteur, bien au contraire, mais le chant poétique, circulaire², éternel à l'image du « livre immortel » et incorruptible³.

Dans les œuvres des poètes de la Pléiade, la réflexivité et l'auto-référentialité répondent aux exigences d'une quête tout à la fois littéraire et spirituelle, voire métaphysique. À l'évidence, il s'agit pour chacun, d'une part, de réfléchir au *modus operandi* de la création littéraire, de manifester son appartenance à une tradition poétique pluriséculaire et de s'afficher comme le digne héritier et l'égal des grands poètes du passé. Il s'agit aussi, d'autre part, d'activer les puissances consolatrices de l'art, en confrontant, dans l'acte de la *mimesis* scripturale, le réel et sa représentation littéraire. Alors que la réflexivité et la spécularité de la littérature du XX^e siècle trahissent généralement la défiance des auteurs envers l'art et la certitude pessimiste que l'illusion artistique ne peut influencer sur le réel – il est même communément admis qu'elle est incapable de le représenter d'une manière fiable –, la mise en scène et le commentaire de la création littéraire dans la fiction même sont au XVI^e siècle l'occasion d'une célébration des vertus ordonnatrices et pacifiantes de l'écriture. Cassandre, ce beau nom dont Ronsard est épris, désigne l'art, et *Les Amours* ne célèbrent pas les beautés d'une femme réelle, dont on sait au demeurant fort peu de choses, mais les grâces et les vertus de la poésie. L'amour dont il est question dans le sonnet XLII n'est pas celui qu'éprouve l'amant pour sa belle, mais le désir de poésie qui habite le poète et fait naître le chant, où tout fait sens dans l'ordre et l'unité imposés au réel chaotique par le miracle de la représentation artistique.

Les commentaires de Muret sont éclairants : dans le premier vers de ce même sonnet, Ronsard « prend ocieus pour ce que les Latins disent *Iners* », c'est-à-dire « inerte », « sans activité », mais aussi « dépourvu d'art », « accompli sans art », sens qu'explicitent les vers 4 et 7 (« Sans art, sans forme »). C'est donc l'art et *Les Amours* bien plus qu'Amour qui animent et impriment le mouvement à la matière « inerte » de leur discours, un mouvement circulaire, ordonné, qui constitue une représentation mobile du repos parfait – l'art fait « d'ordre mouvoyr » (v. 13). On remarque d'ailleurs que ce qu'écrit Ronsard au sujet de l'amour dans ce sonnet s'appliquait à la paix en 1550, en des termes identiques⁴. Les sujets apparents de l'énoncé, interchangeables, importent peu : c'est l'énonciation poétique même qui fait l'objet du discours. En faisant retour sur elle-même, à l'image de l'intellect qui dans la *theoria* aristotélicienne se contemple lui-même, et, détaché du monde phénoménal, trouve le repos, la parole poétique maintient le réel forclus et l'écarte au profit d'une représentation idéale et apaisante.

b – Le présent éternel du poème

Dans le *Vœu* liminaire des *Amours*⁵, Ronsard fait aux Muses l'offrande de son recueil, en même temps qu'il leur présente son cœur. Le livre que le poète « append » sur leur autel est qualifié d'« immortel », alors qu'il développe un « humble discours » (v. 13)⁶. Ronsard distingue dans ce vers apparemment paradoxal le récit d'une aventure amoureuse, le texte et son déroulement d'une part, et,

¹ *Ibid.*, XXVIII, p. 32, v. 9-14 : « Ores en forme, ou d'un foudre enflammé, / Ou d'une nef, ou d'un Tigre affamé, / Amour la nuit devant mes yeulx la guide : / Mais quand mon bras en songe les poursuit, / Le feu, la nef, & le Tigre s'enfuit, / Et pour le vray je ne pren que le vuide ». Il nous est dit, une fois de plus, que la poésie s'édifie autour du vide, d'un trou noir référentiel qu'elle s'efforce d'enclorre.

² Il ne cesse de désigner ce vide référentiel qu'il cerne dans son développement, tel l'« oyseau, qui ne peut sejourner, / Sans revoler, tourner, & retourner, / Aux bordz congneuz pour y trouver sa proye » (*ibid.*, CV, p. 104, v. 12-14).

³ Qu'il nous soit permis de citer une nouvelle fois les vers 1 à 4 du sonnet CLXXXI des *Amours* : « Veu la douleur qui doucement me lime, / Et qui le suit compaigne, paz à paz, / Je congnoy bien qu'encor' je ne suis pas, / Pour trop aymer, à la fin de ma ryme ». Le désir de poésie, qui s'exprime dans la fiction poétique sous le masque du désir amoureux, est à l'origine des innombrables et incessantes modulations de la « ryme » ; les métamorphoses de Cassandre et de son amant procèdent du même principe en vertu duquel le chant ne cesse de se renouveler en multipliant les variations sur des thèmes constants. Toutes proportions gardées, *Les Amours* font songer à la lyrique courtoise et à son *amor de lonh*, l'aimée, pur signifiant du désir, à l'origine de toutes les variations du chant poétique, devant rester inaccessible afin que se poursuive sans fin le chant du troubadour (cf. Henri Rey-Flaud, *La Névrose courtoise*, Paris, Navarin, 1983).

⁴ *Ode au roi*, v. 37-40 (t. III, p. 5) : la paix « osta le debat / Du Chaos, quand la premiere / Elle assoupit le combat / Qui aveugloit la lumiere ».

⁵ T. IV, p. 4.

⁶ Voir le *Vœu* de Pontus de Tyard (*Œuvres poétiques*, v. 11-14), qui reformule plus modestement celui de Ronsard, en conservant toutefois l'opposition entre humilité et désir d'immortalité : « J'appen, & vouë en toute humilité / Ce, que je puis de l'immortalité, / Aux sacrez piedz de cette sainte image ».

d'autre part, l'ouvrage achevé, produit des différents poèmes qu'il contient et dont il réalise l'assomption dans une unité globalisante. Le mot *livre* ne désigne pas tant ici un objet matériel, un assemblage de cahiers sous une reliure de peau, que le point de convergence et d'achèvement, situé lui-même en partie dans la fiction, de tous les « discours » prononcés et accomplis – le latin *discursus* désigne l'« action de parcourir en tous sens »¹ – par les quelque cent quatre-vingts sonnets que compte le recueil². L'« humble discours » se rapporte aux amours et au « soupir » de l'amant (CLXXXII, p. 172, v. 13), tandis que le « livre immortel » désigne *Les Amours*. Or le passage des amours aux *Amours*, de la frustration et de la « douleur » (I, p. 5, v. 7) à la satisfaction – « Je suis vraiment heureux & plus que heureux » (CLXXXI, p. 171, v. 9) –, du présent mouvant à « l'immortel du temple de Memoyre » (CLXXXII, p. 172, v. 14), du « plus grand travail » au repos sur les lauriers de la gloire, est rendu possible par le travail poétique.

Pontus de Tyard, qui se réjouit lui aussi d'un pareil « change » à la fin de ses *Erreurs amoureuses*, distingue de la sorte l'expérience de la passion de sa représentation en poésie, les erreurs amoureuses des *Erreurs amoureuses*. Le poète mâconnais prend bien soin de les différencier par l'emploi alternatif et réfléchi de la minuscule et de la majuscule³. De même que Ronsard distingue l'« humble discours », prononcé et accompli sous le coup de l'amour, du « livre immortel » constitué par *Les Amours*, de même Pontus de Tyard oppose le cours divers de ses pensées amoureuses, le « discours » de son « erreur naturelle » (LXIX, p. 59, v. 3-4), et l'ouvrage intitulé *Erreurs amoureuses* qu'il présente à son inspiratrice. De l'un à l'autre, de l'égarement au livre, de l'errance au repos, s'accomplit le travail poétique, l'œuvre ordonnatrice de l'*artifex*⁴.

Terme des erreurs et des errances amoureuses, fin des « travaux » de l'amant et repos des labeurs du poète, le livre lui ouvre les portes de la gloire et de l'immortalité en chantant son amour qu'une belle dame sans merci a méprisé, d'où l'humilité du « discours » et de la *persona* qui le prononce. À vrai dire, cette prétendue humilité est problématique : le style des *Amours* est en effet bien plus *sublimis* que *humilis*, tant par son lexique⁵ et sa syntaxe que par l'arsenal rhétorique pétrarquisant qu'il déploie et ses allusions mythologiques, parfois obscures pour les contemporains de Ronsard eux-mêmes. De même qu'il invite le lecteur à opérer une distinction entre le « discours » et le « livre », de même le Vendômois signale l'écart qui sépare l'amant humilié par son égérie et tourmenté par ses amours, et l'ambition manifeste du poète, auteur de ces *Amours* dont il espère une gloire éternelle. En commentant ainsi le « discours » de la parole poétique en son sein même, au milieu même du processus de l'énonciation, Ronsard suggère que ce discours, alors que nous n'en sommes jamais qu'au *Vœu* initial, est achevé au moment même où il débute. Ronsard se dédouble en quelque sorte, dans le temps et dans l'espace : tandis que l'amant éconduit s'apprête à endurer les épreuves que lui impose une Cassandre indifférente, le poète, parvenu au port du repos et à l'abri de la tourmente,

¹ *Dictionnaire historique de la langue française*, t. I, p. 610. Voir François Rigolot, « Le statut du discours préfaciel dans *Les Amours* de 1552 », *Ronsard en son IV^e centenaire*, t. I, p. 17, n. 1.

² Cent quatre-vingt deux exactement, sans compter le *Vœu*, et les sonnets finals de Du Bellay, Jean-Antoine de Baïf et Nicolas Denisot. L'édition de 1553 en compte deux cent vingt et un, auxquels il convient d'ajouter le *Vœu*.

³ Le recueil des *Erreurs*, forgé de toutes pièces (*Œuvres poétiques*, p. 11, v. 7-8 : « En ces Erreurs, qu'Amour sur son enclume / Me fait forger »), ne doit pas être confondu avec « les erreurs de [sa] jeunesse vaine » (v. 14). Lorsque le terme *erreur(s)* désigne l'ouvrage que le poète offre *A sa Dame*, le -E majuscule s'impose : « recevez, Madame, ces miennes Erreurs » (p. 10). En revanche, lorsqu'il signifie l'égarement et le trouble causés par la passion amoureuse, il se trouve systématiquement privé de sa capitale initiale (cf. XXX, p. 36, v. 5 ; XLIII, p. 45, v. 1 ; LXIX, p. 59, v. 3 ; XXXII, p. 118, v. 7).

⁴ C'est ce que suggère le premier sonnet du *Troisième livre des Erreurs amoureuses* (*Œuvres poétiques*, p. 101). Cette pièce accumule les antithèses, procédé dont nous avons trouvé maints exemples dans *Les Amours*. L'œil de la bien-aimée « englace » et « enflame » (v. 1), son sourcil « esperonne, & bride » (v. 2), sa main « esgare » et « guide » (v. 3), son rire « soule, & affame » (v. 4), sa voix, « nourrice, & homicide » (v. 7), donne et ôte la vie (v. 8), etc. Ces antithèses n'expriment pas uniquement le trouble de l'amant, que sa passion soumet alternativement au feu et à la glace, et en qui se distille le philtre doux-amer de l'amour ; elles représentent la poésie amoureuse comme le lieu où se réalise la *conjunctio oppositorum*. Antithèses et oxymores sont l'indice que, dans l'instabilité généralisée de l'amour, le repos n'est pas impossible, que l'« erreur amoureuse » guide autant qu'elle égare (ou qu'elle guide en égarant au préalable), et qu'un ordre et un sens supérieurs peuvent surgir du désordre, pour peu que le poète fasse preuve « d'une cautelle illustre », formule qui désigne ici l'artifice poétique, et qu'il transmue le mouvement et les émotions erratiques en *Erreurs amoureuses*, une expérience chaotique en œuvre d'art où règne l'ordre, où tout fait sens dans la révélation d'un destin.

⁵ Cf. M. Glatigny, *Le Vocabulaire galant des « Amours » de Ronsard*, Lille, 1976, 2 vol.

embrasse d'un regard rétrospectif le spectacle de ses tribulations amoureuses passées¹. Semblable à Dieu après la création du monde, le poète peut se reposer sur ses lauriers en jouissant du spectacle de son œuvre. La boucle est bouclée, d'autant plus étroitement que le dernier sonnet des *Amours* reformule l'adresse aux Muses figurant déjà dans le *Vœu*, substituant au « discours » un « soupir » que le poète souhaite voir « engravé, / Dans l'immortel du temple de Memoyre »². La thématique de l'acte scripturaire, la réflexion qu'ils développent sur les thèmes de l'inspiration poétique et de l'immortalité qu'elle confère unissent ces deux sonnets, qui contiennent tous deux de surcroît une apostrophe aux Muses et une requête similaire.

D'une part, *Les Amours* conjuguent la pérennité de la gravure ou de l'imprimé et la fugacité du soupir. D'autre part, ils signalent que toute lecture est simultanément prospective et rétrospective : orientée dès son origine vers le mot de la fin, elle ne peut cependant saisir le fin mot du texte sans revenir sans cesse en arrière. Le sens s'énonce dans le jeu d'échos et le concert polyphonique que seuls peuvent faire résonner une lecture à rebours, un réexamen du déjà lu à la lumière de ce qui se dévoile au moment où cela se dévoile. Quelques poèmes ronsardiens d'une certaine ampleur reproduisent au niveau microtextuel ce qu'accomplissent dans le macrotexte le *Vœu* initial et le sonnet CLXXXII : leur clausule, remarque Albert Py,

se trouve avoir partie liée, fonction liée, si l'on peut dire, avec l'incipit, et cette fonction est d'encadrement, d'occlusion circulaire. Toute une série de poèmes longs de Ronsard signalent ainsi leur fin par la reprise de leur motif initial [...].³

Cette reprise génère une lecture à rebrousse-poil, que réclament et encouragent bien des pièces des *Amours*, à l'image du sonnet XLIX (p. 52), où l'animation d'un motif traditionnel de tapisserie s'inscrit dans le cadre d'une structure close et cyclique, comme le signale Malcolm Quainton :

Tout dans le dernier tercet renvoie le lecteur au premier quatrain, soit directement, soit par l'intermédiaire de certains parallèles et répétitions présents dans le corps du sonnet, et c'est grâce à cette structure cyclique et refermée que s'effectue la fusion très réussie entre les deux éléments de la comparaison (poète/chevreuil).⁴

La lecture a ainsi la fixité mobile du cercle et ce mouvement circulaire proche du repos parfait⁵. Ce sonnet est une véritable caisse de résonance poétique, emplie de symétries, de convergences, d'échos phonétiques et rythmiques, lexicaux et sémantiques, autant d'« éléments de soudure cyclique », qui « impriment au texte le sens de sa résolution et de sa finalité – finalité qui répond à l'attente du lecteur et qui suscite chez lui [...] un sentiment sécurisant d'euphorie (pour reprendre le terme souvent utilisé par A. J. Greimas) »⁶. L'inquiétude générée par le sentiment que la passion est le fait d'un hasard capricieux et arbitraire cède alors la place à la certitude rassurante qu'une volonté providentielle et panoptique, suggérée par des procédés de clôture formels et thématiques, est à l'œuvre dans l'aventure amoureuse.

Le « livre immortel » advient lorsqu'on quitte le chemin de terre de l'« humble discours », lorsqu'on s'élève au-dessus de lui et qu'il s'avère, *a posteriori*, que tout le parcours apparemment effectué dans l'égaré, sans carte ni boussole, ne tendait, depuis toujours, que vers ce but. *Les Amours* sont ainsi l'expression d'un destin qui s'incarne en Cassandre, homonyme et avatar en ses multiples métamorphoses de la prophétesse troyenne⁷, et qui, précisément en tant que destin, ne peut

¹ Un procédé d'encadrement semblable est mis en œuvre dans les *Sonets pour Helene* : « Ce qui frappe, dans les *Sonnets pour Hélène*, c'est, dès le premier vers, l'annonce d'un futur [...]. Et au dernier sonnet l'emploi d'un imparfait » (François Roudaut, « Quelques remarques sur la question du présent éternel dans les *Sonnets pour Hélène* », p. 107).

² T. IV, CLXXXII, p. 172, v. 13-14.

³ Albert Py, « Les vers terminaux [...] », p. 66, où l'auteur propose quelques exemples de ces procédés. Et d'ajouter, p. 67 : « Une telle circularité a pour conséquence d'attacher la clausule à l'incipit et de faire fonctionner l'un et l'autre élément comme les deux pièces d'un fermoir ».

⁴ Malcolm Quainton, « Le cercle [...] », p. 54.

⁵ Cf. *supra*, p. ? ? ? [vérifier]

⁶ Malcolm Quainton, « Le cercle [...] », p. 54 et 55, où figure un catalogue commenté des procédés utilisés par le poète dans ce sonnet.

⁷ Voir notamment le sonnet XXXIII des *Amours* (t. IV, p. 36-37).

être révélé et reconnu que rétrospectivement, au moment où, sollicitant sa mémoire, l'on constate en se retournant sur le passé qu'il présageait certains événements ultérieurs. La mémoire rend le passé présent, restitue ce présent au passé qui le fonde, tandis que l'attente du futur, suscitée par la force du destin, l'invoque dans le *hic et nunc*. De la sorte, l'écrit, « forme de parole qui demeure encore après que l'homme a parlé »¹, abolit le temps, comme le note Louise Labé dans l'épître dédicatoire de ses *Œuvres*, où elle oppose son *otium* poétique aux « recreacions » vulgaires, « desquelles quand on en ha pris tant que l'on veut, on ne se peut vanter d'autre chose, que d'avoir passé le tems »². Loin de constituer un simple « passetems », c'est-à-dire de favoriser le passage du temps dans la conscience de celui qui s'y adonne, l'écriture permet la concomitance du passé et du présent, et la *représentation* du futur :

long tems apres, reprenans nos escrits, nous revenons au mesme point, et à la mesme diposicion ou nous estions. Lors nous redouble notre aise : car nous retrouvons le plaisir passé qu'avons ù ou en la matiere dont escrivions, ou en l'intelligence des sciences ou lors estions adonnez.³

Cette concentration temporelle, ce repli du passé sur le présent est à l'origine du « contentement de soi », du « singulier contentement »⁴ procuré par l'étude et la pratique des belles-lettres. L'écriture suscite un présent éternel⁵, conçu non pas comme une succession ininterrompue d'instantanés étirant sans fin le *praesens*, mais comme le lieu de coïncidence, de contention ou d'enveloppement (*complicatio*)⁶ de toutes les époques en un *punctum* unique. En ce point de convergence temporelle où cesse le supplice de la *distentio animi*, l'âme, comblée, satisfaite, jouit de sa plénitude⁷ ; elle se recueille, se contente, au double sens du terme, de se contenir⁸ et de s'appartenir pleinement, telle qu'en elle-même, ramassée tout entière en ses propres limites, « combien que, puis après, notre cerveau », soumis de nouveau à la rude loi du *tempus edax rerum*, « coure par une infinité d'affaires et incessamment remue »⁹.

Si l'amant, le protagoniste de la fiction mise en place par *Les Amours*, reste écartelé entre le souvenir du passé, souvenir qui se matérialise notamment dans les portraits de Cassandre, et l'attente d'un avenir que ses prédictions annoncent malheureux, s'il souffre ainsi de la *distentio animi* évoquée par saint Augustin dans ses *Confessions*¹⁰, le poète et le lecteur font l'expérience d'un temps unifié par

¹ Castiglione, *Le Livre du courtisan*, p. 60.

² *Œuvres complètes*, p. 19.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Guillaume de La Perrière, *Le Miroir politique*, p. 5 : « La breveté de nostre vie, la prolixité des artz, & l'infinie multitude des negoces humains monstrent par infallible experience, que nous ne pouvons vivre sans lettres. Mais (ô bon Dieu) que pourrions nous savoir des aages outrepassez, si ce n'estoit par histoire, laquelle presuppose necessairement l'écriture ? L'histoire par icelle nous represente & met devant noz yeux, ce que nous n'avons peu veoir par vie. Ce qu'est loing de nous, & en climatz separez, l'écriture nous approche. Ce qu'est passé, nous fait sembler estre present. Ce qu'est oublié, nous fait rememorer. Ce que le temps ha fait perdre, elle nous fait recouvrer ».

⁶ Voir Nicolas de Cues, *De docta ignorantia*, II, 3 : « Una est ergo praesentia omnium temporum complicatio ; et illa quidem praesentia est ipsa unitas » (cité par François Roudaut, « Quelques remarques [...] », p. 117-118, n. 15).

⁷ Plénitude qu'on peut qualifier de divine si, comme l'explique Sénèque dans ses *Questions naturelles* (II, 36), « Divinati omne praesens ».

⁸ L'adjectif *content* est emprunté au latin *contentus*, participe passé du verbe *continere*, dont l'un des sens originels est « renfermer en soi ».

⁹ Louise Labé, *Œuvres complètes*, épître dédicatoire, p. 42-43.

¹⁰ XI, xxvi, 33. Le temps est « extension de l'esprit » qui s'efforce d'en prendre la mesure. Mais il est impossible de mesurer le passé, « qui déjà n'est plus », et l'avenir, « puisqu'il n'est pas encore ». Or le *Vœu* opère la fusion de ces deux époques dans un présent « immortel », où « à venir » peut rimer avec « souvenir » (v. 9-10). De même, les affres et les délices de la passion amoureuse sont évoquées dans le premier sonnet au présent duratif, qui les éternise. On trouvera dans la *Délie* de Maurice Scève une description suggestive des effets de la *distentio animi* sur l'esprit de l'amant : « Ne du passé la recente memoyre, / Ne du present la congneue evidence, / Et du futur, aulcunesfoys notoyre, / Ne peult en moy la sage providence : / Car sur ma foy fait residence (*sic*), / Paour, qu'on ne peult pour vice improperer. / Car quand mon cœur pour vouloir prosperer / Sur l'incertain d'ouy, et non se boute, / Toujours espere : et le trop esperer / M'esmeult souvent le vacciller au doute » (CCCLXII, p. 167). On se rappelle, en lisant ces vers, les réflexions développées par Sénèque dans son *De brevitate vitae* : les esprits trop prévoyants ignorent le repos car la promesse de l'avenir leur dérobe le présent (IX, 1). En revanche, un esprit assuré et tranquille peut vagabonder à travers toutes les périodes de son existence (XV, 5) : « Donc la vie du sage s'étend fort loin ; il n'est point renfermé dans les mêmes limites que les autres : seul il est affranchi des lois de l'humanité ;

les vertus de la poésie et véritablement devenu, selon la formule du *Timée* (37 d), une image mobile de l'éternité : à la lisière du recueil, le *Vœu* présente l'ouvrage comme toujours déjà présent – le recueil où le soupir est « engravé » se confond alors avec « l'immortel du temple de Memoyre »¹. La poésie bloque de la sorte l'écoulement temporel, cause du morcellement et de l'éparpillement de l'âme, en éternisant le présent². Qu'il nous soit permis de citer longuement ce qu'écrit François Roudaut au sujet du « présent éternel » que construisent les *Sonnets pour Helene* :

Construire, en écrivant les *Sonnets pour Hélène*, la « dernière aventure », c'est à la fois répéter et conclure. Répéter, c'est-à-dire reprendre le traitement du thème de l'amour et, à l'intérieur même du recueil, développer un système d'échos qui annule ainsi une progression linéaire du temps. Conclure, c'est-à-dire acquiescer, par le mouvement performatif de ce premier sonnet, une unité dans l'ensemble de la démarche poétique.

Il faut éviter que le passé, par la succession des « maintenant » ne demeure comme indéfiniment suspendu. Pour se réapproprier le temps, ou même simplement se l'approprier (car il ne peut être autrement perçu), il faut écrire. C'est un exercice religieux de réunion des différentes parties de soi que la vie a pu faire éclater, un exercice de construction d'une figure de soi, d'une statue de soi qui, comme telle, ne subisse plus le changement. [...] De la même manière, l'imparfait qui ouvre le dernier sonnet (« Je chantois ») renvoie lui aussi à un travail de mémoire qui, en donnant le sentiment de revenir au début du recueil (et ainsi de « replier » le temps), s'exerce en fin de compte moins sur le passé que sur le présent : il s'agit de souligner la nécessité pour l'âme d'être véritablement présente à elle-même, comprise par sa propre pensée.

Le but ultime est le repos. C'est à lui que tend la retenue, la construction du présent.³

Au fur et à mesure que se déroule l'« humble discours » des *Amours* (ou celui des *Sonnets pour Helene*), la pensée reconstruit l'unité, retrouve le sens et restaure l'équilibre du « livre immortel ». En procédant par recouplement, en regroupant des thèmes épars, en démêlant le fil narratif enchevêtré dans les différents sonnets, la mémoire fonde dans une douce harmonie le *discors* du discours⁴. La vie, telle que la poésie la représente, devient alors destin, et l'amour, aventure (*adventura*, « ce qui doit advenir »). Tout, désormais, fait sens. Et si Amour, fils de l'oisiveté, est « otieux »⁵, désœuvré, et semble décocher ses flèches au hasard, *Les Amours* sont bel et bien l'expression d'une destinée, qui

tous les siècles lui sont soumis comme à Dieu. S'agit-il d'un temps passé ? il l'embrasse par le souvenir ; présent ? il l'utilise ; à venir ? il en jouit à l'avance. La longueur de la vie est faite pour lui de la réunion de tous ses moments en un seul ». Les traductions sont empruntées à A. Bourgerie (Paris, Les Belles Lettres, 1989).

¹ La Mémoire ne désigne pas ici la possibilité de l'anamnèse mais l'édification *sub specie aeternitatis* d'un monument mémoriel définitif et symbolique – tombeau, en quelque sorte, où la parole poétique repose en paix.

² *Ibid.*, XI, XX, 26 : « praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio ». Le poème est tableau en tant qu'il permet la vision (« contuitus ») du « présent des choses présentes ». La poésie éternise, ce qui explique qu'elle est digne d'être gravée « Dans l'immortel du temple de Memoyre », mère des Muses (*Les Amours*, CLXXXII, v. 14).

³ François Roudaut, « Quelques remarques... », p. 115-116.

⁴ Citons encore saint Augustin (*Confessions*, X, XI, 18), selon qui la pensée est mémoire en acte, qui groupe et organise les souvenirs et les connaissances qu'elle contient : « Quae si modestis temporum intervallis recollere desivero, ita rursus demerguntur et quasi in remotiora penetralia dilabuntur, ut denuo velut nova excogitanda sint indidem iterum – neque enim est alia regio eorum – et cogenda rursus, ut sciri possint, id est velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare » (« Que je cesse de les évoquer [les notions et les connaissances contenues par la mémoire], fût-ce pendant un temps assez court, les voilà qui de nouveau s'engloutissent, se dispersent dans les plus obscurs habitacles ; il faut alors que la pensée les retrouve comme si elles étaient nouvelles, les tire encore une fois de là – elles n'ont pas d'autre endroit où se tenir – et les groupe encore une fois pour qu'elles puissent être sues ; autrement dit, de dispersées qu'elles étaient, il faut qu'il (sic) les rassemble »). Comme la poésie, la mémoire évoque les passions sans soumettre l'âme à ses mouvements déstabilisants et inquiétants : « Nam et laetatum me fuisse reminiscor non laetus et tristitiam meam praeteritam recordor non tristis et me aliquando timuisse recole sine timore et pristinae cupiditatis sine cupiditate sum memor » (X, XIV, 21 ; « Je me rappelle avoir été gai, sans l'être présentement ; triste, sans l'être présentement ; je me souviens d'avoir eu peur tel jour, sans avoir peur en ce moment ; tel désir passé me revient en mémoire, sans que je le ressente encore »).

⁵ Ronsard, *Les Amours*, LXXX, v. 1 (t. IV, p. 81).

conduit de l'errance et de l'épreuve au repos, des chemins de l'exil à bon port – soit des « erreurs » aux *Erreurs*, de l'amour aux *Amours*¹.

Pas de destin, écrivions-nous, sans regard rétrospectif, sans retour sur ce qui est advenu pour reconnaître dans le passé les signes annonciateurs et les causes de ce qui a suivi. Ce processus de réflexion, dans tous les sens du terme, *Les Amours* de Ronsard - et, dans une moindre mesure, les *Erreurs amoureuses* de Pontus de Tyard - ne cessent de l'accomplir, en créant dans bien des sonnets, comme nous avons tenté de le démontrer, l'illusion de l'immobilité et de la clôture, en suggérant que la poésie constitue son propre référent et que le discours poétique fonctionne en circuit fermé, en suscitant à la fin de certaines pièces et à la fin du recueil ce qu'Alain Montandon appelle « une rétrospection globalisante qui est achèvement de la forme »², en contraignant enfin le lecteur à une lecture circulaire ou à rebours.

¹ Cf. Mary McKinley, « Le vagabond : Montaigne à cheval et les errances romanesques des *Essais* », *Montaigne. Espace, voyage, écriture*, p. 115 : « Les récits d'«errance» et d'«erreur» sont les plus anciens de la littérature occidentale. L'erreur, c'est l'expérience des exilés qui, ayant fait une faute qui provoque la colère divine, sont condamnés à aller çà et là, à s'aventurer dans l'inconnu, à tracer des routes digressives, des errances, sur la mer, dans le désert ou dans la forêt. L'erreur et l'errance, c'est le lot d'Ulysse, des Juifs de l'Exode, des chrétiens, des chevaliers et – dans le cadre de la tradition judéo-chrétienne – de la race humaine. Cette littérature raconte le passage difficile, souvent dangereux, des exilés vers un être qui leur manque. «Un manquant fait écrire», dit Michel de Certeau [*La Fable mystique : XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 9]. Cet être se trouve dans un espace séduisant qui attire l'exilé, mais dont l'accès lui est provisoirement interdit : Ithaque, la terre promise, la cité de Dieu, le paradis, le corps de la femme bien aimée ». L'œuvre littéraire achevée permet à l'errant d'accéder enfin au *locus amœnus* et d'y jouir du repos.

² *Le Point final*, p. 7 (cité par Malcolm Quinton, « Le cercle [...] », p. 53).

CONCLUSION

Le poème est fréquemment conçu comme une œuvre picturale, dans les traités d'art poétique aussi bien que dans les recueils de poésie à proprement parler, où cette conception plastique de l'écriture motive de fréquentes évocations ou de simples mentions de tableaux (le portrait de l'aimée, par exemple), des dédicaces à des peintres reconnus, des descriptions pittoresques – l'expression italienne *alla pittoresca*, attestée à partir du XVI^e siècle, signifie « à la manière des peintres » –, le recours à l'hypotypose et la pratique de l'*ekphrasis*. Le poète, qui peint rarement d'après nature et utilise généralement comme modèles les œuvres de ses prédécesseurs et des sujets tirés du fonds copieux de la tradition poétique, présente à ses lecteurs un tableau dont toutes les lignes de force convergent vers le point où, par la grâce de l'art, s'établit et règne le repos. La poésie de la Pléiade ne cesse de chanter le mouvement, les émotions et les palpitations d'un cœur épris d'amour, l'exaltation de l'âme qui s'élance vers le lieu divin des origines, les mouvements du corps dans le plaisir ou la souffrance, dans les joutes amoureuses ou les combats, les révolutions célestes, le cycle des saisons, la reverdie, les cataclysmes, la croissance des végétaux, le flux et le reflux... Mais elle ordonne simultanément le chaos des phénomènes et des sens qui les perçoivent en les soumettant aux exigences de mesure et aux mesures de l'expression poétique et du vers - alors que la prose « chemine », le vers, quoiqu'il soit muni de pieds, est « arrêté », contenu dans les limites que lui impose la métrique :

Tu scez avec quel branle une prose chemine,
Et dessouz quelle loy un vers est arrêté.¹

L'énonciation poétique canalise le mouvement et interrompt l'écoulement du temps, en instaurant un présent éternel ; elle impose une forme stable à la matière fluente de son énoncé, et représente le mouvement, si l'on peut dire, en repos. *Mobilis immobile* : telle est la poésie, qui offre une image euphorisante du repos alors même qu'elle chante les orages des passions, les vicissitudes de l'humaine condition, les méfaits du temps et les caprices de l'instable fortune.

Le thème de la peinture motive l'introduction dans les recueils de comparaisons et de métaphores picturales : le travail du poète peut être comparé à celui du peintre, le poème est une toile, le texte une gravure, etc. Ces représentations métaphoriques de l'écriture sont l'indice d'une réflexion méta-poétique qui s'étend bien au-delà de la simple mise en scène du geste scriptural. Il s'agit de mettre en évidence le principe des vertus ordonnatrices et apaisantes de la poésie, qui procèdent de la coupure séparant le réel de sa représentation artistique, de l'idiosyncrasie du poème, irréductible à la seule fonction référentielle. La réflexivité revendiquée et affichée du poème fait de l'énonciation même le sujet réel, quoique dérobé, de l'énoncé ; le texte est purgé des passions qui en constituent le sujet apparent et sont *de facto* rejetées à l'extérieur du cercle poétique – comme l'écrit Gisèle Mathieu-Castellani, « l'énonciation tient à distance l'énoncé »². Mieux que toutes les philosophies, l'art réalise de la sorte cette abstraction du réel (au sens où il nous en abstrait), en quoi réside « la victoire joyeuse de la poésie sur la nature »³.

La réflexivité du poème, la lecture à rebours à laquelle il convie ou contraint souvent le lecteur, impriment en filigrane du recueil la marque d'un destin, d'une volonté et d'un sens préalables, que la structure flottante et vague d'une œuvre à géométrie variable ne laissait pas de prime abord présager. La rétrospection que *Les Amours* exigent de nous révèle que nous n'avons pas affaire à un *work in progress* et qu'en dépit des apparences, de son dynamisme et de son prétendue inachèvement, cette œuvre est parfaitement close – ne lui a-t-on pas reproché en son temps un certain hermétisme ? Comme l'écrit justement Albert Py,

¹ Pontus de Tyard. *Œuvres poétiques*, XXVIII, p. 116, v. 3-4. Selon Ronsard, « les beaux vers ne changent pas », voilà pourquoi ils peuvent conférer l'immortalité (*Ode à Monsieur de Verdun*, v. 25 ; t. XIII, p. 257).

² « Poésie et spéculativité [...] », p. 665.

³ Cette belle formule est de Marie-Madeleine Fontaine, qui l'applique à tout autre chose (« Nager, voler », *Ronsard et les éléments*, p. 67).

Se faire, devenir, c'est pour lui [le poème] s'écrire dans le sens de s'inscrire et tout en même temps de se circonscrire.¹

Un destin puissant oriente l'aventure amoureuse, de l'humble discours (ou soupir) jusqu'au livre immortel, de l'erreur aux *Erreurs*, tout comme dans certains poèmes la clausule semble *a posteriori* avoir invoqué et orienté l'incipit, « avec une vertu attractive véritablement génératrice du texte »². La coïncidence apparente de l'origine et du terme, la promesse dès le seuil du poème de son achèvement et le regard rétrospectif que le mot de la fin nous invite à porter sur l'œuvre achevée, sont autant d'artifices énonciatifs grâce auxquels le poète instaure un présent éternel dans « le vide du langage », comme l'écrit François Roudaut :

Le présent est l'instant originaire qui n'existe que dans le vide du langage. Il est celui du discours lui-même en tant qu'effectuation d'une parole : témoignage de soi pour arrêter le glissement du temps qui, par sa labilité, empêche d'accéder à la possession de notre être. Il s'agit de donner, par l'intermédiaire du texte, pour les sujets métaphysiques que nous sommes, une image de l'éternité en tant qu'elle est la possession de la vie [...].³

Afin de se circonscrire tout en maintenant l'illusion de l'ouverture, du mouvement et du déroulement perpétuel, le poème accumule les mesures dilatoires, les artifices rhétoriques qui retardent l'arrivée de l'élément prédicatif (appositions, hyperbates, inversions, périphrases, rejets...), les procédés clausulaires⁴ de circularité et d'encadrement (échos phonétiques et rythmiques, parallélismes, répétitions...), qui déclenchent une lecture rétrospective⁵, signifient la clôture du poème, sa nature réflexive et auto-référentielle, à seule fin d'introduire le poète et le lecteur dans le jardin parfumé des Muses, où s'abolit le temps et se réalise l'unité des contraires⁶, où coïncident le mouvement, l'émotion et le repos. On y accède à une éternité artificielle par la grâce de la fleur poétique toujours nouvellement éclore, par la transformation du réel tout entier reflété, embelli, ordonné et fixé dans l'eau lustrale du poème.

La poésie est ainsi un refuge pour l'esprit en quête de repos. *Otium negotiosum* et digne d'une aristocratie culturelle, le chant poétique exerce ses vertus consolatrices et « enchante les ennuis ». Récréation, la poésie est également une récréation du monde ; elle représente le réel en l'ordonnant, en lui conférant un sens supérieur. Sujet privilégié de ces représentations, la nature accueille fréquemment, dans la fiction poétique, le loisir lettré du poète et les plaintes des amants malheureux. Certains paysages sont jugés peu compatibles avec l'*otium* et le repos. La montagne et la mer offrent

¹ Albert Py, « Les vers terminaux [...] », p. 63.

² *Ibid.*, p. 67.

³ François Roudaut, « Quelques remarques [...] », p. 116.

⁴ Par clausule, nous entendons comme Albert Py (« Les vers terminaux [...] », p. 67) « le vers ou les quelques vers par lesquels le poème signe en quelque sorte sa fin, le vers qui, tout en se disant, a trouvé le moyen de nous dire par surcroît : je suis le dernier vers du poème ».

⁵ Ce mode de lecture mime le mode de composition du poème tel que Ronsard l'expose dans la préface de la *Franciade* (t. XVI, p. 336-337), en faisant appel à l'ingéniosité du lecteur : « Le Poète bien avisé, plein de laborieuse industrie, commence son œuvre par le milieu de l'argument, & quelquefois par la fin : puis il deduit, file & poursuit si bien son argument par le particulier accident & événement de la matière qu'il s'est proposé d'écrire [...] : tellement que le dernier acte de l'ouvrage se cole, se lie & s'enchevêtre si bien & si à propos l'un dedans l'autre que la fin se rapporte dextrement & artificiellement au premier point de l'argument. Telles façons d'écrire, & tel art plus divin que humain est particulier aux Poètes, lequel de prime face est caché au Lecteur, s'il n'a l'esprit bien rusé pour comprendre un tel artifice ».

⁶ On lit dans les premières pages du *Repos de plus grand travail* de Guillaume des Autels le quatrain suivant : « Ce mien esprit qui en travail repose / Sainte pour vous, & en repos travaille, / En travaillant appreste plus grand chose, / En reposant, au moins, cecy vous baille » (p. 5). Ce quatrain est immédiatement suivi de la devise de l'auteur : « Travail en repos ». Polyptotes, antithèses et chiasmes illustrent les théories de la *coincidentia oppositorum* et de la *concordia discors*, états qui, dans la pensée d'inspiration néo-platonicienne, caractérisent la perfection divine. Cette perfection, que l'humanité évidemment ne partage pas et peine même à concevoir, ne saurait être exprimée dans le langage autrement que par le recours aux figures de style présentes dans le quatrain de Des Autels, procédés poétiques reposant sur l'alliance des contraires et sur la réduction de la multiplicité à l'unité. Ce quatrain prend donc une dimension méta-discursive ; il présente l'activité poétique comme un *otium negotiosum*, au cours duquel, quoiqu'« en travail », l'esprit « repose », et « travaille » tout en étant « en repos ». La poésie n'est pas un simple énoncé néo-platonicien relatant le travail d'élévation spirituelle, degré par degré, depuis la beauté matérielle jusqu'à la beauté divine ; elle est l'art même de la *coincidentia oppositorum*, le droit chemin de l'erreur fructueuse, l'errance qui conduit à bon port (cf. p. 9 : dans le sonnet adressé *A l'auteur des Erreurs amoureuses*, le poète souhaite être capable, comme Pontus de Tyard, « D'aller si droit, qu'errer [il] puisse ainsi »).

deux visages, que l'homme de loisir trouve également repoussants. D'une part, mer et montagne sont des voies de communication, de transport et d'échanges commerciaux : « les chaussées des Alpes voient comme au Moyen Âge défiler les pèlerins, les étudiants, les hommes d'affaires, les marchands », tandis que « les côtes françaises sont avant tout des lieux de pêche et de commerce »¹. Cette nature, s'il est possible d'appeler ainsi des lieux annexés par l'homme, appartient à la civilisation du *negotium* et ne saurait satisfaire le désir de repos et d'enracinement. La montagne inspire crainte et répulsion. « Quant à la mer, elle est le décor des tempêtes et des naufrages »². Le cadre naturel du repos se situe donc dans la campagne ou les bois, sous un climat tempéré, au cœur d'un paysage protecteur, agréable et plantureux³, qui célèbre dans ses lignes courbes l'*aurea mediocritas*. La campagne est un refuge où Pontus de Tyard prend ses distances avec l'agitation urbaine, un « séjour doux, cher, tranquille, / Où coutumier, il veut venir, / Quand la tumultueuse Ville / Tache, en malice citoyenne, / Sa libre vertu espier »⁴. Scève célèbre « le plaisant repos du séjour solitaire »⁵, tandis que « La *Saulsaye* nous introduit dans une solitude propice à la méditation, où l'on entend seulement le bruit du vent dans les roseaux, et où l'on contemple le cours des étoiles »⁶. Ronsard, enfin, satisfait sur les bords de la « fontaine » Bellerie son goût pour le loisir lettré (« Sus ton bord je me repose, / Et là oisif je compose »⁷).

La nature remplit une fonction illustrative ; elle se modèle sur les sentiments de l'amant et reproduit *in situ* la carte de son paysage intime ; elle se modifie selon les variations du baromètre sentimental du poète, tributaire des caprices de l'aimée. Ainsi, comme l'a démontré Henri Weber⁸, le printemps et l'hiver alternent en fonction des apparitions de la femme aimée ou de son absence, les saisons de l'année se règlent sur celles du cœur, et les tourments du poète amoureux suscitent les tempêtes qui agitent la nature. Comme l'écrit Françoise Joukovsky, « le jardin des poètes est plutôt un monde subjectif, où s'épanouissent leurs rêves, et qui reflète des visions intérieures »⁹. La nature est une expansion de l'âme, qui se projette dans le paysage et le modèle à son gré, une tablette de cire molle où s'impriment ses sentiments, à la faveur d'un « jeu précieux qui transforme en réalité extérieure la tristesse subjective »¹⁰. Il s'agit d'une opération cathartique : le poète est en partie purgé de l'inquiétude qui l'accable, et que le monde extérieur accueille, matérialisée sous la forme de noirs rochers ou de sombres bois.

La nature n'est pas uniquement le cadre où s'écrit et se joue la fiction poétique ; elle constitue également un objet d'étude. La poésie didactique de la nature permet à l'homme de se détacher de sa condition misérable à la faveur d'un *otium* philosophique apaisant, qui s'efforce de mesurer, de cartographier et d'expliquer le cosmos. Réduite à un système interprétatif « rationnel », qui inclut jusqu'aux « souffles prophétiques » dont la terre tressaille, la *natura naturans* peut être observée avec quiétude. Cela revient à dire que la poésie traditionnellement qualifiée de scientifique procède tout de même de peurs primordiales qu'il importe d'exorciser. L'étude du monde et des phénomènes qui agitent la création obligent l'observateur à prendre du recul, ce qui est déjà une forme de détachement. La science s'acquiert dans un *otium* studieux, qui isole le philosophe du monde et de la civilisation trépidante du *negotium*, comme le rappelle Ronsard dans ses *Hymnes* :

Là, sur le Roc cette Philosophie
Pour tout jamais son palais edifie
A murs d'erain, loing des ennuiz mondains,
Et des souciz, dont les hommes sont plains [...].¹¹

¹ Françoise Joukovsky, *Paysages de la Renaissance*, p. 24.

² *Ibid.*, p. 27.

³ *Ibid.*, p. 28.

⁴ Pontus de Tyard, *Ode, en nom de son isle* (*Œuvres poétiques complètes*, éd. Lapp, p. 193).

⁵ *Délie*, CCCCXIV.

⁶ Françoise Joukovsky, *Paysages de la Renaissance*, p. 54.

⁷ *A la fontaine Bellerie*, v. 15-16 (t. I, p. 204).

⁸ *La Création poétique [...]*, p. 291 sq.

⁹ *Paysages de la Renaissance*, p. 24.

¹⁰ Henri Weber, *La Création poétique [...]*, p. 315.

¹¹ Ronsard, *Hymne de la Philosophie*, v. 211-214 (t. VIII, p. 98).

L'étude est une forme d'ascèse qui exige qu'on décharge « son cœur de toute chose / Qui soit mondaine »¹.

Malgré des différences thématiques et stylistiques évidentes, les grands hymnes philosophiques et les hymnes-blasons poursuivent le même objectif : il s'agit de découvrir les lois qui régissent la nature pour mieux s'y soumettre et trouver le repos de l'esprit. Les connaissances amassées par le philosophe versé dans les sciences de la nature doivent aboutir au même effet que l'ignorance innocente des *parva animalia* célébrés dans les hymnes-blasons. Comme la cigale et le papillon, le savant vit préservé des « longues passions / Du mauvais peuple »² (l'âpreté au gain, l'orgueil, l'ambition)³. La connaissance de type scientifique soutient une éthique ; le savoir exposé dans les grands hymnes philosophiques doit déboucher sur une sagesse pratique. La science, remède contre le « mal de l'Ignorance », enseigne également aux hommes la vertu, et leur apprend « à congnoistre le bien » et à « Fuir le vice », comme l'écrit Ronsard dans l'*Hymne de la Philosophie*⁴, qui met en scène l'ascension par le savant du mont de vertu, son élévation depuis les sciences naturelles jusqu'aux sciences morales⁵.

Parfois, comme le signale Paul Laumonier, « l'antithèse de la nature éternelle et de l'homme éphémère »⁶ plonge le poète dans la mélancolie, mélancolie qui s'exprime notamment dans la troisième ode *A la fontaine Bélerie*⁷, dans l'ode *A Christofle de Choiseul*⁸ et dans la pièce XIII du *Quatrième livre des Odes* de 1555, où le poète oppose l'éternelle jeunesse des rochers à son déclin physique, la feuillaison des bois à sa calvitie, le cycle immuable de l'eau à sa mort prochaine⁹. Mais, la plupart du temps, la « course perennelle » de la nature console l'individu de la brièveté de sa propre existence, en lui apportant la promesse d'une renaissance prochaine sous une forme autre, au gré des cycles naturels. La sagesse de Ronsard s'appuie sur la contemplation de la nature en marche, sur l'acquiescement inconditionnel de l'individu au régime cosmique – acquiescement qui est source de *quies* pour l'esprit –, sur le désir de participation à son œuvre et de communion avec ses forces¹⁰.

Chez Ronsard, qui emprunte ce thème assez conventionnel aux élégiaques latins et aux poètes italiens pour le renouveler considérablement, la nature environnante est bien plus qu'une confidente attentive, qu'une interlocutrice bienveillante ou qu'une matérialisation de la mélancolie de l'amant. Entre le poète et la nature s'instaure non pas une simple communication ou un rapport spéculaire mais une véritable communion, source de tranquillité ; « Ronsard ne veut faire qu'un avec le paysage, il désire s'y incorporer »¹¹ pour y trouver le repos. Plutôt que de parler, comme André Gendre, d'aliénation de l'amant dans le paysage environnant¹², nous préférons voir dans ses épanchements les signes d'un processus d'expansion et de fusion de l'individu dans la nature. Sentant sa fin prochaine, le poète amoureux interpelle la nature et demande aux « ruisseaux », aux « rochers », aux « antres solitaires » et aux « chesnes » de jouer le rôle de confidentes et d'écouter ses plaintes, mais il les charge surtout d'accueillir son amour dans leur écrin de verdure où il continuera de vivre et de croître :

¹ *Ibid.*, p. 99, v. 248-249.

² *Ibid.*, v. 253-254.

³ *Ibid.*, p. 100, v. 265-272.

⁴ *Ibid.*, p. 92, v. 103-106.

⁵ *Ibid.*, p. 97 sq.

⁶ *Ronsard poète lyrique*, p. 461.

⁷ « Mais adieu fontaine, adieu : / Tressaillante par ce lieu / Vous courés perpetuelle / D'une fuite paranelle, / Vive, sans jamais tarir : / Et je doi bien tôt mourir » (t. V, p. 241, v. 173-178).

⁸ « Mon Choiseul, leve tes yeux : / Ces mesmes flambeaux des cieux, / Ce Soleil, & cette Lune, / C'estoit la mesme commune / Qui luisoit à nos ayeux. / Mais rien ne se pert là haut, / Et le genre humain defaut / Come une rose pourprine, / Qui languist dessus l'espine / Si tost qu'elle sent le chaut » (t. VI, p. 191, v. 1-10).

⁹ T. VII, p. 98-99.

¹⁰ Ce désir se traduit par de fréquentes apostrophes à la nature, précisément dans des pièces où Ronsard oppose l'homme éphémère à la nature éternelle. Voir t. VII, p. 98-99, et t. XVIII, sonnet LXXXVI, p. 218.

¹¹ André Gendre, *Ronsard poète [...]*, p. 180.

¹² *Ibid.*, p. 181.

Soyez de mon mal-heur fideles secretaires,
Gravez le en vostre escorce, afin que tous les mois
Il croisse comme vous : ce pendant je m'en vois
Là bas privé de sens, de veines, & d'arteres.¹

L'amant mourra bientôt mais son amour lui survivra, émanation de cette force érotique qui soutient l'univers, et à laquelle Ronsard se livre corps et âme² :

À la disjonction de son être sans veines ni artères, le poète oppose la continuité de sa part la meilleure : son amour associé à la nature ; ce que l'amant a vécu va connaître une vie nouvelle dans le jaillissement du ruisseau et la croissance de l'écorce.³

L'amour permet ainsi à l'individu de se survivre non seulement dans le prolongement horizontal de sa lignée mais également dans une fusion avec la nature, qui devient un mausolée d'un type tout particulier où l'on peut continuer de vivre par-delà la mort dans un éternel repos.

L'osmose, la fusion du poète dans le giron accueillant de la nature est rendue possible par la poésie, parce qu'elle repose sur les mêmes lois de mesure et d'harmonie qui règlent le cours des étoiles et les cycles naturels, parce qu'elle favorise la distillation du poète en une voix qui résonne et se répand dans l'univers. L'amour encore, grâce auquel sont assurées la conservation et la propagation de la matière, la gloire enfin, manifestation du désir vital qui habite toute créature et élève le poète au rang des dieux immortels, dont il partage le repos dans les Champs Élysées, sont les deux autres causes efficientes de la communion du poète avec le macrocosme. Amour, gloire et poésie intègrent le sujet dans un vaste ensemble où la destinée individuelle se confond et s'accorde avec l'ordre cosmique.

La poésie réalise l'osmose parfaite du poète et de la nature qu'il célèbre, une communion du sujet mortel avec les forces immortelles qui meuvent et soutiennent l'univers. La poésie bucolique fait de cette relation osmotique son principal sujet, qu'elle chante sur le mode du regret et de la déploration. Lieu de convivialité, de *devis* et d'une *eutrapelia* rustique, la cadre de la poésie pastorale réalise, dans l'*otium* et la paix, l'accord des bergers-poètes avec le cosmos, les divinités olympiennes et les créatures de la fable antique. La littérature pastorale célèbre un mode de vie dédié au plaisir des sens, au repos et à la poésie dans un cadre caractérisé par sa douceur. Les champs, les bosquets, les ruisseaux, les arbres et les antres, éléments essentiels du décor bucolique, invitent à un *otium* digne et lettré les bergers de Ronsard et de Du Bellay, de Bereau et de Belleau, de Belleforest et de bien d'autres poètes encore. Tous aménagent le cadre de la retraite bucolique comme un havre de paix, comme un refuge à l'abri des vicissitudes de l'histoire. La population pastorale vit en paix, dans une harmonie qui s'étend aux dimensions de la création tout entière et constitue un élément essentiel de l'*otium bucolicum*. Les dialogues noués par les pâtres dans de nombreuses églogues témoignent de l'amitié qui les unit, tandis que les tournois d'éloquence et de poésie auxquels ils participent volontiers, loin d'exprimer quelque rivalité que ce soit - il est d'ailleurs impossible de départager les concurrents -, mêlent leurs voix en un duo harmonieux. Les pâtres ne composent pas seuls le chœur pastoral : la nature y prend part, qui partage les joies et les peines des bergers, écoute leurs chants, recueille leurs plaintes et leur sert de confidente. L'homme bucolique ne se collette pas avec la nature et ses créatures pour les domestiquer ou les soumettre à sa volonté, comme est contraint de la faire son pendant géorgique ; le cœur de cette nature et de ces créatures, familières ou fabuleuses, bat à l'unisson avec celui de la communauté pastorale, une même volonté semble les habiter, aux accords d'une harmonie apparemment sans faille qui contribue grandement à fonder l'*otium bucolicum*.

Mais le refuge imaginaire de la poésie pastorale n'est pas épargné par les turbulences de l'histoire. Le durcissement des querelles religieuses et l'éclatement des troubles publics marquent d'ailleurs la totalité de la production littéraire du temps. Si les textes de la période étudiée dans cette deuxième partie ne désavouent pas l'idéal de vie mixte du premier humanisme français, ils témoignent cependant qu'un rude coup a été porté à l'optimisme initial. On doute, pour le moins, de la possibilité du repos

¹ T. XVIII, sonnet LXXVI, p. 218, v. 5-8.

² Selon Henri Weber, « l'exaltation de la génération et de l'amour, qui renouvelle la nature », constitue l'« un des thèmes les plus chers à la Renaissance » (*La Création poétique [...]*, p. 476).

³ André Gendre, *Ronsard poète [...]*, p. 477. Voir le sonnet VIII du *Second Livre des Sonets pour Helene*, v. 1-4 (t. XVII, p. 253) : « Je plante en ta faveur cest arbre de Cybelle, / Ce Pin, où tes honneurs se liront tous les jours : / J'ay gravé sur le tronc noz noms & noz amours, / Qui croistront à l'envy de l'escorce nouvelle ».

dans un monde livré aux accidents de l'histoire et aux caprices de la fortune. On se met alors en quête d'asiles imaginaires et des paradis artificiels du repos dans le culte des belles-lettres. L'essor de la poésie, dans la conjonction astrale faste de la Pléiade, est une étape du processus de désengagement et de retraite spirituelle caractéristiques du XVI^e siècle et de l'évolution de l'idéal de repos.

TROISIÈME PARTIE

LE REPOS À L'ÉPREUVE

ET AU MÉPRIS DU MONDE

(1574-1610)

Les auteurs français du début du XVI^e siècle semblent avoir apporté à la question des genres de vie une réponse définitive : l'homme, en tant qu'animal social, ne saurait mener une vie consacrée exclusivement au loisir, fût-il digne, lettré ou religieux ; chacun est tenu de mettre son génie et son labeur au service de la communauté. L'aspiration, au demeurant légitime, à la retraite et au repos, n'exempte personne de ses devoirs, et le repos religieux, avatar chrétien du *bios theorêtikos* antique, est jugé avec sévérité. On ne peut goûter au repos, à l'*otium cum dignitate* que temporairement et modérément, une fois son labeur accompli, « pour au lendemain estre frays et alaignes au labeur comme davant »¹. Cette conception relative et corrélatrice du repos caractérise l'idéal de vie mixte du premier humanisme français, qui parvient ainsi à concilier l'héritage antique, la spiritualité chrétienne et l'air du temps. Les représentants de l'humanisme qualifié de civil transmettent à leurs successeurs leur idéal d'action vertueuse mûrie dans un loisir modéré. L'action n'est pas simplement un devoir imposé à l'humanité, mais la condition même de son épanouissement, l'ingrédient essentiel d'une vie sage et heureuse. « L'heur vient de la vertu, la vertu d'action », écrit Ronsard, qui ajoute : « Mais au contemplement l'heur de l'homme ne gist. / Il gist à l'œuvre seul »². L'oisiveté est toujours considérée comme mère de tous les vices, si bien que tout *otium* doit être *negotiosum* :

Et pource que la vie de l'homme est composee de travail & de repos, il convient, pendant qu'il est oisif, qu'il ait quelques occupations honnestes, pour retenir & contenter l'esprit, à fin qu'il ne se transporte à mauvaises pensees & deliberations.³

En dépit de cet attachement manifeste à l'action, aux vertus éthiques et à l'idéal de vie mixte des premiers humanistes, les auteurs des dernières décennies du siècle semblent nourrir à l'égard du *negotium*, de l'engagement dans les affaires publiques et de l'action politique, une méfiance grandissante, dont témoigne par exemple Montaigne⁴. Par ailleurs, à partir de 1575 approximativement, « l'idée d'une instabilité profonde et d'un désordre intime du monde »⁵ s'impose à tous les esprits. Parfois considérés dans les décennies précédentes comme la cause efficiente de l'ordre cosmique⁶, le mouvement, « la vicissitude ou variété des choses en l'univers »⁷ sont désormais perçus comme l'effet d'un principe universel d'entropie. À la fin du siècle, on a le sentiment, selon l'expression de Jean Céard⁸, que le désordre devient la loi naturelle, et l'ordre l'exception, tant la nature abonde en prodiges. L'inquiétude, peu à peu, supplante l'émerveillement suscité par le spectacle de ses opérations. Auparavant, le prodige même, le dévoiement du cours normal de la nature, passaient pour l'exception, également voulue par Dieu, qui confirme la règle ; désormais, « on est tenté de penser que les forces de désordre qui travaillent le monde sont bien puissantes et que, si le monde ne s'abîme pas dans le chaos et ne périt pas, c'est parce qu'il est tout entier soutenu par la vertu providentielle de Dieu »⁹. L'anomalie monstrueuse devient la règle. La philosophie, que célébrait Ronsard dans ses *Hymnes*, n'est plus d'aucun secours. L'étude des mystères de l'univers, ainsi que l'historiographie et la morale révèlent l'instabilité du monde, des empires et des hommes ; la science ne permet pas de parvenir à la conclusion rassurante d'un ordre universel. Au contraire, la fable de

¹ Rabelais, *Tiers livre*, XV, p. 397.

² Ronsard, *A Philippes des-Portes Chartrain*, v. 19 et 24-25 (t. XVIII, p. 248).

³ François de La Noue, *Discours politiques et militaires*, V, p. 154.

⁴ « Au moment où l'horreur des guerres de religion montre la limite des idéologies rivales, Montaigne prend ses distances vis-à-vis de l'héroïsme de l'engagement » (Hélène Védrine, *Les Philosophies de la Renaissance*, p. 116).

⁵ Jean Céard, *La Nature et les prodiges*, p. 365.

⁶ Cf. *supra*, p. ? ? ? [vérifier]

⁷ Pour reprendre le titre de l'ouvrage de Louis Le Roy (1575).

⁸ *La Nature et les prodiges*, p. 350.

⁹ *Ibid.*, p. 373. Jean Céard ajoute que, pour Louis Le Roy, « c'est la nature même du monde qui porte en elle le mal, étant matérielle ». Seul demeure la foi en la providence divine, qui « apporte la certitude apaisante que le monde, sans cesse menacé et disloqué par les ferments dissolvants d'un désordre intime, ne sera pas rendu au chaos ».

Prométhée devient pour Le Roy « l'illustration du proverbe biblique selon lequel qui augmente sa science augmente sa souffrance »¹.

Les craintes et le désir d'*otium* des auteurs de l'époque s'expriment dans divers types d'écrits, dont l'essor ou le renouveau, en cette fin de siècle, n'a rien de fortuit. La vogue de l'*otium rusticum* et de la retraite champêtre érige l'homme géorgique en parangon de sagesse, qui mène à l'écart des villes et des affaires une existence paisible et douce. Au moment même où se multiplient les poèmes célébrant les plaisirs de la vie rustique, on assiste également à l'essor d'une littérature sentencieuse, dont les leçons de morale, fortement teintées de stoïcisme chrétien, aident à l'édification d'une citadelle intérieure, lieu du repos véritable. La renaissance du scepticisme, qui doit beaucoup à la publication par Henri Estienne, en 1562, des *Hypotyposes* de Sextus Empiricus, et à laquelle participent en France Montaigne et Charron, témoigne aussi du désir ambiant de désengagement et de retraite dans le fort de l'esprit.

Ce désir, poussé à son comble, est à l'origine du regain de popularité dont jouissent le genre du traité moral, ainsi que certains thèmes et idéaux médiévaux, oubliés, méconnus ou critiqués par les premiers humanistes français. À n'en pas douter, cet accès de pessimisme et la défiance, partagée par bien des auteurs de l'époque, à l'égard de l'engagement politique et de l'action dans le monde procèdent des troubles du temps, qui privent le prince², son royaume et ses sujets de tout repos. Bien des textes de l'époque, qu'il serait trop long de citer ici mais que nous mentionnerons dans les chapitres qui suivent, gardent l'empreinte de ces bouleversements et regrettent le repos perdu. Les guerres déclenchées par les « schismatiques perturbateurs du repos public »³, la constitution de la Sainte Ligue, le spectacle quotidien de l'impuissance du pouvoir royal à mettre un terme aux dissensions et à redresser une nation au bord du gouffre expliquent le discrédit qui pèse désormais sur la politique, l'action et les « estatz mondains ».

En cette fin de siècle, on aspire au repos et à la retraite ; on célèbre le refuge que les champs et leurs domaines campagnards offrent aux gentilshommes, hobereaux de province installés à demeure dans leur havre rustique ou grands seigneurs en villégiature ; on dresse contre le monde et ses négoce une clôture d'encre et de papier, pour converser, dans le loisir lettré, avec son âme et les auteurs illustres du passé ; contre les vicissitudes de l'histoire en marche, on trempe son esprit, en quête de tranquillité, dans les leçons de fermeté du stoïcisme ; pour le prémunir contre l'inquiétude suscitée par le spectacle de la diversité des religions, des opinions, des coutumes et des lois, on le tire au-dessus de la mêlée, dans la tour d'ivoire du scepticisme ou du pyrrhonisme. Le discours de la retraite renoue enfin avec un thème d'ancienne mémoire dans la tradition chrétienne, celui de la *fuga mundi* et du mépris du monde. Pour bien des auteurs d'écrits moraux de ce siècle finissant, le repos et le loisir se présentent désormais sous le voile austère du *contemptus mundi* :

Ce courant qui traverse le Moyen Âge avec la tradition du *Memento mori*, celle du *Vado mori* qui inspire des poèmes descriptifs et celle de devises versifiées sur la mort, envahit au XVI^e siècle déclinant et au XVII^e siècle la littérature poétique et spirituelle. Henri Brémond avait constaté la multiplicité des préparations à la mort avant que A. M. Schmidt et J. Rousset n'en fassent un des traits propres à la sensibilité baroque.⁴

Toutefois, en dépit des troubles du temps et de l'instabilité universelle, certains, comme François de La Noue, veulent néanmoins continuer de servir le royaume par leur action : « Car veillant et dormant », écrit de Fresnes, « il n'a autre chose en la pensee que les moyens de remedier aux maux qui vont destruisant nostre miserable patrie, et ses devis ordinaires n'ont autre sujet que la recherche de ce qui peut aider à restablir l'Etat en sa premiere dignité »⁵. Guillaume du Vair exhorte ses lecteurs à la

¹ *Ibid.*, p. 377.

² Nicolas Rapin écrit au roi dans le premier des ses *XVIII sonnets contre la Ligue* : « [Ne] vous pouvant, SIRE, voir à propos, / Je vous fais voir par ces Vers ma Pensee / En ce temps-ci que la Rage insensee / De vos sujets trouble vostre Repos » (*Œuvres*, t. I, p. 421).

³ Bénigne Poissenot, *L'Esté*, p. 198.

⁴ *Le Discours de la retraite [...]*, p. 249.

⁵ Dédicace liminaire de De Fresnes « Au Roy de Navarre », dans les *Discours politiques et militaires* de François de La Noue, p. 2. Les guerres de Religion, auxquelles La Noue prit part dans le parti huguenot, lui valurent d'être emprisonné de 1580 et 1585 au château de Limbourg. Durant sa captivité, réduit à l'oisiveté, il entreprit, pour « tromper le temps », la

vie civile. Comme leurs aînés, bien des auteurs du dernier quart du siècle promeuvent un idéal de vie mixte, où action et contemplation cohabitent harmonieusement, et grâce auquel on peut satisfaire son désir d'*otium* tout en accomplissant ses devoirs de citoyen. Toutefois, de Rabelais à François de La Noue, l'enjeu du débat portant sur les genres de vie s'est considérablement modifié. Pour les humanistes du début du siècle, la promotion de l'idéal de vie mixte avait pour objectif de souligner la nécessaire complémentarité de la contemplation et de l'action, de défendre et d'exalter les valeurs profanes ainsi que les vertus chères aux représentants de l'humanisme qualifié, depuis Hans Baron, de civil. En revanche, à partir de 1575 approximativement, on se met à célébrer les mérites de la vie mixte afin de rappeler l'importance de la contemplation, expression d'une aspiration à la paix en des temps troublés, où l'action et l'engagement politiques n'apparaissent pas sous leur meilleur jour, loin s'en faut. Les pionniers de l'humanisme français pensaient pouvoir goûter au repos dans le cœur palpitant du monde, voire y établir par leur action les conditions de la *quies*, tant individuelle que commune. En revanche, leurs puînés espèrent trouver le repos sans renoncer totalement à l'action, mais en dépit du monde, voire au mépris du monde.

rédaction de ses *Discours*, « brouilleries ausquelles il avoit employé les plus ennuyeuses heures de son loisir, durant sa longue et estroite prison », précise De Fresnes (p. 2). Malgré les réticences de l'auteur, De Fresnes décida d'offrir au public les réflexions du grand capitaine, « pour l'utilité que la France en pourra recevoir. Car ce livre est plein de tresbeaux advertissements aux grans et aux petis, à ce que tous s'affectionnent et employent toute leur force et industrie à redresser et assurer cest Estat, lequel on ne peut dissimuler estre fort proche de sa ruine » (p. 3).

- I - L'OTIUM INTÉRIEUR

Bruno Petey-Girard observe qu'« au lendemain du concile de Trente, le goût pour la spiritualité intime se développe parmi les Catholiques »¹, et l'*otium* redevient dévot. L'époque est marquée par le renouveau de l'idéal érémitique² :

Le mouvement des retraites spirituelles a connu à partir du début du XVII^e siècle une expansion considérable, véritable institution dans la vie de l'église et des fidèles ; la réforme tridentine en a étendu la pratique qui a cessé d'être réservée aux reclus des communautés pour devenir une pratique dévoto largement ouverte.

constate Bernard Beugnot³. Mais la quête du repos s'apparente désormais à un cheminement intérieur, à la conquête d'une « solitude mentale »⁴ ; la retraite, même dévoto, n'implique pas une fuite effective du monde, comme le prouve la « dévotion civile »⁵ recommandée par saint François de Sales. D'autres auteurs encore, comme René de Lucinge, dont *Le Premier Loysir* exprime la doctrine du mépris du monde, proposent un *otium religiosum* profane, un genre de *quies claustralis* au cœur même du siècle. « La vie spirituelle peut ainsi se réaliser hors du cadre étroit des monastères »⁶ ; la retraite est intériorisée :

à l'anachorétisme et à l'érémisme, survivance de pratiques anciennes, qui supposaient l'éloignement physique du monde, se substitue la notion de retraite intérieure [...] ; la véritable anachorèse est le repli sur ses pensées intérieures dans le silence des bruits du monde. Cette tradition se réactualise à l'aube du XVII^e siècle sous la pression des exigences nouvelles de la société.⁷

Ce processus d'intériorisation de l'*otium* et de la retraite est le fait marquant de la fin du XVI^e siècle relativement à l'idéal du repos.

I – De la retraite à l'*imitatio Christi*

L'appel à la *fuga mundi* est le corollaire et la conséquence logique du discours du *contemptus mundi*. Puisque ce monde est la proie et le domaine du mal, puisque son contact est corrupteur, il convient de le fuir et de renoncer au maniement des affaires publiques. Le philosophe chrétien doit mépriser les honneurs, les biens matériels, les plaisirs sensuels, autant d'appâts avec lesquels le monde tente de ferrer nos âmes. Le monachisme, l'érémisme, toutes les formes d'*otium* dévoto sont portées par les thèmes chrétiens du mépris et de la fuite du monde. Les auteurs profanes des dernières décennies du siècle expriment eux aussi un désir de retraite et de repos à l'écart du siècle, désir qui semble rompre avec l'idéal de vie mixte du premier humanisme français. Bien des auteurs qui sonnent la retraite ont pour principal modèle l'idéal laïc d'*otium* digne, plaisant et studieux promu par Cicéron,

¹ *Les Méditations chrétiennes d'un parlementaire. Études sur les premières œuvres de piété de Guillaume du Vair*, p. 10.

² Cf. Gérald Chaix, « Idéal érémitique et réalité ligueuse dans la France d'Henri III », *Henri III et son temps. Actes du colloque international du Centre de la Renaissance de Tours (octobre 1989)*, Paris, Vrin, 1992, p. 198. Henri III passe pour un monarque pénitent, qui, selon Pierre Matthieu, « vivoit plus en Capucin qu'en Roy ». Pierre Matthieu, *Histoire des derniers troubles de France*, s. l., 1605, f. 13 (cité par Bruno Petey-Girard, *Les Méditations chrétiennes [...]*, p. 75).

³ *Le Discours de la retraite [...]*, p. 228.

⁴ Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévoto*, III, 24, p. 196.

⁵ *Ibid.*, p. 194.

⁶ Bruno Petey-Girard, *Les Méditations chrétiennes [...]*, p. 332.

⁷ Bernard Beugnot, *Le Discours de la retraite [...]*, p. 229.

Horace et Sénèque. Mais ils subissent également l'influence du discours chrétien du *contemptus mundi*, qui opère dans le dernier quart du XVI^e siècle un retour en force¹.

1 – Sonner la retraite

Les troubles politiques et religieux de l'époque expliquent en grande partie la discrédit de l'action et de l'engagement politique auprès de nombreux lettrés, qui aspirent à la retraite et au repos. Ces bouleversements inspirent à Jean de La Gessée ses *Discours du temps, de Fortune, et de la Mort*. L'auteur regrette de devoir vivre « En un temps si chargé d'injure, & de soucy » (A iij) et retrace la succession d'événements tragiques qui endeuillent depuis plusieurs décennies « noz Gaules debandées », entre la mort d'Henri II, « que Montgomery / De sa lance fatale occit », et l'éclatement des guerres de Religion, marquées par les massacres perpétrés sous le règne de Charles IX (B iij). Pour échapper au funèbre spectacle des « factions » s'entre-déchirant, causes de la « ruine » du royaume, La Gessée voudrait pouvoir prendre le chemin de l'exil et battre en retraite vers un endroit sauvage et écarté pour y trouver enfin le repos :

Quant à moy je voudrois lors que ce triste fleau
Nous menasse, cruel, d'un esclandre nouveau :
Je voudrois en horreur de ces terres ingrattes
Moy-mesmes me bannir vers les rudes Sarmattes,
Ou sous ce bon climat où les Sauvages coys
Imitent en repos & Nature, & ses loys [...].²

Pierre Charron témoigne du plaisir que lui procurent ses loisirs dans sa retraite domestique :

Mes plaisirs sont dedans ma maison, livres, devis avecq mes amys qui me
viennent veoir ; et pour ce j'estudie de rendre ma maison plaisante.³

La ville et la cour sont des lieux de perdition, et l'on conseille au sage soucieux du salut de son âme et de son repos de se retirer aux champs :

Ne bastis ton sejour sur l'arene sterile
De la mer de la Cour : les bons s'y font meschants :
Le temple du repos estoit hors de la ville,
Le Sauveur est la fleur qui se cueillit aux champs.⁴

On doit renoncer au monde et au *negotium* pour trouver le repos, ajoute Pierre Matthieu :

¹ Catholiques et protestants publient en masse des œuvres de piété – recueils de poèmes chrétiens, sonnets spirituels, méditations en prose et en vers, adaptations de psaumes pénitentiels, autant d'œuvres qui relayent au crépuscule de la Renaissance française le discours médiéval du mépris du monde. Jean Guitot est l'auteur des *Méditations des zelateurs de pieté recueillies de plusieurs et divers livres des saints et anciens Peres* (Paris, P. L'Huillier, 1571). Guy Le Fèvre de la Boderie écrit des *Hymnes ecclésiastiques* et des *Cantiques spirituels* (Paris, Robert Le Mangnier, 1578). Les *Chrestiennes Méditations* du calviniste Théodore de Bèze paraissent en 1581. Philippe Duplessis-Mornay livre en 1586 ses propres *Méditations chrestiennes sur les Pseaumes VI., XXV., et XXXII.* (La Rochelle, P. Haultin). En 1586, Pontus de Tyard rédige des *Homilies ou contemplations sur la Passion de Nostre Sauveur Jesuschrist* (Paris, Robert Estienne), tandis que Gabriel Chappuys traduit les *Méditations tres devotes de l'amour de Dieu* du R. P. Diego de Estella. En 1594, Jean de La Ceppède publie une *Imitation des pseumes de la Penitence de David* (Lyon, Jean Tholosan). Cette même année paraît l'adaptation en vers français des *Pseaumes de David* par Philippe Desportes (Rouen, R. du Petit Val). Nicolas Rapin paraphrase *Sept Psaumes penitentiels* (*Œuvres*, t. I, p. 365). D'autres œuvres signalent on ne peut plus clairement dans leurs titres leur inscription dans la tradition chrétienne du *contemptus mundi* : en 1578 paraît chez Guillaume Chaudière, à Paris, un in-octavo intitulé *De la preparation à la mort*, œuvre du religieux Melchior de Flavin (le traité est réédité en 1585 et en 1605) ; T. Sibylle, avocat au parlement de Paris, traduit du latin le *Traicté des mespris de ce monde par lequel est monsté le grand profit & utilité, qu'apporte à l'homme la vie solitaire et contemplative* (Paris, Léon Cavellat, 1579) ; Pierre Motin traduit en 1604 à Paris, sous le titre de *Traité de la préparation à la mort heureuse, et de l'immortalité de l'âme*, un texte latin du père Louis de Blois ; le protestant Charles Drelincourt rédige un ouvrage intitulé *Le Mespris du monde* et publié en 1612, etc.

² *Discours du temps, de Fortune, et de la Mort*, f. [B iij v°].

³ Cité par Michel Adam, *Études sur Pierre Charron*, p. 12. Voir la devise de Pontus de Tyard : « Solitudo mihi provincia est ».

⁴ Pierre Matthieu, *Tablettes de la vie et de la mort*, II, 46, p. 22. P. Rigaud imprime à Lyon en 1611 les deux premières parties des *Tablettes*. Selon C. N. Smith, l'édition originale de la première partie des *Tablettes*, introuvable, serait antérieure à 1607. Une édition posthume de la troisième partie paraît en 1622, à Paris, chez G. Loyson ; ces cent derniers quatrains auraient été composés vers 1610. Cf. l'introduction de C. N. Smith à son édition des *Tablettes*, p. X-XII.

Qui cherche le repos au trouble des affaires,
Pense trouver le calme en la fureur des flots :
Le monde et le repos sont deux choses contraires,
L'eau trouble s'esclaircit quand elle est à repos.¹

D'autres auteurs célèbrent la retraite monastique, à l'instar du célestin Anselme du Chastel². Fréquemment citée, l'abdication et la retraite de Charles Quint sont pour les auteurs d'écrits moraux ou pieux un cas exemplaire. L'entrée de l'empereur au monastère de Yuste leur fournit un argument de poids, qu'ils ne manquent pas d'utiliser dans le réquisitoire qu'ils dressent contre le monde et l'action politique. La trajectoire accomplie par l'empereur, du palais au cloître, prouve pour eux que le sort des hommes du monde, et tout particulièrement celui des hommes du grand monde, n'est guère enviable. De cet exemple mémorable, on tire une leçon de portée générale : nous croyons que le monde nous appartient, alors que c'est le monde qui nous possède corps et âme.

a – Des rois sans divertissement

La condition des monarques témoigne de cette aliénation, d'autant plus forte qu'on occupe dans le monde un rang élevé. Les rois garantissent le repos de leurs sujets, comme le signale Louis d'Orléans en 1625³, au prix de longues veilles et d'un labeur épuisant :

Obeissez, sujets, à vos Pasteurs,
Reconnoissans que pour vous sont en veille :
Car leur estat de ce les rend debtors,
Qui est un point qui souvent les reveille.⁴

Eux-mêmes ignorent le repos, ajoute Pierre Charron :

Le nom et tiltre de souverain, la monstre et le dehors est beau, plaisant et ambitieux, mais la charge et le dedans est dur, difficile et bien espineux. Il y a de l'honneur, mais peu ou point de repos et de joye : c'est une publique et honorable servitude, une noble misere, une riche captivité [...].⁵

Les puissants sont en butte à des soucis sans nombre ; les atours princiers sont un bleu de travail, en même temps qu'une camisole et qu'une haine⁶ :

Les princes ont, sous la mante empourpree de leurs magnificences, les poingantes espines d'une rongearde sollicitude, d'un soupçon, d'une jalousie.

écrit René de Lucinge⁷. Certes, certains princes peuvent se reposer, comme l'écrit Jean-Baptiste Matthieu, sur quelques collaborateurs intègres et dévoués⁸. Selon Pibrac, la couronne et le sceptre demeurent néanmoins de lourds fardeaux, qu'on ne peut porter sans peine :

De jour, de nuit, faire la sentinelle,
Pour le salut d'autrui tousjours veiller,
Pour le public sans nul gré travailler,
C'est en un mot ce qu'Empire j'appelle.⁹

¹ *Ibid.*, II, 87, p. 26.

² *Cent quatrains en commendation de la vie solitaire & religieuse*, Lyon, Benoist Rigaud, 1578. Ce texte peut être consulté en ligne sur le site de la Bibliothèque nationale (www.gallica.bnf.fr).

³ « Dessous un chef tous les membres se meuvent, / « Sous un bon Roy se meuvent ses sujets, / Sous un bon Roy en repos ils se treuvent ». Louis d'Orléans, *Quatrains moraux pour l'institution de la jeunesse*, DII, v. 2-3.

⁴ Anselme du Chastel, *Recueil des plus notables sentences de la Bible* (1577), XXI, 18. Cité par Mouna Baradie, *Pibrac et le genre du quatrain [...]*, t. II, p. 409.

⁵ Pierre Charron, *De la sagesse*, I, 45, p. 213.

⁶ Pour Guillaume de La Perrière, toute couronne est d'épines (*La Morosophie*, XXIX, LXXIX).

⁷ *Le Premier Loysir*, p. 111.

⁸ Le fils de Pierre Matthieu dédie la troisième et dernière partie des *Tablettes* paternelles, publiée en 1622, à Meri de Vic, Garde des Sceaux sur qui Louis XIII « se repose avec la mesme confidence que fit Auguste sur l'intégrité et prud'homme d'un Mecenas » (p. 30).

⁹ Pibrac, *Les Quatrains*, CIII, p. 184.

Le pouvoir, ajoute Pibrac, détourne l'être de soi :

Qui sçauroit bien que c'est qu'un Diadème,
Il choisiroit aussi tost le tombeau,
Que d'affeubler son chef de ce bandeau :
Car aussi bien il meurt lors à soymesme.¹

Enfin, autour des détenteurs de la puissance souveraine gravitent des essaims de parasites et de courtisans qui ne songent qu'à leur profit². Au milieu de la foule de leurs admirateurs, princes et grands seigneurs sont condamnés à un isolement bruyant et surpeuplé, bien différent de la solitude studieuse et agréable évoquée par Jean de La Gessée dans la dédicace de sa *Philosophie morale et civile*³.

L'époque et les troubles politiques qui l'agitent fournissent au discours de la retraite une matière inépuisable et une importante caisse de résonance. Comme l'histoire antique, l'actualité et le passé récent offrent à la réflexion des exemples de retraites retentissants loin du pouvoir et de ses chaînes dorées. René de Lucinge cite quelques « retraités » célèbres, qui ont de leur propre chef renoncé à « leurs empires et royaumes » pour recouvrer leur liberté et leur repos :

Diocletian et Maximian empereurs, et de nostre temps Charles le Quint de glorieuse memoire, et auparavant luy quelques annees Amé VII, duc de Savoye (lequel se despouilla volontairement de la dignité papale, et encor laissa le maniemment de son estat à son fils, pour vivre retiré de toute occupation) et plusieurs autres encor, ont quicté leurs empires et royaumes.⁴

Pierre Matthieu célèbre lui aussi dans ses quatrains la mémoire de Dioclétien, « qui prefera son jardin de Salone / A toutes les grandeurs de l'Empire Romain », sachant bien « les ennuis qu'apporte la couronne, / Et combien est pesant le sceptre dans la main »⁵. Tous ces hommes illustres ont échappé à l'aliénation, à la servitude fastueuse du pouvoir, à cette emprise qu'est l'empire. La Gessée décide de les imiter et choisit l'obscurité d'une existence privée, tant une humble liberté doit être préférée aux grandeurs asservissantes :

J'ayme mieus vivre (et ce cheois est aymable !)
Entre les miens, sans pompe, ny fierté :
Qu'auprez des Roys, vendre ma liberté.
La liberté c'est chose inestimable.⁶

Sages paroles d'un homme à qui l'expérience du monde a enseigné ceci : « Qui trop haut monte, en chet souvent plus bas »⁷.

Indiscutablement, le constat n'a rien de neuf ; c'est même un lieu commun de la littérature morale et spirituelle depuis l'Antiquité⁸. Les auteurs moraux des dernières décennies du XVI^e siècle n'innovent pas lorsqu'ils énumèrent les contraintes du pouvoir. Mais le thème topique du prince réduit à la servitude par sa charge est devenu un affluent du discours de la *fuga mundi*, tel qu'il se déploie à nouveau à partir du dernier quart du siècle. On démontre, en recourant à ce thème que des siècles d'usage n'ont pas émoussé, que les grands, dont les chefs couronnés se dressent haut au-dessus du commun des mortels, ont les pieds profondément enfoncés dans la boue de ce monde. Le pouvoir

¹ *Ibid.*, CII.

² La critique de la cour, où l'on goûte « peu de pause » (Pierre Matthieu, *Tablettes [...]*, III, 53, p. 36, v. 4), est un thème cher à la littérature morale et gnomique.

³ Cf. p. 4, où l'auteur parle du « jardin de [sa] solitude Philosophale, ou solitaire Philosophie ».

⁴ René de Lucinge, *Le Premier Loysir*, p. 111. On se rappelle que Du Bellay s'adresse dans le sonnet CLXII des *Regrets* (t. II, p. 181-182) à François Olivier, chancelier de France retiré après sa disgrâce en 1551 dans son domaine de Leuville « pour vivre à [s]oy le reste de [s]on aage ».

⁵ *Tablettes [...]*, I, 43, p. 7.

⁶ La Gessée, *La Philosophie morale et civile*, I, CI, p. 22.

⁷ *Ibid.*, II, LXXXIII, p. 37, v. 4.

⁸ Selon Sénèque, qui rappelle que la cime est toujours proche de l'abîme (*De tranquillitate animi*, X, 5), les puissants aspirent à une impossible *quies*, tel Auguste, dont les travaux guerriers offrent à Virgile son *litteratum otium* (*Géorgiques*, IV, v. 559-566). Il n'est rien de plus contraire au repos que l'exercice du pouvoir, ajoute Sénèque (*De brevitate vitae*, IV, 1-6).

conféré par le sceptre et l'épée, les richesses et les plaisirs qu'ils offrent subjuguent les princes ; la puissance souveraine asservit ceux qui l'exercent à la matière et au *saeculum*, qu'une partie non négligeable de la littérature morale nous invite au contraire à fuir.

b – Les limites de l'action dans le monde

La marge de manœuvre accordée aux sujets dans le champ de l'action politique est grandement limitée par le respect inconditionnel dû aux lois en vigueur :

Le meilleur et plus sain est de suivre les lois et coutumes du pays. [...] Il se faut tenir à la raison et observance publique, qui est plus sage que nous : c'est le plus seur.¹

Ces lois, tout comme les institutions sociales et politiques qu'elles ont en garde, sont le fruit du droit, dont la « fonction première est d'assurer permanence et stabilité »² au corps social, selon Pierre Charron³ :

L'estat, c'est-à-dire la domination, ou bien l'ordre certain en commandant et obéissant, est l'appuy, le ciment et l'ame des choses humaines : c'est le lien de la société, qui ne pourroit autrement subsister ; c'est l'esprit vital qui fait respirer tant de milliers d'hommes, et toute la nature des choses.⁴

La loi, ajoute Pierre Charron, assure le maintien de l'ordre et la cohésion de l'édifice social, et c'est bien là l'essentiel. Peu importe qu'on la juge rigoureuse, cruelle, contraire à la raison ou à la justice même. Simplement parce qu'elle est la loi, on doit l'observer scrupuleusement, car la paix et le repos public sont à ce prix :

Combien de lois au monde injustes, impies, extravagantes, non seulement aux jugemens particuliers des autres, mais de la raison universelle, avec lesquelles le monde a vescu long-temps en profonde paix et repos, et avec telle satisfaction que si elles eussent esté très justes et raisonnables [...].⁵

Qu'on tente d'ôter, d'ajouter ou de retailler une seule pierre, et c'est la totalité de l'édifice politique et social qui risque de s'écrouler. Montaigne, qui condamne fermement toute « nouvelleté »⁶, recourt dans ses *Essais* à la métaphore architecturale pour justifier le respect inconditionnel des coutumes et des lois en vigueur :

Il y a grand doute, s'il se peut trouver si evident profit au changement d'une loy receue, telle qu'elle soit, qu'il y a de mal à la remuer : d'autant qu'une police, c'est comme un bastiment de diverses pieces jointes ensemble, d'une telle liaison, qu'il est impossible d'en esbranler une, que tout le corps ne s'en sente.⁷

On ne doit pas toucher aux lois, conclut Pierre Charron, car « qui les voudroit changer et r'habiller se monstreroit ennemy du public et ne seroit à recevoir [...]. Tout remuement et changement des lois, creances, coutumes et observances, est très dangereux, et qui produit tousjours plus et plustost mal que bien ; il apporte des maux tout certains et presens »⁸. La société est donc livrée à l'arbitraire

¹ Pierre Charron, *De la sagesse*, III, 14, p. 559.

² Michel Adam, *Études sur Pierre Charron*, p. 155.

³ Lui-même homme de loi, il étudia le droit à Orléans et à Bourges, avant d'exercer la charge d'avocat au parlement de Paris.

⁴ Pierre Charron, *De la sagesse*, I, 45, p. 210-211.

⁵ *Ibid.*, II, 8, p. 339-340.

⁶ *Essais*, I, 23, p. 119 : « Je suis desgousté de la nouvelleté, quelque visage qu'elle porte, et ay raison, car j'en ay veu des effets tres-dommageables ». La Boétie partageait avec Montaigne ce dégoût de la « nouvelleté » : « Mais il avoit un' autre maxime souverainement empreinte en son ame, d'obeyr et de se soubmettre tres-religieusement aux lois sous lesquelles il estoit nay. Il ne fut jamais un meilleur citoyen, ny plus affectionné au repos de son país, ny plus ennemy des remuements et nouvelletez de son temps » (*ibid.*, I, 28, p. 194).

⁷ *Ibid.*

⁸ *De la sagesse*, p. 340. Cf. III, 3, p. 426, où Pierre Charron recommande au monarque « la constance, qui est une fermeté et resolution, par laquelle le prince marchant tousjours de mesme pied, sans varier ny changer, maintient tousjours et presse

protecteur du législateur. Ces positions conservatrices sont étroitement liées au désir de désengagement, de repos et de retraite exprimé par les auteurs moraux de la fin du siècle.

L'efficacité de l'action dans le monde, ajoute-t-on parfois, s'avère à peu près nulle. La question politique, d'une actualité brûlante, démontre l'impuissance des hommes. Pour Guillaume de La Perrière, la marge de manœuvre des princes est considérablement réduite par le jeu de la fortune. Tout monarque doit cultiver les vertus nécessaires à sa charge, mais ses qualités seules ne constituent pas un gage de réussite. Dans le quatrain LXVIII de sa *Morosophie*, La Perrière rappelle qu'on ne saurait régner heureusement si l'on n'est pas secondé par le sort. Il rappelle à quel point la fortune est instable et redoutable¹. Pour François de La Noue, le royaume de France est au bord du gouffre, dans lequel il ne manquera pas de tomber « si Dieu par sa souveraine bonté ne le soustient »². Le salut et le « repos de [la] patrie »³ dépendent de la miséricorde divine, et non de l'action du prince ou de celle de ses sujets. La chute des nations tout comme leur prospérité procèdent de la volonté de Dieu, qui peut décider de châtier les péchés des hommes (« l'impiété, l'injustice & la dissolution »⁴) en faisant s'abattre sur eux les calamités politiques et civiles :

Ceci doit estre ferme & arrêté en l'esprit de chacun, que Dieu est auteur des gouvernemens politiques, les ayant établis à fin que par un bon ordre la société humaine soit conservée & entretenue en piété & justice, & que c'est luy qui les maintient en splendeur, force & dignité, jusqu'à tant que les hommes, ayans mesprisé les loix et corrompu leurs mœurs, il vient à desployer son ire sur eux, dont s'ensuivent les changemens & ruines des monarchies & republicues.⁵

Les remèdes que propose La Noue pour prévenir la chute imminente de la France ne sont pas empruntées « aux preceptes des philosophes, ou aux experiences faites au passé des moyens qui ont servi à redresser ce Royaume esbranlé, ou au conseil politic des sages »⁶, dont il reconnaît cependant la valeur. Sans nier « qu'on peut tirer profit de tout cela », il estime « nécessaire de commencer par plus haut » :

Et puis que nous voyons qu'à l'occasion de nos fautes, Dieu a rappelé sa faveur de nous, il convient le rappaiser, à fin qu'il nous la renvoye, autrement tous les remedes humains ne nous sauroyent profiter [...].⁷

Bref, « c'est à Dieu auquel il faut avoir tout son recours »⁸, à Dieu qui seul peut « donner à la France un bon repos »⁹, car la « piété est la base & le fondement »¹⁰ des vertus morales sur lesquelles s'édifient et se maintiennent les États.

Cette subordination de la politique aux desseins impénétrables de Dieu a pour conséquence une profession de foi conservatrice : on doit s'accommoder, bon gré mal gré, du monarque, des lois et des coutumes imposés par la volonté divine. Pareille soumission à l'ordre établi réduit comme une peau de chagrin le champ de l'action politique. La Noue se prononce contre toute velléité de réformation des institutions et des lois dans ses *Discours politiques et militaires*, où il rappelle la coutume observée jadis à Locres :

l'observation des loix et coutumes anciennes. Le changer et r'adviser, outre que c'est argument d'inconstance et irresolution, apporte, et aux loix, et au souverain, et à l'estat, du mespris et mauvaise opinion. Dont les sages deffendent tant de rien remuer et rechanger aux loix et coutumes, fust-ce en mieux ; car le remuement apporte tousjours plus de mal et d'incommodité, outre l'incertitude et le danger, que ne peust apporter de bien la nouveauté. Parquoy tous novateurs sont suspects, dangereux, et à chasser ».

¹ *La Morosophie*, XCI, LXII.

² *Discours [...]*, I, p. 17.

³ *Ibid.*, p. 8.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁵ *Ibid.*, p. 17. On sera sensible au champ lexical de l'immobilité, de la fixité : « ferme & arrêté », « établis », « ordre », « conservée », « maintient ».

⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 48.

⁹ *Ibid.*, p. 53.

¹⁰ *Ibid.*, p. 49.

C'est que quiconque vouloit proposer quelque chose nouvelle en ceste republicque, estoit contraint de comparoistre devant le peuple, ayant une corde au col. Et si apres sa proposition ouie, elle estoit approuvee, on luy ostoit la corde, & s'en retournoit libre ; mais si son dire estoit reprové, alors l'estrangloit-on pour admonnester chacun de ce rigoureux supplice de n'estre pas hastif d'introduire des nouvelletez pernicieuses qui apportent alteration & mutation de l'Estat.¹

Le conservatisme de La Noue est tel qu'il le pousse à souffrir les abus des tyrans, au nom du respect de la volonté divine. Abordant la question de l'obéissance des sujets à un prince injuste et cruel, « à sçavoir si un ne faisant pas grand conte des loix, ny de la justice, commande ce qui est inique, si on luy doit obtemperer », La Noue répond sans hésiter :

A cela je diray, que si ceste iniquité consiste en surcharges sur les biens des subjets (ce que plusieurs souvent experimentent) & en accroissemens de labeurs imposez sur les personnes (comme fit Pharaon sur le peuple Hebreu) en tel cas on ne peut mieux faire que s'humilier devant Dieu, & luy demander pardon & delivrance d'une si violente oppression. Car encor qu'elle procede de la malice & cruauté de celuy qui en est auteur, si est-ce qu'on y doit aussi remarquer l'ordonnance de Dieu, qui se sert de ce fleau pour dompter les imperfections de ceux qu'il veut corriger.²

Le comportement tyrannique d'un prince, ajoute La Noue, « n'abolit point la subjection qu'on doit aux superioritez & aux polices »³, à quelques rares exceptions près⁴. « [O]n peut desirer autres magistrats, mais il faut, ce nonobstant, obeyr à ceux icy », ajoute Montaigne⁵, qui met son lecteur en garde contre les dangers des bouleversements politiques⁶. Quant à Charron, s'il admet l'insubordination à un souverain cruel et impie, il se prononce clairement contre le régicide :

Mais aussi ne se faut-il pas elever contre luy par voye de faict, qui est l'autre extremité ; ains tenir la voye du milieu, qui est à s'enfuyr ou souffrir [...].⁷

Pour justifier cette obéissance inconditionnelle, La Noue recourt à des arguments théologiques tirés des Écritures : « Car il est certain que Dieu a ordonné les mauvais princes aussi bien que les bons »⁸. Les méfaits des tyrans sont le juste châtement des péchés de ses sujets : « Il [Dieu] fait regner l'homme hypocrite à cause des pechez du peuple »⁹. Les remèdes résident dans la prière, dans l'amendement des sujets et dans une réformation intérieure plus que politique : « la premiere chose par où lon doit commencer, est de recourir à Dieu [...] pour l'appaiser, puis descendre en soy-mesme, & s'amender »¹⁰. Exclusivement confiés à Dieu, les leviers de l'action politique sont refusés aux

¹ *Ibid.*, IV, p. 113. Dans ses *Essais*, Montaigne attribue cette ordonnance au « législateur des Thuriens », Charondas (*Essais*, I, 23, p. 119).

² François de La Noue, *Discours [...]*, X, p. 246.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 251.

⁵ *Essais*, III, 9, p. 994.

⁶ Le changement est dangereux dans tous les domaines : « Platon, en ses loix, n'estime peste du monde plus dommageable à sa cité, que de laisser prendre liberté à la jeunesse de changer en accoustremens, en gestes, en danses, en exercices et en chansons, d'une forme à autre : remuant son jugement tantost en cette assiette, tantost en cette là, courant après les nouvelletez, honorant leurs inventeurs ; par où les moeurs se corrompent, et toutes anciennes institutions viennent à dessein et à mespris. En toutes choses, sauf simplement aux mauvaises, la mutation est à craindre : la mutation des saisons, des vents, des vivres, des humeurs ; et nulles loix ne sont en leur vray credit, que celles ausquelles Dieu a donné quelque ancienne durée : de mode que personne ne sçache leur naissance, ny qu'elles ayent jamais esté autres » (*ibid.*, I, 43, p. 270).

⁷ Pierre Charron, *De la sagesse*, III, 16, p. 568. Dans une lettre « écrite à un Docteur de la Sorbonne en Avril 1589 », reproduite en annexe de l'édition du livre *De la sagesse* établie par Barbara de Negroni. Pierre Charron tient le même discours ; face aux débordements des tyrans, le sage n'a qu'une alternative : « fugere aut pati » (p. 877).

⁸ François de La Noue, *Discours [...]*, X, p. 247.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

hommes, ce qui confirme la décote de l'idéal d'engagement professé par les humanistes des premières décennies du XVI^e siècle.

2 – La doctrine du mépris du monde

La doctrine du mépris du monde paraît en bien des points incompatible avec l'esprit de la Renaissance. Elle ne s'accorde guère avec les valeurs de l'humanisme, convaincu de la *dignitas hominis*, de la légitimité et de la nécessité de l'action dans le monde. Le discours du *contemptus mundi* prescrit des pratiques ascétiques que dénoncent les chrétiens d'inspiration évangélique¹, qui souhaitent une profonde réformation spirituelle, et pour qui la foi importe davantage que les œuvres. Combattue au début du siècle ou réduite à quelques points avec lesquels la spiritualité du temps peut aisément s'accorder², cette doctrine trouve de nouveau grâce aux yeux de bien des auteurs des dernières décennies du XVI^e siècle.

Indubitablement, la littérature morale de cette période participe au renouveau du discours chrétien du mépris du monde et de la *fuga mundi*, discours dont les circonstances historiques favorisent la diffusion :

l'époque y invite : outre la crise religieuse qui se prolonge et s'intensifie, de nouvelles controverses scientifiques et de nouvelles spéculations philosophiques jettent partout le doute. La dignité de l'homme, cette donnée de la première Renaissance, n'est plus inattaquable [...].³

Tous les auteurs influencés en cette fin de siècle par le discours du mépris du monde font allusion, avec plus ou moins de clarté, à l'actualité politique ou religieuse, ainsi qu'au drame que l'histoire en marche présente à leurs yeux inquiets⁴.

a – Le discours du *contemptus mundi* et ses thèmes

Le mépris du monde se traduit dans la littérature par l'établissement d'un nouveau contrat de lecture, le choix d'une nouvelle veine poétique⁵, de nouveaux sujets et d'une autre voix. Bien des auteurs de l'époque affirment la nécessité de se convertir à une poésie d'inspiration chrétienne, tel Jean de La Gessée, qui écrit dans son *Discours de la Mort* :

Je veus mieus que jamais exalter en beaux vers
La gloire du Seigneur, maistre de l'Univers :
Je veus que mon esprit, & ma bouche soit pleine
De son los, de sa force, & grace souveraine [...].⁶

Les *Quatrains du vray heur* de Pierre de La Primaudaye se placent sous le patronage de Dieu ; ils sont précédés d'une prière, elle-même en forme de quatrain, où l'auteur sollicite l'aide et l'inspiration divine. Cette prière comporte l'anagramme du nom de l'auteur, qui justifie en quelque sorte la supplique :

En ce que j'entreprends, bon Dieu sois à mon ayde,
Et rends de ton esprit mon esprit inspiré :

¹ Cf. *supra*, p. ??? [vérifier]

² Par exemple, les humanistes évangéliques admettent volontiers que la créature doit s'humilier devant Dieu, sans que cela implique de leur part une négation de la *dignitas hominis*.

³ Michael J. Heath, introduction à son édition du *Premier Loysir* de René de Lucinge, p. 11.

⁴ Pierre Matthieu évoque par exemple les « frayeurs de la France », endeuillée par la mort de « deux Henrys », Henri II et Henri IV (*Tablettes [...]*, I, 40, p. 7). Il est de nouveau fait allusion à l'assassinat d'Henri IV dans le premier quatrain de la troisième partie du recueil (p. 31).

⁵ « Le dernier quart du XVI^e siècle connut un véritable déferlement de poésie religieuse. Desportes, Du Bartas, Antoine Favre, Le Saulx, Sponde, Chassignet, Gabrielle de Coignard, Anne des Marquets sont parmi les meilleurs représentants de cette conversion spectaculaire des Muses ». On assiste à une « métamorphose du Parnasse en Calvaire » (Christian Belin, *La Conversation intérieure. La méditation en France au XVII^e siècle*, p. 144). Cf. l'anthologie éditée par Terence Cave et Michel Jeanneret, *Métamorphoses spirituelles. Anthologie de la poésie religieuse française. 1570-1630*, Paris, José Corti, 1972, ainsi que Terence Cave, *Devotional Poetry in France*, Cambridge University Press, 1969.

⁶ La Gessée, *Discours du Temps [...]*, f. [D iiii] v^o.

Car escrivant mes vers hardiment je diray,
Mon nom porte qu'un DIEU, PAR LA PRIERE M'AYDE.¹

Le Premier Loysir de René de Lucinge est une invitation à l'*imitatio Christi*. Quant aux *Œuvres poétiques* de Pierre de Cornu (1583), elles comportent une section composée de « Prières », qui débute par une longue *Stance chrestienne*², suivie d'une *Complainte chrestienne*³. Une *Priere à Dieu* et une *Priere en forme de confession*⁴ clôturent cette section, la dernière du recueil, au terme duquel le poète se reprend d'avoir consacré ses premiers vers à célébrer, en un « discours ocieux »⁵, un amour tout charnel et profane. Il est grand temps désormais de faire amende honorable, de renoncer aux fables et aux divinités du paganisme :

Oubliant ton saint nom j'ay par mes vers chanté
Un Dieu veuf de puissance & de divinité,
Un fabuleux amour qui trompe la jeunesse ;
Un mol Cupidonneau qui n'a point de pouvoir,
Un enfant controuvé qui ne se peut mouvoir,
Et qui ne fit jamais monstre de sa prouesse.⁶

Fondamentalement dualiste, la doctrine du mépris du monde apparie volontiers les contraires pour mieux les opposer. Dans les écrits qu'elle inspire, le monde supra-céleste est le lieu naturel de l'éternité, de l'unité, de l'ordre et du repos, tandis que le monde sublunaire, où règnent le désordre et la confusion, roule sans trêve dans le courant du temps – « Le temps va comme vent, comme un torrent il coule, / Il passe, et rien ne peut l'empescher de courir », constate Pierre Matthieu⁷. Sous la plume des poètes du mépris du monde, de nombreuses images traduisent son instabilité : Jacques de Billy évoque le « vent douteux et variable », l'écoulement de l'eau, les mouvements du roseau⁸ ; le monde est pour le sieur de Valagre un bâtiment construit sur « les flots de la mer », où il s'écroule avant même d'être achevé⁹ ; Pierre de Cornu peint le monde comme un navire ballotté par les vents et perdu dans les brouillards¹⁰. Tout n'est que mutation perpétuelle, mouvement et instabilité en ce bas monde, qui « ne peut donner repos », comme le déplore René de Lucinge :

Comme te peut le monde assurer d'aucun repos, s'il est subject aux mouvemens du ciel, qui ne reposent jamais ? Aux erreurs des planetes, qui vont costumierement vagabondes ? Au changement de la lune, qui ne ressemble jamais à soy mesme ? [...] Comme te peut le monde donner tranquillité, si la terre, qui est ton fondement, par tremblements espouventables te croulle quelque fois sous les pieds ? Si les montaignes, qui sont les bases de la terre, te menassent quelque fois de ruine ? Et si bien la terre demeure ferme, sa solidité n'est que pour donner lieu à l'instabilité des choses, d'autant que le monde, avec ce qui en depend, ne se treuve ferme en rien autre qu'en la mesme instabilité.¹¹

On rappelle à l'envi la faiblesse et l'inconstance des hommes. Le Temps dit à Jean de La Gessée :

Je t'avertis aussi que je n'estime, ou voy,
Rien qui soit si leger, & muable de foy,
Que voz intentions, & voz souhaitz volages,
Que je compare aus ventz, aus ondes, & feuillages :

¹ La Primaudaye, *Quatrains du vray heur*.

² *Les Œuvres poétiques*, p. 202-210.

³ *Ibid.*, p. 210-213.

⁴ *Ibid.*, p. 214-216 et p. 216-223.

⁵ *Ibid.*, p. 221.

⁶ *Ibid.*, p. 218.

⁷ *Tablettes [...]*, II, 4, p. 17, v. 1-2.

⁸ *Sonnets spirituels*, Paris, 1577, VI.

⁹ *Les Cantiques*, Rouen, 1613, VI.

¹⁰ *Les Œuvres poétiques*, p. 217.

¹¹ René de Lucinge, *Le Premier Loysir*, p. 129. On songe au chapitre « Du repentir » (*Les Essais*, III, 2, p. 804) où Montaigne évoque la « branloire perenne » du monde.

Ils courent sans repos [...].¹

Aux soubresauts dont l'univers est constamment agité, à l'instabilité du monde et des hommes s'ajoutent les désordres de l'histoire et la versatilité du sort. Fortune, qui précipite les puissants de la cime à l'abîme et change parfois le « royal throsne au sanglant eschaffaut »², est peinte par Jean de La Gessée sous les traits d'une femme « indiscrete, & sans foy, / Volage, peu constante, & sujette à diffame »³.

Puisant encore dans le catalogue des motifs traditionnels du *contemptus mundi*, on invoque, en des termes très durs, l'*indignitas hominis* :

S'il me falloit monstrier que j'eusse faict du bien,
Furetant mes bienfaictz je ne trouveroie rien,
Mes sens sont tous remplis & de crasse & d'ordure :
Tout ce qui part de moy ne se scauroit louer,

confesse Pierre de Cornu⁴. L'homme, ajoute Pierre Matthieu, « n'est que pourriture »⁵, « Et son corps sert de proye aux vers quand il est mort »⁶. L'aimée deviendra charogne :

Tu verras si tu vis convertie en carcasse
Ceste grande beauté, l'Idole de ton cœur,
Son licet sera la fosse et les vers sa paillasse,
Portant aux yeux l'horreur, au nez la puanteur.⁷

Et Pierre Charron d'énumérer toutes les tares de la pitoyable créature humaine, dans un inventaire à la Prévert, où l'on retrouve des termes et des images empruntés au discours traditionnel du *contemptus mundi* :

despouille du temps, jouet de la fortune, image d'inconstance, exemple et monstre de foiblesse, trebuchet d'envie et de misere, songe, fantosme, cendre, vapeur, rosée de matin, fleur incontinent espanouye et fanée, vent, foin, vessie, ombre, feuilles d'arbres emportées par le vent, orde semence en son commencement, sponge d'ordures, et sac de misereres en son milieu, puantise et viande de vers en sa fin, bref la plus calamiteuse et miserable chose du monde.⁸

L'existence ici-bas, selon un topos d'origine biblique, est une épreuve, un labeur perpétuel – « Le monde ne donne rien sans travail », prévient René de Lucinge⁹, avant d'évoquer les existences laborieuses des paysans, des marchands, des soldats et des courtisans, qui « ne savent ce que c'est de repos, de tranquillité, ou de passetemps »¹⁰. L'existence sur terre est également comparée, en accord avec la doctrine du *contemptus mundi*, à un combat. Le chrétien est un *miles Christi* selon René de Lucinge¹¹. Pierre Matthieu ajoute dans ses *Tablettes* que « La vie est une guerre estrangere et civile, / L'homme a ses ennemis et dedans et dehors »¹². Le thème de l'exil apparaît fréquemment. Ce monde, écrit Renée de Lucinge,

¹ La Gessée, *Discours du Temps [...]*, C.

² Pierre Matthieu, *Tablettes [...]*, I, 41, p. 7, v. 4. L'auteur évoque le triste sort de Marie Stuart. Cf. III, 30, p. 34, v. 3 : « Fortune abbat les grands du plus haut de la rouë ».

³ *Discours du Temps [...]*, C ij.

⁴ *Les Œuvres poetiques*, p. 221.

⁵ *Tablettes [...]*, III, 54, p. 36, v. 1.

⁶ *Ibid.*, 59, p. 37, v. 4.

⁷ *Ibid.*, 67, p. 38.

⁸ Pierre Charron, *De la sagesse*, I, 2, p. 9. Montaigne se propose lui aussi « de froisser et fouler aux pieds l'orgueil et humaine fierté ; leur faire sentir l'inanité, la vanité et deneantise de l'homme ; leur arracher des points les chetives armes de leur raison », dans un but apologétique (*Essais*, II, 12, p. 448).

⁹ *Le Premier Loysir*, p. 135.

¹⁰ *Ibid.*, p. 138-139.

¹¹ *Ibid.*, p. 190-191. Cf. *De l'humilité et du mespris du monde*, p. 231-232.

¹² I, 15, p. 4, v. 1-2. Cf. III, 87, p. 40, où Pierre Matthieu file la métaphore : « La vie est un combat, le General ordonne / La charge ou la retraite, il faut suivre sa Loy : / Le vaillant y tient bon soit qu'il reçoive ou donne / Et le poltron s'enfuyt du premier coup d'effroy ».

n'est notre patrie, mais un esbergeage ; ce n'est notre maison, mais une hostellerie pour un peu de temps, d'où il faut à la fin partir. C'est la mer, et non l'havre.¹

L'existence terrestre est également comparée à une errance semée d'obstacles, à une traversée pénible sur une mer démontée, où le naufrage menace à tout moment la frêle nef de l'humanité. Pour Jean de Sponde, la vie est semblable à « une Mer où le bruyant orage / Nous menace à tous coups d'un assureur naufrage »². Dans sa *Prière en forme de confession*, Pierre de Cornu se dit semblable à « une nef qui courant sur la mer, / Va flottant çà & là en danger d'abîmer / Au moindre vent qui vient auteur de la tempeste »³. Pierre Matthieu recourt fréquemment dans ses quatrains à la métaphore maritime, lorsqu'il évoque les tourments de l'existence terrestre : « En ce monde tout branle, il n'y a rien de ferme, / C'est une mer qui n'a seurté, calme ny port »⁴.

Telles sont les images favorites des auteurs qu'inspirent le discours du *contemptus mundi*. Leur fonction est d'humilier la créature pour la détourner du monde et exalter le Créateur :

L'homme peuplant ceste basse demeure,
N'est que vent, qu'ombre, et pure vanité.
Dieu vit tousjours en son eternité.
Noz ans sont briefz, et sans fin il demeure.⁵

On lit dans les traités de morale et les poèmes spirituels du temps de nombreuses vanités littéraires de cet acabit, miniatures dont la variante picturale connaîtra au siècle suivant une grande popularité. Bien des lignes sonnent comme le glas funèbre d'un *tempus fugit* :

Quand il n'y auroit autre empesche, le temps rongé et consomme toutes choses. Les citez tombent, les royaumes renversent, les montaignes s'esbranlent, et le fondemens de la terre coullent.⁶

Jean de La Gessée fait tenir au Temps les propos suivants, dans la prosopopée qui constitue l'essentiel du *Discours* qu'il lui consacre :

Quant à mon naturel je ne suis jamais stable,
Ains (comme un Orologe) inconstant, & muable [...].
Les fermes bastimens sont par moy demolis,
Les somptueux Chasteaux de marbre bien polis,
Les Theatres hautains, & Colosses superbes,
Sous moy bronchent par terre, & s'esgallent aux herbes.⁷

Pierre Matthieu décrit lui aussi l'œuvre destructrice du temps dans ses *Tablettes de la vie et de la mort* : « Les pointes des clochers des ondes sont couvertes, / Sur les Palais des Roys on moissonne les bleds »⁸. *Sic transit gloria mundi*...

Tempus fugit, vita brevis, memento mori : voilà ce que nous disent en substance les moralistes et les poètes du mépris du monde. Renoncez à ce monde et à vos affaires, qui sont aussi futiles que les jeux des enfants ; détachez-vous de tout cela et préparez-vous à la mort ; apprenez d'ores et déjà à mourir pour savoir comment vivre sagement ici-bas.

Quand les Mortelz vont la mort encourir,
Tout est en deuil : mais en jeux, et loüanges,
Passe leur vie. O fantosmes estranges !
Vous ne sçavez ny vivre, ny mourir.

¹ Renée de Lucinge, *Le Premier Loysir*, p. 122.

² *Stances de la Mort*, in *Méditations*, p. 184.

³ *Les Œuvres poétiques*, p. 217.

⁴ *Tablettes [...]*, II, 3, p. 17, v. 1-2 (cf. I, 9, p. 3 ; I, 87, p. 12 ; II, 6, p. 17, v. 2).

⁵ La Gessée, *La Philosophie morale et civile*, I, XLIX, p. 13. Cf. II, LIX, p. 33 : « L'homme n'est point un Demidieu vivant : / car l'aise, et l'heur, de nostre poingt s'escoule / Par defortune : et comme un flot qui roule, / L'une suit l'autre, et croist en se suivant ».

⁶ Renée de Lucinge, *Le Premier Loysir*, p. 117.

⁷ La Gessée, *Discours du Temps [...]*, B et B ij.

⁸ *Tablettes [...]*, III, 86, p. 40, v. 1-2. Cf. I, 31-34, p. 6.

constate amèrement Jean de La Gessée¹.

Les quatrains de Pierre de La Primaudaye font leurs la rhétorique et les thèmes favoris du discours du mépris du monde. Ils développent notamment un chapitre essentiel de la doctrine, celui qui recommande l'observation de pratiques ascétiques propres à humilier la chair. Nombreux sont les *Quatrains du vray heur* qui invitent leur lecteur à se détacher du monde, à renoncer aux « grandeurs », aux « plaisirs », aux « richesses »², et professent le mépris du corps et de la matière, fondement de notre imperfection³ :

Heureux, qui foule aux pieds les delices du Monde,
Les pompes, les esbats, les sales voluptez,
Les appasts amorçans les cœurs de tous costez,
Qui tirent leurs fauteurs en precipice immonde.⁴

Pierre Matthieu consacre lui aussi bien des quatrains à la condamnation des plaisirs, ennemis du corps, du cœur et de l'esprit, qui épuisent nos forces sans jamais nous « saouler »⁵. René de Lucinge accuse la chair, notre « despouille mortelle et caduque »⁶ de nous détourner de Dieu, auprès de qui l'âme peut goûter au repos :

Et par ce qu'en ceste vie presente, par la repugnance de la partie sensuelle et imbecillité de nostre nature, la congnoissance de Dieu absolue nous est deniee, moins le pouvons nous aymer parfaitement. De là vient que l'esprit humain ne peut sentir repos ny tranquillité en l'ame, jusques à ce que, eslevé par la splendeur de la gloire, il repose sa veue en l'essence eternelle de Dieu, dans laquelle nous verrons l'accomplissement de nostre beatitude.⁷

L'ascèse n'est donc pas uniquement pénitentielle ; on doit humilier la chair et les sens afin de s'en libérer. Heureux, écrit Pierre de La Primaudaye, qui « Fait guerre pour jamais aux desirs de la chair, / Et ses cupiditez tasche de retrancher, / Prenant la loy de Dieu pour guidon & adresse »⁸. L'ascèse, les souffrances et les privations, affaiblissent le corps mais fortifient l'esprit, qui trouve la force d'échapper à sa prison charnelle pour s'élancer, sur les ailes de la contemplation⁹, jusqu'à son créateur. Les quatrains de Pibrac s'approprient eux aussi le thème du *corporis carcer*, cher au pessimisme chrétien :

Ce que tu vois de l'homme n'est pas l'homme,
C'est la prison où il est enserré,
C'est le tombeau où il est enterré,
Le licit branlant où il dort un court somme.¹⁰

Pierre Matthieu déplore lui aussi la captivité de l'âme dans la matière, où elle ne peut connaître le repos : « L'esprit dedans ce corps est retenu par force, / Il y vit en danger, en frayeur il y dort »¹¹.

Pour toutes les raisons que nous venons d'énumérer et qu'invoque généralement la doctrine du *contemptus mundi*, il convient de fuir ce monde, afin de trouver le repos dans le silence et la solitude. Celui qui cherche la paix de l'âme doit rompre tous les liens qui l'attachent à la civilisation du *negotium*¹². Traducteur de l'épître de saint Basile sur la vie solitaire, Guillaume du Vair écrit que la

¹ *La Philosophie morale et civile*, II, 73, p. 35. Cf. Pierre Matthieu, *Tablettes [...]*, I, 51-52, p. 8.

² CI, p. 20, v. 1.

³ René de Lucinge, *Le Premier Loysir*, p. 108 : « Le fondement de la perfection est la forme ; de l'imperfection, la matière ».

⁴ La Primaudaye, *Quatrains [...]*, LXXX, p. 16, v. 1

⁵ *Tablettes [...]*, I, 22-23, p. 5.

⁶ *Le Premier Loysir*, p. 47.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Quatrains du vray heur*, XC, p. 18, v. 18.

⁹ René de Lucinge (*Le Premier Loysir*, p. 163) cite le souhait du roi David : « Qui dabit mihi pennas sicut columbae, et volabo et requiescam ? » (Psaumes, LV, 7).

¹⁰ Pibrac, *Les Quatrains*, XI, p. 151-152.

¹¹ *Tablettes [...]*, I, 71, p. 10, v. 1-2.

¹² Les liens familiaux ne font pas exception à la règle : « Fust donc ton pere au beau travers couché, / Du seuil de l'huis, ta mere eschevelée : / Marche dessus enfant de Dieu touché, / Suy de la croix l'enseigne desployée », recommande Anselme du Chastel au jeune homme désireux d'entrer dans les ordres monastiques (*Cent quatrains [...]*, XXXVI).

solitude « assouplit toutes nos perturbations, et donne temps et loisir à la raison, de les tirer hors de l'ame »¹, entièrement libre alors de se vouer à la méditation. René de Lucinge cite en exemple les martyrs, les ascètes, les reclus, les anachorètes et les stylites, qui « s'ingénioient de sortir du monde avec inventions esmerveillables et estranges » :

Les aucuns, quictans les citez, comme demeures propres des hommes mondains, alloient passer leur vie dans l'austérité des solitudes ; les autres s'enfermoient dans des grottes, d'autres se reserroient dans de petites maisonnettes ; aucuns sur le feste des hautes montaignes achevoient leur vie, les autres sur la sommité des colonnes, pour se haulser le plus qu'ils pouvoient de terre vers le ciel. Qui vesquit plusieurs ans dans un puy, qui dans un sepulchre, à fin que, tant plus estroit estoit le lieu auquel ils se confinoient, tant moins ils participassent du monde.²

On peut lire au seuil des *Cent quatrains en commendation de la vie solitaire & religieuse* d'Anselme du Chastel ces quelques lignes, qui sont une invitation à l'*otium religiosum* :

Le monastere ayde fort le bien-volontaire à vivre selon Dieu. Pourtant celui qui se y sent enclin, doit tenir pour un don singulier de la grace de Dieu d'y estre appellé, & doit y perseverer nonobstant toute contradiction. Et si on y endure, on a aussi de la consolation en Dieu.³

Pour « estre francs des troubles de la terre »⁴, poursuit Anselme du Chastel, « Laissons tout là, le monde & son plaisir »⁵, au profit de « L'estat cloistral »⁶, qui nous préserve du « mal du monde transitoire »⁷. « Ores reclus en ce lieu solitaire »⁸, le moine goûte dans sa cellule à la *quies claustralis*, loin du tumulte du monde – « Là il a paix, dehors ce n'est que guerre »⁹. Le loisir religieux est comparable à une « pause » ménagée entre cette existence terrestre et l'ascension de l'âme vers le lieu céleste de l'éternel sabbat¹⁰.

La *fuga mundi* doit être la manifestation concrète d'une conversion spirituelle : il ne suffit pas de fuir physiquement le monde, encore faut-il s'en détourner spirituellement. Il faut, précise Guillaume du Vair dans sa traduction de l'« epistre de S. Basile »,

abandonner du tout le monde. Mais il ne le faut pas abandonner seulement de corps. Il faut avec une belle et certaine resolution en bannir aussi son esprit, et en arracher sa cogitation, se rendre fugitif, n'avoir rien de propre, ne sçavoir plus que c'est que la société, estre pauvre, sans biens, sans affaire, esloigné de toutes negociations, ignorant des sciences politiques, et seulement se preparer à recevoir en son ame les instructions de la sainte Philosophie.¹¹

Il est bon de « mettre son ame en pause », à condition que ce soit « Pour Dieu servir »¹² et « pour la voix de son Dieu mieux ouir »¹³. Cette voix, trop souvent couverte par le tapage du monde, est apaisante selon Anselme du Chastel¹⁴, car dans cet univers qui est la proie du changement, « transitoire, / Variable, inconstant, & plein de vanité »¹⁵, seul Dieu, « qui se maintient soy-mesme, /

¹ Cité par Bruno Petey-Girard, *Les Méditations chrétiennes [...]*, p. 321.

² René de Lucinge, *Le Premier Loysir*, p. 193.

³ Anselme du Chastel, *Cent quatrains [...]*, A 2 r°.

⁴ *Ibid.*, [C 4 r°], LXVI, v. 4.

⁵ *Ibid.*, A 3 v°, X, v. 1.

⁶ *Ibid.*, A 2 r°, I, v. 2.

⁷ *Ibid.*, A 2 v°, II, v. 4.

⁸ *Ibid.*, C 2 v°, LVIII, v. 2.

⁹ *Ibid.*, III, v. 4.

¹⁰ *Ibid.*, B 2 v°, XXX, v. 3-4 : « l'esprit [...] / Pourra sans bruit se maintenir en pause ».

¹¹ Cité par Bruno Petey-Girard, *Les Méditations chrétiennes [...]*, p. 321.

¹² Anselme du Chastel, *Cent quatrains [...]*, B 3 v°, XXXVIII, v. 4.

¹³ *Ibid.*, B r°, XXI, v. 3.

¹⁴ *Ibid.*, C r°, XLVIII.

¹⁵ La Primaudaye, *Quatrains [...]*, LXXXIX, p. 18, v. 1-2.

Qui seul est sans milieu, sans principe, & sans bout »¹, demeure stable. Aussi le repos réside-t-il dans une forme d'ascèse intérieure, dans la prière et dans la foi en Dieu, « grand Ouvrier des Cieux »², « Architecte »³ de ce monde et ordonnateur du chaos originel, qu'il a « en pieces departy »⁴, et que la folie des hommes menace de reformer :

Heureux, qui dit le los de celuy qui rechange,
(Serfs de sa volonté) les siecles & les temps,
Les mois & les saisons, & les jour[s] inconstans,
Et en ces changemens seul jamais ne se change.⁵

Dieu est le seul recours de l'humanité souffrante, qui ne peut compter sur ses propres forces, bien insuffisantes, pour trouver le repos⁶ en ce monde de bruit et de fureur :

Heureux, qui suit la loy du grand Dieu supernel,
Et sous sa Majesté son ame humilie,
Et qui en sa justice & grace se confie,
Car Christ garde pour luy le repos eternal.⁷

Par la contemplation de Dieu, de « Sa pure & impassible, & immuable essence »⁸, l'esprit se détache du monde, auquel il ne veut plus « avoir aucune part »⁹ ; le sage bienheureux hausse son regard et le détourne avec « mespris » de « toute externe forme »¹⁰ ; « mesprisant tous les biens de la vie »¹¹, « Pleurant de [ses] desirs la mondaine cohorte »¹², il fuit ce monde et ses plaisirs, les « affections de la chair »¹³ et « la volupté charnelle »¹⁴, pour trouver enfin le repos. Parvenue auprès de Dieu, « s'arreste la volonté, et s'accoyse, sans qu'aucun autre desir de quelque chose que ce soit la puisse chatouiller plus avant »¹⁵. La foi que le croyant place en Dieu « rend son ame asseuree »¹⁶ et lui procure au cœur du changement et de l'écoulement un repos comparable à celui dont jouit le Seigneur, qui maintient « sans peine » et « sans se travailler »¹⁷ sa création en ordre de marche. L'esprit est comblé par la présence de Dieu en lui ; il trouve pleine satisfaction, au sens étymologique du terme, dans la foi, alors que le monde, qui n'est que vanité, « ne peult remplir la volonté »¹⁸ ni la rassasier. Par la contemplation, la *visio Dei*¹⁹, le croyant qu'habite le *contemptus saeculi* accède à la prélibation

¹ *Ibid.*, V, p. 4, v. 1-2.

² *Ibid.*, XII, p. 5, v. 2.

³ *Ibid.*, XIV, v. 2.

⁴ *Ibid.*, XIII, v. 2.

⁵ *Ibid.*, XLI, p. 10.

⁶ Le sommeil même n'apporte pas le repos, constate René de Lucinge après l'Écclésiaste (II, 23) : « Cuncti dies ejus dolore et aerumnis pleni sunt, nec per noctem mente requiescit ».

⁷ La Primaudaye, *Quatrains [...]*, C, p. 20. Cf. CXXIII, p. 23, v. 4 : Dieu conduit les humbles « à repos & bonheur ».

⁸ *Ibid.*, LIII, p. 12, v. 4. « Dieu seul est immuable ; luy seul donc nous peult sans danger de cheute regir et soustenir. Tout autre appuy ne sera qu'un soustien fresle et ruyneux », ajoute Renée de Lucinge (*Le Premier Loysir*, p. 117).

⁹ La Primaudaye, *Quatrains [...]*, LXXXVI, p. 17, v. 3.

¹⁰ *Ibid.*, LXIII, p. 13, v. 1. Tous nos maux procèdent selon René de Lucinge de « l'amour immoderee que communement l'on a envers les biens de ce monde » (*Le Premier Loysir*, p. 42).

¹¹ La Primaudaye, *Quatrains [...]*, CXLVIII, p. 28, v. 1.

¹² Pierre de Cornu, *Les Œuvres poetiques*, p. 220.

¹³ La Primaudaye, *Quatrains [...]*, LXXXVI, p. 17, v. 4.

¹⁴ *Ibid.*, LXV, p. 14, v. 1.

¹⁵ René de Lucinge, *Le Premier Loysir*, p. 106.

¹⁶ La Primaudaye, *Quatrains [...]*, XVI, p. 6, v. 4. Pierre Matthieu ajoute : « Pour estre seur, il faut ne s'asseurer qu'en Dieu » (*Tablettes [...]*, III, 3, p. 31, v. 4).

¹⁷ La Primaudaye, *Quatrains [...]*, XXXIX, p. 9, v. 1 et 4.

¹⁸ René de Lucinge, *Le Premier Loysir*, p. 104. Cf. p. 104-105 : « Et oncques ne sera possible de le remplir et saouler, qu'il ne soit assis à la table opulente de la nature divine [...], aucun bien mondain ne peut rassasier l'esprit de l'homme capable de tout bien. Dieu seul peut parfaitement nous remplir et rendre de toutes parts bienheureux, d'autant qu'en luy consistent tous les biens, parfaitement uniz ».

¹⁹ S'adressant à Dieu, Antoine du Chastel évoque dans ses *Cent quatrains* « ce grand bien & tant heureux repos, / Qu'on a de voir ta gloire desirable » (XCVI, v. 3-4).

du repos et des joies célestes, « Car ja il vit parfoiy au surceleste lieu »¹. Le mépris du monde s'apparente alors à l'*otium monasticum*, avant-goût de la béatitude procurée *post mortem* par la réunion de l'âme à son créateur divin :

Toute chose s'appaise et se repose en son commencement : les corps pesants au centre, les fleuves en la mer, nos esprits en Dieu, quand nous le verrons face à face. A l'heure nous serons en un ciel qui ne se mouvra point, en un hemisphere où le soleil demeure continuellement au point du midy, où le temps se change en l'éternité, où les pensees sont immuables et toutes arrestees en un object, qui est Dieu ; auquel s'uniront indissolublement noz ames, par le lien d'une charité incomprehensible, et par consequent elles participeront de son immutabilité.²

Comme l'écrit Terence Cave, « sujet lui-même au temps, au passage, aux incertitudes du monde, l'homme affligé invoque la consolation d'un Dieu éternel et immuable »³.

Les pratiques ascétiques, le *contemptus mundi*, le mépris des biens matériels et des plaisirs sensuels permettent de mourir au monde. La *fuga mundi* et la quête du repos en Dieu requièrent cette mort spirituelle, qui anticipe le temps du *sabbatum*⁴ et la délivrance de l'âme, rendue à son « immortel séjour »⁵, par la destruction du corps. L'ascèse est donc une *imitatio Christi* : le Christ, qu'« il [...] faut imiter et ensuivre » selon René de Lucinge⁶, nous a enseigné par sa vie et sa mort sur la croix comment l'on doit « fouler aux pieds et quitter [...] et le monde et ses pompes »⁷. « Ego non sum de hoc mundo », dit le Christ (Jean, VIII, 23), que le chrétien doit s'efforcer d'imiter et de suivre, puisqu'il « Il nous menera au pays de paix et de repos éternel »⁸. L'humiliation de la chair et l'ascétisme grâce auxquels on se détache du monde rejouent la passion du Sauveur et constituent une forme d'*imitatio Christi* : « Heureux, qui tient pour heur, pour lauriers, pour victoires, / Que de porter gayement apres Christ une croix »⁹. Comme le Christ est mort sur l'*arbor infelix*, nous devons mourir au monde, quitter cette terre d'épreuves où nous pérégrinons sans trêve, tels des « pellerins »¹⁰, pour trouver le repos en Dieu¹¹. Avec des accents pauliniens qui renouent avec la poésie d'inspiration évangélique du début du siècle, Jean de La Gessée célèbre en un vibrant hymne final la mort libératrice, qui « eschang[e] à propos / [Son] desastre en salut, [son] mal-aise en repos »¹², et ouvre enfin les portes du « lieu de requoy » céleste :

Je veus quand je mourray qu'on oye une accordance
D'instruments sonoreus, qu'autour de moy l'on dance,
Et qu'on meine grand' joye : à fin que mon trespas
Soit moins chargé de pleurs, que de jeus, & soulas :
Telle estoit une fois la coustume des Thraces,

¹ La Primaudaye, *Quatrains [...]*, LXXII, p. 15, v. 4.

² René de Lucinge, *Le Premier Loysir*, p. 131. Voir également p. 148.

³ *Métamorphoses spirituelles*, p. 11.

⁴ Après la mort, « L'esprit fidele va à l'éternel Sabat », écrit Pierre Matthieu dans ses *Tablettes* (I, 72, p. 10, v. 4). Cf. III, 23, p. 33 : « Le Ciel est le pays de l'Ame : elle est en l'homme / En exil, son corps est la couche où elle dort, / Le séjour qu'elle fait au monde n'est qu'un somme, / Ne comptant son repos que du jour qu'elle en sort ».

⁵ *Ibid.*, I, 98, p. 13, v. 4. Dans l'argumentaire de la doctrine du mépris du monde, la mort est la promesse du repos éternel : « D'un éternel repos ta fatigue est suivie, / Ta servitude aura une ample liberté : / Où se couche la mort, là se leve la vie, / Et où le temps n'est plus, là est l'éternité » (*ibid.*, I, 100, p. 14). Voir aussi III, 75, p. 39, v. 3-4 : « C'est achever son ban que sortir de la vie, / Commencer le repos et finir le peché ».

⁶ *De l'humilité et du mespris du monde*, p. 230. « J'ay entrepris de plus pres t'imiter », écrit Antoine du Chastel (*Cent quatrains [...]*, XLV, v. 3).

⁷ René de Lucinge, *Le Premier Loysir*, p. 142.

⁸ *Ibid.*, p. 140.

⁹ La Primaudaye, *Quatrains [...]*, LXXV, p. 15, v. 1-2.

¹⁰ René de Lucinge, *Le Premier Loysir*, p. 86 et 90.

¹¹ « Nostre esprit ne peut avoir stabilité ferme s'il ne s'appuye à la croix, ny fermeté, s'il n'embrasse le crucifix » (*ibid.*, p. 65). Jean Guitot écrit en tête des *Méditations des zelateurs de pieté*, f. à 5 v° : « celui qui est ravy en ceste sainte meditation de l'ame, est si proche de Dieu, que par le lye de charité il est un avec luy, en la cognoissance de sa majesté, captive tous ses sens, et es choses exterieures et mondaines est fait comme insensible, pour habiter en l'heureuse jouissance de la delectation celeste » (cité par Bruno Petey-Girard, *Les Méditations chrétiennes [...]*, p. 349).

¹² *Discours du Temps [...]*, E.

[...]
A plus forte raison nous qui sommes fidelles,
Francs des choses du monde, & n'ayans cure d'elles,
Nous devons aspirer à ce lieu de requoy
Où nous guinde l'Espoir, & l'Amour, & la Foy.¹

Si l'on parvient à mourir spirituellement au monde, on peut trouver le repos.

b – L'histoire, mesure du mouvement

Dans les dernières décennies du siècle, les textes qui répercutent le plus fortement la doctrine du mépris du monde appartiennent aux genres de la poésie chrétienne et/ou sentencieuse et du traité moralisateur. Un autre type d'ouvrages permet à cette époque l'expression de la doctrine du *contemptus mundi* : il s'agit des « manuels » d'histoire et des traités de méthodologie historiographique – les fameuses « méthodes » et autres « manières » de lire l'histoire.

Plusieurs conceptions de l'histoire et du temps ont cours au XVI^e siècle, qui généralement se mêlent, le dosage variant en fonction des auteurs, des circonstances et de l'actualité. La Renaissance hérite en partie de la conception antique d'un temps cyclique, périodique – qu'on ne saurait identifier avec le temps circulaire de la liturgie chrétienne, « articulé sur le rythme des saisons » et « réglé sur la vie du Christ »², que commémorent les fêtes religieuses annuelles. C'est cependant la conception médiévale d'un temps linéaire orienté vers la fin des temps qui prévaut durant la Renaissance. L'histoire du monde s'étend de la Création au Jugement, terme de l'écoulement temporel, avènement du grand sabbat et du repos éternel³ :

La grande nouveauté du temps chrétien est d'affirmer, en combinaison avec le retour d'un temps liturgique annuel, un temps linéaire, celui de l'Histoire, du temps historique créé par Dieu. Les historiens ont justement insisté sur le fait que le christianisme est une religion historique, ancrée dans l'histoire et s'affirmant comme telle.⁴

Cette conception chrétienne d'un temps orienté fournit à saint Augustin l'occasion d'identifier les âges de la vie et l'histoire des empires⁵ : on peut voir « dans les six âges de la vie humaine, la figure des six âges de l'histoire du monde, c'est-à-dire la preuve que l'humanité [est] en marche vers le repos final, vers le septième jour, vers le dimanche de l'histoire »⁶. Le temps chrétien est donc « un temps sacré et orienté » :

Il procède d'une double origine divine, d'un double événement originel : la Création renouvelée par l'Incarnation. Il marche vers un accomplissement, une fin marquée par le Jugement dernier. Le temps se dirige vers l'éternité qui l'abolira. [...] C'est un temps eschatologique [...].⁷

La Renaissance tend à mêler les représentations antique et médiévale du temps. Tout en concevant l'histoire comme le lent cheminement⁸ qui doit conduire l'humanité de la Création au Jugement

¹ *Ibid.*, f. [E v°].

² Jacques Le Goff, art. « Temps », *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, p. 1114.

³ Cf. D'Aubigné, *Les Tragiques*, VII, p. 141, v. 393-394 : « Lors la matiere aura son repos, son plaisir, / La fin du mouvement & la fin du désir ».

⁴ Jacques Le Goff, *Dictionnaire raisonné [...]*, p. 1116.

⁵ *Cité de Dieu*, VI, 14.

⁶ Jean Céard, *La Nature et les prodiges*, p. 379.

⁷ Jacques Le Goff, *Dictionnaire raisonné [...]*, p. 1116.

⁸ Une telle conception implique la foi dans le progrès culturel, scientifique et moral, dont témoignent bien des auteurs de l'époque. Cf. Franco Simone, « La coscienza della Rinascità negli humanisti », *La Rinascita*, 1939-1940. Louis Le Roy s'élève contre les partisans des anciens, qu'ils vénèrent comme s'ils « avaient entièrement occupé la vérité et n'avaient rien laissé à la postérité qu'on y pût ajouter ». Or, poursuit l'humaniste, « La vérité n'a pas été entièrement découverte, ni tout le savoir occupé par les devanciers » (cité par A.-Henri Becker, *Un humaniste au XVI^e siècle : Loys Le Roy*, Genève, Slatkine reprints, 1969, p. 258 ; réimpression de l'édition de Paris, 1896). S'ils admirent les anciens, Bodin, Ramus et Estienne espèrent, juchés sur les épaules de ces géants, voir plus loin qu'eux, pour reprendre l'image célèbre de Bernard de Chartres (cf. J. Le Goff, *Les Intellectuels du Moyen Âge*, p. 17). La Renaissance est perçue comme l'âge d'une rénovation spirituelle,

dernier, les hommes du XVI^e siècle n'ont pas entièrement rejeté la conception cyclique d'un temps marqué par la répétition, voire par le psittacisme. La conception d'un temps eschatologique orienté par la providence divine n'empêche pas la survivance des représentations païennes de l'histoire, constituée par l'éternel retour de *periodoi* calamiteux. Selon Pierre Mesnard, « cette étrange alliance entre la notion d'un progrès de l'humanité issue du christianisme et la notion de retour périodique due au déterminisme astrologique des Anciens [...] est certainement l'un des nœuds les plus obscurs des esprits de la Renaissance »¹.

La conception chrétienne du temps, médiévale et renaissante, est conflictuelle et douloureuse :

le chrétien expérimente chaque jour l'évidente discordance entre le temps du salut et le temps du monde pécheur. L'un va vers son achèvement festif, et l'autre vers sa ruine inéluctable ; le premier se consomme, le second se disperse.²

Le contraste est rendu plus douloureux encore par la rémanence, dans l'esprit des hommes de la Renaissance, des représentations païennes d'un temps périodique. Le temps dont tout un chacun fait ici-bas l'expérience quotidienne est celui des vices sans cesse renaissants, de la réitération des cataclysmes politiques, du cycle déprimant de l'élévation et de la chute des empires. Le temps de l'existence terrestre est une succession d'épreuves récurrentes. Montaigne nie qu'il y ait progrès ; les apparentes innovations ou découvertes ne sont que redécouvertes ou exhumations de connaissances oubliées, effet fortuit de la « perpetuelle multiplication et vicissitude des formes » au cours des siècles³. Machiavel exprimait déjà cette idée dans son *Discours sur la première décade de Tite Live* :

En réfléchissant sur la marche des choses humaines, j'estime que le monde demeure dans le même état où il a été de tout temps ; qu'il y a toujours la même somme de bien, la même somme de mal, mais que ce mal et ce bien ne font que parcourir les divers lieux, les diverses contrées.⁴

Le repos véritable réside donc dans l'au-delà de l'histoire humaine, dans la consommation des siècles, qui mettra un terme à l'alternance des générations et des corruptions, dont témoignent les vestiges des empires de jadis⁵.

La loi inviolable en vertu de laquelle alternent sans repos les phases de génération et de destruction peut être considérée avec optimisme. Selon René de Lucinge et son traité *De la naissance, duree, et cheute des estats*, l'inéluctable dépérissement des corps politiques, aussi puissants soient-ils, est la promesse pour l'Occident chrétien de la chute, jugée prochaine, de l'empire ottoman. Cependant, la conception renaissante de l'histoire et du temps fournit généralement aux hommes de la fin du siècle l'occasion et la matière de considérations pessimistes. Sans inviter leurs lecteurs à quitter le terrain de l'action politique où se construit l'histoire, les livres d'histoires et les traités de méthodologie historiographique signalent la faiblesse fondamentale des hommes, le caractère inévitable de la dégénérescence des corps politiques et l'impossibilité de la conquête du repos par l'action dans le monde. Pour René de Lucinge, qui complète dans *La Maniere de lire l'histoire* la réflexion entreprise dans *Le Premier Loysir*, « l'histoire nous enseigne l'humilité chrétienne et le mépris du monde, sujets de son premier livre »⁶ :

qui n'est pas que répétition de l'Antiquité glorieuse (cf. l'éloge de son siècle prononcé par Jean Bodin à l'occasion de son *Discours au sénat et au peuple de Toulouse*, 1559).

¹ Présentation de sa traduction de *La Méthode de l'histoire*, de Jean Bodin, p. 102. [vérifier]

² Christian Belin, *La Conversation intérieure [...]*, p. 344.

³ *Essais*, III, 6, p. 908.

⁴ Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite Live*, p. 510-511 des *Œuvres complètes*, texte présenté et annoté par Edmond Barincou, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1952.

⁵ Les ruines de Rome témoignent de sa gloire passée, mais ces restes poudreux engendrent la mélancolie de l'observateur : « Rome n'est plus dans Rome », mais elle n'a pas pour autant été rendue à la *quies* du néant et de l'oubli ; elle est encore quelque part, sûrement dans les limbes où les morts continuent d'errer, privés du repos éternel.

⁶ Introduction de Michael J. Heath à son édition de *La Maniere de lire l'histoire*, p. 22-23.

Au début de *La Maniere de lire l'histoire*, énumérant les bienfaits de l'histoire, il souligne son impitoyable révélation de la petitesse de l'homme, de la précarité de la gloire, et de la justice immanente de Dieu. *Topos* on ne peut plus banal, dira-t-on, mais qui ne figure pas toujours parmi les leçons de l'histoire, et qui est un leitmotiv de l'œuvre comme de la vie de René de Lucinge.¹

Ce leitmotiv résonne déjà en 1588 dans un autre ouvrage célèbre de René de Lucinge, *De la naissance, duree, et cheute des estats*. Dans ce traité, qui prédit la ruine prochaine de l'empire turc et envisage les moyens susceptibles de la hâter, Lucinge identifie l'État à un organisme vivant, soumis au même titre que toute créature aux lois universelles de la génération et de la corruption². Les empires naissent, croissent, parviennent à maturité pour dépérir peu à peu et s'éteindre. Le Roy met lui aussi l'accent sur l'idée « que toute chose est soumise à une évolution inéluctable et que tout progrès porte en lui la terrible promesse de sa propre dégénérescence »³. Dans ce monde gagné par la confusion, la multiplication des prodiges, des cataclysmes, des fléaux et des naissances monstrueuses annonce la ruine, jugée prochaine, du monde. Ces calamités ne sont pas tant l'expression de la volonté divine⁴ que la phase terminale du mal qui ronge les empires, le dernier accès des « convulsions du désordre intime qui est le fait de la matière », au sein d'une « nature livrée à une évolution propre »⁵. L'instabilité est inscrite dans le génome de l'univers.

L'analogie anthropomorphique à laquelle recourt René de Lucinge n'est guère originale – on la trouve dans *La République* de Platon. En revanche, Lucinge se distingue quand, envisageant les causes de la ruine des États, il opte pour des explications strictement naturelles et rationnelles :

Pour prouver que tous les États sont destinés à passer par toutes les étapes de l'existence matérielle, Lucinge n'a pas besoin de recourir, comme beaucoup de ses contemporains, à l'eschatologie ; il n'est pas question pour lui de discourir sur les quatre empires prophétisés par Daniel ni sur les révélations de l'abbé Joachim. Il cherche sa matière dans l'histoire, et surtout dans l'histoire romaine ;

écrit Michael J. Heath dans son introduction du traité de Lucinge⁶. L'évolution qui conduit les empires depuis leur naissance jusqu'à leur déclin fatal est la conséquence d'une loi naturelle⁷, qui assujettit les « corps composés » du monde sublunaire à l'érosion du temps :

L'ordre que la nature tient sur toutes les choses cree[e]s nous enseigne assez evidemment que tout ce qui prend naissance, passe et va d'une course hastee à la mort, et que tout ce qui a commencement roule necessairement et

¹ *Ibid.*, p. 32.

² Cf. Montaigne, *Essais*, II, 23, p. 682 : « Les maladies et conditions de nos corps se voyent aussi aux estats et polices ; les royaumes, les republicques naissent, fleurissent et fanissent de vieillesse, comme nous ». Au sujet des villes, Guillaume du Vair écrit dans son traité *De la Constance et consolation es calamitez publiques*, p. 225 : « Mais quand il ne leur arriveroit aucunes maladies, c'est-à-dire, inconveniens de violence, dont elles perissent le plus souvent, si faudroit-il qu'elles definissent de vieillesse, par la loy commune du monde, pource qu'elles ont leur jeunesse, leur virilité, leur vieillesse, comme les hommes ». Du Vair traduit une idée exprimée par Juste Lipse (*De constantia*, I, 16).

³ Jean Céard, *La Nature et les prodiges*, p. 379.

⁴ Louis Le Roy cependant « veut croire à une intervention de la providence divine qui viendra arrêter les choses sur la pente qui les conduit au chaos ». Jean Céard ajoute : « La tendance, au fond rassurante, qui poussait les hommes à attribuer les signes à un dessein divin, avait encore de beaux jours : on échappait ainsi à l'effroi qu'on éprouvait à penser que le monde pouvait être le lieu de forces aveuglément brutales » (*ibid.*, p. 381). Toutefois, dans la seconde moitié du siècle, « Si l'on ne renonce évidemment pas à considérer que Dieu règne sur l'histoire des hommes, on admet moins volontiers que celle-ci ne soit que le déploiement uniforme et continu d'un grand plan divin » (*ibid.*, p. 383).

⁵ *Ibid.*, p. 381.

⁶ *De la naissance [...]*, p. 17-18.

⁷ René de Lucinge ne contredit pas l'idée communément admise selon laquelle l'histoire des empires dépend de la volonté divine ; il ne nie pas non plus l'influence humaine. Toutefois, seules les « causes naturelles » retiennent son attention : « Nous disons donc que les estats patissent, ou par l'ordonnance immuable du conseil de Dieu, ou par la course naturelle du temps, avec laquelle de main en main ils s'affoiblissent et alterent, ou par la volonté des hommes, tant inconstante et legere, que, par l'ordinaire, elle apporte changement universel à tout un estat et republicque. Nous prendrons seulement noz conjectures sur les causes naturelles, pour ne toucher au jugement de la Majesté divine, ny à l'inconstance humaine ; pour tout nuement et simplement parler des causes naturelles, prochaines et familiares, afin de n'entrer au caôs des celestes et plus esloignees » (*ibid.*, p. 201).

vicissitudinairement à sa fin. Cela avient, ou par le cours ordinaire et naturel, ou par la violence et alteration du composé. De là nous tirons cette construction : que les estats se changent, les monarchies s'estaignent, et que l'abaissement de l'un sert d'edification à l'autre, comme estans toutes assujetties à cette ravageuse loy de la nature.¹

L'historiographie rend compte du travail de « cette ravageuse loy de la nature » ; elle dresse le catalogue de nos faiblesses ; elle révèle l'inconstance du sort, le pouvoir destructeur du temps et la fragilité des empires. Telle est l'histoire : le « discours de la verité des causes et effects des decadences, mutations, changements, conversions et ruines des Monarchies, Empire, Royaumes et Republicques »².

Lorsqu'il énumère, en une succession de questions oratoires, les enseignements de l'histoire, René de Lucinge met l'accent sur l'action érosive du temps, sur l'instabilité universelle, sur les convulsions politiques, le déclin et la chute des empires, autant de thèmes familiers au discours du *contemptus mundi* :

Qui nous enseigne la naissance du monde, l'elevation, le progrez et la revolution des dominations ? Les subversions des empires, leur decoulement, et la mortalité des peuples ? L'HISTOIRE. Qui nous apprend le sac des villes, les depopulations des provinces entieres, la fin prodigieuse des meschans, les infortunes des personnes illustres ? L'HISTOIRE. Qui nous fait voir l'inconstance et la caducité des choses terriennes, que la ravageuse loy du temps sappe, demolit, renverse et destruit ce qui semble de plus affermy en la foiblesse de nos choses temporelles ? L'HISTOIRE. Qui fait voir que l'inconstance de la fortune desempare les grandeurs, entraine les estats les plus eminentes, tresbuche les rois, exterminie les monarques, reduit en poudre tout ce qui paroist de mieux posé et de plus solide parmi nous ? L'HISTOIRE. Qui nous enseigne que les dignitez, les bombances, les richesses, les superfluitez de la vie ne sont que le mince jouet de la fortune, la proye du flux et reflux de son inconstance, avec laquelle elle pousse et retire, favorise et refuse ses biens, engloutit tout à coup les plus relevees couronnes, sans esgard, sans relasche, sans pitié ? L'HISTOIRE.³

Louis Le Roy met également l'accent sur l'action destructrice du temps, dont l'histoire dresse le constat. Pour paraphraser Aristote, le temps apparaît dans la *Vicissitude ou variété des choses en l'univers* comme la mesure du mouvement chaotique qui agite le monde en secousses successives⁴ :

Au lieu que l'histoire observe une loi de développement continu, elle voit de grands empires s'effondrer brusquement, et d'autres, d'abord très modestes, se substituer à eux et croître, pour être enfin précipités dans le même naufrage. Cette description, qui pourrait soutenir l'idée médiévale de la *translatio imperii*, est commandée, chez Le Roy, par la conception d'une histoire discontinue, traversée de violentes ruptures, et telles que sans doute des pans entiers du passé ont été arrachés de l'édifice de la mémoire.⁵

Certes, Dieu veille et tient les rênes de l'histoire humaine, comme le souligne Michael J. Heath :

¹ *Ibid.*, p. 195.

² Titre d'un ouvrage de Claude Duret, édité à Lyon en 1595.

³ René de Lucinge, *La Maniere de lire l'histoire*, p. 53-54.

⁴ De la mutabilité du monde « sont nés le temps et l'alternance des saisons et du jour et de la nuit ». Jean Céard, *La Nature et les prodiges*, p. 373.

⁵ *Ibid.*, p. 378. Dans la première moitié du siècle, à l'instar d'Antoine Couillard, qui publie en 1557 *Les Antiquitez et singularitez du monde*, on conçoit l'histoire « comme la transmission du savoir et du pouvoir, sans discontinuité ni rupture ». Couillard hérite « d'une vision de l'histoire conçue comme “series temporum”, “catena temporum”, il estime encore qu'écrire l'histoire ne consiste pas à recueillir un passé révolu, mais à donner au lecteur le sentiment qu'il prend place, qu'il a sa place dans la continuité d'une même histoire » (*ibid.*, p. 382). À partir de la seconde moitié du siècle, l'histoire apparaît comme marquée par la discontinuité, conception qui expliquerait le rejet de la théorie des quatre empires par Bodin (*La Méthode de l'histoire*, VII) et témoigne d'une « esthétique de la brisure » (Cl.-G. Dubois, *Celtes et Gaulois au XVI^e siècle*, Paris, Vrin, p. 115), dont Le Roy serait le théoricien (Jean Céard, *La Nature et les prodiges*, p. 384). Bodin considère la *translatio studii* « moins comme la transmission d'un héritage que l'effet d'une chance acharnée à sauver les épaves des cultures anéanties » (*ibid.*, p. 383).

À l'encontre du rationalisme en politique visible dans *La Naissance, duree et chute des estats* comme dans l'historiographie de l'époque en général, Lucinge insiste dans *La Maniere de lire l'histoire* sur le rôle prépondérant de la Providence divine, secondée par une certaine coopération humaine.¹

De fait, René de Lucinge écrit :

L'HISTOIRE donc nous instruit clairement qu'il n'y a rien de fortuit icy bas, que la providence divine conduit toutes choses ; sa sapience établit sa puissance [et] maintient son infaillible parole.²

Voilà qui tempère considérablement le pessimisme de ses vues et ajoute, à une représentation cyclique de l'histoire, qui constate l'inéluctabilité de la chute des nations et semble nier la possibilité du repos ici-bas, une conception d'un temps orienté par les desseins divins. Cela revient-il à dire qu'il y a progrès ? Pouvons-nous demander à l'histoire des leçons et des conseils qui éclaireront notre action dans le monde ? La connaissance des exploits et des échecs, des vertus et des vices des grandes figures du passé, lointain ou récent, nous édifie-t-elle et nous rend-elle plus aptes à l'action sage ? Il semble que oui :

Que si nous ne sommes les mesmes acteurs de ceste naïve representation, le hazard ou l'imitation nous fait rencontrer les mesmes œuvres, de sorte que par ce rapport, en lisant les auteurs, on peut dire qu'ils parlent à nous, et qu'ils nous ont desjà couché[s] sur le papier pour nous marquer à la postérité du crayon blanc ou noir, et y laisser nostre memoire cogneue. Car la nature, qui est tousjours une, qui se diversifie par ses especes et individus selon le genre de ses productions, se rapporte de temps en temps, par manieres imperceptibles, de sorte que la convenance des exemples produit la ressemblance avec ceux qui ont vescu aux siecles les plus devancez du nostre. Nous nous remuons par les mesmes ressorts : c'est ce qui donne sujet, en lisant, ou de nous faire rougir du mal, ou resjouyr du bien que nous avons fait, par la gloire qui est le prix de la vertu, et par la honte qui sert de fleau au vice que nous avons commis. C'est presque la mesme fable, representee sur le mesme theatre en spectacle à ceux qui voudront escrire de nous sur le subject de nostre intemperance ou de nostre moderation. Que seroit-ce durant ceste vie passagere et mortelle que de nous, sans l'HISTOIRE ? Un aveuglement, une confusion, si la cognoissance ne nous descilloit les yeux, et n'ouvroit nos paupieres pour desadvouer le vice et caresser la vertu.³

Lucinge ajoute que l'histoire « defriche nostre nature des mauvaises habitudes » et « recommande les œuvres vertueuses » ; elle nous permet de « devenir (comme on dict) sages et meilleurs aux despens de l'essay d'autruy »⁴.

Cette sagesse acquise à peu de frais grâce à la lecture de l'histoire peut être mise en pratique dans le domaine de la vie domestique et des affaires, privées ou publiques⁵ ; les exemples fournis par l'histoire viennent « éclairer nos resolutions, donnent regle certaine à nos desportemens aux plus dangereuses entreprises, [et] affinent nostre jugement, soit aux affaires de l'estat, soit en nos choses domestiques »⁶. En nous invitant à conjuguer au présent et au futur les événements marquants des siècles passés, l'histoire nous enseigne la prudence et la prévoyance⁷ :

¹ René de Lucinge, *La Maniere [...]*, introduction de Michael J. Heath, p. 32.

² *Ibid.*, p. 54.

³ *Ibid.*, p. 51.

⁴ *Ibid.*, p. 51 et 52.

⁵ Les meilleurs historiens « font leurs recueils des choses qui servent au public, à la police et aux mœurs, pour la bonne vie, ès exemples de la bonne ou mauvaise fortune de ceux qui les ont devancez : en general, tout ce qui concerne le regime de la chose publique, au maintenant des loix, meres gardiennes de l'estat, soit populaire, soit monarchique » (*ibid.*, p. 113).

⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁷ Le premier emblème du *Theatre des Bons Engins* de Guillaume de La Perrière propose une allégorie de la prudence, représentée sous les traits de Janus *bifrons*, « Pour demonstrier que l'advis des gents saiges, / Vise au futur, aussi bien qu'au passé. / Tout temps doit estre en effect compassé, / Et du passé avoir la recordance, / Pour au futur preveoir en providence, / Suyvant vertu en toute qualité. / Qui le fera verra par evidence, / Qu'il pourra vivre en grand' tranquillité » (cité par

L'HISTOIRE enrichit nostre ame de la parfaite connoissance, car elle recite ce qui s'est demeslé de nostre temps, elle publie ce qui nous a devancé ; et par ces deux temps nous fortifie sur les choses qui doivent ensuivre, qui est proprement discourir, et qui est la fonction principale de nostre ame, quand des choses passees et des presentes nous colligeons celles qui doivent advenir.¹

L'expérience acquise de seconde main dans les ouvrages des historiens « engendre la prudence »² ; la « sapience » historique s'épanouit en sagesse pratique. Aussi l'étude de l'histoire est-elle requise pour le maniement des affaires publiques. Les leçons du passé doivent éclairer l'action politique du prince et de ses proches collaborateurs. Inculture historique et impéritie politique vont de pair, selon René de Lucinge :

Celuy [...] qui ignore l'HISTOIRE et la suite de ce qui est advenu en l'estendue des siecles passez, à quoy peut-il estre bon, s'il faut qu'il responde sur des cas difficiles en l'assemblee des sages, soit dans le conseil des princes sur les troubles qui arrivent, et qu'ils prennent party pour la conduite et l'administration d'un estat ?³

Il semblerait donc à la lecture de ces lignes qu'on puisse établir, sur la connaissance du passé et les *exempla* que l'histoire fournit à foison, les règles d'une action efficace et vertueuse dans le monde. À bien y regarder, tel n'est pas le propos de René de Lucinge. À l'en croire, l'histoire nous invite au contraire à mépriser le monde et ses pompes trompeuses :

Tant d'enseignemens que nous lisons dans l'HISTOIRE, pour apprendre à fuyr les honneurs et les dignitez du monde lesquelles, distribuees par les mains fautieres des hommes (aux incapables, le plus souvent, plutost qu'à ceux qui le meritent), on y regarde leur cheute aussitost que leur establissement, [et] l'orient de leur malheur plutost que la solidité de leur existence en leur advenement.⁴

Alors que certains considèrent grossièrement l'histoire comme la chronique des hauts faits d'hommes illustres, dont elle consigne les exploits et l'héroïsme, René de Lucinge la conçoit comme le procès verbal de la faiblesse humaine. Des erreurs, des fautes et des crimes occasionnés par notre condition défaillante, il est possible de tirer certaines leçons, estime l'auteur ; la sagesse des modernes peut établir ses fondations sur les ruines abandonnées par la folie des anciens ; l'histoire balise notre route et signale les ornières du chemin. Toutefois, on doit fortement nuancer l'optimisme historique de René de Lucinge. Selon lui, nul n'est immunisé par la connaissance du passé contre l'erreur et le vice. Tous les écoliers ont constaté qu'il ne suffit pas d'avoir appris sa leçon pour être capable de l'appliquer ; pour user d'une autre métaphore, le signalement d'un virage en épingle ou d'un nid-de-poule ne nous met pas nécessairement à l'abri de la culbute. Selon René de Lucinge, l'exposition par les historiens des vices et des échecs des anciens n'est pas la garantie des vertus et des réussites des modernes. Il faut compter avec la faiblesse congénitale de l'espèce humaine, avec son intempérance, son ambition démesurée. Dans la masse trouble des motifs de nos actes, il faut faire la part du diable. Aussi ne doit-on attendre du passé qu'il éclaire notre présent et notre avenir autrement que d'une lueur nébuleuse.

L'application des leçons qu'incontestablement on puise dans l'histoire est rendue problématique par la faiblesse des hommes et les variations de leur environnement, que caractérise, par-delà les ressemblances de façade entre le passé et l'actualité, une instabilité foncière :

Il faut aussi, durant cet estude, ajuster souvent la vieille avec la nouvelle histoire ; on trouve, en ces comparaisons, des cas semblables qui touchent une piece ou l'autre des evenemens modernes qui passent en nos affaires, et

Géraldine Cazals, *Guillaume de La Perrière [...]*, t. I, p. 191). La Perrière ajoute dans son *Miroir Politicque* (p. 54), que Prudence possède trois yeux, « à savoir est, memoire, intelligence & providence. Du premier œil, elle regarde le temps passé, du second, le present, du tiers, le futur ».

¹ René de Lucinge, *La Manière [...]*, p. 53.

² *Ibid.*, p. 56. L'histoire permet aux hommes d'amasser une expérience « que la briefve course de nos jours leur refuse » (*ibid.*, p. 57).

³ *Ibid.*, p. 55-56.

⁴ *Ibid.*, p. 55.

qui s'y rencontrent d'un rapport assez proportionné, surtout pour les mœurs, et sur le sujet ambitieux des grands. Mais de croire que nous puissions accommoder les gros et la masse de nos gestes, pour les faire ressembler les memes avec ceux de l'antiquité, c'est une chymérique science qui n'a point de consistance pour en conclure l'assortissement. [...] Car les exemples des choses si reculees de nos temps ne se peuvent si bien mesurer que l'on n'y trouve merueilleusement à redire. La diversité des cas, les mœurs, la religion, et les différentes humeurs des hommes qui ont joué les rôles en des siècles si esloignez, et une ambition fondée sur des subjects si escartez les uns des autres, ont defiguré si fort les choses qu'il n'y a point de ressemblance, quoy qu'on les alligne à la mesme mesure.¹

Ce constat ne concerne pas exclusivement la dimension éthique de la lecture de l'histoire ; il repose surtout sur des observations factuelles et sur la conviction chrétienne d'un temps orienté : il y a bel et bien progrès² et progression de l'humanité. Voilà précisément qui limite fort les possibilités d'application pratique dans le présent ou l'avenir des enseignements de l'histoire³. Si le vice et la vertu conservent d'un siècle à l'autre même visage et même nature sur la scène où se joue le drame humain, les modifications profondes que le temps fait subir au décor privent les acteurs de tout instrument judiciaire sûr. Les temps changent ; on ne doit donc pas trop exiger de l'histoire en matière de progrès moral. Paradoxe négation de la possibilité du progrès moral par l'histoire, fondée en partie sur la constatation des effets probants du progrès scientifique et technique !

La connaissance de l'histoire est sans doute, pour René de Lucinge, l'une des conditions nécessaires de la sagesse, mais elle ne suffit pas. D'ailleurs, comment préjuger sûrement du succès d'une entreprise, ou l'évaluer sur l'échelle du vice et de la vertu, en se fiant aux exemples du passé, quand on sait que les mêmes causes ne produisent pas toujours les mêmes effets, qu'une action d'éclat immortalisée par l'histoire peut procéder d'un tempérament pusillanime, et qu'il est impossible de sonder les cœurs et les reins ? La science historique n'est pas un art divinatoire :

on ne peut faire des regles ou des maximes en preceptes, qu'on suive comme infaillibles : il se faut servir des occasions pour en remarquer, selon les cas qu'elles produisent, les effets ou fortunez ou malencontreux. Car tout ainsi que les choses humaines, surtout les exploits de la guerre, dependent de la fortune (je veux dire que la disposition n'en est pas nostre, ains de Dieu), il advient souventes-fois que les affaires sagement resolues, avec meure delibération, ne succedent pas tousjours heureusement et, au contraire, on void souventes-fois que les conseils temeraires rencontrent la bonne fortune ; dont il advient que le monde, qui assied son opinion sur les choses par l'évenement, pour un sinistre accident blasmera le sage conseil, et vante l'estourdy et le precipité, s'il a bien rencontré.⁴

Par ailleurs, la marge de manœuvre consentie aux hommes dans la fabrique de l'histoire est étroite : la providence divine, on l'a vu, en règle le cours. Tout au plus l'espèce humaine dispose-t-elle du pouvoir funeste de précipiter sa chute ou d'attirer sur elle la courroux divin⁵. Dans le meilleur des cas, elle coopère au dessein de Dieu⁶. Écrire l'histoire revient donc à retracer l'accomplissement progressif

¹ *Ibid.*, p. 98-99.

² La lecture de l'histoire révèle les dissemblances des siècles bien plus que leurs similitudes, particulièrement dans le domaine technique, comme en témoignent les progrès accomplis dans les arts de la guerre (amélioration de l'architecture militaire, élaboration d'engins de siège plus performants, inventions de l'arquebuse, innovations en matière de stratégie, etc.). Cf. *La Manière [...]*, p. 99-100. Il est significatif que René de Lucinge borne ses exemples du progrès aux techniques et aux pratiques meurtrières de la guerre.

³ D'autant plus que « Chasque nation a ses inclinations particulieres » (*ibid.*, p. 110).

⁴ *Ibid.*, p. 109-110.

⁵ *Ibid.*, p. 60 : « Qui sçait si Dieu encore prepare ses verges, de l'agrandissement et de l'exaltation des Mahumetans, pour contrecarrer nos desbauches et pour fouetter nos vaines arrogances ? », se demande René de Lucinge.

⁶ Les voyages des navigateurs espagnols et portugais forcent l'admiration et témoignent, selon René de Lucinge, des progrès accomplis par l'humanité (*ibid.*, p. 101-105). Mais l'auteur ajoute aussitôt : « Mais voyons la medaille par son revers : ne considerons pas tant les inventeurs de ces admirables voyages, ny le dessein de ces hautes entreprises, que nous n'admirions davantage l'assistance du grand Dieu et les conseils de sa providence, qui desroba aux nations de jadis, et à celles qui avoient les puissances de la terre sous leur main, le dessein, le courage et l'adresse d'aller descouvrir ces pays » (*ibid.*, p. 105).

de la volonté divine en ce monde. À ce titre, les Saintes Écritures sont un manuel d'histoire à part entière, rédigé sous la dictée de Dieu et dont René de Lucinge recommande la lecture : « il faut lire Moïse, car il n'y a point d'auteur qui aye [si] bien écrit des choses dont il parle : outre que Dieu a mené la main de ses divines narrations »¹. En fin de compte, l'histoire est un discours apologétique² et eschatologique, orienté vers la fin des temps, qui le réduira au silence.

René de Lucinge expose dans *La Manière de lire l'histoire* une conception ambivalente et complexe de son sujet d'étude. Nul ne peut prétendre à la sagesse s'il n'a étudié l'histoire et s'il n'en a médité les enseignements ; elle contribue à la formation de l'homme prudent et vertueux, qui, surtout s'il prend part aux affaires du royaume, puisera dans les livres des doctes des leçons propres à éclairer son action. Mais c'est précisément cette articulation entre l'enseignement éthique et l'action vertueuse qui se révèle problématique. Dans l'équation de l'histoire, il demeure une inconnue de taille, due à l'instabilité du monde et des hommes, aux caprices de la fortune et à l'obscurité des desseins de Dieu. L'histoire ne saurait donc nous fournir « des règles ou des maximes en préceptes, qu'on suive comme infaillibles » pour gagner le repos, public ou privé. Elle est le temps, caractérisé par l'instabilité, de l'attente du grand sabbat. La forme de *quies* à laquelle l'histoire nous convie s'apparente donc à la *fuga mundi*, à cette retraite affective que René de Lucinge célèbre dans son *Premier Loysir*.

II – « Intus, et in cute »

La littérature morale, la poésie et les traités d'histoire prennent dans le dernier quart du siècle de forts accents dévots. Le spectacle de l'instabilité universelle et du tumulte des passions humaines inspirent des réflexions pessimistes, que semble alimenter le discours chrétien du *contempus* et de la *fuga mundi*. La doctrine du mépris du monde fournit aux auteurs d'ouvrages moraux ou spirituels de la fin du XVI^e siècle ses thèmes et ses tropes traditionnels, ceux du *tempus fugit*, du *corporis carcer*, de la *vanitas*, de la vie terrestre comparée à une guerre ou à une traversée éprouvante. Les *Discours du Temps, de Fortune et de la Mort* de Jean de La Gessée brossent le tableau d'une humanité souffrante, tourmentée et condamnée à un labeur sans fin par une nature marâtre ; les *Quatrains du vray heur* de La Primaudaye composent un véritable *memento mori* ; *Le Premier Loysir* de Renée de Lucinge invite ses lecteurs à un pieux *otium* et à l'*imitatio Christi*, seul havre de paix dans cette guerre perpétuelle de l'existence terrestre³ ; on doit renoncer au monde et à ses affaires pour vaquer à Dieu, réconfort et repos de l'âme pieuse. Renoue-t-on alors avec l'idéal médiéval du repos religieux, avec l'*otium monasticum* dont ce même siècle, en ses premières décennies, a dénoncé avec force les abus et la déchéance ? Assiste-t-on à une rupture avec l'idéal d'action civile et de vie mixte promu par les représentants du premier humanisme français et soutenu par la foi en la *dignitas hominis* ? Le mouvement de sécularisation des mœurs et de la pensée, entamé dès avant le XVI^e siècle, s'interrompt-il ou s'inverse-t-il à son crépuscule ? Juge-t-on alors que l'homme ne saurait trouver le repos en ce monde, que seule la retraite et le renoncement à toute forme d'action et de *negotium* peuvent offrir la *tranquillitas animi* ? Nous ne le pensons pas.

Les auteurs de traités moraux, en prose ou en vers, que nous avons cités dans les pages précédentes, appartiennent à un courant qui, né à la fin du XVI^e siècle, irrigue la totalité du siècle suivant. Ils promeuvent une forme de retraite intérieure, un détachement spirituel qui n'implique pas une *fuga mundi* effective, un abandon du monde, de ses affaires et de ses plaisirs. Il est possible, selon ces auteurs, de continuer à vivre et à agir dans le monde sans lui appartenir corps et âme, sans renoncer à la contemplation et à une activité spirituelle intense. Aussi brefs et rares qu'ils soient, les moments de loisir des femmes et des hommes du monde peuvent être consacrés à la méditation⁴, à l'introspection et à la prière ; le *sanctum otium* s'intériorise, l'oratoire intérieur se substituant au monastère ou à

¹ *Ibid.*, p. 81.

² *Ibid.*, p. 81-82 : selon René de Lucinge, « on ne sauroit desadvoquer la doctrine [de Moïse] sans impiété, ny le redarguer d'aucune imposture sans impudente effronterie et sans blasphème ».

³ René de Lucinge cite Job, VII, 1 : « Militia est vita hominis super terram » (*Le Premier Loysir*, p. 125). Voir également la première phrase *De l'humilité et du mépris du monde* de René de Lucinge (p. 215) : « Pour rendre un combat digne d'un champion chrestien... »

⁴ Sur le sujet, cf. Christian Belin, *La Conversation intérieure [...]*.

l'ermilage au prix d'une ascèse spirituelle dont saint François de Sales, au début du XVII^e siècle, rédige le mode d'emploi.

1 – L'oratoire intérieur

Quelque temps avant l'évêque de Genève, en 1585, René de Lucinge compose son *Premier Loysir*, traduction du traité *Del dispregio del mondo* (Milan, 1584) de l'Italien Giovanni Botero¹. Cet « obscur ouvrage de piété sur le mépris du monde »² est le développement d'un poème composé par ce même Botero, intitulé *Otium honoratum* et inséré dans une anthologie éditée par ses soins en 1583 : le *De regia sapientia*, à laquelle contribue René de Lucinge. Le poème de Botero énumère les inconvénients du monde, les accidents et les vicissitudes de l'existence terrestre, thèmes qui constituent l'essentiel du *Premier Loysir*, où René de Lucinge recommande une vacance spirituelle *ad majorem gloriam Dei*, propre à assurer le repos de l'âme qui s'en remet à son créateur. *Le Premier Loysir* est le parfait exemple de cette littérature morale qui, à la fin du XVI^e siècle, semble reproduire fidèlement le discours doctrinal du *contemptus mundi* médiéval³, comme le suggère la dédicace de René de Lucinge au comte Bernardino di Savoia-Racconigi : *Le Premier Loysir* entend « enseigne[r] à tous le chemin de la vraie sapience et la voye de l'éternité », « monstre[r] comme l'on doit plus estimer la conquête de la grace de Dieu que les grandeurs terriennes, et combien la pureté de la conscience, avec la tranquillité de l'ame, doivent estre prisees par dessus ce que le monde peut promettre ou donner »⁴. Tranquillité et salut de l'âme sont les enjeux, indissociables, du mépris du monde.

Si René de Lucinge mentionne, parmi les formes de *fuga mundi*, les mesures radicales prises par les stylites et les ermites retirés en leurs cavernes ou en leurs « cysternes »⁵, il n'invite pas pour autant son lecteur à les imiter. S'il célèbre « les saints, lesquels cognoissoient les ruses dont le monde se sert pour nous faire la guerre, [et] fuyoient les compagnies, les citez et les cours, ausquelles le monde regne », il ne nous enjoint pas à gagner comme eux les solitudes, à vivre en marge de la société dans une « cabane » pour y trouver « la paix et la tranquillité de l'ame »⁶. On peut établir sa thébaïde au cœur des villes et se consacrer à Dieu dans un pieux loisir⁷ sans renoncer au monde et aux affaires. Pareillement, Guillaume du Vair expose la « perfection de vie » d'ermes tels que saint Antoine ou saint Siméon stylite comme un « modèle asymptotique »⁸ à méditer, mais inimitable, comme un idéal de perfection chrétienne vers lequel tendre, mais sans doute inaccessible.

L'esprit seul est sommé par René de Lucinge de sortir du monde et de s'en dépendre. Pour cela, la créature doit s'humilier en se représentant sa faiblesse, son indignité, son « neant » ; l'âme aspire alors à s'élever par la contemplation jusqu'à Dieu, son « tout ». L'essor de l'âme vers son créateur divin lui procure paix et tranquillité :

Si donc tu veux suyvve le train d'un estat paisible, il faut necessairement sortir du monde, par humilité basse et contemplation des choses hautes. L'humilité nous conduit au bas du monde, au neant. La contemplation nous guynde pardessus le monde vers Dieu. Et au rien et en Dieu se trouve la paix.⁹

Il ne semble pas que cette ascension vers Dieu implique pour René de Lucinge une existence recluse ou établie en marge du monde. Les contemplatifs, qui « treuvent le Dieu de paix en la consideration de

¹ Giovanni Botero (1544-1617), jésuite et promoteur de la Contre-Réforme, fut le disciple et le secrétaire du cardinal Charles Borromée.

² Introduction de Michael J. Heath à son édition du *Premier Loysir*, p. 7.

³ Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1947, p. 236 : « Ce *contemptus saeculi* qui, s'il n'est pas tout le moyen âge, en est pourtant un aspect des plus importants ».

⁴ René de Lucinge, *Le Premier Loysir*, p. 43.

⁵ *Ibid.*, p. 86-87. L'auteur évoque loin (p. 111) quelques cas célèbres de retraite loin du monde et des fastes du pouvoir : « Diocletian et Maximian empereurs, et de nostre temps Charles le Quint de glorieuse memoire, et auparavant luy quelques annees Amé VII, duc de Savoye [...] et plusieurs autres encor, ont quicté leurs empires et royaumes ».

⁶ *Ibid.*, p. 126.

⁷ « Deificari in otio », écrit saint Augustin (*Epistula* 10, 2).

⁸ Bruno Petey-Girard, *Les Méditations chrétiennes [...]*, p. 108.

⁹ René de Lucinge, *Le Premier Loysir*, p. 127.

la gloire celeste » et « se reposent heureusement aux pieds de nostre Seigneur »¹ ne sont pas nécessairement des moines ou des ermites. Tout chrétien, même s'il vit dans le siècle, peut accéder à cet état de béatitude et de *quies*.

a – Le repos dans l'action

On assiste donc à une intériorisation de l'*otium religiosum* ; nul besoin pour le chrétien désireux de trouver le repos en Dieu de fuir le monde, de fermer à jamais « le grand livre de la nature »². Pourquoi faire retraite dans un monastère ou dans un ermitage, où l'on apporte avec soi ses propres passions, alors que le for(t) intérieur offre un abri stable et sûr contre "les « sollicitudes terriennes »"³ ? L'enjeu de la contemplation, activité de la partie de l'âme qui « va plus haut rechercher ce que l'œil corporel ne peut apercevoir »⁴, est « de hausser quelques-fois l'esprit », de « le faire pourmener libre dedans le ciel, pour y apercevoir les diverses beautés qui y sont, qui resjouissent l'âme, prisonniere en ce corps mortel »⁵. La contemplation permet donc de libérer l'esprit de la matière et du *corporis carcer*, pour qu'il aille « s'arrêter sur ce qui est divin & eternal »⁶. Durant sa captivité au château de Limbourg, François de La Noue eut l'occasion de s'adonner, lui le guerrier et l'homme politique, à la contemplation, au point que de Fresnes peut convoquer l'auteur du *Banquet* :

Platon dit, que ceux qui sont és langueurs et agonie de la mort, commençans à despouiller le corps, ont les fonctions de l'ame plus excellentes qu'en pleine santé, aussi les incommoditez de ceste prison ayans matté et abatu son corps, lui ayent aidé à purifier son entendement, le despouillant de toutes les sollicitudes de ceste vie, pour le nourrir de belles et hautes meditations trop plus commodément qu'il n'eust fait en pleine liberté.⁷

Son esprit, s'échappant simultanément des murs de pierre de son cachot et de sa prison de chair, conserve sa tranquillité dans les épreuves et les « afflictions » de la captivité.

Plutôt que d'accabler le monde de son mépris et de nous inviter à le fuir pour gagner la quiétude du monastère ou de l'ermitage, un auteur dévot tel que saint François de Sales, cousin de René de Lucinge, nous enseigne à concilier *otium sanctum* et *negotium*, vie spirituelle et vie mondaine. Selon Bernard Beugnot,

il revient à François de Sales d'avoir dans son *Introduction à la vie dévote* [...] donné une grande place à ce concept pour rendre compatible la pratique de la dévotion et les contraintes de la vie dans le monde, manière pour la conscience de « se recueillir dedans elle-même », selon la définition que donnera de l'oraison de quiétude le *Traité de l'amour de Dieu* (1616) et de pratiquer, dans le cabinet ou l'oratoire, la méditation à partir des textes spirituels ; l'*espace privé* trouve là sa dimension dévote.⁸

Dans son *Introduction à la vie dévote*, saint François de Sales affirme et s'efforce de prouver « Que la dévotion est convenable à toutes sortes de vocations et professions »⁹, qu'elle n'est pas l'apanage du cénobite ou de l'ermitage, qu'elle n'est pas soluble enfin dans le *negotium* et dans le monde. L'évêque de Genève oppose un démenti catégorique aux objections selon lesquelles les exercices spirituels qu'il recommande « sont en si grand nombre, que qui voudra les observer, il ne faudra pas qu'il vaque à autre chose »¹⁰. David, « roi plein d'affaires très difficiles », et saint Louis, « qui avec un soin

¹ *Ibid.*, p. 129 et p. 128.

² *Ibid.*, p. 49.

³ François de La Noue, *Discours [...]*, XXV, p. 591.

⁴ *Ibid.*, p. 594. Il s'agit de la « puissance speculative » (p. 596). Les sources de La Noue sont le *De anima* d'Aristote (III, 10) et la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin (q. 79, art. 11).

⁵ *Ibid.*, p. 593.

⁶ *Ibid.*, p. 594.

⁷ *Ibid.*, p. 4.

⁸ Bernard Beugnot, *Le Discours de la retraite [...]*, p. 229-230.

⁹ *Introduction à la vie dévote*, I, 3, p. 22.

¹⁰ *Ibid.*, V, 17, p. 313.

nonpareil administrait justice et maniait les affaires » et « ne perdait pas une seule occasion du bien public extérieur », ont prouvé à la postérité qu'on pouvait vivre et agir dans le monde tout en s'en détachant par la prière et « des conférences spirituelles »¹. Hommes et femmes de tous « estatz » peuvent mener une vie dévote, la *quies claustralis* n'étant pas le seul chemin qui conduit au repos religieux :

C'est un erreur, ains une hérésie, de vouloir bannir la vie dévote de la compagnie des soldats, de la boutique des artisans, de la cour des princes, du ménage des gens mariés. Il est vrai, Philothée, que la dévotion purement contemplative, monastique et religieuse ne peut être exercée en ces vacations-là ; mais aussi, outre ces trois sortes de dévotion, il y en a plusieurs autres, propres à perfectionner ceux qui vivent ès états séculiers.²

Le traité de saint François de Sales est d'ailleurs adressée à une jeune femme du monde, Louise de Châtel, qui fut demoiselle d'honneur de la duchesse de Guise avant son union avec M. de Charmois, gentilhomme savoisien au service de M. de Nemours. Loin de sa Normandie natale, la jeune Louise dut, en l'absence de son mari, que ses charges éloignaient fréquemment de ses terres, assumer « d'austères et prosaïques devoirs : tous les soins de la vie quotidienne, toutes les charges d'un grand domaine »³, autant d'occupations assurément peu compatibles avec la *vita solitaria* de l'ermite ou l'*otium religiosum* d'une moniale. À sa destinataire, qui prend dans son *Introduction* le nom de Philothée, François de Sales indique les chemins de traverse, les voies toutes spirituelles grâce auxquelles on s'éloigne du monde sans devoir y renoncer effectivement. En observant quelques règles élémentaires de piété, en accomplissant à intervalles réguliers certains exercices de dévotion, on peut, selon saint François de Sales, s'arracher à la civilisation du *negotium* et trouver en Dieu le repos de l'esprit, tout en demeurant physiquement au cœur du monde et tout en vaquant à ses affaires. « Il est arrivé que plusieurs ont perdu la perfection en la solitude, qui est néanmoins si désirable pour la perfection, et l'ont conservée parmi la multitude, qui semble si peu favorable à la perfection », ajoute l'auteur⁴.

François de Sales prend soin dans sa préface de signaler la rupture que représente une telle conception de la dévotion et de la vie spirituelle dans le Christ :

Ceux qui ont traité de la dévotion ont presque tous regardé l'instruction des personnes fort retirées du commerce du monde, ou au moins ont enseigné une sorte de dévotion qui conduit à cette entière retraite.⁵

En adressant son ouvrage à une jeune femme qui n'a pas renoncé au « commerce du monde », saint François de Sales a pleinement conscience de rompre avec une tradition séculaire, selon laquelle *quies animi* et *sanctum otium* ne se conçoivent qu'à l'intérieur du cloître, dans la retraite, le mépris du monde et la *fuga mundi*. Lui, au contraire, s'adresse aux *occupati*, aux *negotiosi*, aux hommes et aux femmes de bonne volonté qui, tout en accomplissant leurs charges et en jouant leur rôle sur l'échafaud mondain, aspirent au repos et à un surcroît de vie spirituelle⁶. Il entend démontrer qu'il est possible de concilier la gestion des « affaires temporelles » avec cette saine et légitime aspiration :

¹ *Ibid.*, p. 313-314.

² *Ibid.*, I, 3, p. 23-24. Voici le commentaire inspiré à Jean-Louis Vives, et traduit par Gentian Hervet, par la fin du chapitre 19 du livre XIX de *La Cité de Dieu* (Paris, Nicolas Chesneau, 1570, p. 245) : « Il monstre que l'Evesque doit estre addonné à la lecture & aux estudes des saintes lettres, & se rappeler souvent des affaires mondaines à soy-mesmes, ou plustost soy-mesmes à Dieu : en sorte qu'il vive en ce monde comme un estranger : & faisant l'affaire de Dieu & le sien, & non pas des choses caduques & transitoires : & que toutefois il ne defaille au ministere duquel il a prins la charge, non pas par ambition, mais par la vocation celeste ». Celui qui exerce, « pour l'amour de la nécessité de charité », une mission apostolique, doit savoir ne pas se laisser dévorer par sa charge et s'en détourner parfois par les voies de l'esprit pour cultiver « le saint repos », pour « vacquer à comprendre & regarder la verité » (*ibid.*).

³ Présentation d'Étienne-Marie Lajeunie de l'*Introduction à la vie dévote*, p. 3.

⁴ *Introduction à la vie dévote*, I, 3, p. 24.

⁵ *Ibid.*, préface, p. 11.

⁶ Pareillement, « les textes de Du Vair sont destinés à des laïques, à des hommes qui vivent dans le monde, et non à ceux qui ont fait le choix de la vie régulière » (Bruno Petey-Girard, *Les Méditations chrétiennes [...]*, p. 97).

Mon intention est d'instruire ceux qui vivent ès villes, ès ménages, en la cour, et qui, par leur condition, sont obligés de faire une vie commune quant à l'extérieur ; lesquels bien souvent, sous le prétexte d'une prétendue impossibilité, ne veulent seulement pas penser à l'entreprise de la vie dévote, leur étant avis que, comme aucun animal n'ose goûter la graine de l'herbe nommée *plama Christi*, aussi nul homme ne doit prétendre à la palme de la piété chrétienne tandis qu'il vit emmi la presse des affaires temporelles. Et je leur montre que, comme les mères perles vivent emmi la mer sans prendre aucune goutte d'eau marine, et que vers les îles Chéridoines il y a des fontaines d'eau bien douces au milieu de la mer, et que les pirates volent dedans les flammes sans brûler leurs ailes, ainsi peut une âme vigoureuse et constante vivre au monde sans recevoir aucune humeur mondaine, trouver des sources d'une douce piété au milieu des ondes amères de ce siècle, et voler entre les flammes des convoitises terrestres, sans brûler les ailes des sacrés désirs de la vie dévote.¹

Cet idéal de dévotion et d'*otium* intérieur promu par un homme d'Église, un grand capitaine le partage. Outre certains thèmes chers à la littérature sentencieuse, on trouve dans les *Discours* de François de La Noue une invitation à la contemplation et à la retraite :

Le XXV^e discours de François de La Noue (*Discours politiques et militaires*, Bâle, 1587), « Que toute personne selon sa capacité et vocation peut user de contemplation », est un plaidoyer qui étend la pratique et le bénéfice de la contemplation, hors des seuls ermitages, à tous les états et à tous les ordres, aux gens d'étude, de justice ou d'église, par une fusion avec la vie active (« Les vouloir séparer, c'est comme vouloir faire force à la nature »), car la vraie religion « gît en l'intérieur ». La contemplation devient un lieu œcuménique qui abolit les oppositions propres aux ordinaires « conférences » des états de vie.

écrit Bernard Beugnot². La contemplation, que La Noue envisage uniquement dans son acception chrétienne, ne saurait être réservée « à un petit nombre de moines »³. Au contraire, « à toutes personnes convient de contempler, qui plus, qui moins, aux choses divines »⁴. Même « le populaire champestre » parfois, s'enfonce « dans les sentiers des plus hautes contemplations »⁵, car les « estatz » de tous genres sont compatibles avec la vie spirituelle, « d'autant que la plus excellente partie de la religion gît en l'interieur »⁶ :

Parce que j'ay dit, on apercevra que l'usage de la contemplation n'est pas attaché à la vie, qui y semble estre du tout dediee. Car il y a plusieurs moines qui gourmandent, & plusieurs artisans qui contemplant [...].⁷

La Noue dénombre trois grands groupes, dont « le corps politique » est constitué : « les grands & la noblesse », « ceux qui s'emploient aux lettres divines & humaines », et « tout le reste du peuple, tant des villes que des champs »⁸. Pour tous, la contemplation est un devoir de repos, de *sanctum otium*, décrété par Dieu, devoir qu'on accomplit notamment quand s'interrompt, à la faveur de la pause dominicale, le *negotium*, quand l'âme se trouve « desliée des ceps & liens mondains »⁹ :

¹ Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, préface, p. 11-12. L'auteur précise qu'il a lui-même écrit cet ouvrage, fruit d'un *otium* non moins *sanctum* que *litteratum*, « sans nulle sorte presque de loisir » (p. 13).

² *Le Discours de la retraite [...]*, p. 57.

³ François de La Noue, *Discours [...]*, XXV, p. 592.

⁴ *Ibid.*, p. 607.

⁵ *Ibid.*, p. 592-593.

⁶ *Ibid.*, p. 596.

⁷ *Ibid.*, p. 593.

⁸ *Ibid.*, p. 595.

⁹ *Ibid.*, p. 598.

Le quatriesme commandement de la loy nous admoneste de cecy, auquel Dieu declare qu'il veut qu'au septiesme jour on se repose, c'est à dire, qu'on oublie les sollicitudes mondaines, pour appliquer du tout son entendement à mediter en ses ouvrages admirables, tant de la creation & conservation, que de la redemption.¹

On objectera que la contemplation convient mal ou n'est guère nécessaire à certains états. La Noue rejette cette objection, convaincu que la méditation nourrit l'action, l'éclaire et permet de l'orner des vertus chrétiennes. La contemplation fait mûrir les fruits de l'expérience et rappelle à l'homme d'État, au chef de guerre, à l'homme de loi et au médecin qu'« ils sont petis instrumens pour faire resplendir ici bas les vertus qu'il [Dieu] leur donne liberalement »² :

Quelcun dira, encores que le philosophe doive contempler, que pourtant il ne semble pas que le prince, le capitaine, le juge & le medecin ayent grand besoin de s'y travailler, pource qu'on ne requiert d'eux seulement que de bons effects. Je respondray qu'iceux effects procedent des bonnes consultations, & les consultations de la prudence, à laquelle on parvient premierement par experience, puis par meditation.³

Quoique fort occupés par leurs charges politiques ou militaires, les nobles bénéficient néanmoins de quelque loisir, qu'ils doivent consacrer à la contemplation :

Et comme ainsi soit qu'en la vie active qu'ils menent ils le [leur entendement] tiennent ordinairement occupé en plusieurs choses honnestes & utiles, si doivent ils passer plus avant, & monter apres aux spirituelles, car celui qui est despouillé de telles apprehensions rend sa condition tres-mauvaise.⁴

Les auteurs d'ouvrages de piété donnent l'exemple en consacrant leur temps libre à l'écriture, « pour employer leur loisir en saintes meditations »⁵. L'exercice littéraire est une forme de médiation chrétienne, qu'on pratique quand s'interrompt le *negotium*, afin que la main et l'esprit ne demeurent oisifs :

Ma plume ne pouvant estre oysive, en changeant de stil, a choisi pour exercice et consolation ceste sorte de meditations.⁶

Les discours de François de La Noue et les œuvres de piété de Guillaume du Vair ne constituent donc pas une invitation à l'*otium religiosum* ; il ne s'agit pas de renoncer effectivement au monde pour entrer, toutes affaires cessantes, dans les ordres monastiques ; la contemplation n'exige pas un renoncement total à l'action :

il ne faut point se desmembrer de la societé civile, & faire une estable & vie à part, pour mieux y vaquer ; car en toutes vocations legitimes, tant privees, que publiques, qui a le loisir & la volonté, en a aussi l'usage.⁷

D'ailleurs, le monde, « lieu que nous habitons, c'est à sçavoir la terre »⁸, porte témoignage de la bonté de Dieu⁹ ; la beauté de ce « jardin delicieux »¹⁰ nous inspire la piété, et René de Lucinge consacre un chapitre entier de son *Premier Loysir* à enseigner « Comme l'on doit aymer le monde »¹¹, vivante allégorie, image de l'architecte divin offerte à la contemplation et à l'adoration des hommes. Ce monde ne mérite notre mépris que lorsqu'il se réduit aux « choses et [...] affaires mondaines que nous

¹ *Ibid.*, p. 597.

² *Ibid.*, p. 605.

³ *Ibid.*, p. 605.

⁴ *Ibid.*, p. 596.

⁵ Nicolas Rapin, épître « Au Roy » en tête des *Sept Psaumes penitentiels* (*Œuvres*, t. I, p. 365).

⁶ Guillaume du Vair, *La Sainte Philosophie*, « L'auteur à Monsieur son père », p. ??? [vérifier ; éd. Vrin = p. 15]

⁷ François de La Noue, *Discours [...]*, XXV, p. 607.

⁸ René de Lucinge, *Le Premier Loysir*, p. 45.

⁹ *Ibid.*, p. 55 : « le monde doit estre aymé et prisé, et parce qu'il provient de Dieu, et en tant qu'il conduit vers Dieu ».

¹⁰ *Ibid.*, p. 51.

¹¹ *Ibid.*, p. 52-55.

voyons tous les jours »¹ et nous éloigne de Dieu, lorsque, inclinant au mal sous le poids du péché originel, on n'en retient que la pompe et qu'on ne convoite que les honneurs et les biens matériels². C'est ce monde-là, « reduict sous la domination et tyrannie de Sathan »³, qu'il convient de fuir et de mépriser, comme nous y invite saint Jean⁴ – aussi René de Lucinge prend-il bien soin de distinguer les divers sens du mot *monde*, axiologiquement bien distincts.

b – « Uti non frui »

Comme l'écrit ce même René de Lucinge, la *fuga mundi* consiste en fait « à nous recentrer au profond de notre cœur », parce que « le royaume de Dieu est dedans nous mesmes »⁵. Sans mener une existence recluse et solitaire, on peut donc se retirer du monde et des affaires, établir sa retraite dans le refuge aisément accessible et toujours disponible du for(t) intérieur, dont la solidité ne dépend ni du genre de vie pour lequel on a opté, ni des lieux que l'on hante – le goût pour la « solitude locale » est sain et louable, mais nul besoin pour le satisfaire de se rendre « ès déserts, comme sainte Marie Égyptienne, saint Paul, saint Antoine, Arsénus et les autres Père solitaires » ; le silence d'une chambre, la solitude parfumée d'un jardin suffisent et ne sont pas moins propices aux « bonnes cogitations et saintes pensées », grâce auxquelles on peut « retirer [son] esprit en [son] cœur et récréer [son] âme »⁶. Le chrétien vit au désert « par la distance intérieure qu'il met entre lui et les activités du monde »⁷ – et les siennes propres.

Le repos de l'esprit ne dépend donc pas d'une « vacation » particulière, d'un « estat » ou d'un lieu⁸, mais d'une disposition intérieure, de la victoire de la raison contre ses ennemis intimes⁹. Les embûches que le *saeculum* sème sous nos pas, les biens et les maux que nous réserve le sort capricieux font partie des *adiaphora* : « Les prospérités et adversités temporelles ne nous peuvent apporter bien ou mal qui soit d'importance »¹⁰. Fuir le monde et ses multiples embarras n'est donc pas nécessaire au repos. Peut-être même la *fuga mundi* et le renoncement aux affaires sont-ils contraires à la volonté divine. Le Christ, assure René de Lucinge, « n'a exempté les siens des charges mondaines », ni « d'aucune peine temporelle [...] afin que personne ne soit induit à la foy par l'esperance d'estre privilegé et fait exempt des travaux de ce monde »¹¹. La foi doit se frotter au monde afin d'y éprouver sa trempe. On ne saurait se soustraire à la vie sociale, écrit pour sa part Guillaume du Vair, sans nuire à l'harmonie universelle et sans s'opposer à la volonté divine :

Or l'heur et le souverain plaisir de nostre ame en ceste vie consiste à conformer et adresser son operation à la fin à laquelle elle est créée. Ce qu'elle fait par l'action, l'oraison et la meditation. Car Dieu nous ayant fait naistre pour estre membres de ce bas monde, toutes les parties duquel observans l'office et le mouvement qu'il leur a donné, servant à sa gloire et au tesmoignage de sa puissance, il faut que tant que nous y sommes, nous tenions nostre partie, et que nous gardions en discordant en nostre particulier, de corrompre le concert et l'harmonie universelle, par laquelle subsiste la beauté de son ouvrage. Il nous a appelez chacun à certain ministere et

¹ *Ibid.*, p. 45.

² *Ibid.*, p. 56.

³ *Ibid.*, p. 52.

⁴ II, 15 : « nolite diligere mundum neque ea quae in mundo sunt si quis diligit mundum non est caritas Patris in eo ».

⁵ *Le Premier Loysir*, p. 166.

⁶ Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, III, 24, p. 196.

⁷ Marie-Madeleine Fragonard, *La Pensée religieuse d'Agrippa d'Aubigné et son expression*, Paris, Champion, 2004, p. 581.

⁸ Jacques Peletier écrivait déjà en 1547, dans *Les Louanges de la Court, Contre la vie de repos* : « Car le Repos que j'aime [vérifier : e barré] & que je nomme, / S'entend celui de l'esprit de l'homme, / Lequel il peut avec soy retenir, / Sans le laisser pour aller ou venir : / J'entends Repos tel que point ne nous faille, / Soit que le sens ou que le corps travaille : / Et metz celui entre les miserables / Qui n'a Repos en lieux innumérables : / On a Repos en pais estrange, / On a Repos sans le pais changer, / On a repos en public, en secret, / Pourveu qu'on ait l'esprit juste & discret » (*Les Œuvres poétiques*, p. 292).

⁹ Pierre Matthieu, *Tablettes [...]*, III, 35, p. 34, v. 3-4 : « Et vaincre le dedans, c'est estre Philosophe : / Qui ne dompte l'esprit, ne domptera le corps ».

¹⁰ René de Lucinge, *Le Premier Loysir*, p. 163.

¹¹ *Ibid.*

office : il en a fait les uns Rois, les autres Princes, les autres Magistrats, les autres particuliers, ou pour parler avec l'Apostre, il en a fait les uns Prophetes, les autres Evangelistes, les autres Predicateurs, les autres Docteurs. Regardons que nous accomplissions le ministere qui nous est donné.¹

Par ailleurs, le plus acharné de nos ennemis ne hante pas le monde extérieur ; il demeure en nous, toujours à l'affût de sa proie. « Ils ne changent d'humeurs changeant d'air et de Prince », écrit Pierre Matthieu² au sujet de ceux qui courent « de province en province ». Les passions, les vices que l'âme abrite et nourrit constituent pour sa tranquillité et son salut des périls autrement plus redoutables que les mouvements dont le monde extérieur est agité. L'homme dont l'esprit sert de champ de bataille aux « affections » et à la raison ignore le repos :

Que dirons nous de l'inquiétude interne ? L'avarice luy myne le cœur, l'envye le luy ronge, l'outrecuidance le fait mesconnoistre. L'ambition le pend par les cheveux en l'air. Le courroux le destruit. Il n'y a cameleon au monde qui change si aisément de couleur. *Non potest mobilia diligere, et ipse immobilis permanere.*³

Contre cette cinquième colonne, la *fuga mundi* effective est sans effet ; seule la détestation du péché et l'humiliation de la chair apaisent la conscience, « esguillon esmerveillable qui tousjours [nous] repoint »⁴ et prive de toute quiétude l'esprit adonné au mal⁵ ; seule la foi, fortifiée par la méditation et la prière, peut assister l'esprit dans le combat qu'il livre contre ses ennemis intimes pour conquérir le repos. La conscience accusatrice poursuit l'esprit souillé par le péché comme les Euménides attachées aux pas d'Oreste, de la plus obscure caverne ou « cysterne » jusqu'à la plus haute « sommité » :

O que c'est un ministre diligent que la conscience ! Combien songneusement elle fait son office et s'oppose vivement à ceux qui preferent le monde à Dieu ! Elle ne se lasse de les accuser, elle n'abandonne jamais le coupable. Sois caché tant que tu voudras, descends aux entrailles de la terre, couvre toy avec les tenebres de la nuit ; jaçoit que le soleil ne te voye, que le juge ne te condamne, ta conscience neantmoins te regarde, et fouldroye contre toy. Evite tant que tu voudras la presence des tesmoings et la lumiere du jour, tu ne pourras [te] cacher d'elle ; elle te suyva jusques au tombeau, te conduira devant le tribunal de Dieu et, tout ainsi qu'un ver, elle te rongera perpetuellement et t'empoisonnera l'ame à jamais.⁶

Aussi n'est-ce pas tant le monde qu'il faut fuir que nos propres vices, nos passions et affections mondaines. La *fuga mundi*, selon René de Lucinge et saint François de Sales, consiste à briser les *vincula saeculi*, les chaînes qui attachent l'esprit à la matière, à la chair, aux affaires. Le chrétien doit faire en sorte de vivre dans le monde sans lui appartenir, conformément au souhait formulé par saint Paul dans la première épître aux Corinthiens⁷. La contemplation méditative permet ce détachement spirituel :

¹ Guillaume du Vair, *La sainte Philosophie*, p. 167-168. [vérifier]

² *Tablettes [...]*, II, 38, p. 21, v. 3.

³ René de Lucinge, *Le Premier Loysir*, p. 130 (la citation latine est tirée des *Moralia* de Grégoire le Grand, VIII, 42, 69).

⁴ *Ibid.*, p. 199.

⁵ *Ibid.*, p. 198 : « la conscience, la mort, le jugement de Dieu, et l'enfer » empêchent les mondains de jouir pleinement du monde et de ses biens. « La crainte de ces quatre-cy ne les abandonne ou les laisse jamais reposer ». Cf. p. 201 : « Car si la conscience les remord, ils n'ont aucun repos en l'ame ». Pierre de Cornu décrit dans sa *Priere en forme de confession* le martyr qu'infligent à l'âme fautive la conscience et le remords : « A toute heure je sens un remord odieux / Qui me blesse le cœur d'un regret soucieux / Me faisant le sujet d'une melancolie : / Je suis triste & pensif, & sans aucun plaisir / J'esprouve l'eguillon d'un douloureux martir, / Qui sape à tous moments le soustien de ma vie » (*Les Œuvres poetiques*, p. 217). Pierre Matthieu poursuit : « La propre conscience est un rude supplice / Qui revient et renaist de moment en moment, / Dans le vice tousjours est la peine du vice / Et le cueur du meschant n'est jamais qu'en torment » (*Tablettes [...]*, III, 90, p. 40).

⁶ René de Lucinge, *Le Premier Loysir*, p. 200.

⁷ 1 Corinthiens, VII, 31.

Ainsi tandis qu'au ciel ton esprit a commerce,
Bien loin de luy s'enfuit toute fureur perverse,
Et bien que citoyen du monde vicieux,
Tu ne vis moins content que les anges des cieux.¹

Il est moins dangereux de se frotter au monde que de s'en éprendre ; comme l'écrit René de Lucinge en une belle formule, nous devons « desmesler l'affection (si nous ne pouvons les mains) de la terre »². Pierre Charron fera écho à l'auteur du *Premier Loysir*³, dans un registre désormais profane et indépendant de toute entreprise apologétique, lorsqu'il écrira dans son traité *De la sagesse* que nous devons « prendre les affaires en main, non à cœur, s'en charger et non se les incorporer, soigner et non passionner, ne s'attacher et mordre qu'à bien peu et se tenir tousjours à soy »⁴. Pour trouver le repos à l'écart du monde, il n'est ni nécessaire, ni suffisant de le fuir physiquement – trop souvent, en effet, on emporte avec soi armes et bagages : le crime et son châtement. La retraite véritable est le fait de l'esprit ; on se détache du monde en s'imposant une discipline spirituelle somme toute peu contraignante, à laquelle François de Sales invite Philothée en ces termes :

Ressouvenez-vous donc, Philothée, de faire toujours plusieurs retraites en la solitude de votre cœur, pendant que corporellement vous êtes parmi les conversations et affaires ; et cette solitude mentale ne peut nullement être empêchée par la multitude de ceux qui vous sont autour, car ils ne sont pas autour de votre cœur, mais autour de votre corps, si bien que votre cœur demeure lui tout seul en la présence de Dieu seul.⁵

François de La Noue n'identifie pas lui non plus l'*otium* dévot avec la *fuga mundi* effective. Au demeurant, cet homme du monde, ce grand capitaine s'adresse dans ses *Discours* « À ses pareils, c'est-à-dire à des hommes de guerre au sens technique du terme, à des nobles, conscients comme lui de la valeur intrinsèque de la qualité, à des chefs dont les décisions engagent des options politiques [...], enfin aux politiques, au sens où l'on entendait alors ce mot »⁶. De Fresnes insiste dans son texte liminaire sur l'utilité des *Discours politiques et militaires* et sur leurs « fruicts »⁷ ; il signale le pragmatisme de son ami, combattant et homme politique, qui se dévoue, dans ses actes aussi bien que dans ses écrits, « au repos de sa patrie »⁸ :

Car l'auteur ne s'est point amusé à forger une Idee de perfection Utopienne, comme quelques Philosophes anciens et modernes, mais il s'est estudié à s'accommoder tellement à nostre gout et disposition, et propose ses conseils avec une facilité et utilité si évidente, que si nous n'y profitons, soit pour le public, ou pour nostre particulier, nous n'en devons accuser que nostre endurcissement et nonchalance.⁹

Quant aux méditations dévotes de Guillaume du Vair, elles ont toujours la vie mondaine pour point de fuite. Si *La sainte Philosophie* contient un éloge de la vie solitaire et contemplative, elle s'adresse aux « mondains », et non pas à « ceux desquels la vocation est plus esloignée de la sollicitude des affaires, et que Dieu a retiré des tempestes et orages de ce monde »¹⁰. L'*otium* dévot et la méditation sont conçus comme de salutaires moments de relâche dans une existence quotidienne affairée¹¹. Le portrait du sage chrétien qu'il brosse dans sa *Méditation sur les Pseaumes de la consolation* « est celui

¹ Du Bartas, *La Sepmaine*, p. 192.

² *Le Premier Loysir*, p. 169.

³ Et à Montaigne, qui écrit dans ses *Essais*, III, 10, p. 1004 : « Si quelquefois on m'a poussé au maniement d'affaires estrangieres, j'ay promis de les prendre en main, non pas au poulmon et au foye ».

⁴ *De la sagesse*, II, 2, p. 269. Cf. II, 6 : il faut « bien user du monde, se bien regler au monde, et comme la Theologie enseigne, s'en servir, en user ; et non jouyr, *uti non frui* » (éd. de Negroni, p. 472).

⁵ Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, II, 12, p. 84.

⁶ François de La Noue, *Discours [...]*, introduction de F. E. Sutcliffe, p. XXIII.

⁷ *Ibid.*, p. 6.

⁸ *Ibid.*, p. 8.

⁹ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰ *La sainte Philosophie*, p. 170-171. [vérifier]

¹¹ *Ibid.*, p. 170 : « Nous ne pouvons et ne devons pas estre tousjours bandez aux negoces du monde ».

d'un homme du monde, engagé dans le "négoce" et réalisant loin de la solitude la vocation divine qui est la sienne »¹. Les fruits de sa contemplation intérieure le fortifieront contre l'épreuve du monde afin qu'il continue à y jouer son rôle.

Tout en promouvant un loisir consacré à Dieu et tout en invitant ses lecteurs à une forme de retraite spirituelle, René de Lucinge entend lui aussi mettre sa plume au service de la communauté et des *negotiosi* ; il compose son *Premier Loysir* « pour fuir l'oysiveté [...] et encor pour apporter quelque utilité et prouffict au bien publicq, que nous devons affectionner autant ou plus que nos propres commoditez » ; *occupatus* lui-même, il a traduit le traité de Giovanni Bottero « hors des principales occupations de [sa] charge »², durant la mission diplomatique qu'il accomplit en 1585 auprès de Henri III, pour le compte de Charles-Emmanuel de Savoie. Comme François de La Noue, René de Lucinge est un homme d'action, à qui ont été confiées d'importantes fonctions politiques, et qui s'efforce de goûter dans une forme de retraite intérieure aux joies honnêtes d'un *otium* dévot³. Ce n'est que quinze ans après la publication du *Premier Loysir* que René de Lucinge, tombé en disgrâce, se retirera en ses terres, dans son château des Allymes, où il mettra à profit son loisir forcé pour composer un second ouvrage sur le thème du *contemptus mundi*, intitulé *De l'humilité et du mespris du monde*⁴.

Saint François de Sales n'invite pas sa destinataire à renoncer à ses affaires, autorisées, voire confiées par Dieu, mais à s'en détacher mentalement⁵ ; il distingue le « soin et la diligence que nous devons avoir en nos affaires », qualités qui « peuvent être accompagné[s] de la tranquillité et paix d'esprit », de « la sollicitude, souci et empressement »⁶. Tout en accomplissant comme il se doit les tâches que son état lui impose, Louise de Châtel doit veiller à ne pas y soumettre entièrement son esprit, qui, ramassé en soi et arc-bouté contre une foi solide, ne s'éparpillera pas aux quatre vents du *negotium* et des obligations mondaines :

Soyez donc soigneuse et diligente en tous les affaires que vous aurez en charge, ma Philothée, car Dieu vous les ayant confiés veut que vous en ayez un grand soin ; mais s'il est possible, n'en soyez pas en sollicitude et souci, c'est-à-dire, ne les entreprenez pas avec inquiétude, anxiété et ardeur. Ne vous empressez point à la besogne : car toute sorte d'empressement trouble la raison et le jugement, et nous empêche même de bien faire la chose à laquelle nous nous empressons.⁷

Que les occupations triviales du quotidien ne se transforment pas en préoccupations, que le soin n'engendre pas le souci et l'inquiétude. Engagement dans les affaires du monde et détachement spirituel peuvent de la sorte coexister, comme peuvent être conciliées richesses et « pauvreté d'esprit »⁸. Ainsi se trouve exaucé le souhait de saint Paul :

Que ceux qui usent du monde, dit le même Apôtre, soient comme n'en usant point. Que tous donc usent du monde, un chacun selon sa vocation, mais en telle sorte que, n'y engageant point l'affection, on soit aussi libre et prompt à servir Dieu comme si l'on n'en usait point.⁹

¹ Bruno Petey-Girard, *Les Méditations chrétiennes [...]*, p. 331. Cf. *Méditation sur les Pseaumes de la consolation*, XXVI, 1, p. 286, ainsi que XXXVI, 33, p. 333 : les « pensées saintes et religieuses », les « Méditations pleines de zèle et de dévotion » produisent « mille belles et vertueuses actions, comme un fruit de vie ». [vérifier]

² *Le Premier Loysir*, p. 43.

³ Il semble que ces remarques valent également pour l'auteur italien du texte original traduit par René de Lucinge. En effet, selon Michael J. Heath (introduction à son édition du *Premier Loysir*, p. 20), « l'expérience du monde n'engendra pas chez Bottero un véritable désir de s'en retirer ».

⁴ La lecture d'ouvrages historiques lui tiendra également lieu de studieux passe-temps, et il rédigera *La Manière de lire l'histoire*, ouvrage publié en 1614.

⁵ Pareillement, tout en mettant Philothée en garde contre une recherche excessive de la compagnie de ses semblables, François de Sales juge blâmable la fuite systématique des « conversations ». On doit avoir commerce avec le monde pour se conformer à l'injonction de saint Matthieu (XXII, 39), selon qui il convient d'aimer son prochain comme soi-même. Cf. *Introduction à la vie dévote*, III, 24, p. 194-197.

⁶ *Ibid.*, III, 10, p. 149.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, III, 14, p. 161-163, « De la pauvreté d'esprit observée entre les richesses ».

⁹ *Ibid.*, III, 39, p. 242.

Uti, non frui. Comme l'écrit Jean-Louis Vives, traduit par Gentian Hervet, il faut que le sage « vive en ce monde comme un étranger »¹. Dans un registre profane, Pibrac exprimera dans ses *Quatrains* cet idéal de détachement : il faut « User des biens, & ne les desirer »². Montaigne se prononcera à son tour dans ses *Essais* en faveur du détachement spirituel et affectif du sage, qui permet de concilier les impératifs de la vie sociale et l'idéal de repos :

Il faut avoir femmes, enfans, biens, et sur tout de la santé, qui peut ; mais non pas s'y attacher en maniere que nostre heur en despende.³

Même dépourvu de « toute commodité du lieu et de loisir pour prier et méditer », on peut, à l'imitation de sainte Catherine de Sienne, bâtir en son esprit « un petit oratoire intérieur », où il est possible de se retirer « mentalement » et « parmi les affaires extérieures [de] vaquer à cette sainte solitude cordiale »⁴. Si Dieu trône à l'intérieur et si ses fondations ont été établies sur la foi, ce sanctuaire édifié par l'esprit résistera fermement aux assauts du monde extérieur. Car la *quies animi* à laquelle saint François de Sales, haut dignitaire de l'Église, veut faire accéder sa destinataire, n'a rien de profane et ne prend pas pour modèle l'apathie stoïcienne ; si l'on doit interdire aux affaires et au monde d'accaparer son esprit, c'est qu'il doit être constamment disponible pour Dieu :

Je veux dire, Philothée, que, quand vous serez parmi les affaires et occupations communes, qui ne requièrent pas une attention si forte et si pressante, vous regardiez plus Dieu que les affaires ; et quand les affaires sont de si grande importances qu'ils requièrent toute votre attention pour être bien faits, de temps en temps vous regarderez à Dieu [...]. Ainsi Dieu travaillera avec vous, en vous et pour vous, et votre travail sera suivi de consolation.⁵

Le repos de l'esprit, établi dans un pieux recueillement, affermi par la lecture et la méditation des Évangiles, a Dieu pour base et la consolidation de la foi pour enjeu essentiel :

nos cœurs doivent prendre et choisir quelque place chaque jour, ou sur le mont de Calvaire, ou ès plaies de Notre-Seigneur, ou en quelque autre lieu proche de lui, pour y faire leur retraite à toutes sortes d'occasions, et là s'alléger et récréer entre les affaires extérieures, et pour y être comme dans un fort, afin de se défendre des tentations. Bienheureuse sera l'âme qui pourra dire en vérité à Notre-Seigneur : Vous êtes ma *maison de refuge*, mon *rempart assuré*, *mon toit* contre la pluie et *mon ombre* contre la chaleur.⁶

Loin d'entrer en conflit avec les charges et les devoirs qu'imposent les affaires et la vie dans le monde, la dévotion rend leur exécution plus agréable et les adoucit :

elle ne gêne nulle sorte de vocations ni d'affaires, mais au contraire elle les orne et embellit [...] : le soin de la famille en est rendu paisible, l'amour du mari et de la femme plus sincère, le service du prince plus fidèle, et toutes sortes d'occupations plus suaves et amiables.⁷

Mais, par-dessus tout, la retraite spirituelle, qui s'accompagne de méditations pieuses et d'oraisons silencieuses, rapproche l'âme chrétienne de son créateur, auprès de qui elle trouve le repos et la prélibation de la béatitude céleste, des « échantillons des félicités de la vie future »⁸, enjeu traditionnel de l'*otium monasticum* et de la retraite dévote.

Si François de Sales juge que l'engagement dans le *negotium* et la vie séculière n'est pas contraire à la dévotion, s'il adresse son traité de piété chrétienne à une « mondaine », c'est que le repos en Dieu, selon lui, ne dépend pas d'un mode de vie particulier mais de la foi et de la grâce divine. Comme les

¹ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Paris, Nicolas Chesneau, 1570, p. 245.

² LXIX, p. 170, v. 3.

³ Montaigne, *Essais*, I, 39, p. 241.

⁴ Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, II, 12, p. 85.

⁵ *Ibid.*, III, 10, p. 151.

⁶ *Ibid.*, II, 12, p. 84.

⁷ *Ibid.*, I, 3, p. 23.

⁸ *Ibid.*, III, 2, p. 119.

auteurs d'inspiration évangélique des premières décennies du siècle, il estime que la « fiance » nous rapproche de Dieu et nous unit à lui bien plus efficacement que les œuvres. Les exercices qu'ils recommande sont donc tout spirituels et compatibles avec tous les types de « vocations ». L'inquiétude, qui « est le plus grand mal qui arrive en l'âme, excepté le péché »¹, et l'intranquillité ne procèdent pas de l'environnement extérieur et d'un mode de vie particulier, mais trouvent leur source dans l'esprit même. L'inquiétude est engendrée par une foi chancelante dans la miséricorde et la bonté divines, par la lutte harassante à laquelle se condamne l'esprit conscient de ses péchés et de ses faiblesses mais privé du soutien de la foi. Proche de l'acédie monastique et de la *tristitia* cicéronienne, l'inquiétude, selon saint François de Sales, provient de la conscience du péché et des tentatives désespérées de l'âme qui s'efforce de l'extirper en comptant sur ses seuls et pauvres moyens, en ignorant l'importance capitale de la grâce et de la foi :

L'inquiétude provient d'un désir déréglé d'être délivré du mal que l'on sent, ou d'acquérir le bien que l'on espère ; et néanmoins il n'y a rien qui empire plus le mal et qui éloigne plus le bien, que l'inquiétude et empressement.²

Pour échapper au péché, il faut avant toute chose mettre son « esprit en repos et tranquillité » ; « faites rasseoir votre jugement et votre volonté », conseille François de Sales à Philothée. Pour cela, l'esprit doit se galvaniser dans la foi et se placer sous la garde de Dieu, dont dépend son repos :

Que s'il est égaré, avant toutes choses, cherchez-le et le ramenez tout bellement en la présence de Dieu, remettant vos affections et désirs sous l'obéissance et conduite de sa divine volonté.³

« Quand vous sentirez arriver l'inquiétude, recommandez-vous à Dieu, et résolvez-vous de ne rien faire du tout de ce que votre désir requiert de vous que l'inquiétude ne soit totalement passée », conclut saint François de Sales⁴. La foi, assistée de la raison et accompagnée d'un « doux et tranquille effort », apaise l'inquiétude, que la contention spirituelle au contraire ne fait qu'aggraver.

2 – Apathie stoïcienne et *epochè* sceptique

Les auteurs qui promeuvent un *otium* dévot ont la conviction que l'homme est avant tout un être social, et que son repos dépend d'une discipline spirituelle appropriée bien plus que de sa situation au sein ou en dehors du monde. Cette conviction dépasse l'opposition traditionnelle entre la vie active et la vie contemplative, et réalise en quelque sorte l'harmonisation des contraires – ce qu'avaient déjà tenté avec succès, mais par d'autres moyens et pour d'autres motifs, les humanistes du début du siècle. Pour saint François de Sales comme pour René de Lucinge, cette *coincidentia oppositorum* constitue « un moyen de réconcilier spiritualité et vie mondaine, en une sorte de réplique au “mepris” qui informe les traités les plus traditionnels »⁵. Sans condamner la vie séculière ni exhorter Philothée à renoncer au maniement des affaires et au monde⁶, saint François de Sales l'invite à opérer une retraite pieuse dans le sanctuaire de l'esprit. Le loisir et la solitude véritables sont intérieurs ; « emmi la presse des affaires temporelles », l'esprit trouve le repos auprès de Dieu, qui, écrit saint François de Sales à Philothée, « vous donnera assez de loisir et de force de faire tout le reste de vos affaires »⁷.

Le processus d'intériorisation de l'*otium* qui caractérise les dernières décennies du XVI^e siècle n'est pas nécessairement lié à un surcroît de dévotion. La contemplation à laquelle la retraite dans l'oratoire

¹ *Ibid.*, IV, 11, p. 269.

² *Ibid.*, p. 269-270.

³ *Ibid.*, p. 270.

⁴ *Ibid.*, p. 271.

⁵ Introduction de Michael J. Heath à son édition du *Premier Loysir* de René de Lucinge, p. 30.

⁶ L'auteur de l'*Introduction à la vie dévote* affiche une égale tolérance au sujet des « passe-temps et récréations » mondains (III, 31, p. 216-217). Citant l'anecdote de saint Jean l'Évangéliste et de la perdrix, rapportée par Cassien dans la *Conférence des Pères* et reprise par Thomas d'Aquin dans sa *Somme de théologie* (II-II, q. 168, a. 2, co.), saint François de Sales écrit qu'« Il est force de relâcher quelquefois notre esprit et notre corps encore, à quelque sorte de récréation ». La promenade, la conversation, les « devis joyeux et amiables », la musique, le chant et la chasse sont des loisirs licites et honnêtes, si l'on sait observer « le rang, le temps, le lieu et la mesure ».

⁷ *Introduction à la vie dévote*, V, 17, p. 314.

intérieur donne lieu peut être entendue au sens non plus chrétien mais philosophique du terme. Il ne s'agit plus alors de trouver le repos auprès de Dieu – encore que Dieu ne soit jamais totalement absent, loin s'en faut, des préoccupations des promoteurs d'un *otium* intérieur profane¹ –, mais dans l'activité intellectuelle et dans les enseignements de la philosophie morale. Stoïcisme et scepticisme, dont le renouveau est un trait marquant de la seconde moitié du siècle, permettent au sage de prendre ses distances avec le monde et, comme l'écrit Montaigne, « De mesnager sa volonté »². Philosophie du dégageant, le néo-scepticisme fait de l'observation lucide du monde, des coutumes, des lois et des religions, l'outil de la *tranquillitas animi*. Le sage examine le monde afin de mieux s'en détacher ; il évalue à leur juste prix les fausses monnaies qui ont cours sur la place publique, et contribue à leur circulation tout en sachant que leur valeur est purement fiduciaire. Promu au rang de critique de la comédie humaine, où abondent les péripéties et les coups de théâtre, juge impartial de ses codes et de ses conventions, le sage assiste à la pièce sans s'émouvoir ; lui-même continue à jouer son rôle sur l'échafaud mondain, sans être jamais dupe de l'illusion comique à laquelle se laisse prendre le commun des mortels, et sans que jamais le masque adhère au visage de l'acteur. Quant à la sagesse néo-stoïcienne, elle édifie une forteresse intérieure, avec les moellons de la vertu et le mortier de la foi, où se retire le sage menacé par les assauts du monde. Le loisir, la retraite et la solitude ne sont plus des états effectifs, liés à un mode de vie particulier, mais des facultés de l'esprit, comme le signale Michel Adam, dans ces lignes consacrées à Montaigne :

Pour celui-ci, la nature humaine est faite pour le monde, la pratique sociale. Le vrai sage est partout et les troubles peuvent nous poursuivre, même dans la solitude. La véritable réflexion ne relève donc pas de la situation, mais de la domination obtenue sur son âme pour la retirer à soi et y retrouver une complaisance.³

Des auteurs tels que Montaigne ou son disciple et ami Pierre Charron ont connu la tentation de la retraite. Pour l'auteur du traité *De la sagesse*, qui « tent[a] avec un refus au terme de ses démarches d'entrer dans la vie monastique »⁴, le havre de paix édifié à l'écart du monde et du bruit revêt l'apparence, guère originale en ce temps, du monastère. Selon Michel Adam, Pierre Charron reste attaché sa vie durant au modèle traditionnel de la vie contemplative et ne cesse d'aspirer à une forme de *fuga mundi* effective :

La vie concrète est un risque pour la dispersion de l'esprit. Il y a un « mal externe », lié à la vie concrète, qui est la contagion que le monde risque d'inoculer. Pour mieux se maîtriser soi-même et ses pensées, il faut se garder de tout trouble de l'âme que la participation à la vie active ne manquerait pas de susciter, par des contacts avec des esprits dérangeants. Le sage ne pourra trouver l'équilibre de sa pensée, l'aptitude à la réflexion, que dans le calme de la retraite. Là seulement son âme pourra découvrir son meilleur maniement.⁵

La *vita activa* et la civilisation du *negotium* sont pour Pierre Charron la source de bien des maux. Il les accuse de nuire à la *tranquillitas animi* et à l'intégrité de l'esprit. Dans les villes, cadre de la vie active, tout semble conspirer contre le repos : « les personnes, les affaires siennes et d'autrui, les querelles, visites, devis, entretiens, combien desrobent-ils de temps ! », s'exclame Pierre Charron⁶. On ne s'étonnera donc pas, après ce jugement, de l'entendre prononcer l'éloge de l'*otium rusticum*, dans un

¹ Guillaume du Vair écrit dans son traité *De la constance [...]*, qui professe une sagesse d'inspiration stoïcienne, que la providence divine est « la plus grande et plus certaine consolation, que puissent prendre et recevoir les hommes és calamitez publiques ou particulieres » (p. 267).

² Titre du chapitre III, 10 des *Essais*.

³ Michel Adam, *Études sur Pierre Charron*, p. 73.

⁴ *Ibid.*, p. 12. Richard H. Popkin précise que Pierre Charron « souhaitait renoncer aux honneurs de ce monde pour se retirer dans un monastère, mais, âgé de quarante-huit ans, il essuya le refus de deux ordres et se vit conseiller de rester dans le monde séculier » (*Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, p. 97).

⁵ Michel Adam, *Études sur Pierre Charron*, p. 74.

⁶ *De la sagesse*, I, 52, p. 231.

chapitre intitulé « Comparaison de la vie rustique, et des villes »¹ – est-il besoin de préciser que la comparaison tourne radicalement à l'avantage de la première ?

Montaigne, quant à lui, établit le quartier général de son *otium* lettré dans la tour de son château périgourdin, isolé du monde extérieur par les rayonnages de sa « librairie »², lieu clos et circulaire :

La figure en est ronde et n'a de plat que ce qu'il faut à ma table et à mon siège, et vient m'offrant en se courbant, d'une veue, tous mes livres, rengez à cinq degrez tout à l'environ.³

Comme Pierre Charron, Montaigne connaît la valeur de la solitude, denrée rare qu'on ne déguste pas dans l'auberge du monde, ouverte à tous les vents et à tous les miasmes corrupteurs. Contre la contamination des vices, l'éloignement est la seule mesure de prophylaxie qui vaille :

Ce n'est pas que le sage ne puisse par tout vivre content, voire et seul en la foule d'un palais ; mais, s'il est à choisir, il en fuira, dit-il, mesmes la veue. Il portera, s'il est besoing, cela ; mais, s'il est en luy, il eslira cecy. Il ne luy semble point suffisamment s'estre desfait des vices, s'il faut encores qu'il conteste avec ceux d'autrui.

Charondas chastioit pour mauvais ceux qui estoient convaincus de hanter mauvaise compaignie.

[...]

Et Antisthenes ne me semble avoir satisfait à celui qui luy reprochoit sa conversation avec les meschans, en disant que les medecins vivoient bien entre les malades, car, s'ils servent à la santé des malades, ils deteriorent la leur par la contagion, la veue continuelle et pratique des maladies.⁴

Une existence privée, consacrée à l'introspection, « amusement nouveau et extraordinaire, qui nous retire des occupations communes du monde »⁵, est gage de liberté et de tranquillité : « qui veut se tapir en son foyer, et sçait conduire sa maison sans querelle et sans procès, il est aussi libre que le Duc de Venise »⁶. L'inscription figurant sur les travées de sa bibliothèque officialise en quelque sorte la vocation de Montaigne, assez tardive il est vrai⁷, à l'*otium* :

L'an du Christ 1571, à l'âge de trente huit ans, la veille des calendes de mars, anniversaire de sa naissance, Michel de Montaigne, depuis longtemps déjà ennuyé de l'esclavage de la Cour de Parlement et des charges publiques, se sentant encore dispos, vint à part se reposer sur le sein des doctes Vierges dans le calme et la sécurité ; il y franchira les jours qui lui restent à vivre. Espérant que le destin lui permettra de parfaire cette habitation, ces douces retraites paternelles, il les a consacrées à sa liberté, à sa tranquillité et à ses loisirs.⁸

Montaigne connaît et accepte les reproches que lui vaut son amour jaloux de la solitude et de la retraite :

Les plaintes qui me cornent aux oreilles sont comme cela : Oisif ; froid aux offices d'amitié et de parenté et aux offices publiques ; trop particulier.⁹

¹ *Ibid.*, p. 231-232.

² Pour une brève étude des fonctions de cette bibliothèque, lieu clos et isolé « propice au regard projeté tant sur l'extérieur que vers le for intérieur », cf. l'article de Stoyan Atanassov, « Montaigne : le corps en "librairie" et le corps en voyage », *Montaigne. Espace, voyage, écriture*, p. 139-142.

³ Montaigne, *Essais*, III, 3, p. 828.

⁴ *Ibid.*, I, 39, p. 238.

⁵ *Ibid.*, II, 6, p. 378.

⁶ *Ibid.*, I, 42, p. 266.

⁷ On apprend cependant que, enfant, Montaigne inclinait déjà irrésistiblement à l'*otium* : « j'estoys parmy cela si poissant, mol et endormi, qu'on ne me pouvoit arracher de l'oisiveté, non pas pour me faire jouer » (*ibid.*, I, 26, p. 174).

⁸ « An. Chr[isti 1571] aet. 38, pridie cal. mart., die suo natali, Mich. Montanus, servitii aulici et munerum publicorum jamdudum pertaesus, dum se integer in doctarum virginum recessit sinus, ubi quietus et omnium securus [quan] tillum in tandem superabit decursi multa jam plus parte spatii ; si modo fata duint exigat istas sedes et dulces latebras, avitasque, libertati suae, tranquillitatie, et otio consecravit ».

⁹ *Essais*, I, 26, p. 176.

Il se défend contre ces accusations d'égoïsme en faisant valoir que l'homme du monde lui-même ne sert que ses propres intérêts, et que ce n'est pas le souci du bien public qui le pousse à embrasser la vie active de préférence à la vie solitaire et contemplative :

Laissons à part cette longue comparaison de la vie solitaire à l'active ; et quant à ce beau mot dequoy se couvre l'ambition et l'avarice : Que nous ne sommes pas nez pour nostre particulier, ains pour le publicq, rapportons nous en hardiment à ceux qui sont en la danse ; et qu'ils se battent la conscience, si, au rebours, les estats, les charges, et cette tracasserie du monde ne se recherche plutost pour tirer du publicq son profit particulier. Les mauvais moyens par où on s'y pousse en nostre siecle, montrent bien que la fin n'en vaut gueres. Respondons à l'ambition que c'est elle mesme qui nous donne gust de la solitude: car que fuit elle tant que la société ? que cherche elle tant que ses coudées franches?¹

Enfin, avant Pierre Charron, Montaigne loue l'*otium religiosum* dans le chapitre « De la solitude » :

L'imagination de ceux qui, par devotion, recherchent la solitude, remplissant leur courage de la certitude des promesses divines en l'autre vie, est bien plus sainement assortie. Ils se proposent Dieu, object infini et en bonté et en puissance : l'ame a dequoy y ressassier ses desirs en toute liberté. Les afflictions, les douleurs leur viennent à profit, employées à l'acquest d'une santé et resjouissance eternelle : la mort, à souhait, passage à un si parfait estat. L'aspreté de leurs regles est incontinent applanie par l'accoustumance ; et les appetits charnels, rebutez et endormis par leur refus, car rien ne les entretient que l'usage et exercice. Cette seule fin d'une autre vie heureusement immortelle, merite loyalement que nous abandonnons les commoditez et douceurs de cette vie nostre. Et qui peut embraser son ame de l'ardeur de cette vive foy et esperance, reellement et constamment, il se bastit en la solitude une vie voluptueuse et delicate au delà de toute autre forme de vie.²

a - Exhortation à la vie civile

Pourtant, Montaigne et Pierre Charron ne promeuvent pas une vie de loisir au sens traditionnel du terme. Retiré durant de longues périodes dans sa tour en compagnie de ses livres, l'auteur des *Essais* n'est pas pour autant un reclus à perpétuité. On sait qu'il exerça d'importantes charges publiques et s'investit dans la vie politique de son temps. Magistrat, maire de Bordeaux à deux reprises, voyageur curieux parcourant les routes de l'Europe, Montaigne ne fut pas un pur et simple contemplatif, un ermite lettré fuyant la compagnie de ses semblables. Malgré sa vocation à l'*otium*, Montaigne ne se retire pas à la Trappe. Il veille à la gestion de son domaine, qu'il administre avec économie. La fréquentation des châtelains des alentours, la réception d'hôtes de marque, tel Jacques Peletier du Mans ou Henri de Navarre, ses séjours à la Cour prouvent qu'il ne rompt pas tout commerce avec le monde. Il continue de se mêler de politique, remplissant pour le duc de Montpensier une mission auprès des conseillers du parlement de Bordeaux. En 1574, il figure dans les rangs de l'armée royale, en bas Poitou ; il joue un rôle actif dans l'opposition à la Ligue. Bref, comme l'écrit Pierre Villey dans l'étude liminaire de son édition des *Essais* :

Si au début (ce qui est fort douteux) l'inscription de 1571 impliquait quelque intention de retraite austère et d'isolement, très vite, sur ce point, Montaigne s'est repris. Son livre sera le livre d'un homme du monde.³

¹ *Ibid.*, I, 39, p. 237.

² *Ibid.*, p. 245.

³ Pierre Villey, « La vie et l'œuvre de Montaigne », p. XXXII de son édition des *Essais*. Remarquons que le philosophe idéal selon Montaigne sait transformer sa science théorique en réalisations pratiques au service de la communauté, quel que soit le dédain que lui inspirent de telles applications : « Quant à ces philosophes, dis-je, comme ils estoient grands en science, ils estoient encore plus grands en tout' action. Et tout ainsi qu'on dit de ce Geometrien de Siracuse, lequel, ayant esté destourné de sa contemplation pour en mettre quelque chose en pratique à la deffence de son païs, qu'il mit soudain en train des engins espouvantables et des effets surpassans toute creance humaine, desdaignant toutefois luy mesme toute cette science

Même s'il préfère se tenir à l'écart des affaires et de la politique pour mener une existence privée, « partie par conscience » et « partie par poltronerie », Montaigne estime cependant « que la plus honorable vacation est de servir au public et estre utile à beaucoup »¹. Dans son *Exhortation à la vie civile*, Guillaume du Vair s'accorde sur ce point avec Montaigne. Il enjoint son destinataire anonyme à ne pas se retirer du monde ; en cette période « agitée de toutes sortes de tourmens et afflictions », le chrétien ne doit pas se soustraire au devoir de charité et de piété². Afin de lui faire abandonner son projet de retraite monastique³, et tout en confessant que « Ce dessein [...] procede d'un cœur plein de pieté, et projette bien un moyen qui vous pourroit apporter en vostre particulier quelque tranquillité d'esprit, et repos de conscience, que j'estime un des plus grands biens que nous puissions esperer »⁴, Du Vair rappelle à « Monsieur de L. » un lieu commun de l'éthique humaniste :

Nous ne sommes pas nez en ce monde pour nous-mesmes, nous ne sommes que la moindre parcelle de l'univers, liez toutesfois et attachez aux grandes et principales parties d'iceluy par de tres-estroites obligations, qui ne nous permettent point de nous en retirer en ceste saison, sans violer la charité et pieté.⁵

Selon Montaigne, on atteint « le sommet de la sagesse humaine et de nostre bon heur » en payant son tribut à la société ; la fréquentation du monde, imposée par la *vita activa*, semble même favoriser la *vita contemplativa* et l'introspection, comme si l'on devait se déplier vers l'extérieur afin de mieux se rouler en soi-même par la suite. L'homme sage,

sçachant exactement ce qu'il se doit, trouve dans son rolle qu'il doit appliquer à soy l'usage des autres hommes et du monde, et, pour ce faire, contribuer à la société publique les devoirs et offices qui le touchent. Qui ne vit aucunement à autruy, ne vit guere à soy.⁶

L'*otium* et la retraite dans la solitude ne sont légitimes qu'au terme d'une existence bien remplie⁷. En accord avec Socrate, Montaigne refuse à la jeunesse et à la maturité le droit au loisir, qu'il accorde « à ceux qui ont donné au monde leur age plus actif et fleurissant »⁸. Partageant la conception relative et corrélative du repos du premier humanisme français, l'auteur des *Essais* souhaite même voir reculer l'heure du départ à la retraite, au nom de l'intérêt public⁹ :

manufacture, et pensant en cela avoir corrompu la dignité de son art » (*ibid.*, I, 25, p. 135). Montaigne en revanche n'apprécie guère les « pédants » de son temps, dont le savoir est improductif (« Ils sçavent la theorique de toutes choses, cherchez qui la mette en pratique » ; *ibid.*, p. 139), et se prononce contre les sciences aux subtilités autant excessives qu'inutiles, « que nous ferions mieux de laisser là, et, suivant l'institution de Socrates, borner le cours de nostre estude en icelles, où faut l'utilité » (*ibid.*, I, 26, p. 159).

¹ *Ibid.*, III, 9, p. 952.

² Cf. *Exhortation à la vie civile*, p. 184 : « La vie Monastique n'a pas esté introduicte, ny en une saison troublée, ny pour ceux dont et la prudence, et la fidelité estoit necessaire à la conduite et gouvernement des affaires publiques. Aussi ne voyons-nous pas qu'en la naissance de l'Eglise Chrestienne, lors qu'elle estoit agitée de toutes sortes de tourmens et afflictions, les Peres se soient retirez aux deserts et aux solitudes, pour y servir Dieu en repos. Leur vie a esté pleine d'action, et action publique, empeschée à ordonner les Eglises, discipliner les peuples, conserver la paix et l'union aux villes et provinces, et servir d'exemple de modestie et de temperance à tout le monde. Mais quand les Chrestiens ont esté en pleine seureté, que les Empereurs ont embrassé la Religion, et mis à couvert sous leurs armes et faveur, ceux qui en faisoient profession, alors le repos estant estably, et la chose publique se pouvant quasi maintenir de soy-mesmes sur les bons et asseurez fondemens, que tant de sages et saintcs personnages y avoient jetté auparavant, il a esté permis aux grands hommes de joiür de la douceur de solitude ».

³ Ce désir a été inspiré à « Monsieur de L. » par la lecture de la traduction par Du Vair de l'*Épître* de Basile le Grand (1588).

⁴ *Exhortation [...]*, p. 184.

⁵ *Ibid.*, p. 183-184. Alors que le pays est au bord du gouffre, le choix d'une existence solitaire et contemplative est considéré par Du Vair comme une désertion, comme la décision d'un esprit pusillanime cédant au « découragement » et désireux d'« éviter les traverses et fascheries de la vie civile » (*ibid.*, p. 184).

⁶ Montaigne, *Essais*, III, 10, p. 1006-1007.

⁷ Pareillement, Guillaume du Vair (*Exhortation [...]*, p. 188) consent à ce que son destinataire se retire du monde une fois sa tâche accomplie : « Reservez ce dessein de vivre en solitude, et vous retirer au repos, lors, ou que tous ensemble nous aurons amené la navire à port, ou que vaincus par l'opiniastre imprudence de ceux qui se veulent perdre, nous nous serons sauvez sur quelque table du naufrage ».

⁸ *Essais*, I, 39, p. 242 : « Socrates dict que les jeunes se doivent faire instruire, les hommes s'exercer à bien faire, les vieils se retirer de toute occupation civile et militaire, vivants à leur discretion, sans obligation à nul certain office ».

⁹ « Il est temps de nous desnouer de la societé, puis que nous n'y pouvons rien apporter » (*ibid.*).

De renvoyer les hommes au séjour avant cinquante cinq ou soixante ans, il me semble n'y avoir pas grande apparence. Je serois d'avis qu'on estandit nostre vacation et occupation autant qu'on pourroit, pour la commodité publique [...].¹

Il déplore, en amont, une entrée trop tardive dans la carrière du monde :

Pour ce coup, je me plains des loix, non pas dequoy elles nous laissent trop tard à la besongne, mais dequoy elles nous y emploient trop tard. Il me semble que, considerant la foiblesse de nostre vie, et à combien d'escueils ordinaires et naturels elle est exposée, on n'en devroit pas faire si grande part à la naissance, à l'oisiveté, et à l'apprentissage.²

En somme, comme l'écrit Pierre Villey dans sa présentation du chapitre « De la solitude » :

la retraite que Montaigne conseille alors, ce n'est plus la solitude égoïste destinée à nous mettre à l'abri des douleurs naturelles, c'est la retraite du vieillard, bien gagnée par une longue vie laborieuse qu'il a consacrée au bien public.³

Auteur d'œuvres de piété invitant à la méditation, Du Vair entre peu après leur publication dans l'arène politique ; il exerce par la suite des charges d'importance et devient premier président du parlement de Provence ; or, comme l'écrit Bruno Petey-Girard,

La vie civile, bien plus que la vie contemplative, est au cœur de la pensée spirituelle de l'homme de droit qu'est le parlementaire ; *La sainte Philosophie* est bien un manuel de et pour la vie dans le monde [...].⁴

Quant à Pierre Charron, qu'on ne s'y méprenne pas : son œuvre ne constitue pas un appel à la *fuga mundi*, et il ne fait pas dépendre la tranquillité du sage d'une existence solitaire. Lui-même prend bien soin de dissiper tout doute à ce sujet :

Mais affin que l'on ne se mescompte, il est à sçavoir que ceste tranquillité n'est pas une retraicte, une oysiveté ou vacation de tous affaires, une solitude delicieuse et corporellement plaisante, ou bien une profonde nonchalance de toutes choses.⁵

La *quies animi* ne s'acquiert pas au mépris des devoirs qu'imposent à chacun les nécessités de la vie sociale et les vertus chrétiennes ; le sage véritable

ne condamne point les offices deus au public, à ses amys, à son prochain, tant s'en faut ; l'homme sage doibt estre officieux et charitable, appliquer à soy l'usage des autres hommes et du monde, et, pour ce faire, doibt contribuer à la société publique les offices et devoirs qui le touchent [...].⁶

Le jugement de Michel Adam, selon qui « Charron, rencontrant la distinction médiévale entre *vita activa* et *vita contemplativa*, donne la préférence à la seconde »⁷, mérite donc d'être fortement nuancé. Pierre Charron promeut une morale laïque⁸. Les lecteurs auxquels il destine son traité, comme il l'écrit lui-même dans sa préface, appartiennent à la société civile : « je ne formois icy ou instruisois un homme pour le cloistre, mais pour le monde, la vie commune et civile »⁹. Ailleurs, Pierre Charron aborde la question des genres de vie, faisant ainsi entendre sa voix dans un débat entamé plusieurs

¹ *Ibid.*, I, 57, p. 327.

² *Ibid.*, p. 328.

³ *Ibid.*, I, 39, p. 237.

⁴ Bruno Petey-Girard, *Les Méditations chrétiennes [...]*, p. 326.

⁵ Pierre Charron, *De la sagesse*, II, 12, p. 379.

⁶ *Ibid.*, II, 2, p. 269. L'auteur ajoute, p. 270 : « L'habile homme fera bien sa charge et ne laissera pas de bien juger la sottise, le vice, la fourbe, qui y est. Il l'exercera, car elle est en usage en son pays, elle est utile, au public, et peut estre à soy, le monde vit ainsi, il ne faut rien gaster. Il se faut servir et prevaloir du monde tel qu'on le trouve ».

⁷ *Études sur Pierre Charron*, p. 75.

⁸ Cf. J. Calvet, « Un essai de morale laïque, Pierre Charron », *Revue pratique d'apologétique*, t. XVI, 1913, p. 264-268.

⁹ *De la sagesse*, p. VIII-IX.

siècles auparavant. Il constate dans un premier temps la diversité des « professions et conditions de vie » parmi les hommes :

les uns suyvent la vie civile et sociale, les autres la fuyent pour se sauver en la solitude ; les uns ayment les armes, les autres les hayssent ; les uns vivent en commun, les autres en la propriété ; les uns se plaisent d'estre en charge et mener vie publique, les autres se cachent et demeurent privez ; les uns sont courtisans et du tout à autruy, les autres ne courtisent qu'eux-mesmes ; les uns se tiennent ez villes, les autres aux champs, aymans la vie rustique.¹

Certaines des paires antithétiques envisagées ici se réduisent aisément à l'opposition traditionnelle entre vie active et vie contemplative. Entre ces deux genres, notre auteur refuse de trancher, estimant qu'aucun n'est fondamentalement supérieur à l'autre ; tous deux se valent, et chacun embrassera le mode d'existence le plus approprié à son tempérament :

Qui faict mieux, et quelle vie est à preferer, il est difficile à dire simplement, et peust-estre impertinent ; toutes ont leurs avantages et desadvantages, leurs biens et leurs maux. Ce qui est plus à voir et considerer en cecy, comme sera dict, c'est que chascun sçache bien choisir selon son naturel, pour et plus facilement et plus heureusement s'y comporter.²

La « Comparaison de la vie civile ou sociale avec la solitaire » est l'occasion pour Charron de dissiper les principales idées communément admises sur le sujet. D'une part, il nie que l'existence érémitique soit « plus excellente et parfaite, plus propre à l'exercice de vertu, plus difficile, aspre, laborieuse et penible »³ que la *vita activa*. La *fuga mundi* et la conquête de la *quies* dans la solitude constituent même selon notre auteur une forme de faiblesse et de pusillanimité :

c'est une grande descharge et aisance de vie, et n'est qu'une bien mediocre profession, voire un simple apprentissage et disposition à la vertu. Ce n'est pas entrer en affaires, aux peines et difficultez ; mais c'est les fuyr, s'en cacher, practiquer le conseil d'Epicure (cache ta vie) : c'est se tapir et recourir à la mort pour fuyr à bien vivre.⁴

D'autre part, la vie solitaire favorise l'éclosion des vices en raison de sa douceur même. Hors de la carrière des affaires et des *officia*, l'âme s'amollit avec le corps. Loin de la censure des lois, des normes sociales et de l'opinion publique, le solitaire peut donner libre cours à ses travers :

De penser aussi que la solitude soit un asyle et port assureé contre tous vices, tentations et destourbiers, c'est se tromper, il n'est pas vray en tous sens. Contre les vices du monde, le bruit de la presse, les occasions qui viennent de dehors, cela est bon ; mais la solitude a ses affaires et ses difficultez internes et spirituelles [...]. Aux jeunes hommes imprudens et mal advisez, la solitude est un dangereux baston, et est à craindre que, s'entretenans tous seuls, ils entretiennent de meschantes gens, comme disoit Cratès à un jeune homme qui se promenoit tout seul à l'escart. C'est là que les fols machinent de mauvais desseins, ourdissent des malencontres, aiguisent et affilent leurs passions et meschans desirs.⁵

Pierre Charron inverse la relation logique de causalité généralement établie entre la solitude et la sagesse. La solitude ne prédispose pas à la *tranquillitas animi*, et seules les âmes bien trempées peuvent la supporter sans faillir :

¹ *Ibid.*, I, 49, p. 225.

² *Ibid.*, p. 225-226.

³ *Ibid.*, I, 50, p. 229.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 229-230. Comme Pierre Charron, Pierre Matthieu signale les écueils de la solitude et de l'*otium* : « Veux-tu fuir d'amour l'excez et la manie ? / Romps les occasions, parle tousjours de loing, / Sors de la solitude et vis en compagnie : / Tel faut qui ne faudroit s'il avoit un tesmoing » (*Tablettes [...]*, II, 63, p. 23).

Il faut estre sage, bien fort et asseuré pour estre laissé entre ses mains : souvent l'on ne sçauroit estre en plus dangereuses mains que les siennes [...].¹

Enfin, faisant allusion à la parabole des talents, l'auteur nous exhorte, en guise de conclusion, à la vie civile, à l'instar de l'un de ses modèles, Guillaume du Vair, au nom de ce que chacun doit à la communauté :

Mais pour quelque consideration privée ou particuliere, encore que bonne en soy (car souvent c'est lascheté, foiblesse d'esprit, despit ou autre passion), s'enfuyr et se cacher, ayant moyen de profiter à autruy, et secourir au public, c'est estre deserteur, ensevelir le talent, cacher la lumiere, faute subjecte à la rigueur du jugement.²

En vérité, Montaigne et Pierre Charron n'opposent pas deux genres de vie longtemps conçus comme radicalement distincts, mais deux attitudes intellectuelles. L'une, rejetée sans ambages, abolit toute distance critique entre le monde et l'esprit ; au contraire, l'autre, qui peut se prévaloir de l'autorité de la tradition sceptique, ménage entre l'intellect et les choses tout l'espace nécessaire à l'examen critique et à l'édification de la retraite spirituelle où s'établit le repos, la « forte, noble et glorieuse impassibilité »³ du sage évoluant dans le monde. Montaigne et Charron grossissent les rangs des auteurs qui, dans les dernières décennies du siècle, promeuvent une forme de loisir *intus, et in cute* ou de vacance intérieure. Montaigne invite dans ses *Essais* l'homme d'entendement à toujours distinguer l'espace intérieur de la pensée et le « dehors », la scène publique où chacun doit jouer son rôle⁴ :

le sage doit au dedans retirer son ame de la presse, et la tenir en liberté et puissance de juger librement des choses ; mais, quant au dehors, [il me semble] qu'il doit suivre entierement les façons et formes receues. La société publique n'a que faire de nos pensées ; mais le demeurant, comme nos actions, nostre travail, nos fortune et nostre vie propre, il la faut prêter et abandonner à son service et aux opinions communes [...].⁵

Si la solitude « se jouyt plus commodément à part », on peut la goûter au milieu de la foule et du bruit, parce qu'elle est une aptitude de l'âme à asseoir la *quies* en son sein : « Ainsin il la faut ramener et retirer en soy : c'est la vraie solitude, et qui se peut jouïr au milieu des villes et des cours des Roys »⁶. Afin de profiter de cette solitude, on doit réunir en soi les conditions spirituelles propices à son établissement, et se détacher affectivement du monde sans pour autant y renoncer ou le quitter effectivement. Montaigne a retenu la leçon de Sénèque ; il sait qu'il ne suffit pas de fuir le monde pour se débarrasser des préoccupations de la vie active :

D'avantage, pour nous estre deffaits de la Cour et du marché, nous ne sommes pas deffaits des principaux tourmens de nostre vie [...]. L'ambition, l'avarice, l'irresolution, la peur et les concupiscences ne nous abandonnent point pour changer de contrée [...]. Elles nous suivent souvent jusques dans les cloistres et dans les escoles de philosophie. Ny les desers, ny les rochers creusez, ny la here, ny les jeunes ne nous en démeslent [...].⁷

Et au sujet des *otiosi* que la passion du *negotium* tourmente jusque dans leur retraite, Montaigne écrit avec ironie :

¹ *De la sagesse*, I, 50, p. 230.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, II, 1, p. 256.

⁴ Cf. Guillaume du Vair, *La Philosophie morale des Stoïques*, p. 62-63 : « Remettons-nous devant les yeux, que nous venons en ce monde comme à une comedie, où nous n'avons pas à choisir le personnage qu'il nous faut jouër, mais seulement à bien jouër celui qui nous sera donné. Si le poëte nous charge du personnage d'un Roy, il le faut bien représenter, si d'un faguin, de mesmes. Car il y a de l'honneur à bien faire l'un et l'autre, et du deshonneur à le mal faire ».

⁵ Montaigne, *Essais*, I, 23, p. 118.

⁶ *Ibid.*, I, 39, p. 240.

⁷ *Ibid.*, p. 239.

A ce que je voy, ceux-cy n'ont que les bras et les jambes hors de la presse ;
leur ame, leur intention y demeure engagée plus que jamais [...].¹

Si le commerce des belles-lettres apporte quelque consolation « en vieillesse et en la solitude », si leur compagnie préserve des fréquentations importunes², « la surdose de livres peut se transformer en poison »³. Le loisir lettré même est alors condamné en tant qu'« occupation » pénible et que passion morbide, en tous points comparable à celles qui possèdent les *negotiosi* et « empeschent la tranquillité du corps et de l'ame »⁴ :

Cette occupation des livres est aussi penible que toute autre, et autant ennemie de la santé, qui doit estre principalement considerée. Et ne se faut point laisser endormir au plaisir qu'on y prend : c'est ce mesme plaisir qui perd le mesnagier, l'avaricieux, le voluptueux et l'ambitieux. [...] Les livres sont plaisans ; mais, si de leur frequentation nous en perdons en fin la gayeté et la santé, nos meilleures pieces, quittons les. Je suis de ceux qui pensent leur fruit ne pouvoir contrepoiser cette perte.⁵

Pareillement, Montaigne condamne l'*otium rusticum*, fort en vogue dans la littérature de la fin du siècle. Le repos champêtre, à l'en croire, usurpe son nom, puisque les travaux et les plaisirs des champs font de l'homme géorgique un *occupatus* et le détournent de lui-même. Montaigne, écrit Danièle Duport,

se montre particulièrement sévère à l'égard de ceux qui se sont livrés corps et âme à la culture de la terre. La frénésie des villes semble s'être transposée là, oublieuse des fins de la retraite, puisque la solitude ne devrait s'occuper que du spectacle intérieur à l'exclusion de tout autre activité qui ne serait que déviation.⁶

Le lieu véritable de la liberté et du repos devient donc l'espace privé du « dedans », où le sage « doit retirer son ame de la presse »⁷. Il s'écarte alors du « peuple », mais aussi, et là est bien l'essentiel, « des conditions populaires qui sont en nous »⁸. Nous devons trouver refuge dans une « arriereboutique toute nostre, toute franche, en laquelle nous établissons nostre vraye liberté et principale retraicte et solitude »⁹. Ailleurs, c'est la coquille qui symbolise pour Montaigne la retraite intérieure. À l'approche de la mort, il éprouve plus fortement le besoin de « tourner le dos à la compagnie » et de « s'appile[r] et recueill[ir] en [s]a coque, comme les tortues »¹⁰. Il prend congé des hommes, se détache et se déprend du monde, coupant les derniers liens qui le rattachent à eux :

Je me desnoue par tout [...]. Jamais homme ne se prepara à quitter le monde plus purement et pleinement, et ne s'en desprint plus universellement que je m'attens de faire.¹¹

Il ajoute dans le chapitre intitulé « Toutes choses ont leur saison » :

¹ *Ibid.*, p. 247.

² *Ibid.*, III, 3, p. 827 : « et me deffaict à toute heure des compagnies qui me faschent. Il emousse les pointures de la douleur ».

³ Stoyan Atanassov, « Montaigne : le corps en "librairie" [...] », p. 141.

⁴ *Essais*, I, 39, p. 246.

⁵ *Ibid.*, p. 245. Selon Montaigne, le culte des belles-lettres est fréquemment mis au service de l'ambition et de la vaine gloire. Or, « La plus contraire humeur à la retraicte, c'est l'ambition. La gloire et le repos sont choses qui ne peuvent loger en mesme giste » (*ibid.*, p. 246-247).

⁶ Danièle Duport, « L'oisif en ses terres ou le repos géorgique », p. 243.

⁷ Montaigne, *Essais*, I, 23, p. 118.

⁸ *Ibid.*, I, 39, p. 239.

⁹ *Ibid.*, p. 241.

¹⁰ *Ibid.*, III, 9, p. 982.

¹¹ *Ibid.*, I, 20, p. 88-89.

Le plus long de mes desseins n'a pas un an d'estandue, je ne pense desormais qu'à finir; me deffay de toutes nouvelles esperances et entreprinses ; prens mon dernier congé de tous les lieux que je laisse ; et me desposse de tous les jours de ce que j'ay.¹

Sentant sa mort prochaine, dénouement d'une existence bien remplie, Montaigne « se dénoue », mais sa retraite est avant tout spirituelle, philosophique. Préparation à la mort, l'*otium* habite ses pensées ; il concerne ses « desseins », ses « espérances » et ses projets. Simultanément, Montaigne s'attache plus fermement à lui-même. La retraite « en sa coque » assure au moi un surcroît de compacité et de cohésion : « mes adieux sont à demi prins de chacun, sauf de moy »².

Comment accède-t-on à ce refuge intérieur, « coque » ou « arrière-boutique » ? En refusant la dispersion des ressources spirituelles vers l'extérieur, en opposant au mouvement centrifuge des passions et à la force d'attraction du monde le mouvement circulaire d'une pensée qui se recueille³. La méditation, philosophique et pieuse, que recommande Guillaume du Vair, s'oppose à la fragmentation de l'esprit sous l'effet des sollicitations du monde⁴. Selon Pierre Charron, l'exercice raisonné par l'esprit de ses facultés intellectuelles suffit à le retirer du monde. La méditation est une « solitaire occupation », qui constitue la « principale vacation et plus serieux estude »⁵ de quelques grands esprits. Cette activité philosophique est propre à la nature humaine, de sorte que chacun peut s'y livrer selon ses aptitudes. L'exercice de l'intellect est certes une ascèse, mais on s'y soumet sans trop de peine dans la mesure où la méditation est une fonction naturelle de l'esprit :

Or, par le benefice de nature, il n'y a occupation que nous fassions plus souvent, plus long-temps, qui soit plus facile, plus naturelle et plus nostre, que mediter et entretenir ses pensées.⁶

Pierre Charron précise que la méditation est un *otium negotiosum*, un loisir fort occupé, où l'esprit, actif sans relâche au cœur de son repos, jouit de la solitude au milieu de la compagnie de ses pensées – les grands esprits « ne sont jamais plus embesongnez ny moins seuls (comme il est dict de Scipion) que quand ils sont seuls et sejourment d'affaires »⁷. Recourant à l'autorité d'Aristote, l'auteur du livre *De la sagesse* rappelle que la pensée et l'exercice de ses facultés rationnelles sont l'aliment naturel de l'esprit et la condition de son repos. Selon le Stagirite, la sagesse théorique (*sophia*)⁸, vertu spécifique de la fonction calculative de l'âme rationnelle, exhume la part de divinité contenue dans la nature humaine⁹. L'esprit qui s'adonne à la philosophie partage alors le repos bienheureux des dieux, pensée pure perpétuellement en acte¹⁰ ; il agit « à l'imitation de Dieu, qui vit et se paist d'éternelle pensée. C'est la besongne des dieux (dict Aristote) de laquelle naist leur beatitude et la nostre »¹¹.

Si l'on borne sa lecture du livre *De la sagesse* au paragraphe que nous venons de citer, on pourrait croire que Pierre Charron situe le repos de l'esprit dans la spéculation théorique de type aristotélicien, activité associée par l'auteur de l'*Éthique à Nicomaque* à la vie contemplative. Il n'en

¹ *Ibid.*, II, 28, p. 703.

² *Ibid.*, I, 20, p. 88.

³ La « librairie » ou Montaigne abrite sa retraite, la méditation, à laquelle il se consacre, et la modération, qu'il recommande, ont la même composition circulaire, qui protège l'esprit contre l'émission et la dissémination. Cf. *Essais*, III, 10, p. 1011 : « Plus nous amplifions nostre besoing et possession, d'autant plus nous engageons nous aux coups de la fortune et des adversitez. La carriere de nos desirs doit estre circonscripte et restraincte à un court limite des commoditez les plus proches et contigues ; et doit en outre leur course se manier, non en ligne droite qui face bout ailleurs, mais en rond, duquel les deux pointes se tiennent et terminent en nous par un brief contour ».

⁴ Cf. Bruno Petey-Girard, *Les Méditations chrétiennes [...]*, p. 96 : « La méditation est le contraire de la dilution car elle est un miroir de concentration ; par elle, l'âme se recentre, se hausse à la pointe d'elle-même par l'application de ses capacités sur un objet unique. La méditation est un ancrage d'une partie de l'être qui autrement tendrait à la dispersion [...]. La méditation est alors un effort de soi sur soi, une attention de soi à soi, accessible à l'homme qui mobilise son être en vue d'une activité qui l'isole du monde en le fixant dans sa réflexion ».

⁵ *De la sagesse*, III, 6, p. 481.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 13.

⁹ *Ibid.*, X, 7, 1177 b 20-25.

¹⁰ *Ibid.*, X, 7, 1177 a 30-1178 a 1.

¹¹ Pierre Charron, *De la sagesse*, III, 6, p. 481.

est rien. En vérité, Pierre Charron s'intéresse davantage à la philosophie éthique qu'à la *theoria* ; il n'étudie pas les principes et les fins de l'univers, mais le monde et les hommes tels qu'ils vivent et agissent dans leur milieu naturel :

Parquoy tout absolument les pratiques sont les meilleures qui regardent le bien de l'homme, apprennent à bien vivre et bien mourir, bien commander, bien obeyr, dont elles doibvent estre serieusement estudiées par celuy qui pretend à la sagesse, et desquelles cest œuvre est un abregé et sommaire, sçavoir morales, œconomiques, politiques.¹

S'il entend exposer dans son ouvrage les moyens par lesquels l'esprit établit son repos, Pierre Charron n'identifie pas la *tranquillitas animi* avec l'élévation du *nous*, pointe de l'âme rationnelle, au-dessus des réalités sensibles et de l'expérience concrète du monde. À l'activité théorique, traditionnellement liée à la vie contemplative, il préfère les valeurs et les occupations de la *vita activa*. Le refuge où l'esprit établit sa retraite ne lui est pas transcendant et se situe dans son propre domaine, sur ses propres terres. Pierre Charron prend soin de préciser « dès l'entrée » qu'il n'entend pas la sagesse

au sens hautain et enflé des theologiens et philosophes [...] pour une cognoissance parfaite des choses divines et humaines, ou bien des premieres et plus hautes causes et ressorts de toutes choses ; laquelle reside en l'entendement seul, peust-estre sans probité (qui est principalement en la volonté), sans utilité, usage, action, sans compagnie et en solitude [...].²

La sagesse ne se confond donc pas avec l'activité théorique et comprend pour Charron, qui refuse de lui assigner le but purement contemplatif fixé par Platon et Aristote, « tant la volonté que l'entendement, voire tout l'homme en son dedans et son dehors, en soy seul, en compagnie, cognoissant et agissant »³. Mais, tout en accomplissant ses devoirs envers la société et ses semblables, au nom de la charité chrétienne et de l'intérêt commun, le sage s'impose une discipline spirituelle qui lui permet de s'abstraire du monde et de connaître le repos.

b – « Sans bransle et agitation aucune »

À l'image de Montaigne et de Pierre Charron, qui fera graver sur sa maison de Condom la devise « Je ne sçay », écho du célèbre « Que sais-je ? » de son ami, de nombreux auteurs sont influencés par le renouveau sceptique qui caractérise la seconde moitié du XVI^e siècle⁴. Comme le surcroît d'intérêt

¹ *Ibid.*, I, 57, p. 243

² *Ibid.*, préface, p. V. Quant à la science, il la situe « beaucoup au dessous de la preud'homie, santé, sagesse, vertu, et encore au dessous de l'habileté aux affaires » (*ibid.*, I, 57, p. 242).

³ *Ibid.*, p. V-VI.

⁴ La renaissance du scepticisme au XVI^e siècle s'appuie principalement sur les œuvres de Sextus Empiricus, les *Académiques* de Cicéron et les *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* de Diogène Laërce. Selon Richard H. Popkin, le grand maître d'œuvre de cette renaissance fut Henri Estienne, qui publia en 1562 une édition latine des *Hypotyposes pyrrhoniennes*, suivie en 1569 de l'édition latine des œuvres complètes de Sextus Empiricus, dont l'*Adversus mathematicos*, par Gentien Hervet. À la fin du XVI^e siècle et dans les premières années du siècle suivant, Francisco Sánchez (*Quod nihil scitur*, 1581), Montaigne, Charron et Jean-Pierre Camus, auteur à dix-neuf ans d'un *Essay sceptique*, porteront haut la bannière du néo-scepticisme, qui figure dans l'arsenal mobilisé par la Contre-Réforme dans sa lutte contre les « schismatiques ». Popkin signale dans la première moitié du siècle quelques textes précurseurs de la diffusion du scepticisme. Il s'agit de l'*Examen vanitatis doctrinae* de Jean-François Pic de La Mirandole (1520), dont Popkin estime l'audience assez limitée, et du traité de Henri Corneille Agrippa de Nettesheim, *De incertitudine et vanitate scientiarum*, paru en 1526, dont l'influence fut autrement importante. En 1557, Guy de Bruès, dans ses *Dialogues*, met la jeunesse en garde contre le doute des sceptiques, susceptible selon lui de les détourner de la religion, preuve de l'audience croissante des nouveaux académiciens. « Quoi qu'il en soit », conclut Richard H. Popkin, « le scepticisme ne semble guère avoir donné lieu à des considérations philosophiques très sérieuses avant la publication de Sextus Empiricus. [...] Ce n'est qu'après la publication de l'œuvre de Sextus que le scepticisme devint un mouvement philosophique important, en particulier grâce à Montaigne et à ses disciples » (*Histoire du scepticisme [...]*, p. 70-71). Emmanuel Naya remet en cause la chronologie de la diffusion du scepticisme en France établie par Charles B. Schmitt et Richard H. Popkin. Dans sa thèse, intitulée *Le Phénomène pyrrhonien : lire le scepticisme au XVI^e siècle*, Emmanuel Naya affirme qu'on exagère le rôle joué par la publication en 1562 des *Hypotyposes pyrrhoniennes* d'Henri Estienne : « Les notions sceptiques n'attendirent [...] pas la publication de Sextus Empiricus pour se répandre, et bien des aspects du scepticisme étaient accessibles avant elle » (t. I, p. 56). Il entend « récuser définitivement la thèse de la confidentialité absolue du scepticisme jusqu'en 1562 », date qu'il considère plutôt comme « un aboutissement, le moment de récollection d'un vaste effort collectif qui s'est joué au détour de bien des textes » (*ibid.*, p. 58 et p. 86). Ainsi, « la véritable

dont bénéficie également l'éthique stoïcienne en cette période, le renouveau sceptique doit sans doute beaucoup aux troubles du temps. La querelle religieuse et les dissensions politiques révèlent de manière dramatique les limites et les dangers du dogmatisme. Elles attestent que le monde dans lequel nous vivons est instable, que l'histoire est la somme, toujours accrue, des cataclysmes et des bouleversements politiques, et que les mortels sont les jouets du sort capricieux. L'esprit humain lui-même est dépourvu de tout point d'ancrage ferme, car il est insuffisamment lesté, d'un savoir incertain où l'opinion et les préjugés tiennent trop souvent lieu de vérité. En ce XVI^e siècle finissant, on constate que « L'inconstance de la pensée n'est pas occasionnelle, elle est fondamentale »¹. Pour Pierre Charron, cette inconstance est telle que l'esprit humain, avide d'un savoir qui toujours se dérobe, ignore le repos et vague perpétuellement d'erreur en erreur :

Il n'y a point de fin en nos inquisitions : les poursuites de l'esprit humain sont sans terme, sans forme : son aliment est doute, ambiguïté ; c'est un mouvement perpétuel, sans arrest et sans but : le monde est une escholle d'inquisition ; l'agitation et la chasse est proprement de nostre gibbier [...].²

Lieu de toutes les contradictions, emporté et ballotté en tous sens par le courant de l'opinion et des apparences, l'esprit humain, « outil vagabond, muable, divers »³, est si mouvant et instable qu'il échappe à son propre examen, comme l'écrit Charron après Montaigne⁴ :

L'homme est un subject merveilleusement divers et ondoyant, sur lequel il est très mal-aisé d'y asseoir jugement assuré, jugement, dis-je, universel et entier, à cause de la grande contrariété et dissonance des pieces de nostre vie. [...] L'irrésolution d'une part, puis l'inconstance et l'instabilité, est le plus commun et apparent vice de la nature humaine.⁵

La doctrine sceptique permet de se prémunir contre le « flux perpétuel d'erreurs »⁶ qu'est l'existence. Si elle n'enseigne pas au sage la vérité, elle lui permet du moins de ne pas succomber à l'opinion, aux préjugés et aux apparences fallacieuses. En refusant de leur accorder le moindre crédit, en ne prononçant pas d'autre verdict que celui concluant à l'anomalie universelle, en refusant d'adhérer à quelque doctrine que ce soit, l'esprit conserve sa liberté et sa stabilité :

Voyci donc la premiere liberté d'esprit, surseance et arrest de jugement ; c'est la plus seure assiette et l'estat plus heureux de nostre esprit, qui par elle demeure droict, ferme, rassis, inflexible, sans bransle et agitation aucune [...].⁷

L'émancipation de la *doxa* apporte au sage le bonheur et lui permet d'admirer la diversité bigarrée du monde sans se laisser éblouir par ses chatouillements :

Or il se faut emanciper et affranchir de tous ces ceps et injustes subjections, et mettre son esprit en liberté, le rendre à soy, libre, universel, ouvert, et voyant par-tout, s'esgayant par toute l'estendue belle et universelle du monde et de la nature [...].⁸

En dépit des propos très rudes tenus par Pierre Charron contre l'homme, « la plus calamiteuse et misérable chose du monde », le néo-scepticisme n'est donc pas un vecteur de la doctrine du *contemptus mundi* ou un plaidoyer en faveur de la retraite effective. L'ataraxie sceptique peut être

entrée dans la connaissance du pyrrhonisme » serait bien plus précoce que ne le pensent Schmitt et Popkin, et remonterait à la fin du XV^e siècle (*ibid.*, p. 642).

¹ Michel Adam, *Études sur Pierre Charron*, p. 100.

² Pierre Charron, *De la sagesse*, I, 16, p. 112. Sur l'inconstance de l'esprit humain, voir les belles lignes de I, 5, p. 29-30.

³ *Ibid.*, I, 16, p. 112.

⁴ *Essais*, I, 1, p. 9 : « Certes, c'est un subject merveilleusement vain, divers, et ondoyant, que l'homme. Il est malaisé d'y fonder jugement constant et uniforme ». Montaigne ajoute : « C'est une espineuse entreprinse, et plus qu'il ne semble, de suyvre une alleure si vagabonde que celle de nostre esprit ; de penetrer les profondeurs opaques de ses replis internes ; de chosir et arrester tant de menus airs de ses agitations » (*ibid.*, II, 6, p. 378).

⁵ Pierre Charron, *De la sagesse*, I, 5, p. 29.

⁶ *Ibid.*, I, 36, p. 171.

⁷ *Ibid.*, II, 2, p. 260-261.

⁸ *Ibid.*, II, 12, p. 380.

conquise au cœur de l'action et ne nécessite pas une existence en marge de la civilisation du *negotium*. Tout en accomplissant ses devoirs et ses charges – jusqu'au feu inclusivement, comme pourrait dire Panurge –, le sage sait faire preuve de « modération et discrétion », prenant les affaires en main sans lui-même se laisser « prendre [...] à tout ce qui se présente »¹. Il se lance ainsi « sans violence et sans trouble » dans les eaux agitées du monde et de l'action. Il faut, explique Charron,

desirer peu, et ce peu modement, s'embesongner peu et tranquillement ; et, aux charges que l'on prend, apporter les pas, les paroles, l'attention, la sueur, les moyens, et au besoin le sang et la vie, mais sans vexation et passion, se tenant toujours à soy, en santé et repos.²

Ces lignes reproduisent presque littéralement un passage du chapitre des *Essais* intitulé « De mesnager sa volonté », dans lequel Montaigne se prononce en faveur d'un mode d'existence conciliant l'engagement dans le monde et l'accomplissement des « devoirs et offices » dus à la société publique d'une part, et, d'autre part, le détachement intérieur :

Je ne veux pas qu'on refuse aux charges qu'on prend l'attention, les pas, les paroles, et la sueur et le sang au besoing [...]. Mais c'est par emprunt et accidentalement, l'esprit se tenant toujours en repos et en santé, non pas sans action, mais sans vexation, sans passion.³

La sagesse à laquelle aspirent les auteurs qui, en cette fin de siècle, méditent les leçons du pyrrhonisme et de la Nouvelle Académie consiste à se déprendre intellectuellement et affectivement du monde, à s'en dégager par l'usage de la raison, qui récuse toute passion au cœur même de l'action et préserve le sage de toute possession ou dilution spirituelle⁴. Conscient de jouer un rôle sur le théâtre du monde, le sage s'efforce d'incarner au mieux son personnage public, sans jamais se prendre complètement au jeu, et en distinguant toujours le masque du visage, ou « la peau de la chemise » :

il faut bien sçavoir distinguer et separer nous-mesmes d'avec nos charges publiques ; un chascun de nous joue deux roolles et deux personnages, l'un estranger et apparent, l'autre propre et essentiel. Il faut discerner la peau de la chemise.⁵

Une fois de plus, Charron suit pas à pas Montaigne :

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. Nous ne sçavons pas distinguer la peau de la chemise. C'est assés de s'enfariner le visage, sans s'enfariner la poitrine.⁶

Montaigne se vante d'avoir toujours su mettre en pratique ce dernier précepte, d'avoir en toutes circonstances conservé cet *otium* intérieur qui, loin de nuire au *negotium*, le rend plus efficace :

J'ay peu me mesler des charges publiques sans me despartir de moy de la largeur d'une ongle, et me donner à autruy sans m'oster à moy.

Cette aspreté et violence de desir empesche, plus qu'elle ne sert, à la conduite de ce qu'on entreprend, nous remplit d'impaticence envers les evenemens ou contraires ou tardifs, et d'aigreur et de soupçon envers ceux avec qui nous negotiations.⁷

¹ *Ibid.*, II, 2, p. 269.

² *Ibid.*

³ Montaigne, *Essais*, III, 10, p. 1007.

⁴ *Ibid.*, p. 1004 : « Si je mordoïis à mesme, comme font les autres, mon ame n'auroit jamais la force de porter les alarmes et emotions qui suyvent ceux qui embrassent tant ; elle seroit incontinent disloquée par cette agitation intestine. Si quelquefois on m'a poussé au manïement d'affaires estrangieres, j'ay promis de les prendre en main, non pas au poulmon et au foye ; de m'en charger, non de les incorporer ; de m'en soigner ouy, de m'en passionner nullement : j'y regarde, mais je ne les couve point ».

⁵ Pierre Charron, *De la sagesse*, II, 2, p. 270.

⁶ Montaigne, *Essais*, III, 10, p. 1011.

⁷ *Ibid.*, p. 1007.

« Le Maire et Montaigne ont toujours esté deux, d'une separation bien claire », assure l'auteur des *Essais*, contre ceux « qui se transforment et se transsubstantient en autant de nouvelles figures et de nouveaux estres qu'ils entreprennent de charges, et qui se prelatent jusques au foye et aux intestins, et entraînent leur office jusques en leur garde-robe »¹. Montaigne ajoute, en faveur du détachement affectif du sage :

Il faut desnouer ces obligations si fortes, et meshuy aymer ce-cy et cela, mais n'espouser rien que soy. C'est à dire : le reste soit à nous, mais non pas joint et colé en façon qu'on ne le puisse desprendre sans nous escorcher et arracher ensemble quelque piece du nostre. La plus grande chose du monde, c'est de sçavoir estre à soy.²

Les fils dont la vie sociale est tissée, le maniement des affaires publiques ou l'exercice d'une charge, quelle qu'elle soit, ne doivent pas ôter au sujet sa lucidité, cette faculté d'examen critique qui permet à l'esprit de se retirer dans son for intérieur, et d'y trouver, en toutes circonstances, liberté et tranquillité :

Pour estre advocat ou financier, il n'en faut pas mesconnoistre la fourbe qu'il y a en telles vacations. Un honneste homme n'est pas comptable du vice ou sottise de son mestier, et ne doit pourtant en refuser l'exercice : c'est l'usage de son pays, et il y a du proffict. Il faut vivre du monde et s'en prevaloir tel qu'on le trouve. Mais le jugement d'un Empereur doit estre au dessus de son empire, et le voir et considerer comme accident estranger ; et luy, doit sçavoir jouyr de soy à part et se communiquer comme Jacques et Pierre, au moins à soy-mesmes.³

Il s'agit pour l'esprit désireux de rester dans son assiette « d'examiner, juger, poiser toutes choses (c'est sa vraie vie, son exercice perpetuel) sans s'obliger ou s'engager à opinion aucune, sans resoudre ou determiner, ny se coiffer ou espouser aucune chose »⁴.

L'exercice de la pensée dans l'acte de pesée critique des choses⁵ l'immobilise et la met au repos à l'intérieur de ses propres limites, où elle se contient et se contente. Le temps de l'observation, de l'analyse, dont l'*epochè* sceptique permet le déploiement, est celui d'une vacance intérieure, un temps libre de tout engagement, de toute préoccupation, où l'on peut « retenir en surseance son jugement, c'est-à-dire soustenir, contenir et arrester son esprit dedans les barrières de la consideration »⁶. L'examen lucide du monde, « considér[é] comme chose estrangere de soy »⁷ et ainsi mis à distance, permet l'établissement de la solitude véritable, toute spirituelle et intérieure. La « glorieuse impassibilité » du sage s'identifie pour Pierre Charron avec cet éloignement spirituel. La liberté critique et la défiance envers toute forme d'adhésion dégagent l'esprit du monde, des phénomènes et de la *doxa* sans cesse mouvants pour le restituer à son activité intrinsèque et naturelle, à l'en-soi de la pensée, où il se fixe et trouve le repos :

Notre esprit, en acceptant de surseoir à tout engagement judiciaire, n'est pas pour autant dans l'instabilité, car il jouit de sa propre maîtrise à ne pas se laisser égarer. Il a donc trouvé son assiette, il a vaincu l'imagination.⁸

¹ *Ibid.*, p. 1012.

² *Ibid.*, I, 39, p. 242. Cf. III, 10, p. 1003 : « Au pris du commun des hommes, peu de choses me touchent, ou, pour mieux dire, me tiennent ; car c'est raison qu'elles touchent, pourveu qu'elles ne nous possèdent. J'ay grand soin d'augmenter par estude et par discours ce privilege d'insensibilité, qui est naturellement bien avancé en moy. J'espouse, et me passionne par consequant, de peu de choses ».

³ *Ibid.*, III, 10, p. 1012.

⁴ Pierre Charron, *De la sagesse*, II, 2, p. 258.

⁵ La devise pyrrhonienne adoptée par Montaigne : « Que sais-je ? », et la balance aux deux plateaux parfaitement équilibrés, qu'il fit graver dans une médaille, représentent l'isosthénie d'où provient la tranquillité de l'âme.

⁶ Pierre Charron, *De la sagesse*, II, 2, p. 258.

⁷ *Ibid.*, p. 270.

⁸ Michel Adam, *Études sur Pierre Charron*, p. 47.

La doctrine sceptique insiste volontiers sur la diversité des institutions politiques, des coutumes et des religions¹, afin de nous inviter à n'en embrasser aucune. La *tranquillitas animi* a en effet pour conditions la liberté de l'esprit et le refus de tout asservissement dogmatique à cette « violente et traistresse maistresse d'escole »² qu'est la coutume. On voit ainsi comment le néo-scepticisme, qui recommande un désengagement affectif et intellectuel de « toutes choses », participe au processus d'intériorisation de l'*otium*. La réflexion et la lucidité que réclame Pierre Charron n'interdisent pas par ailleurs l'action et l'engagement effectif dans la civilisation du *negotium*. L'essentiel est de ne pas se laisser happer corps et âme par le tourbillon du monde, de ne pas tomber dans le piège des apparences, dont le commun des mortels est généralement dupe :

C'est pourquoy nous sommes icy, nous devons nous maintenir en tranquillité et liberté. Et pour ce faire, le souverain remede est de se prester à autruy et ne se donner qu'à soy, prendre les affaires en main non à cœur, s'en charger et non se les incorporer, soigner et non passionner, ne s'attacher et mordre qu'à bien peu, et se tenir tousjours à soy.³

Aussi, comme les auteurs de quatrains moraux et François de La Noue, mais pour des raisons différentes, l'auteur du traité *De la sagesse* estime-t-il dangereuse et peu recommandable toute tentative de modification des lois ou des institutions sociales ; l'instauration de la *quies* et de l'*otium* intérieurs exige du sage qu'il compose avec le monde extérieur et s'accommode des lois qui le régissent. Concernant « les actions externes et communes de la vie, l'observance des loix, coutumes, et ce qui est en usage ordinaire », précise Pierre Charron, « il se faut accorder et accommoder avec le commun ; ne rien gaster ou remuer »⁴. Dans le domaine de la religion, Montaigne prône un conservatisme comparable. Privé d'instrument judiciaire fiable, le croyant doit observer la règle commune s'il veut vivre sans « agitation et trouble » :

Et, puis que je ne suis pas capable de choisir, je pren le chois d'autruy et me tien en l'assiette où Dieu m'a mis. Autrement, je ne me scauroy garder de rouler sans cesse. Ainsi me suis-je, par la grace de Dieu, conservé entier, sans agitation et trouble de conscience, aux anciennes creances de nostre religion, au travers de tant de sectes et de divisions que nostre siecle a produittes.⁵

La fréquentation assidue par Montaigne et par Pierre Charron des auteurs sceptiques les a convaincus de la diversité et la relativité des « polices ». Alors que La Noue justifie la soumission inconditionnelle des sujets aux lois du royaume et à leur prince parce qu'ils procèdent, selon lui, de la volonté divine, Pierre Charron et Montaigne estiment qu'aucune loi, coutume ou institution ne découle d'une connaissance vraie. Le temps seul donne force de loi aux opinions, aux préjugés, aux erreurs dont sont tissées les institutions humaines ; les coutumes ne fondent leur autorité « qu'en la barbe chenuë et rides de l'usage qui les accompaigne »⁶ ; toute loi est une erreur invétérée⁷, une simple opinion consacrée par l'assentiment général, l'usage et le temps :

Cette vie devant laquelle le sceptique s'incline, ce n'est pas une conduite naturelle qui s'imposerait comme une révélation aux hommes, mais c'est la vie sociale, purement arbitraire, et qui a pour seule légitimité le fait d'être établie.⁸

¹ Pierre Charron, *De la sagesse*, II, 8, p. 333 : « C'est chose estrange de la diversité des loix et coutumes qui sont au monde, et de l'extravagance d'aucunes. Il n'y a opinion ny imagination si bigearre, si forcenée, qui ne soit establie par loix ou coutumes en quelque lieu ».

² Montaigne, *Essais*, I, 23, p. 109.

³ Pierre Charron, *De la sagesse*, II, 2, p. 269. Cf. Montaigne, *Essais*, III, 10, p. 1003 : « Mon opinion est qu'il se faut prester à autruy et ne se donner qu'à soy-mesme ».

⁴ *De la sagesse*, II, 2, p. 258.

⁵ Montaigne, *Essais*, II, 12, p. 569.

⁶ *Ibid.*, I, 23, p. 117. Cf. p. 115 : « et avec raison l'appelle Pindarus, à ce qu'on m'a dict, la Roynie et Emperiere du monde ».

⁷ *Ibid.*, p. 116-117 : « Autrefois, ayant à faire valoir quelqu'une de nos observations, et receüe avec resolute autorité bien loing autour de nous, et ne voulant point, comme il se faict, l'establir seulement par la force des loix et des exemples, mais questant tousjours jusques à son origine, j'y trouvai le fondement si foible, qu'à peine que je ne m'en dégoutasse, moy qui avois à la confirmer en autruy ».

⁸ Emmanuel Naya, *Le Phénomène pyrrhonien [...]*, t. I, p. 515.

La pluralité des lois et la diversité des institutions, qui varient d'un pays à l'autre, témoignent de leur relativité. La coutume, écrit Pierre Charron, « prend son autorité de la possession et de l'usage, elle grossit et s'annoblit en roulant comme les rivières »¹. Dès lors, pourquoi tenter, au risque de semer le trouble dans son propre esprit, ainsi que dans l'État et l'ensemble du corps social, de modifier les lois ou les institutions politiques ? À quoi bon substituer à une erreur établie et acceptée par presque tous une erreur qui choquera par sa nouveauté² ? Le sage n'est pas dupe et n'ignore pas que les coutumes n'ont d'autre fondement que le crédit qu'on leur accorde. Pour autant,

Ces considerations ne destournent pourtant pas un homme d'entendement de suivre le stille commun ; ains, au rebours, il me semble que toutes façons escartées et particulieres partent plustost de folie ou d'affectation, que de vraye raison [...]. Car c'est la regle des regles, et generale loy des loix, que chacun observe celles du lieu où il est [...].³

Si le sage obéit avant tout aux lois et aux coutumes, méconnues du commun des mortels, qui procèdent « de la vérité, de la raison et nature universelle, à qui nous sommes premièrement obligez », il adopte pour vivre en paix une attitude conformiste et se soumet sans rechigner aux lois en vigueur, sachant « se contenter de rendre l'observance et obeysance à celles ausquelles nous sommes secondement et particulièrement obligez, et ainsi aucun n'aura de quoy se plaindre de nous »⁴.

Pour le sage néo-sceptique, ce conformisme est également motivé par la faiblesse de l'esprit humain, « outil vagabond, muable, divers, contournable »⁵, qui s'emballe aisément et qui doit en conséquence être fermement tenu en bride par la main de fer des coutumes et des lois :

C'est pourquoy on a eu bonne raison de luy donner des barrieres estroites : on le bride et le garrotte de religions, loix, coustumes, sciences, preceptes, menaces, promesses mortelles et immortelles [...].⁶

Les « constitutions et observances publiques » offrent l'avantage de la solidité ; elles sont « immobiles » et s'opposent « à l'instabilité d'une privée fantasie »⁷. Le conservatisme de Montaigne, de Pierre Charron et des auteurs néo-sceptiques⁸ n'est pas le fruit d'une vision pessimiste, influencée par la doctrine du *contemptus mundi*, de l'humanité et du monde. Il procède de la conviction suivante : grossir les rangs de ceux qui veulent « remuer » les lois revient à chasser la raison hors de sa retraite intérieure pour la pousser dans les chausse-trappes de l'imagination, des préjugés ou des apparences, à lui ôter sa liberté d'examen critique pour la faire adhérer à une erreur nouvelle – rappelons que, pour Charron, les institutions, les lois et les coutumes en vigueur sont de simples opinions blanchies sous le harnais. Cela revient aussi à s'engager, alors que le sage recherche au contraire le détachement spirituel qui procure le repos, tout en observant, au double sens du terme (soumission et examen critique), les lois et les coutumes en vigueur. Ce détachement du monde n'implique pas son rejet, car la fuite et le mépris sont une forme d'adhésion à une certaine vision du monde, qui n'est pas plus fondée en vérité que les autres. La haine aussi est une passion de l'âme, qui la condamne à l'inquiétude⁹. Le sage véritable doit faire preuve d'une indifférence bienveillante, qui garantit son

¹ *De la sagesse*, II, 8, p. 332.

² Montaigne, *Essais*, I, 23, p. 120 : « Est ce pas mal mesnagé, d'avancer tant de vices certains et cognus, pour combattre des erreurs contestées et debatables ? »

³ *Ibid.*, p. 118.

⁴ Pierre Charron, *De la sagesse*, p. 341.

⁵ *Ibid.*, I, 16, p. 112.

⁶ *Ibid.*, p. 118.

⁷ Montaigne, *Essais*, I, 23, p. 121.

⁸ Pierre Villey écrit au sujet de Montaigne que le scepticisme « donne une assise plus ferme à son conservatisme politique et religieux : les autres acceptent les usages reçus parce qu'ils les jugent fondés en raison, ou bien ils les combattent parce que d'autres usages leur semblent mieux fondés en raison ; lui, en sage pyrrhonien, se conforme à la tradition, dont il voit la vanité, parce que la raison, incapable des problèmes politiques, religieux, métaphysiques, ne saurait ni étayer la tradition, ni sans les pires dangers chercher à la corriger » (Pierre Villey, « La vie et l'œuvre de Montaigne », p. XXXIV-XXXV de son édition des *Essais*).

⁹ Dans le chapitre 6 du livre II du traité *De la sagesse*, où Pierre Charron combat l'« Opinion du mespris du monde », il condamne ceux qui veulent « passer ceste vie comme insensiblement [...] et comme se desrober et eschapper à elle » (p. 312). Il estime que « ces vies escartées du naturel et commun, partent de folie et de passion ; ce sont maladies » (p. 313).

équanimité en excluant toute velléité de transformation du monde et de ses institutions. Le champ qu'il doit défricher, labourer et ensemercer s'étend à l'intérieur, et sous la peau.

c – « Au dedans soy » : le sage « en son assiette »

La forteresse intérieure que bâtit le sage stoïcien contre les coups du sort et les passions mauvaises a de quoi séduire les humanistes. Mais, dans les premières décennies du siècle, la sagesse du Portique est jugée avec sévérité. La citadelle d'impassibilité édifiée par le stoïcisme, trop semblable à une tour d'ivoire ou à un monastère, exclut toute piété véritable¹, toute « joyeuseté », tout souci de son prochain et du bien commun, considérés comme de puissantes incitations à la vertu et comme indispensables à la véritable *quies animi*. Aussi l'« impassionneté » stoïcienne fait-elle l'objet de nombreuses condamnations durant toute la première moitié du siècle². La seconde verra la réhabilitation de la philosophie morale de la Stoa. « En ces temps de difficultés politiques, comme d'incertitude dogmatique, le stoïcisme a su regagner la faveur des esprits », estime Michel Adam³.

Ascèse physique et spirituelle, le stoïcisme convient à nos auteurs moraux, engagés dans une lutte contre le monde extérieur et les passions de l'âme. Sur ce point notamment, la sagesse stoïcienne s'accorde avec une morale chrétienne rigoriste⁴. En cette fin de siècle, nombreux sont les auteurs moraux qui incarnent ce néo-stoïcisme chrétien. Pibrac, « partisan du stoïcisme », selon Mouna Baradie, « préférerait la lecture des anciens philosophes et notamment Sénèque chez qui il trouvait la nourriture morale et spirituelle de son esprit, sans négliger le Livre Saint, joignant ainsi le philosophe et le chrétien dans une seule œuvre »⁵. Grand succès de librairie en son temps, les *Tablettes* de Pierre Matthieu, auteur comme Pibrac de quatrains moralisateurs, expriment « une leçon imprégnée de stoïcisme héritée de l'humanisme finissant et qui séduira encore pendant toute la première moitié du dix-septième siècle »⁶. Le traité *De la sagesse* doit beaucoup au néo-stoïcien Du Vair⁷, traducteur du *Manuel* d'Épictète, auteur de la *Philosophie morale des Stoïques* (1585) et d'un dialogue philosophique intitulé *De la Constance et consolation ès calamitez publiques* (1594), qui est « directement ancré dans la réalité politique du moment (le siège de Paris) »⁸; Pierre Charron reconnaît volontiers sa dette⁹ envers Du Vair. D'Aubigné et Chassignet expriment à maintes reprises une sensibilité stoïcienne. Quant à l'influence exercée sur Pierre Charron par son ami Montaigne, dont l'œuvre est un foyer d'où rayonne la philosophie stoïcienne renouvelée en cette fin de siècle, elle a été maintes fois signalée et étudiée. Signalons, enfin, les œuvres de Juste Lipse, dont le *De constantia* est traduit en français par Matthieu Guillemot en 1606.

¹ Montaigne écrit dans ses *Essais* (II, 12, p. 604), contre Sénèque, que l'homme ne peut s'élever au-dessus de sa condition sans l'aide de Dieu : « C'est à nostre foy Chrestienne, non à sa vertu Stoïque, de pretendre à cette divine et miraculeuse metamorphose ».

² Cf. *supra*, p. ??? [vérifier] En 1552 encore, Du Bellay écrit : « Ce sont choses fort aigües, / Par sentences ambigües / Philosopher hautement : / Et voyant que la fortune / Ne nous veult estre opportune, / Nous feindre ung contentement. / [...] / Le tonneau Diogenique, / Le gros sourcy Zenonique, / Et l'ennemy de ses yeux [il s'agit de Démocrite], / Cela ne me deüffe : / La gaye philosophie / D'Aristippe me plaist mieulx » (*Discours sur la louange de la vertu & sur les divers erreurs des hommes*, v. 187-192 et 199-204 ; t. IV, p. 154-155). Dans le traité de Guillaume du Vair, *De la constance [...]*, le narrateur, poussé au désespoir par la « calamité publique » (p. 199), répète les réserves du premier humanisme : il ne croit pas dans les secours de la philosophie stoïcienne, « importune et austère » (p. 201), prêchée par Musée.

³ *Études sur Pierre Charron*, p. 64.

⁴ Michel Adam rappelle que « des options stoïciennes n'étaient pas incompatibles, à l'époque, avec une vie religieuse profondément chrétienne. Un des théoriciens du néo-stoïcisme, Guillaume du Vair, a terminé son existence évêque de Lisieux. Guez de Balzac mourra chez les capucins d'Angoulême d'une façon parfaitement édifiante » (*ibid.*, p. 85).

⁵ Mouna Baradie, *Pibrac et le genre du quatrain [...]*, t. I, p. 234.

⁶ Introduction de C. N. Smith à son édition critique des *Tablettes de la vie et de la mort*, p. V.

⁷ Du Vair tenait « quelque chose du philosophe stoïque, comme il apparaît dans ses écrits », signale le cardinal de Richelieu dans ses *Mémoires* (Société de l'Histoire de France, sous la direction de M. le baron de Courcel, t. III, 1912, p. 152). Du Vair exerça sa charge de chancelier, à laquelle il accède en avril 1616, « in philosophicam rigiditatem stoïce quam politice » (Gabriel-Barthélémy de Gramond, *Historia Galliae*, Toulouse, A. Colomiez, 1643, p. 118).

⁸ Bruno Petey-Girard, *Les Méditations chrétiennes [...]*, p. 383.

⁹ *De la sagesse*, avertissement précédant le ch. XX du livre I, p. 128, où Charron mentionne « le Sieur Du Vair » et « ses petits livrets moraux, desquels [il s'est] fort servy ».

L'éthique stoïcienne, telle que les auteurs du XVI^e siècle finissant l'interprètent¹, est une thérapeutique du repos, que prescrivent par exemple tous les auteurs de quatrains moralisateurs. L'influence stoïcienne se traduit par l'adoption de thèmes vulgarisés notamment par Cicéron, Diogène Laërce et Sénèque. Pour demeurer « en son assiette » et établir « un repos d'entendement ferme et immobile comme un rocher parmy les flots »², le sage doit résister aux mouvements extérieurs, aux ondes de chocs que suscitent par exemple les « mutations d'empire », et aux mouvements intérieurs que constituent les passions :

Nous appellons passion un mouvement violent de l'ame, en sa partie sensitive, qu'elle fait ou pour suivre ce qui lui semble bon, ou fuir ce qui lui semble mauvais.³

Le sage doit mettre ses émotions à l'arrêt ou les freiner :

Le moyen de se garantir de telles passions, c'est d'arrester nos desirs à leur première naissance, s'ils sont mauvais, ne permettre pas qu'ils prennent plus grande escurse. S'ils sont des bonnes choses, les temperer [...].⁴

L'opposition de la vertu, « qui est ferme »⁵, à la fortune instable, de la fermeté à l'inconstance universelle, et de l'apathie du sage aux passions humaines, est un topos stoïcien qu'affectionnent les auteurs de traités moraux. Jean de La Gessée y recourt dans un recueil de quatrains sentencieux :

Soit sur la Terre, ou les champz de Neptune,
Que le meschef acourra te trouver :
Sage tu dois tes forces esprouver,
Et par vertu combatre la Fortune.⁶

La vertu est coulée dans un métal à l'épreuve du temps : « Le temps emporte tout et rien ne luy resiste / Que la seule vertu », écrit Pierre Matthieu⁷. La vertu permet de conserver le repos de l'esprit au plus fort des calamités publiques :

la vertu peut soustenir bravement cest assaut, demeurer victorieuse, et conserver sous son bouclier nostre esprit sain et entier, plein de repos et de contentement.⁸

On aboutit à cette impassibilité en empruntant le chemin de la vertu, conviction conforme à l'enseignement du Portique :

L'homme constant la Vertu se propose
Pour seul object : quand le Ciel tomberoit,
Sans l'estonner le Ciel l'acableroit.
Son ame au mal, son cœur au sort s'oppose.⁹

Par la vertu, pierre angulaire de l'éthique stoïcienne et sujet de prédilection des auteurs moraux de la fin du XVI^e siècle, le sage acquiert cette *tranquillitas animi* qui ignore les passions perturbatrices de l'âme et méprise les outrages du sort. Il ne s'agit pas de dompter la fortune, chose impossible pour les simples mortels, mais de soutenir ses assauts d'un cœur ferme et constant :

¹ Il est plus juste, comme le suggère C. N. Smith dans l'introduction de son édition critique des *Tablettes de la vie et de la mort* de Pierre Matthieu (p. XV), de « parler non de stoïcisme, mais d'une tradition à tendance stoïque », qui intègre fréquemment des éléments épicuriens et sceptiques, et mêle l'ensemble dans le creuset chrétien.

² Guillaume du Vair, *La Philosophie morale des Stoïques*, p. 54.

³ *Ibid.*, p. 52. Cf. p. 62, toujours au sujet de la passion : « La roüe d'Ixion est le mouvement de ses desirs [...]. Affermissons donc nostre ame contre ces fascheux mouvemens-là, qui troublent ainsi nostre repos et nostre contentement ».

⁴ *Ibid.*, p. 75.

⁵ Du Bellay, *A Salmon Macrin*, v. 127 (t. IV, p. 33).

⁶ La Gessée, *Philosophie morale et civile*, I, LII, p. 13.

⁷ *Tablettes [...]*, III, 37, p. 35, v. 1-2.

⁸ Guillaume du Vair, *De la constance [...]*, p. 217. L'« assaut » en question désigne le siège de Paris (1590).

⁹ La Gessée, *Philosophie morale et civile*, I, XXXVII, p. 19.

L'instable cours d'une et d'autre fortune,
Fier, ou peureux, jamais ne te fera.
Ainsi ta Nef seurement voguera,
Quelque peril qui s'attache à sa hune.¹

La conquête de cette sagesse garante de *quies* n'est pas, cependant, une entreprise de tout repos ; elle implique une vigilance, une lutte de chaque instant contre le sort et contre soi ; celui qui aspire à la vertu doit opposer « Son âme au mal, son cœur au sort »², et se fortifier dans l'épreuve, apprenant à recevoir « heur » et « meschef » d'un même front³. L'ascèse stoïcienne, comme l'ascèse chrétienne, mortifie la chair, méprise ses appétits et ses voluptés. Les auteurs moraux mettent leurs lecteurs en garde contre les charmes fallacieux des plaisirs sensuels, assimilés aux vices :

La mer Lybique abonde en moins d'arenes,
Que l'homme impur en vices redoubtez.
Sage qui fuit l'atrait des Voluptez :
C'est l'air pipeur des antiques serenes.⁴

Le stoïcisme est une ascèse physique et spirituelle rigoureuse. Mais il vaut la peine de souffrir, d'endurcir son corps et son âme puisque l'enjeu est l'apathie du sage, l'« impassionneté » qui lui garantit une vie paisible et heureuse au cœur des plus grands bouleversements :

Or la sagesse nous apprend à tenir égalité en toute nostre vie, et monstret
tousjours un mesme visage, doux et ferme.

écrit Pierre Charron⁵, qui a bien retenu la leçon stoïcienne et célèbre l'équanimité du sage, capable de « se porter moderelement et egalelement en prosperité et adversité »⁶. Cultivant une indifférence sereine dans les « ennuis » et le « contentement »⁷, il ne s'effarouche pas devant les embarras de l'existence et l'inéluctabilité de la mort ; il ne se laisse pas prendre non plus au leurre des plaisirs de la vie⁸.

Alors que les premiers humanistes étaient nombreux à vouloir porter le monde à bout de bras dans la voie du progrès, convaincus qu'il était possible, avec l'aide de Dieu, de l'améliorer par leur action, les auteurs de la fin du siècle se contentent de le supporter, ce qui déjà n'est pas une mince affaire. Car la fortune emporte dans sa roue les hommes et le monde, révélant la faiblesse des uns, quel que soit leur rang, et l'instabilité de l'autre :

Prince, ou Suget, craint l'inconstante rouë
Du traistre Sort : car sous le Firmament
Rien n'est durable, ains vole au changement.
Des faitz humains la Fortune se jouë.⁹

Sur ce point, la sagesse stoïcienne rejoint le pessimisme chrétien et fait écho au discours du *contemptus saeculi*, dont les auteurs moraux et spirituels de l'époque retiennent volontiers les thèmes et les images principaux.

Le pessimisme néo-stoïcien et chrétien n'est cependant pas une incitation à la *fuga mundi* effective, contraire à la vertu stoïcienne et à la charité chrétienne. Repos et retraite sont toujours conçus comme relatifs et corrélatifs ; *otium* et *negotium* se complètent et se succèdent bien plus qu'ils ne s'opposent¹⁰.

¹ *Ibid.*, I, XL, p. 11.

² *Ibid.*, I, LXXXVI, p. 19.

³ *Ibid.*, I, xcviij, p. 21 : « Quand la Fortune à t'eslever s'esgaye, / N'enfle son cœur : lors qu'elle tonera, / Sa rage aussi tes sens n'estonera. / L'heur nous deçoit, le meschef nous essaye ».

⁴ *Ibid.*, I, xxiii, p. 9.

⁵ *De la sagesse*, II, 7, p. 320.

⁶ *Ibid.*, II, 7, p. 319.

⁷ Cf. Pierre Matthieu, *Tablettes [...]*, III, 14, p. 32, v. 2.

⁸ *Ibid.*, I, 8, p. 3.

⁹ *Ibid.*, I, 93, p. 20.

¹⁰ Bruno Petey-Girard écrit au sujet du dialogue de Du Vair, *De la constance [...]* : « Retirés dans un jardin, espace hautement symbolique de l'activité philosophique, les membres actifs de la société momentanément repliés dans un lieu clos méditent sur l'action dans le monde ; l'alternance se fait ici entre vie publique et vie privée » (*Les Méditations chrétiennes [...]*, p. 389). Le jardin où se retirent les protagonistes du traité de Guillaume du Vair est également « la métaphore de la citadelle intérieure où l'âme se retranche pour retrouver sa liberté, à l'abri des assauts des passions » ; c'est le « lieu de la

On doit demeurer dans le monde, ne pas succomber à la tentation du renoncement, et s'en remettre à la force d'âme pour faire face aux épreuves, en conservant sa tranquillité d'esprit. La force et la tempérance sont les vertus qui, selon Pierre Charron, permettent d'affronter avec équanimité l'une et l'autre fortune. Il définit la première comme « une droicte et forte assurance, equable et uniforme de l'ame, à l'encontre de tous accidens dangereux, difficiles et douloureux »¹. S'il faut battre en retraite, ce sera donc derrière le rempart² toujours dressé des vertus et non dans quelque thébaïde écartée, car

moyennant que l'ame demeure ferme et entiere en son assiette et en son discours, sans alteration, il est permis de se remuer, ressentir au dehors.³

Incarnation des vertus stoïciennes, François de La Noue ne se dérobe pas face à l'adversité, que d'ailleurs on ne peut fuir ; il lui fait crânement face, tandis que son esprit conserve son assiette :

[François de La Noue] sert de preuve suffisante de ce que dit Seneque, Que l'homme de bien ne peut fuir les adversitez, mais il les peut bien vaincre et surmonter. Et combien que quelquesfois il semble mal-heureux aux yeux du vulgaire ignorant, si est ce qu'au milieu de tous ses mal-heurs il jouit toujours d'une parfaite felicité, laquelle lui a juré une amitié si loyale, que quoy qui lui advienne, elle est toujours aupres de lui, elle est toujours avec lui, elle est toujours dedans lui, et maintient son ame en une si belle assiette, qu'en quelque condition qu'elle se trouve, elle est toujours semblable à soy-mesme, estant si haut eslevee par dessus tous les accidens des choses humaines, qu'elle n'en peut recevoir aucune atteinte.⁴

La *tranquillitas animi* résulte d'une retraite spirituelle sur des hauteurs où les troubles du temps ne peuvent atteindre ; l'équanimité accompagne la magnanimité et s'offre aux âmes qui ont su s'élever au-dessus des contingences, des « accidens » de l'existence. La « felicité » n'est pas un objet extérieur au sage, mais une faculté de l'âme qu'il est nécessaire de cultiver en son jardin de plaisance intérieur. « Fermons donc la porte de nostre ame » à la haine, recommande Guillaume du Vair, « à fin de luy oster tout pretexte d'entrer chez nous »⁵. Face aux autres passions, le sage agit de même et trouve refuge dans une forteresse intérieure.

Pour Pierre Charron également, la retraite du sage est intérieure et n'implique pas une existence en marge de ses semblables, du monde et des affaires. Certes, Charron confesse des mœurs casanières :

Mes plaisirs sont dedans ma maison, livres, devis avecq mes amys qui me viennent veoir ; et pour ce j'estudie de rendre ma maison plaisante.⁶

Mais la solitude studieuse et la fréquentation d'amis choisis, avec lesquels il aime à converser, ne sont pas une fuite du monde à proprement parler ; leur enjeu est la recherche et l'expression de la vérité du sujet :

Le plus excellent et divin conseil, le meilleur et plus utile advertissement de tous, mais le plus mal pratiqué, est de s'estudier et apprendre à se cognoistre : c'est le fondement de sagesse et acheminement à tout bien : folie non pareille que d'estre attentif et diligent à cognoistre toutes autres choses plustost que soy-mesme : la vraye science et le vray estude de l'homme, c'est l'homme.

écrit le philosophe au seuil de son traité⁷.

méditation et de la retraite solitaire », le cadre « de la conversation et de l'amitié » (Alexandre Tarrête, n. 5, p. 236 de son édition *De la constance [...]*).

¹ *De la sagesse*, III, 19, p. 578.

² *Ibid.*, p. 579 : « Ceste vertu est le rempart imprenable, le harnois complet, l'armeure acérée et à l'épreuve à tous accidens ». Dans la fiction du dialogue de Guillaume du Vair, *De la constance [...]*, l'édification de la citadelle, à grand renfort de leçons dictées par la sagesse stoïcienne, est mise en œuvre au moment du siège de Paris (1590), événement historique qui matérialise l'assaut livré contre l'âme par les passions.

³ *Ibid.*, p. 584.

⁴ François de La Noue, *Discours [...]*, adresse de De Fresnes « Au Roy de Navarre », p. 5.

⁵ *La Philosophie morale des Stoïques*, p. 65.

⁶ Cité par Michel Adam, *Études sur Pierre Charron*, p. 12.

⁷ *De la sagesse*, I, 1, p. 1.

Pierre Charron reconnaît au précepte socratique du *Gnôthi seauton* une grande autorité, et le livre *De la sagesse* invite le lecteur à le mettre fréquemment en pratique. Le questionnement auquel l'esprit soumet les lois, les « polices » et les mœurs doit se doubler constamment d'un examen attentif de ses propres facultés :

l'estude et cognoissance profonde, et puis diligente culture de soy-mesme :
c'est le prix faict, le principal, premier et plus plein ouvrage de chascun.¹

Dans l'optique en partie néo-sceptique qui est celle de Pierre Charron, l'introspection est une nécessité, imposée par la volatilité de l'esprit humain. Selon l'auteur du traité *De la sagesse*, l'esprit est insaisissable, « prompt et soudain, courant en un moment d'un bout du monde à l'autre, sans arrest, sans repos, s'agitant, penetrant et perçant par-tout »² ; il est à l'origine de « tous les maux du monde »³, mécanique déréglée qu'il importe de neutraliser, ce qui implique qu'on en connaisse les principaux rouages. La connaissance des faiblesses et des limites de l'esprit, sans laquelle on ne saurait en faire bon usage, est la condition de la *quies animi*.

La mise en pratique de l'oracle apollinien permet de rameuter les forces de l'esprit, contre les mille sollicitations du monde et des passions qui, sans cesse, le distraient. Le sage se livre à un effort permanent de concentration et de recentrement, qu'il oppose aux agents dissolvants, intérieurs et extérieurs, nuisibles à son repos. Montaigne écrit dans ses *Essais* :

C'estoit un commandement paradoxe que nous faisoit anciennement ce Dieu à Delphes : Regardez dans vous, reconnoissez vous, tenez vous à vous ; vostre esprit et vostre volonté, qui se consume ailleurs, ramenez la en soy ; vous vous escoulez, vous vous espandez ; appilez vous, soutenez vous ; on vous trahit, on vous dissipe, on vous desrobe à vous.⁴

Il s'agit de lutter contre l'éparpillement, l'écoulement et la consommation de l'esprit, toujours en état de siège dans sa citadelle intérieure. Pierre Charron recourra aux mêmes images pour évoquer les menaces de morcellement et de dissolution qui pèsent sur l'esprit, et inviter ses lecteurs à l'introspection :

Parquoy, regarde dedans toy, recognois-toy, tiens-toy à toy : ton esprit et ta volonté, qui se consume ailleurs, ramene-le à soy-mesme. Tu t'oublies, tu te responds, et te perds au dehors, tu te trahis et te desrobes à toy-mesme, tu regardes tousjours devant toy, ramasse-toy et t'enferme dedans toy : examine-toy, espie-toy, cognois-toy.⁵

Les ouvrages de piété soulignent également l'importance de l'examen de conscience et de la méditation⁶, qui révèlent à l'homme son indignité et l'engagent dans la voie de la pénitence⁷ :

il faut [...] que nous nous contemplions nous mesmes, et ayans compassion de nostre misere nous froissions et flestrissions nostre cœur.⁸

La réflexion, au sens étymologique du terme, s'apparente à une forme de *vacatio* intérieure. En s'auscultant sans relâche, l'esprit demeure en sa seule compagnie ; il se maintient toujours à l'intérieur de ses propres limites et « en son assiette ». Ainsi s'établit cette solitude véritable, qui ne dépend pas des circonstances extérieures et se goûte en tous lieux : « Il faut tousjours se guetter, taster, sonder, jamais ne s'abandonner, estre tousjours chez soy, se tenir à soy »⁹. L'introspection à laquelle se livre le

¹ *Ibid.*, III, 6, p. 481-482.

² *Ibid.*, I, 16, p. 111-112.

³ *Ibid.*, p. 110-111 : « c'est et à soy et à autrui un très dangereux outil, un furet qui est à craindre, un petit brouillon et trouble-feste, un esmerillon fascheux et importun, et qui, comme un affronteur et joueur de passe-passe, sous ombre de quelque gentil mouvement subtil et gaillard, forge, invente, et cause tous les maux du monde, et n'y en a que par luy ».

⁴ Montaigne, *Essais*, III, 9, p. 1001.

⁵ Pierre Charron, *De la sagesse*, I, 1, p. 2.

⁶ La méditation, mouvement de « concentration et de *recentrage* », conduit l'esprit à mobiliser tout un « arsenal de forces centripètes » afin de « se retrouver et s'éprouver » (Christian Belin, *La Conversation intérieure [...]*, p. 12).

⁷ Cf. Bruno Petey-Girard, *Les Méditations chrétiennes [...]*, p. 144-209.

⁸ Guillaume du Vair, *La sainte Philosophie*, p. 112. [vérifier]

⁹ Pierre Charron, *De la sagesse*, III, 6, p. 481-482.

sage lui permet « de soy jouyr à part »¹, partout et en toutes circonstances², et constitue la solitude véritable. Franc de tout lien qui l'enchaînerait au monde extérieur et à autrui, le sage profite de l'autonomie de son esprit, affûté par la pratique habituelle de l'examen critique et du repli :

Apprendre à demeurer, se delecter et contenter seul, voire se passer de tout le monde, si besoin est ; la plus grande chose est de sçavoir estre à soy, la vertu se contente de soy ; gagnons sur nous de pouvoir à bon escient vivre seuls, et y vivre à nostre aise ; apprenons à nous passer et nous desprendre de toutes les liaisons qui nous attachent à autrui³, et que nostre contentement despende de nous, sans chercher, ny aussi desdaigner ou refuser les compagnies, voire gayement y aller et s'y trouver, si le besoin nostre ou d'autrui le requiert ; mais ne nous y accoquiner, et y establir nostre plaisir, comme aucuns qui sont comme demy-perdus estant seuls. Il faut avoir au dedans soy de quoy s'entretenir et contenter, *et in sinu suo gaudere*.⁴

« Au dedans soy » : là est le havre du repos véritable, où nous retire l'examen de nos propres pensées. La sagesse se cache en ce repli, comme le révèle l'explication par Pierre Charron « de la figure qui est au frontispice de [son] livre » :

la Sagesse est representée par une belle femme toute nuë, [...] les pieds joints sur un Cube, les bras croisez, comme s'embrassant elle mesme, comme se tenant bien à soy, sur soy, en soy, contente de soy.⁵

La pratique régulière de l'examen de conscience et de l'introspection, qui réclame une grande lucidité, a une autre utilité. L'homme nourrit en son sein les ennemis de son repos : les préjugés, l'opinion, les passions et les vices. Or l'instauration du repos intérieur nécessite la purgation de l'âme des scories qui la souillent et l'appesantissent. Il importe de juguler ses ennemis intimes et de se livrer, au préalable, à un examen de conscience approfondi qui permet de les débusquer. On peut alors disperser cette foule embarrassante, donner congé aux encombrants compagnons de route que sont les « vices et opinions populaires »⁶. Devant sa psyché, seule enfin, nette de toute souillure et semblable à une page blanche, l'âme peut se consacrer librement à la réflexion et accueillir la sagesse⁷. Établissant la cartographie intime du sujet, l'introspection lui révèle ses failles et ses faiblesses, lui permettant ainsi d'y remédier dans un second temps :

et trouvant que plusieurs choses ne vont pas bien, soit par vice et deffaut de nature, ou contagion d'autrui, ou accident survenu, qui nous trouble, faut tout doucement les corriger et y pourvoir.⁸

¹ *Ibid.*, II, 2, p. 270.

² *Ibid.*, III, 24, p. 601 : « Et puis quel changement ou incommodité nous apporte la diversité du lieu ? Ne portons-nous pas toujours nostre mesme esprit et vertu ? Qui peust empescher, disoit Brutus, que le banny n'emporte avec soy ses vertus ? L'esprit ny la vertu n'est point subject ou enfermé en aucun lieu, est par-tout egalement et indifferemment ; l'honneste homme est citoyen du monde, libre, franc, joyeux et content par-tout, toujours chez soy, en son quarré, et tousiours mesme, encore que son estuy se remuë et tracasse [...]. C'est estre chez soy et en son pays, par-tout où l'on se trouve bien. Or se trouver bien ne despend point du lieu, mais de soy-mesme ».

³ Voir Montaigne, *Essais*, I, 39, p. 240 : « desprenons nous de toutes les liaisons qui nous attachent à autrui, gagnons sur nous de pouvoir à bon escient vivre seuls et y vivre à nostr'aise ».

⁴ Pierre Charron, *De la sagesse*, III, 6, p. 480-481.

⁵ *Ibid.*, p. 7 de l'édition établie par Barbara de Negroni.

⁶ Il n'importe pas tant, en effet, de fuir physiquement le *vulgum pecus* que de se purger des opinions et des passions vulgaires : « Il faut donc, tant qu'il est possible, fuir la hantise et frequentation du peuple, sot, imperit, mal complexionné, mais sur-tout se garder de ses jugemens, opinions, mœurs vicieuses. C'est la solitude tant recommandée par les sages, qui est à descharger son ame de tous vices et opinions populaires, et la r'avoir de ceste confusion et captivité pour la retirer à soy et la mettre en liberté » (*ibid.*, II, 1, p. 253).

⁷ *Ibid.* : « L'autre mal et empeschement de sagesse, dont il se faut bien garder, qui est interne, et par ainsi plus dangereux, est la confusion et captivité de ses passions et tumultuaires affections, desquelles il se faut despoiller et garantir, affin de se rendre vuide et net, comme une carte blanche, pour estre subject propre à y recepvoir la teincture et les impressions de la sagesse ». L'homme dont l'esprit s'est nettoyé de l'opinion et des passions est « blanc, nud, & prest » à accueillir la sagesse. Dans l'« Apologie de Raimond Sebond » (*Essais*, II, 12, p. 506), Montaigne écrit que le pyrrhonisme rend l'esprit humain semblable à une « carte blanche préparée à prendre du doigt de Dieu telles formes qu'il luy plaira y graver ».

⁸ Pierre Charron, *De la sagesse*, III, 6, p. 481-482.

La méthode qui consiste à « se guetter, taster, sonder »¹ signale à l'individu ses écarts de conduite. Après avoir examiné le monde et délogé de leurs gîtes l'erreur et les préjugés, le sage s'inspecte et prend conscience, le cas échéant, de ses propres défaillances. Est-il à son tour tombé dans les pièges de l'opinion ? A-t-il pris la fausse monnaie du monde pour argent comptant ? Objet principal, sinon unique, de sa propre activité réflexive, l'esprit finit par exhumer en lui les germes de la raison et de la nature. Il parvient alors à se libérer des passions et de l'opinion, et, fermement campé au-dessus du maelström universel sur la pierre de la sagesse², il l'observe d'un œil lucide sans y choir à son tour. « Une ame garantie de préjugé a un merveilleux avancement vers la tranquillité », estime Montaigne³. Voilà pourquoi Pierre Charron, selon Michel Adam, « recommande non pas tant de se consacrer à l'étude des conduites humaines que de rentrer en soi-même et renouveler sans cesse cet examen. Que vaut la comédie des hommes, au regard de l'attention qu'on doit porter sur soi ! »⁴ Là apparaît clairement le lien entre le néo-scepticisme de Pierre Charron et l'importance qu'il accorde au précepte socratique : l'articulation de l'inspection du monde et de l'introspection permettent au sage de savoir en quels points il a adhéré à l'erreur commune. L'auto-examen désigne les brèches où le monde peut s'engouffrer pour investir la retraite intérieure du sage, les places où la raison a baissé pavillon devant l'opinion, les passions ou les préjugés qui ont cours dans le vaste monde.

Pareillement, s'il fuit il y a dans le néo-stoïcisme, elle n'est pas effective, mais affective, spirituelle, et s'apparente à une forme d'introspection, de repli sur soi ; nous devons, selon René de Lucinge, « nous recentrer au profond de notre cœur »⁵. Comme l'écrit Alexandre Tarrête, « C'est cet espace intérieur que Du Vair investit avec ses méditations philosophiques », qui ressortissent « à la sphère intime du dialogue de soi à soi, [...] tel qu'il s'établit par exemple dans l'examen de conscience »⁶. Cette retraite dans le fort de l'âme est une tentative de conquête de l'ataraxie stoïcienne, que pourra partager, selon De Fresnes, le lecteur des *Discours* de La Noue⁷. Le port de salut et de repos du sage se situe, comme l'écrit justement C. N. Smith, dans « le domaine de ses pensées » :

Se rendant compte qu'il ne saurait jamais commander aux forces qui pourraient l'écraser à tout moment, il peut quand même soumettre ses émotions à sa raison et empêcher que rien n'empiète sur le seul domaine dont il reste, malgré tout, maître absolu – le domaine de ses pensées.⁸

L'introspection et l'examen de conscience, dont la pratique quotidienne est recommandée par Guillaume du Vair⁹, sont deux exercices spirituels qui permettent l'établissement du repos *intus et in cute*, ainsi que la réalisation du programme socratique inscrit au fronton du temple de Delphes. L'objectif n'est pas pénitentiel ; il s'agit d'opérer un repli au plus profond de soi, afin d'en exhumer une vérité morale et d'y trouver le repos. Dans une perspective chrétienne, qui croise toujours le point de vue de la tradition stoïcienne, l'examen de conscience constitue en outre une préparation à la mort et au Jugement dernier, où se gagne – ou se perd à jamais – le repos éternel :

¹ *Ibid.*, p. 481.

² L'allégorie de la sagesse figurant au frontispice du traité de Pierre Charron la représente sous la forme d'une femme debout sur un cube, sous lequel figurent « quatre petites femmes, laides, chetives, ridees, enchaînées » : Passion et Opinion, Superstition et Science « au visage enflé, glorieux, arrogant ». *De la sagesse*, éd. de Negroni, p. 7-8.

³ *Essais*, II, 12, p. 506.

⁴ *Études sur Pierre Charron*, p. 154.

⁵ *Le Premier Loysir*, p. 166.

⁶ *Éloquence, politique et stoïcisme à la fin des guerres de Religion*, t. II, p. 371.

⁷ Les *Discours politiques et militaires* s'efforcent, selon De Fresnes, d'apaiser les esprits : « tant s'en faut qu'ils favorisent leurs passions, qu'ils ne tendent à autre but qu'à les en despoiller » (p. 7). L'histoire, écrite avec impartialité, favorise la paix, « de sorte que nostre siecle se doit reputer heureux, qu'au milieu de ses plus furieuses passions et partialitez il ait peu recouvrer ce modele d'observations sur l'histoire, du tout exemptes de ceste universelle contagion de haine et de faveur » (p. 6).

⁸ Pierre Matthieu, *Tablettes [...]*, introduction de C. N. Smith, p. XV.

⁹ *La Philosophie morale des Stoïques*, p. 91 : « il faut [...] clore toutes nos journées par une censure et examens de nos actions, les espluchans tous les soirs, pour voir ce qui en est conforme aux reigles que je vous ay proposées ». Cette remarque d'Alexandre Tarrête (*Éloquence, politique et stoïcisme [...]*, t. II, p. 372) peut s'appliquer à la recommandation de Du Vair : « Le lecteur [...] est invité à faire retour sur lui-même, à apprendre à reconnaître de l'intérieur les passions qui perturbent sa sérénité, pour ensuite intérioriser une série de préceptes qui lui sont proposés comme des remèdes ».

Qui de ce qu'il a dit, fait, ou pensé, demande
A soy-mesme le compte au soir et au matin,
Se verra soulagé d'une peine bien grande
Au compte général qu'il rendra sur sa fin.¹

Conclusion

Le penchant que confesse Montaigne pour la solitude et la vie de loisir ne résulte pas d'une quelconque inaptitude à l'action et à la vie dans le monde ; il s'agit d'une inclination sincère et profonde, qui cependant n'exclut pas en Montaigne un attachement au moins égal, et tout autant conforme à son tempérament, à la vie publique et au « service du prince » :

J'ayme la vie privée, parce que c'est par mon choix que je l'ayme, non par disconvenance à la vie publique, qui est à l'aventure autant selon ma complexion. J'en sers plus gayement mon prince par ce que c'est par libre eslection de mon jugement et de ma raison [...].²

L'idéal de vie mixte promu par les représentants du premier humanisme français a toujours cours dans les dernières décennies du siècle. Malgré les troubles du temps et la polémique religieuse, qui ravivent le discours du *contemptus mundi*³, on ne peut se résoudre à opposer action dans le monde et contemplation dans la retraite et la solitude :

la vie contemplative & l'active conviennent tres-bien l'une avec l'autre, & les vouloir du tout separer, c'est comme vouloir faire force à nature.⁴

Comme Guillaume du Vair, auteur à la fois de *Méditations* religieuses et d'une *Exhortation à la vie civile*⁵, on célèbre les mérites de l'*otium*, philosophique ou dévot, en l'inscrivant dans le *negotium* et la vie publique⁶. Les remarques formulées par Bruno Petey-Girard au sujet de Guillaume du Vair s'appliquent tout autant à François de La Noue ou à saint François de Sales :

En proposant une alternance qui permet de mêler vie spirituelle et vie mondaine, alternance que refuse l'homme voué à Dieu dans la solitude de la retraite, Du Vair s'exprime en homme du monde.⁷

En ces temps de « calamités publiques », l'action au service du « commun repos » est jugée plus que jamais nécessaire. Montaigne ne peut rester insensible devant le spectacle des troubles du temps ; l'état de division dans lequel se débat le royaume force la pitié et justifie l'engagement affectif et effectif de l'homme vertueux :

De se tenir chancelant et mestis, de tenir son affection immobile et sans inclination aus troubles de son pays et en une division publique, je ne le trouve ny beau ny honneste [...].

¹ Pierre Matthieu, *Tablettes [...]*, II, 22, p. 19.

² Montaigne, *Essais*, III, 9, p. 988. « Tour d'ivoire », refuge dédaigneux, oubli du général et du public : jamais les *Essais* ne furent cela », écrit Géralde Nakam (*Montaigne et son temps*, p. 203).

³ « Le règne du dernier Valois [Henri III] est en effet baigné par une spiritualité pénitentielle directement issue de la pensée tridentine » (Bruno Petey-Girard, *Les Méditations chrétiennes [...]*, p. 72). Mais, en cette fin de siècle, le discours dévot du *contemptus mundi* même n'est pas un appel à l'*otium religiosum* de type érémitique ou cénobitique ; de ce discours, en partie coupé de ses racines théoriques, subsistent avant tout des thèmes, des images et des accents.

⁴ François de La Noue, *Discours politiques et militaires*, XXV, p. 604.

⁵ Il « accomplit[t] dans son œuvre une fusion de l'espace mondain et de l'espace spirituel. Ainsi, ses textes de spiritualité se voient confier non un enseignement, mais une parole qui permet d'approfondir la vie spirituelle sans sortir du cadre mondain ». Bruno Petey-Girard, *Les Méditations chrétiennes [...]*, p. 318.

⁶ La retraite, l'existence érémitique même constituait pour les anciens pères une parenthèse contemplative ainsi qu'une préparation à la vie active au service de l'Église : « leurs colleges, ou assemblées, estoient comme une pepinière, pour fournir l'Église de bons ministres [...]. Parquoy il appert que leur vie n'estoit pas plus contemplative qu'active. Car encor que la plupart vescuissent en lieux escartez, afin d'estre moins divertis en leurs estudes, et en leur discipline morale, neantmoins un des principaux buts estoit de se rendre idoines pour servir au corps dont ils n'estoyent que trespetits membres » (François de La Noue, *Discours [...]*, XXV, p. 600).

⁷ Bruno Petey-Girard, *Les Méditations chrétiennes [...]*, p. 333.

Cela peut estre permis envers les affaires des voisins [...]. Ce seroit une espece de trahison de le faire aux propres et domestiques affaires, ausquels necessairement il faut prendre party par application de dessein.¹

Toutefois, on n'ignore pas quels obstacles la fortune, les troubles du temps, l'instabilité des empires et la faiblesse humaine jettent sur le chemin de l'homme d'action ; le repos privé devient une nécessité vitale. Afin de concilier cette aspiration à la retraite, à la *quies animi*, et le désir d'action dans le monde, l'*otium* s'intériorise. Il s'agit d'établir un asile intérieur, une « arriereboutique » interdite au public, d'« aménager, en soi-même, un centre de calme que les imprévus et les à-coups de l'action ne troubleront pas »².

Montaigne met toujours en garde contre les risques de dislocation intérieure³ engendrés par un engagement trop passionné et des « affections » trop véhémentes. L'homme du monde doit faire valoir son « privilege d'insensibilité »⁴ et « mesnager sa volonté » au cœur de l'action⁵ :

Il faut donc prendre parti, et agir en conséquence. Mais Montaigne propose à cet effet une hygiène de l'action ; elle prescrit la sauvegarde du « repos » et de la sérénité intérieurs, non seulement dans l'intérêt de l'individu, mais pour mieux assurer la justice et l'efficacité de l'action entreprise. [Cette attitude], qu'adopte Montaigne, concilie l'exigence de la vie active et de la vie privée, non pas en les confondant (chose impossible), mais en les séparant de façon que l'individu ne manque ni à son devoir social, ni à « l'amitié que chacun se doit »⁶. La primauté qu'il accorde indéniablement aux valeurs d'intimité n'établit aucune exclusion à l'égard de la vie politique : il s'agit de situer la vie morale et la vie politique à leur vraie place l'une par rapport à l'autre.⁷

Les enseignements du scepticisme et du pyrrhonisme permettent au sage de gagner ce « privilege d'insensibilité », grâce auquel il parvient à concilier action dans le monde et repos d'esprit. Pour « mesnager sa volonté », il suffit de parvenir à un détachement spirituel et affectif au cœur de l'action, que manifeste chez de nombreux auteurs l'opposition de l'extériorité et de l'intériorité dans les métaphores corporelles⁸.

« Qu'est-ce au monde, qui plus aye de rapport, et ressemblance de l'homme, que l'homme mesme ? et toutesfois c'est l'homme qui est tout divers à l'homme, mais plustost contraire, et dissemblable à soy-mesme », constate François de Belleforest⁹. L'enjeu de l'*otium* intérieur, qui accorde tant d'importance au mot d'ordre delphique, est également l'abolition de cette contrariété et de cette dissemblance intime. Le fort de l'esprit est un refuge, où le sage peut « se garder [de la contagion] du monde et de soy-mesme »¹⁰, s'il parvient à en maçonner les brèches. Pour y parvenir et maintenir le monde et les passions en quarantaine, on doit s'efforcer de mettre en pratique le fameux précepte delphique et s'examiner sans relâche. Un tel exercice exige qu'on s'écarte du monde et de ses

¹ Montaigne, *Essais*, III, 1, p. 793.

² Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, p. 495.

³ Cf. *Essais*, III, 10, p. 1004 : « Si je mordois à mesme, comme font les autres, mon ame n'auroit jamais la force de porter les alarmes et emotions qui suyvent ceux qui embrassent tant ; elle seroit incontinent disloquée par cette agitation intestine ».

⁴ *Ibid.*, p. 1003.

⁵ *Ibid.*, III, 1, p. 793. « Toutesfois ceux encore qui s'y engagent tout à fait le peuvent avec tel ordre et attempance que l'orage devra couler par dessus leur teste sans offence.

⁶ *Ibid.*, III, 10, p. 1006.

⁷ Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, p. 494.

⁸ Cf. Montaigne, *Essais*, III, 10, p. 1004 : « Si quelquefois on m'a poussé au maniment d'affaires estrangieres, j'ay promis de les prendre en main, non pas au poulmon et au foye », et p. 1011 : « C'est assés de s'enfariner le visage, sans s'enfariner la poitrine ». L'auteur des *Essais* se moque enfin de ceux « qui se prelatent jusques au foye et aux intestins, et entreinent leur office jusques en leur garde-robe » (*ibid.*, p. 1012). René de Lucinge nous recommande de « desmesler l'affection (si nous ne pouvons les mains) de la terre » (*Le Premier Loysir*, p. 169). Nous devons « prendre les affaires en main, non à cœur, s'en charger et non se les incorporer, soigner et non passionner, ne s'attacher et mordre qu'à bien peu et se tenir tousjours à soy », écrit Pierre Charron (*De la sagesse*, II, 2, p. 269), qui ajoute : il faut « bien user du monde, se bien regler au monde, et comme la Theologie enseigne, s'en servir, en user ; et non jouyr, *uti non frui* » (cette dernière citation est tirée de l'édition établie par Barbara de Negroni, II, 6, p. 472).

⁹ Préface de *L'Histoire universelle du monde*, Paris, Gervais Mallot, 1570.

¹⁰ Pierre Charron, *De la sagesse*, II, 1, p. 251.

sollicitations, mais la retraite est avant tout spirituelle et intellectuelle. Le sage ne vit pas physiquement et matériellement en marge du monde ; il s'en détache en esprit et s'émancipe, tout comme il donne congé à ses propres passions. Comme l'écrit justement Christian Belin,

La connaissance de soi-même, au sens chrétien, invite à la retraite, au détachement, à la sécession ; il ne s'agit pas cependant d'un rejet absolu de tout ce qui nous entoure, ni d'une négation orgueilleuse de soi, mais d'un processus de libération qui demande une certaine aptitude au renoncement [...].¹

Ascèse, lutte, épreuve, que cette méditation, cet examen du monde et de soi. Mais l'exercice n'a rien d'insurmontable ni d'épuisant, puisque il constitue la fonction naturelle et spontanée de l'intellect, moteur offert par Dieu qu'il suffit de réamorcer, avec l'aide notamment de la sagesse stoïcienne.

En somme, nos auteurs n'entendent pas promouvoir une *fuga mundi* effective et un renoncement total aux affaires mondaines, mais un détachement spirituel du monde, du *negotium* et des passions. La retraite à laquelle aspirent les auteurs dévots mêmes n'est pas conçue selon le modèle du loisir religieux ; elle est associée à un surcroît de dévotion et de vie spirituelle, qui n'est pas soluble dans le monde. Le loisir s'intériorise. Or l'établissement de cet *otium* intérieur exige qu'on se consacre à un *otium litteratum*² ; et à cette nouvelle forme de loisir doivent correspondre des modes particuliers, sinon toujours inédits, d'écriture.

III – L'écriture du loisir intérieur

Certains genres littéraires, qui naissent ou connaissent en cette fin de siècle un essor significatif, semblent favoriser l'établissement d'un *otium* intérieur. Ces genres, ou plus justement ces modes particuliers d'écriture, ne se contentent pas d'exprimer en toutes lettres l'aspiration de leur auteur à la retraite et à la paix ; s'ils peuvent avoir occasionnellement le repos pour thème, ces écrits ne sont pas liés à la question du repos par des rapports simplement référentiels. Bien plus que de simples discours sur le repos – ce qu'ils peuvent être parfois, ce qu'ils sont souvent –, ces textes aux caractéristiques formelles nettement marquées sont l'inscription même d'un idéal d'*otium* intérieur dans le champ de la création littéraire. Il s'agit de mettre l'esprit à l'épreuve, enjeu traditionnel du repos et de la retraite, tout en expérimentant un langage qui appartienne en propre à l'*otium*, qui soit la vacance intérieure devenue texte. Ces modes d'écriture doivent servir aussi bien à l'expression d'un idéal de *quies* qu'à l'établissement, *intus et in cute*, du repos de l'esprit, par la vertu de leurs particularités énonciatives et formelles.

1 – L'essai, ou l'art d'« estre tousjours chez soy »

Madame, si l'estrangeté ne me sauve, et la nouvelleté, qui ont accoustumé de donner pris aux choses, je ne sors jamais à mon honneur de cette sottise entreprise ; mais elle est si fantastique et a un visage si esloigné de l'usage commun que cela luy pourra donner passage. C'est une humeur melancolique, et une humeur par consequent tres ennemie de ma complexion naturelle, produite par le chagrin de la solitude en laquelle il y a quelques années que je m'estoy jetté, qui m'a mis premierement en teste cette resverie de me mesler d'escire. Et puis, me trovant entierement despourveu et vuide de toute autre matiere, je me suis presenté moy-mesmes à moy, pour argument et pour subject. C'est le seul livre au monde de son espece, d'un dessein farouche et extravagant.

¹ Christian Belin, *L'Œuvre de Pierre Charron*, p. 151-152.

² Le traité de René de Lucinge semble identifier le principal et plus haut loisir du chrétien (tel est le sens du « premier » figurant dans le titre) avec la contemplation, la *visio Dei*, qui implique le mépris de ce monde, la retraite et l'ascèse. En fait, c'est *Le Premier Loysir*, c'est-à-dire l'œuvre même de René de Lucinge qui constitue véritablement son « premier loysir » : la traduction du traité de Giovanni Botero, à laquelle Lucinge, dans sa retraite des Allymes, s'emploie, rappelons-le, « pour fuir l'oyseté » et « hors des principales occupations de [sa] charge » (*Le Premier Loysir*, p. 43), entre dans la catégorie de l'*otium* lettré, qui permet de se détacher, momentanément et spirituellement, du monde et des affaires. Ce loisir est temporaire et intérieur ; il procède d'une discipline de l'esprit et n'implique pas une *fuga mundi* effective et définitive.

C'est en ces termes que Montaigne présente ses *Essais* « À Madame d'Estissac », au début du chapitre intitulé « De l'affection des pères aux enfants »¹. Conscient de l'innovation que constitue son œuvre, Montaigne force le trait : son livre est une « resverie », une « bizarrerie », un « dessein farouche et extravagant ». Cette folie d'encre et de papier a germé dans l'oisiveté et dans la solitude, ajoute l'auteur, qui a déjà signalé à son lecteur les étranges effets de l'*otium* sur les esprits².

Pour extravagant qu'il soit, le dessein de Montaigne n'a rien d'excentrique, puisque ces *Essais* auront pour noyau et pour sujet unique leur auteur en personne, foyer d'où rayonne la totalité du texte et mille de sa cible : « c'est moy que je peins », « je suis moy-mesmes la matiere de mon livre »³. La vie et les écrits de Montaigne se confondent : « En fin, toute cette fricassée que je barbouille icy n'est qu'un registre des essais de ma vie »⁴. Montaigne ajoute, dans ce même chapitre « De l'expérience » : « Ici nous allons, conformément et tout d'un train, mon livre et moi », phrase qui, selon Eva Kushner, signale « l'indivisibilité du livre et du sujet qui l'habite »⁵. En faisant de sa personne l'unique préoccupation de son *otium* lettré et le sujet central de ses *Essais*, Montaigne obéit au « commandement paradoxal »⁶ inscrit sur le fronton du temple d'Apollon :

Car ceux qui se repassent par fantasie seulement et par langue quelque heure, ne s'examinent pas si primement, ny ne se penetrent, comme celui qui en fait son estude, son ouvrage et son mestier, qui s'engage à un registre de durée, de toute sa foy, de toute sa force.⁷

La fonction des *Essais*, dont la rédaction permet d'échapper à la malédiction qui pèse sur l'esprit humain, condamné à une errance perpétuelle loin de son foyer⁸, ne se limite pas à témoigner de cette enquête intime, entreprise à la faveur du loisir auquel s'est voué Montaigne le jour de ses trente-huit ans ; leur rédaction fait pleinement partie du processus inquisitorial, où l'expérimentation littéraire et l'examen de conscience sont indissociables :

L'essai est donc simultanément *expérience de* (test, épreuve, *pesage*, évaluation) et *mise en mots* de l'expérience [...]. L'essai en tant que genre se définit ainsi comme un *discours-acte*, car il ne se borne pas à enregistrer des expériences, il est l'acte même d'expérimenter, de mettre à l'épreuve les facultés naturelles du sujet, ses qualités innées, ses fantaisies par lesquelles il ne tâche pas de connaître le monde, mais lui-même [...]; voire sa façon d'être au monde, son mode de vie. Et cette expérimentation se tente dans le *barbouillage*, ici et maintenant, dans l'écriture qui est elle-même exercice, mise à l'épreuve, transmutation des humeurs.⁹

Montaigne cherche et invente, au fur et à mesure de la rédaction des *Essais*, la forme textuelle capable de se prêter au mieux à ses investigations personnelles, le mode d'écriture le plus apte à le renvoyer à son « arrièreboutique ». Le précepte socratique bien connu en appelle un autre : *Écris-toi toi-même*. Voilà où se situe véritablement le point de suture entre Montaigne et son livre : dans le lieu toujours mouvant de l'*essai*, innovation littéraire et épreuve de soi¹⁰, en soi¹¹. « Je n'ay pas plus fait mon livre

¹ *Essais*, II, 8, p. 385.

² *Ibid.*, I, 8, p. 32 : « Si on ne les occupe à certain sujet, qui les bride et contreigne, ils se jettent desreiglez, par-cy par là, dans le vague champ des imaginations ».

³ *Ibid.*, « Au lecteur », p. 3.

⁴ *Ibid.*, III, 13, p. 1079.

⁵ *Le Dialogue à la Renaissance*, p. 183.

⁶ *Essais*, III, 9, p. 1001 « C'estoit un commandement paradoxal que nous faisoit anciennement ce Dieu à Delphes : Regardez dans vous, reconnoissez vous, tenez vous à vous ; vostre esprit et vostre volonté, qui se consomme ailleurs, ramenez la en soy ; vous vous escoulez, vous vous respandez ; appilez vous, soutenez vous ; on vous trahit, on vous dissipe, on vous desrobe à vous ». Cf. Pierre Charron, *De la sagesse*, III, 6, p. 481-482 : « Il faut toujours se guetter, taster, sonder, jamais ne s'abandonner, estre toujours chez soy, se tenir à soy ».

⁷ *Essais*, II, 18, p. 665.

⁸ *Ibid.*, I, 3, p. 15 : « Nous ne sommes jamais chez nous, nous sommes toujours au delà ».

⁹ Gisèle Mathieu-Castellani, *Montaigne. L'écriture de l'essai*, p. 9-10.

¹⁰ « Si mon ame pouvoit prendre pied, je ne m'essaierois pas, je me resoudrois : elle est toujours en apprentissage et en esprouve » (Montaigne, *Essais*, III, 2, p. 805).

¹¹ « Les *Essais*, c'est une aventure épistémologique introspective » (Mary McKinley, « Le vagabond : Montaigne à cheval et les errances romanesques des *Essais* », p. 116).

que mon livre m'a fait, livre consubstantiel à son auteur, d'une occupation propre, membre de ma vie ; non d'une occupation et fin tierce et étrangère comme tous autres livres »¹. Le terme d'*essai* manifeste l'adéquation, dans la vacance et le vagabondage², d'une pratique d'observation du moi en acte, et d'une écriture qui elle-même s'expérimente à l'œuvre. Montaigne dialogue avec lui-même dans son ouvrage, tel que l'écriture le révèle à son propre jugement.

a – Le dialogue intérieur

Dans son étude sur *Le Dialogue à la Renaissance*, Eva Kushner écrit :

dans l'essai, de bien des manières mais plus particulièrement par les transformations du texte, Montaigne se répond à lui-même ; et l'essai comme forme devient chez lui la manifestation textuelle du dialogue intériorisé.³

Selon Eva Kushner elle-même et d'autres critiques encore, c'est également avec son lecteur que Montaigne dialogue. Margaret McGowan signale et analyse les nombreux subterfuges à fonction phatique mis en œuvre par Montaigne pour établir le contact avec son lecteur⁴. Tout moraliste qu'il puisse être, Montaigne ne s'exprime pas *ex cathedra* ; le sermon cède la place à la confiance, et, comme l'écrit Eva Kushner, « l'accent est bien, chez lui, sur le locuteur et son expérience et non sur la transformation que produira le message sur l'allocutaire »⁵.

Pourtant, à la différence d'Eva Kushner⁶, nous n'en concluons pas que Montaigne s'ouvre véritablement à son lecteur pour engager avec lui une conversation muette par essais interposés⁷ ; Montaigne est l'allocutaire, si l'on peut dire, à qui est destinée au premier chef l'explication⁸ à l'œuvre dans les *Essais*. L'auteur ne donne-t-il pas congé à son lecteur dès l'ouverture de l'ouvrage, au moment même où il prend contact avec lui ? Son salut au lecteur sonne comme un adieu :

Ainsi, lecteur, je suis moy-mesmes la matière de mon livre : ce n'est pas raison que tu employes ton loisir en un sujet si frivole et si vain.⁹

N'écrit-il pas encore, dans le chapitre « Du démentir », que le lecteur, somme toute, lui importe peu ?

Et quand personne ne me lira, ay-je perdu mon temps de m'estre entretenu tant d'heures oisives à pensements si utiles et agréables ? [...] Ay-je perdu mon temps de m'estre rendu compte de moy si continuellement, si curieusement ?¹⁰

¹ Montaigne, *Essais*, II, 18, p. 665.

² *Ibid.*, III, 9, p. 991 : « il faut que j'aïlle de la plume comme des pieds », et p. 994 : « Mon stile et mon esprit vont vagabondant de mesmes ».

³ Eva Kushner, *Le Dialogue [...]*, p. 190.

⁴ *Montaigne's Deceits, the Art of Persuasion in the Essays*, Londres, University of London Press, 1974.

⁵ Eva Kushner, *Le Dialogue [...]*, p. 183.

⁶ Eva Kushner (*ibid.*, p. 192) tente de concilier deux affirmations contradictoires, selon lesquelles les *Essais* procéderaient du dialogue intime, tout en demeurant dans le dialogisme véritable : « La conversation intérieure s'accomplira en une relation dialectique avec les divers visages plus ou moins anonymes du lecteur. Le livre va d'abord "à la commodité particulière de mes parents et amis", mais par-delà ceux-ci, et à travers leurs réactions attendues, un groupe plus lointain sera atteint. Le mouvement générateur serait alors le dialogue intérieur assumant, faisant siennes les réactions et répliques de l'Autre, lesquelles construisent, en quelque sorte, le lecteur virtuel ; le dialogue avec soi-même à travers le texte serait inséparable du dialogue avec le lecteur dont il est l'aspect interne ; et toute démarche nouvelle attendue du lecteur produirait, ou pourrait produire, des modifications textuelles mineures ou majeures ».

⁷ Si « la notion d'une dialogicité interne aux *Essais* » ne fait aucun doute, l'hypothèse, formulée par Olivier Naudeau, « de l'existence du dialogue comme référent vécu » (cité par Eva Kushner, *Le Dialogue [...]*, p. 203) ne nous paraît pas recevable. Le lecteur est un partenaire dans la construction du sens, pas un interlocuteur. Montaigne lance un « appel à la collaboration des lecteurs, constamment interpellés par les silences ou les paradoxes du texte et invités à compléter la besogne, ou encore sommés d'assumer la fonction de rapporteurs et de juges dans cette procédure que Montaigne laisse finalement en suspens » (Fausta Garavini, préface de *Carrefour Montaigne*, p. 12).

⁸ Ce terme doit être entendu dans son acception étymologique : il s'agit du déploiement des multiples replis de l'individu, afin d'en faire apparaître la vérité.

⁹ *Essais*, « Au lecteur », p. 3.

¹⁰ *Ibid.*, II, 18, p. 665.

Autrui est bel et bien présent dans les *Essais*, mais il est identifié avec un moi que les circonstances, le temps ou les humeurs altèrent¹, quand ce n'est pas l'imbécillité de l'esprit qui l'empêche de reconnaître ce moi pour sien².

Le « paradoxe psychologique » qu'Eva Kushner diagnostique chez Montaigne (« attirance pour autrui, de la manière la plus sélective ; et désir d'exclure autrui de sa vie intime »)³ serait à l'origine de son commerce avec les auteurs de l'Antiquité. Seuls sont amis et admis dans la « librairie » de Montaigne ces morts illustres, dont il feuillette, annoté et rumine les écrits :

en l'absence d'interlocuteurs capables et dignes d'entrer dans le dialogue libéral, Montaigne se rejette vers les seules âmes fraternelles qui soient à sa portée, les grands Anciens.⁴

Indéniablement, les *Essais* procèdent en partie et portent la trace d'un dialogue avec les auteurs du passé⁵, d'un colloque intérieur perpétuel, d'un « commerce continu [...] avec les humeurs anciennes »⁶. Le premier dialogue dans les *Essais* emprunte les voix de « l'intertextualité humaniste, par laquelle tout énoncé est mis en résonance avec une constellation indéterminée d'énoncés déjà proférés »⁷. Mais Montaigne s'est approprié la pensée « des grandes âmes et des grandes doctrines mises en situation de dialogue »⁸ dans son œuvre, au point qu'ils sont devenus un second véhicule de l'expression du moi⁹, conformément au souhait formulé par l'auteur dans les chapitres « Du pédantisme »¹⁰ et « De l'institution des enfants »¹¹. La lecture des ouvrages qui tapissent sa retraite est

¹ *Ibid.*, II, 16, p. 619 : « Mais nous sommes, je ne sçay comment, doubles en nous mesmes, qui faict que ce que nous croyons, nous ne le croyons pas, et ne nous pouvons deffaire de ce que nous condamnons ».

² Cf. Alfred Glauser, *Montaigne paradoxal*, p. 141 : « Montaigne parle de communication mais il se sait incommunicable... Cet être unique ne peut se livrer aux autres, car il est occupé par les innombrables moi que contiennent les *Essais* ».

³ *Le Dialogue [...]*, p. 185-186.

⁴ Marc Fumaroli, « Michel de Montaigne ou l'éloquence du for intérieur », p. 38.

⁵ Selon Donald Frame, c'est avec un autre mort que dialogue Montaigne. Après le décès de La Boétie, l'amitié trouve refuge dans l'essai : « The *Essays*, with their frank, first person conversational style, are in a very real sense a substitute for his friendship, an outlet for his need of communication, a bottle – or many bottles – in the sea » (*Montaigne : a Biography*, New York, Harcourt, Brace and World, 1965, p. 29). Quelques années après le biographe, A. Glauser ajoute : « Les *Essais* sont en premier lieu un dialogue avec un ami mort ; ils tendent à le remplacer. Mais ce mouvement vers une amitié du passé est suivi par le désir de rencontrer un ami dans la foule de l'avenir » (*Montaigne paradoxal*, p. 19). Montaigne converserait ainsi par l'entremise des *Essais* avec un trépassé, Étienne de la Boétie, tout en s'efforçant par le même biais d'engager la conversation avec un hypothétique ami de même trempe, bien vivant celui-là et digne de succéder au cher disparu. Peut-on voir dans les *Essais* l'« intériorisation de l'ami absent » (Eva Kushner, *Le Dialogue [...]*, p. 190) ? Peut-être la rédaction des *Essais* comble-t-elle la place laissée douloureusement vacante par la disparition de La Boétie. Mais il convient de préciser que l'alter ego trouvé puis perdu, rêvé peut-être, est à l'origine une projection de l'intériorité ; l'autre n'est alors qu'un avatar du moi, une hypostase du même. On se rappelle ce qu'écrivit Pétrarque, entre 1346 et 1366, dans le *De vita solitaria*, pour célébrer l'amitié. Le solitaire fuit les foules, sans « mépriser les droits de l'amitié » : « ce sont les foules, dis-je, non les amis qu'il faut fuir » (I, VII, 19, p. 135). Pétrarque semble appeler de ses vœux la présence à ses côtés d'une âme sœur. Mais ce compagnon s'avère n'être qu'un double de l'auteur, un reflet dans le commerce duquel se complait le poète, et qui lui offre la possibilité d'un tête-à-tête infini et délectable avec lui-même : « Un ami en qui se voir soi-même, de qui écouter la vérité, à qui parler, comme le dit Cicéron, comme à soi-même » (*ibid.*, I, VII, 24, p. 139). Le traité de *La Vie solitaire* est l'occasion d'un dialogue unifiant, autarcique, avec soi-même, où l'être se révèle « velut in speculo » (*ibid.*, préface, 12, p. 36). Aussi l'ami désiré est-il en vérité « un second moi-même » (*ibid.*, II, XIV, 3, p. 357), un alter ego en qui s'incarne « la solitude même », et en la compagnie duquel on a l'impression « d'être pleinement solitaire » (*ibid.*, II, XIV, 25, p. 379). Sur ce modèle, « L'essai, même lorsqu'il invoque le dialogue comme son horizon, est un monologue » (Marc Fumaroli, « Michel de Montaigne [...] », p. 31).

⁶ *Essais*, II, 17, p. 658.

⁷ André Tournon, « Vacances intérieures : l'essai du loisir », p. 565.

⁸ Marc Fumaroli, « Michel de Montaigne [...] », p. 39.

⁹ *Essais*, III, 12, p. 1055 : « Comme quelqu'un pourroit dire de moy que j'ay seulement faict icy un amas de fleurs estrangeres, n'y ayantourny du mien que le filet à les lier. Certes j'ay donné à l'opinion publique que ces parements empruntez m'accompagnent. Mais je n'entends pas qu'ils me couvrent, et qu'ils me cachent : c'est le rebours de mon dessein, qui ne veul faire montre que du mien, et de ce qui est mien par nature ».

¹⁰ *Ibid.*, I, 25, p. 137 : « Nous prenons en garde les opinions et le sçavoir d'autrui, et puis c'est tout. Il les faut faire nostres ».

¹¹ *Ibid.*, I, 26, p. 151-152, où Montaigne écrit au sujet de l'élève en situation d'apprentissage : « Car s'il embrasse les opinions de Xenophon et de Platon par son propre discours, ce ne seront plus les leurs, ce seront les siennes. Qui suit un autre, il ne suit rien. Il ne trouve rien, voire il ne cherche rien. [...] Il faut qu'il emboive leurs humeurs, non qu'il aprenne leurs preceptes. Et qu'il oublie hardiment, s'il veut, d'où il les tient, mais qu'il se les sçache approprier. [...] Les abeilles pillotent

toujours pour Montaigne l'occasion de renouer le dialogue avec lui-même, afin de se sonder et de se définir. En faisant un détour du côté d'autrui – les auteurs qu'il lit et commente –, Montaigne opère un retour vers le foyer de son être. Tous les chemins buissonniers de l'*otium* lettré mènent à soi¹.

Eva Kushner précise au sujet de Montaigne qu'« il y a chez lui dialogue plus profondément peut-être qu'au sein des textes humanistes de la période précédente ». Toutefois, elle ajoute aussitôt que les interlocuteurs privilégiés, sinon uniques, de Montaigne sont les auteurs du passé², qu'il cite abondamment, et sa propre conscience. L'ouverture à autrui – les grands anciens, en l'occurrence – prélude au retour à l'intériorité, au repli sur soi, seul partenaire qui offre quelque prise un tant soit peu assurée :

Il y a dialogue, en particulier, entre Montaigne et les philosophes, Montaigne et les historiens [...] ; et dialogue de points de vue au sein du texte même. Tout cela est orchestré et dominé par une immense conscience qui affronte par jeu toute hypothèse, mais ne retient que la résolution de ne s'attacher à rien qui ne soit éternel, c'est-à-dire intérieur. Si cela est un jeu, alors le jeu est la plus grave des préoccupations ; et s'il est solitaire, c'est parce que l'élusivité du moi le renseigne trop bien sur celle d'autrui. Le dialogue chez Montaigne commence au-delà de l'illusion, dans la prise de conscience de l'irréparable altérité.³

Lorsqu'il engage par-delà les siècles un dialogue avec Plutarque, Cicéron ou Sénèque, c'est encore et toujours avec lui-même que Montaigne converse. Dans les *Essais* résonne un « concert de voix variées et convergentes, où la sagesse classique est réinterprétée par un “Je” qui s'en nourrit, qui s'y découvre et accroît »⁴.

Les *Essais* sont l'enregistrement par écrit (le « rôle ») d'un dialogue intérieur noué par leur auteur et entretenu pendant des décennies. L'essai « De la solitude » confirme que la conversation est bel et bien le passe-temps auquel Montaigne entend se consacrer dans son « arrièreboutique » :

En cette-cy faut-il prendre nostre ordinaire entretien de nous à nous mesmes, et si privé que nulle acointance ou communication estrangiere y trouve place ; discourir et y rire comme sans femme, sans enfans et sans biens, sans train et sans valetz [...].⁵

La disposition de l'esprit humain se prête admirablement à cet « ordinaire entretien » et garantit au sujet un loisir avantageux, un *otium* tout à la fois plein et plaisant :

Nous avons une ame contournable en soy mesme ; elle se peut faire compagnie ; elle a dequoy assaillir et dequoy defendre, dequoy recevoir et dequoy donner : ne craignons pas en cette solitude nous croupir d'oisiveté ennuyeuse [...].⁶

« Nature nous a estrenez d'une large faculté à nous entretenir à part, et nous y appelle souvent pour nous apprendre que nous nous devons en partie à la société, mais en la meilleure partie à nous »⁷, ajoute Montaigne. Et de rappeler que Sénèque nous enjoint : cherchez « comme il faut que vous parliez à vous mesmes »⁸.

deçà delà les fleurs, mais elles en font après leur miel, qui est tout leur ; ce n'est plus thin ny marjolaine : ainsi les pièces empruntées d'autrui, il les transformera et confondra, pour en faire un ouvrage tout sien : à sçavoir son jugement ».

¹ Surtout, selon Pierre Villey, dans la dernière phase de rédaction des *Essais*, à partir de 1586. La réflexion de Montaigne accueille toujours chaleureusement les « exemples et [l]es préceptes des Anciens, mais, au lieu de le tromper sur lui-même et de le détourner de son moi, les Anciens l'aident à en prendre possession » (Pierre Villey, introduction à son édition des *Essais*, p. XXXIX).

² *Le Dialogue [...]*, p. 200 : « la conversation avec les livres fait partie intégrante du développement d'un essai de Montaigne ».

³ *Ibid.*, p. 188.

⁴ Marc Fumaroli, « *Otium, convivium, sermo* : la conversation comme lieu commun des lettrés », p. 41.

⁵ *Essais*, I, 39, p. 241.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, II, 18, p. 665.

⁸ *Ibid.*, I, 39, p. 247.

Suivant le conseil du philosophe, Montaigne dialogue avec Montaigne par-delà les années, d'un livre à l'autre et d'une édition à l'autre de ses *Essais*¹, sans cesse étendus par l'ajout d'allongements et de gloses. Ces *addenda* sont les apports d'un soliloque fructueux :

On l'a souvent dit, Montaigne dialogue avec lui-même ; et l'étude de la poétique de l'allongement [...] tend à démontrer qu'il y a à tout moment « conférence » entre Montaigne correcteur et Montaigne auteur du passage corrigé.²

Le dialogisme à l'œuvre dans les *Essais*, qui adoptent dans les chapitres composés à partir de 1586 la forme « d'une conversation décousue, alerte, chaude »³, découle du « dédoublement du sujet⁴ par le dialogue intérieur et l'écriture réflexive »⁵. Ce dialogue intérieur semble vouer les *Essais*, « ce livre indéfini et potentiellement infini », à « une extension inlassable »⁶, capable de rendre compte de l'évolution de la pensée de Montaigne, dont l'esprit rétif est prompt à « enfante[r] tant de chimères et monstres fantasques »⁷. La croissance potentiellement continue des *Essais* est la conséquence d'une conversation et d'un loisir intérieurs étendus à la dimension d'une existence⁸. Cette conférence intime est la forme adoptée par l'introspection à laquelle se livre Montaigne ; elle offre comme un miroir matière à la réflexion et à l'observation critique, sans rompre tout à fait le contact et l'unité fondamentale du sujet qui confère avec lui-même et s'examine.

Le dialogue noué par Montaigne avec sa bibliothèque se double ainsi d'un entretien de l'auteur – détenteur de l'*auctoritas* qui lui permet de questionner et de juger – avec lui-même, dans le cadre accueillant de l'essai, « formation discursive singularisée par sa réflexion sur la cohérence problématique des énoncés qui s'y composent, sur les procédures d'agencement qu'elle met en œuvre et sur les validations dont elle est susceptible »⁹. Le dialogisme à l'œuvre dans les *Essais* ne se présente pas sous la forme sévère et rigide adoptée par Pétrarque dans ses *Remèdes*, où le dialogue, devenu tribunal, voire salle de torture, confronte la voix magistrale de Raison à celles des passions, soumises à la question. Dans le dialogue noué par Montaigne dans le salon convivial de l'essai, nulle voix ne s'efforce de contraindre l'autre au silence. Répondant à « un dessein enquérant plutôt qu'instruisant », les *Essais* ne prétendent pas imposer une vérité sanctifiée par l'autorité sapientiale, mais ont pour but de permettre à une vérité personnelle d'émerger¹⁰ à la faveur de l'*eutrapelia*, de la relâche spirituelle qui accompagne la conversation : « Ce n'est pas ici ma doctrine, c'est mon estude ; et n'est pas la leçon d'autrui, c'est la mienne »¹¹.

Les modalités d'écriture propres aux *Essais* apparentent l'ouvrage, cent fois remis sur le métier, à un dialogue qui permet à la vérité particulière du sujet d'affleurer, avec sa « diversité et variation »¹². Imprimées en 1588 ou griffonnées postérieurement à cette date dans les marges du fameux exemplaire de Bordeaux, les couches qui s'ajoutent au texte de la première édition sont autant de répliques venant étoffer, préciser, nuancer et parfois contredire les réflexions publiées en 1580. Ces ajouts, ainsi que les répliques d'un dialogue véritable, ne retranchent rien, ou peu s'en faut, au texte qu'ils modifient, de

¹ Cf. Eva Kushner, *Le Dialogue [...]*, p. 178 : « de part et d'autre de l'expérience du voyage et de la mairie Montaigne se répond à lui-même, de même encore que les ajouts de la version posthume répondent au canevas de l'édition de 1588 ». Montaigne lui-même écrit, au sujet des différentes éditions de ses *Essais* : « Moy à cette heure et moy tantost sommes bien deux » (III, 9, p. 964).

² Eva Kushner, *Le Dialogue [...]*, p. 189-190.

³ Pierre Villey, « La vie et l'œuvre de Montaigne », p. XXXVIII de son édition des *Essais*.

⁴ *Ibid.*, p. XLII : « Il y a deux hommes en Montaigne : un esprit critique redoutable qui sape impitoyablement toutes les institutions, et un conservateur têtu qui les redresse aussitôt ».

⁵ André Tournon, « Vacances intérieures [...] », p. 561.

⁶ Antoine Compagnon, « La brièveté de Montaigne », p. 9.

⁷ *Essais*, I, 8, p. 33.

⁸ *Ibid.*, III, 9, p. 945 : « Qui ne voit que j'ay pris une route par laquelle, sans cesse et sans travail, j'iray autant qu'il y aura d'ancre et de papier au monde ? »

⁹ André Tournon, « Vacances intérieures [...] », p. 565.

¹⁰ Cf. *Essais*, I, 56, p. 317 : « Je propose des fantasies informes et irresolues, comme font ceux qui publient des questions douteuses, à débattre aux écoles: non pour établir la vérité, mais pour la chercher ».

¹¹ *Ibid.*, II, 6, p. 377.

¹² *Ibid.*, II, 12, p. 509 : « Platon me semble avoir aimé cette forme de philosopher par dialogues à escient, pour loger plus decemment en diverses bouches la diversité et variation de ses propres fantasies ».

l'aveu même de Montaigne : « J'ajoute, mais je ne corrige pas »¹. Les *Essais* procèdent d'une écriture qui ne biffe rien ; ils évoluent et croissent par auto-commentaire, gloses et incises successives, sans que la main de Montaigne élague ce texte arborescent, de sorte que le lecteur peut suivre l'évolution d'une pensée en mouvement². La contradiction, le paradoxe, l'inconséquence sont les effets logiques d'un texte qui, précisément, s'efforce de « mettre en rôle » les manifestations de l'instabilité universelle pour parvenir à l'équilibre³. Le dialogue engagé par Montaigne dans son « arrièreboutique » a quelque chose de socratique⁴ ; il accueille l'instabilité, le doute et l'inquiétude pour récolter la vérité et le repos :

Contrairement à Sénèque, qui a affaire à des inquiets et qui veut leur apprendre le calme, Montaigne a affaire à des satisfaits à qui il veut apprendre le doute et l'inquiétude, premier pas vers le vrai repos qui est connaissance.⁵

b – De la *divagatio* à la *vacatio*

L'auteur des *Essais* est davantage soucieux de cerner et d'exprimer un moi changeant au fil du temps, des étapes de sa réflexion personnelle et des lectures qui la nourrissent, que de se justifier auprès de son lecteur. En accord avec la tradition sapientiale, Montaigne identifie la sagesse avec le précepte delphique. La coïncidence avec soi, l'autarcie et le détachement de l'esprit des sollicitations du *negotium* ou des passions aliénantes impliquent un auto-examen approfondi et assidu :

Le monde regarde tousjours vis à vis ; moy, je replie ma veue au dedans, je la plante, je l'amuse là. Chacun regarde devant soy ; moy, je regarde dedans moy : je n'ay affaire qu'à moy, je me considere sans cesse, je me contreolle, je me gouste. Les autres vont tousjours ailleurs, s'ils y pensent bien ; ils vont tousjours avant [...], moy je me roule en moy mesme.⁶

Or Montaigne en ses *Essais* n'offre pas toujours, loin s'en faut, l'exemple de parfaite concordance intime qui devrait résulter d'une introspection aussi appliquée. Le regard qu'il porte sur lui-même semble manquer çà et là d'acuité et de lucidité, au point de ne pas relever des contradictions pourtant flagrantes. Voici ce qui pourrait passer pour un bel exemple d'aveuglement. Le chapitre « De la solitude » débusque la vanité des aspirants à l'*otium* qu'on voit jusque dans leur retraite, tel Cicéron, « employer [leur] solitude et séjour des affaires publiques à s'en acquérir par [leurs] escrits une vie immortelle »⁷. Montaigne entend démontrer que, dans l'*otium* factice de Cicéron, les préoccupations de la vie active persistent. Il dénonce ces retraites de façade et démontre que le désir de gloire littéraire ne se substitue pas avantageusement aux embarras du *negotium*. Qu'il est plaisant de lire, sous la plume d'un écrivain aussi prolixe, une telle condamnation de la *libido scribendi* ! Comme l'écrit finement André Tournon,

pour que les pages que nous lisons ici [dans le chapitre « De la solitude »] fussent parfaitement conformes à la conception traditionnelle de l'*otium*, il suffirait qu'elles n'eussent jamais été écrites.

Car elles sont démenties par leur existence. Ces désaveux du souci d'écrire et de publier, Montaigne les a écrits et publiés. Il s'autorisait d'ailleurs de

¹ *Ibid.*, III, 9, p. 963.

² Par exemple, le stoïcisme puis le scepticisme ne sont que deux aspects de la pensée de Montaigne, deux étapes qu'il dépasse sans en effacer la trace, puisque la vérité du sujet inclut la mutabilité, voire la dualité ou l'ambivalence, dont doivent rendre compte en leurs différentes strates ces *Essais*.

³ « Aux fins de renfermer ma fantaisie à reserver mesme par quelque ordre et projet, et la garder de se perdre et extravaguer au vent, il n'est que de donner corps et mettre en registre tant de menues pensées qui se presentent à elle. J'escoute à mes resveries par ce que j'ay à les enroller » (*Essais*, II, 18, p. 665).

⁴ La méthode que Montaigne réclame du pédagogue idéal s'inspire d'ailleurs de la pratique du dialogue socratique : « Je ne veux pas qu'il invente et parle seul, je veux qu'il escoute son disciple parler à son tour. Socrates et, depuis, Archelais faisoient premierement parler leurs disciples, et puis ils parloient à eux » (*ibid.*, I, 26, p. 150).

⁵ Marc Fumaroli, « Les Anciens du Nouveau Monde », *Montaigne et le Nouveau Monde. Actes du colloque de Paris (18-20 mai 1992)*, p. 22.

⁶ *Essais*, II, 17, p. 657-658.

⁷ *Ibid.*, I, 39, p. 244.

sentences célèbres par lesquelles Épicure et Sénèque préconisaient le silence...¹ L'orthodoxie des propos accuse par contraste leur intime contradiction, de morceaux d'éloquence à plusieurs voix illustres sur les mérites du mutisme et de l'anonymat.²

Voilà Montaigne pris en flagrant délit de dissidence : doit-on conclure de cette contradiction, de ces indices manifestes de désaccord intime, que Montaigne n'a pas su mettre en pratique au fond de sa retraite le précepte socratique du *Nosce teipsum* ? Après avoir constaté que « les pages qui préconisent la solitude et la méditation muette se découvrent éloquentes et destinées au public, comme celles qui leur ont servi de modèles », André Tournon conclut :

au lieu de confirmer l'accord du sage avec lui-même et de faire de son soliloque l'expression d'une identité sans faille, l'*essai* dévoile dans son dédoublement textuel une fêlure, une tension interne, et un foyer virtuel de contradictions.³

Tout bien pesé, il n'y a pas tant contradiction dans les *Essais* que nuance, correction, épanorthose perpétuelles, à la faveur du dialogue intérieur établi par leur auteur⁴. Ils portent la trace écrite d'un jeu permanent entre les « modes de vie et de pensée » de l'écrivain et son « "jugement" critique »⁵. Entre l'énonciateur (« Je soussigné Michel de Montaigne », pour reprendre la formule d'André Tournon⁶) et le protagoniste des *Essais*, l'écriture révèle un écart. Loin de résulter d'une sécession intime, cet écart reproduit la distance nécessaire à l'établissement d'un *otium* fructueux et à la réflexion. Lieu pour Montaigne d'un tête-à-tête et d'un dialogue avec lui-même, les *Essais* portent la trace écrite du « dédoublement, [de] l'écart, thématique par les différentes formes de la "vanité", [du] défaut de compacité », qu'André Tournon baptise « vacances intérieures »⁷. C'est en exhibant et en assumant ses « fêlures », ses « tensions internes » et ses « contradictions » que le sujet parvient à faire corps avec lui-même, dans la relâche qu'autorise l'écriture au débotté, *ocieuse*, de l'essai.

Les soupçons de contradiction ou d'inconséquence se dissipent totalement lorsqu'on réalise que la vocation de l'essai est précisément de peindre la diversité du monde et l'inconstance de l'esprit humain, l'altérité fondamentale qui affecte chacun et toutes choses :

Le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse : la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Égypte, et du branle public et du leur. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant. Je ne puis assurer mon objet. Il va trouble et chancelant, d'une yvresse naturelle. Je le prens en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à luy. Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage : non un passage

¹ La littérature du loisir se nourrit de tels paradoxes. Qu'on songe à l'hésychasme prôné, à grand renfort de mots, par les auteurs d'inspiration évangélique contre le « cymbalum mundi ». Qu'on songe aux quatrains, si diserts lorsqu'il s'agit de célébrer le silence et l'usage modéré de la parole. Qu'on songe encore aux appels répétés de Pétrarque au silence et à la solitude, dans un livre (le *De otio religioso*) « qui devrait s'effacer dans le silence qu'il décrit » (introduction de Christophe Carraud à son édition du *De otio religioso*, p. 15).

² André Tournon, « Vacances intérieures [...] », p. 560. Montaigne « récidive » dans le chapitre suivant (I, 40, p. 249), où il reproche à Cicéron et à Pline d'avoir livré au public des lettres privées : « Mais cecy surpasse toute bassesse de cœur, en personnes de tel rang, d'avoir voulu tirer quelque principale gloire du caquet et de la parlerie, jusques à y employer les lettres privées écriptes à leurs amis : en maniere que, aucunes ayant failly leur saison pour estre envoyées, ils les font ce neantmoins publier avec cette digne excuse qu'ils n'ont pas voulu perdre leur travail et veillées ». Or Montaigne ne publie-t-il pas lui-même des *Essais* voués, de son propre aveu, « à la commodité particulière de [s]es parens et amis » (*Essais*, p. 3) ?

³ André Tournon, « Vacances intérieures [...] », p. 561. L'auteur ajoute : « Le sujet fait problème pour lui-même, et se constitue comme interrogation permanente sur les normes qu'il se donne, sur les "fantasies" qu'il enregistre, et sur son propre dessein. Le loisir est devenu expérience d'un décalage intime, défaut d'être et appel de sens ».

⁴ Par exemple, après 1588, Montaigne s'aperçoit qu'on peut le taxer « Du pédantisme » qu'il dénonce ; il ajoute cet allongement dans les *Essais* (I, 25, p. 137) : « C'est merveille combien proprement la sottise se loge sur mon exemple. Est-ce pas faire de mesme, ce que je fay en la plus part de cette composition ? Je m'en vay, escorniflant par cy par là des livres les sentences qui me plaisent, non pour les garder, car je n'ay point de gardoires, mais pour les transporter en cettuy-cy, où, à vray dire, elles ne sont non plus miennes qu'en leur premiere place ».

⁵ André Tournon, « Vacances intérieures [...] », p. 565.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

d'age en autre, ou, comme dict le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute.¹

Mode d'écriture expérimental, véritable *work in progress*, l'essai s'adapte à la structure paradoxale, sinon oxymorique, de son objet, qui conjoint instabilité et permanence (« branloire perenne ») ; il accueille en son sein la contradiction et l'antilogie pour mieux les réduire à cet axiome indiscutable : tout est la proie du changement ici-bas, tout est versatile et élusif. Les *Essais* sont le fruit d'un mode d'écriture expansif, dont l'enjeu n'est autre que la saisie de la vérité, ou plus justement d'une vérité à un moment donné, pour un *je* donné :

plus que genre littéraire, l'essai est une méthode traduisant l'expérience en écriture et espérant fixer – en dépit de l'impossibilité de fixer quoi que ce soit dans cette « branloire perenne » du monde, et sans doute, à cause de cette impossibilité –, la manière d'être de l'auteur dans son unicité même [...].²

L'ajout de chapitres nouveaux, la multiplication des allongails, le développement de la liste des citations érudites, traduisent la volonté de circonscrire au plus près un moi qui se dérobe³ et qu'on souhaite connaître – pas tant pour le communiquer avec justesse à autrui qu'afin de le fixer pour soi-même et de le mettre au repos. La vocation des *Essais* est « de représenter une continuelle agitation et mutation [des] pensées »⁴ de leur auteur. Cette entreprise vouée à l'inachèvement rend compte de l'instabilité de l'être⁵, mais témoigne du désir d'accéder à sa connaissance, autant que faire se peut⁶. Les *Essais* procèdent d'une « écriture qui lit, relit, ajoute et commente sans relâche, dans une *ruminatio* perpétuelle, selon le sens médiéval de la *lectio* »⁷. Le moi est l'objet central de cette *ruminatio*.

Quoique transitoires et relatives, les vérités que l'écriture des *Essais* permet de cerner n'en demeurent pas moins des vérités, valables, dans leur plus maigre extension, au moment de la rédaction⁸. L'écriture des *Essais*, plusieurs fois revus et augmentés par Montaigne, peut être un mouvement perpétuel, tant « c'est sa faculté spéciale de se gloser et de se commenter toujours qui distingue en propre le livre de Montaigne »⁹. Cependant, considéré dans la synchronie, chaque essai énonce la vérité qui a cours à l'heure de sa composition, et que précise ou corrige chaque ajout. Une fois de plus résonne le mot d'ordre delphique. Pour gagner le repos de l'esprit, il est nécessaire de se connaître, même si cette connaissance se borne au constat que toute connaissance vraie est impossible ; pour assurer sa stabilité et goûter au repos de l'esprit, il faut reconnaître et représenter le mouvement¹⁰, le changement et la contradiction. Dans la diachronie, il est au moins une vérité irréfragable, dont la rédaction par étapes des *Essais* rend fidèlement compte : le monde et les hommes, dont *je*, sont soumis à une « branloire pérenne » :

Il faut accommoder mon histoire à l'heure. Je pourray tantost changer, non de fortune seulement, mais aussi d'intention. C'est un contrerolle de divers et muables accidens et d'imagination irresoluës et, quand il y eschet, contraires : soit que je sois autre moy-mesme, soit que je saisisse les subjects

¹ *Essais*, III, 2, p. 804-805.

² Eva Kushner, *Le Dialogue [...]*, p. 183.

³ Montaigne, *Essais*, I, 26, p. 148 : « Je ne vise icy qu'à découvrir moy mesmes, qui seray par adventure autre demain, si nouveau apprentissage me change ».

⁴ *Ibid.*, III, 9, p. 946.

⁵ *Ibid.*, I, 38, p. 234 : « Nulle qualité nous embrasse purement et universellement ».

⁶ « Oeuvre mobile, flexible, conçue comme un travail en cours, essentiellement inachevé, obéissant à une esthétique de la mouvance, les *Essais* – qui recyclent le discours encyclopédique de la Renaissance pour le transformer en une écriture du moi – sont ainsi une sorte de site transitoire traversé par la tension entre permanence et devenir, habité par un sujet toujours identique à lui-même parce que toujours pluriel : en ce sens que le principe de son identité réside dans la quête de soi » (Fausta Garavini, préface de *Carrefour Montaigne*, p. 11).

⁷ Antoine Compagnon, « La brièveté de Montaigne », p. 11.

⁸ *Essais*, III, 2, p. 805 : « Je ne puis assurer mon objet. Il va trouble et chancelant, d'une yvresse naturelle. Je le prens en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à luy ».

⁹ Antoine Compagnon, « La brièveté de Montaigne », p. 9.

¹⁰ Montaigne s'en délecte, qui souhaiterait passer sa vie « le cul sur la selle » (*Essais*, III, 9, p. 987).

par autres circonstances et considerations. Tant y a que je me contredits bien à l'aventure, mais la vérité, comme disoit Demades, je ne la contredy point.¹

Ainsi est expliquée et légitimée l'« obligation particuliere à ne dire qu'à demy, à dire confusément, à dire discordamment »², à laquelle se soumet Montaigne, dont le style sans apprêt³ traduit la « préoccupation centrale : faire le partage entre les masques fabriqués selon les techniques d'imitation, masques oratoires, ou masques sociaux, et la parole jaillie des profondeurs, qui est vérité, liberté, poésie »⁴.

Selon André Tournon, Montaigne rompt ainsi avec la tradition morale, car l'*otium* qu'il revendique n'est pas uniquement « repli et silence » ou « immobilité dans la plénitude »⁵. Il accepte et répercute les voix dissonantes d'un sujet précaire, inconstant, aux multiples facettes, au lieu de les réduire au silence – tel est en revanche le projet de la doctrine sapientiale, qui entend museler les passions, alors que Montaigne, contre la contention spirituelle, accueille dans ses *Essais* « la détente à peine contrôlée, le jeu de l'écriture sans fin et de l'errance, les investigations incertaines »⁶. Pour le dire autrement,

Les autres forment l'homme ; je le recite et en represente un particulier bien mal formé, et lequel, si j'avoy à façonner de nouveau, je ferois vrayement bien autre qu'il n'est. Meshuy c'est fait. Or les traits de ma peinture ne forvoyent point, quoy qu'ils se changent et diversifient.⁷

Montaigne combine ainsi dans son *otium* lettré le double commandement du « repos » et du « garde à vous ». L'écriture par l'essai permet à l'écrivain de réaliser la coïncidence avec soi, mais sans contrainte, et tout en conservant « le détachement ironique », la lucidité qu'attestent les critiques formulées par Montaigne « sur ses anomalies de conduite et de pensée »⁸. N'est-ce pas cette distance, expérimentée par Montaigne dans les *Essais*, qui finalement lui permet de coïncider pleinement avec lui-même, pour le meilleur et pour le pire, de s'accepter tel qu'il est, avec ses qualités et ses défauts, son poids de sagesse et ses grains de folie, son loisir et son « embesoignement » ?

Les *Essais* sont le fruit et le mode d'expression d'une sagesse sereine, qui détache l'individu de ses passions et de ses (pré)occupations, sans l'obliger à se renier ni le soumettre à la torture. Il s'agit d'une pleine et vraie possession de soi, toutes tares comprises, qui résulte, aussi étrange que cela puisse paraître, du dédoublement réflexif et de la distanciation que ce dernier autorise. Résolvant de « s'entretenir soy mesmes, et s'arrester et rasseoir en soy »⁹, Montaigne s'aperçoit que son esprit, à la faveur de sa « pleine oysiveté », vagabonde par tous les chemins de traverse de l'imagination et de la fantaisie, « faisant le cheval eschappé », enfantant pêle-mêle « chimeres et monstres fantasques »¹⁰. Dans la doxologie sapientiale, l'*otium* est un exercice de maîtrise spirituelle et une entreprise de reconquête de soi. Montaigne ne manque pas d'ailleurs de rappeler les dangers de l'oisiveté, ferment de toutes les « rêveries », de tous les dérèglements :

Comme nous voyons des terres oysives, si elles sont grasses et fertiles, foisonner en cent mille sortes d'herbes sauvages et inutiles, et que, pour les tenir en office, il les faut assubjectir et employer à certaines semences, pour nostre service ; et comme nous voyons que les femmes produisent bien toutes seules, des amas et pieces de chair informes, mais que pour faire une generation bonne et naturelle, il les faut embesoigner d'une autre semence : ainsin est-il des esprits. Si on ne les occupe à certain sujet, qui les bride et

¹ *Ibid.*, III, 2, p. 805. Cf. II, 37, p. 758 : « Je veux représenter le progrès de mes humeurs, et qu'on voye chaque pièce en sa naissance ».

² *Ibid.*, III, 9, p. 996.

³ Si l'on veut bien l'en croire. En fait, l'auteur applique à l'écriture l'art de la *sprezzatura* tant vanté par Castiglione dans son *Courtisan*.

⁴ Marc Fumaroli, « Michel de Montaigne [...] », p. 43.

⁵ « Vacances intérieures [...] », p. 565.

⁶ *Ibid.*

⁷ Montaigne, *Essais*, III, 2, p. 804.

⁸ André Tournon, « Vacances intérieures [...] », p. 564.

⁹ *Essais*, I, 8, p. 33.

¹⁰ *Ibid.*

contreigne, ils se jettent desreiglez, par-cy par là, dans le vague champ des imaginations [...].¹

Cependant, renonçant durant son loisir à censurer et contenir sa pensée, Montaigne lâche la bride à son esprit gyrovague, dont il se contente d'observer les élucubrations : « pour en contempler à mon aise l'ineptie et l'étrangeté, j'ay commencé de les mettre en rolle, esperant avec le temps luy en faire honte à luy mesmes »². Montaigne porte un regard ironique sur les « chimères et monstres fantasques » engendrés par sa vacance intérieure, sans chercher à les dompter. Pour conquérir la *quies animi* du sage, il lui suffit de prendre de la distance avec ses chimères, par l'écriture, tout en les reconnaissant pleinement pour siennes³, attitude conforme à l'idéal humaniste de modération et à la voix de la sagesse, qui réclame sa part de folie⁴. Ce dédoublement n'est pas répudiation mais juste « répartition des rôles » :

C'est ce dédoublement, textualisé [...] par la répartition des rôles entre les instances mentales et la distinction des phases de leurs interventions, qui fait du loisir, et des dangers mêmes de son altération en « oisiveté », la condition privilégié d'un *essai* de soi par l'écriture.⁵

Pour Montaigne, la *vacatio* qui permet d'accéder à la sagesse et au repos d'esprit n'implique pas le refus de la *pervagatio*, voire de la *divagatio*. Pour vaquer, il faut reconnaître et parcourir tous les terrains vagues de l'esprit, admettre dans son « rolle » la vanité pour accéder à la vérité, et opérer ainsi « l'association féconde de la vacuité, de la vacance et du vagabondage »⁶ :

Le mot « vain », comme le mot « vague », exprime un vide, mais dans les *Essais* ce vide est un état préalable à une plénitude, c'est-à-dire à la production du livre [...].⁷

Entendons bien : on ne vaque pas au risque de la divagation, c'est la divagation même qui est la condition d'une vacance fructueuse.

Voilà pourquoi le repos n'est pas incompatible avec le mouvement ; voilà pourquoi la retraite peut prendre chez Montaigne la forme inattendue du voyage. L'*otium*, dans l'essai « De la vanité », n'est pas réclusion volontaire, mais pérégrination. Pour échapper aux embarras du « négoce », qui comprend pour Montaigne les soins dus à la vie domestique⁸, et aux « obligations » que lui imposent

¹ *Ibid.*, p. 32.

² *Ibid.*, p. 33.

³ La conviction qu'il faut coïncider avec soi-même au point de recevoir la boue avec l'or, la gangue avec la pépite, pour trouver le contentement dans son loisir et connaître le repos de l'esprit, ne semble pas avoir toujours habité Montaigne. Selon Pierre Villey, les chapitres rédigés en 1572, dans les premiers temps de sa retraite, expriment, en des « formules hautaines » inspirées de Sénèque ou de Caton, « une sagesse altière et arrogante » (« La vie et l'œuvre de Montaigne », p. XXXIII de son édition des *Essais*) : « Confiance dans la raison et dans une méditation tendue pour nous élever à la sagesse, dédain arrogant pour le vulgaire et pour les ignorants, ambition d'une belle mort qui fasse honneur à sa vie, tels sont quelques-uns des sentiments de cette époque que Montaigne, quand il se sera découvert, ne reconnaîtra pas en lui ; il dit maintenant que la mort est le but de la vie, et nous convie à y penser sans cesse ; il place la sagesse dans une préparation intense à la mort, à la douceur, aux accidents humains, et dans un isolement égoïste et dur qui nous mette à l'abri des passions » (*ibid.*). À lire les chapitres les plus anciens, qui constituent une bonne partie du premier livre des *Essais*, il semble que l'*otium* auquel Montaigne se voue s'apparente à une ascèse et doit donner lieu à une stricte discipline spirituelle, conforme à la doxologie sapientiale. La *tranquillitas animi* couronne le labeur du sage en lutte contre le monde et arc-bouté contre ses propres passions. Ce n'est que par la suite que Montaigne forme le projet de se peindre tel qu'il est, non tel qu'il devrait être, avec ses scories et le fardeau de ses « vanités », que l'ironie permet de rendre plus léger. Cette métamorphose a pu être favorisée par la rencontre de Plutarque et de Sextus Empiricus. « Pour éviter les souffrances qu'entraînent les passions, il n'est plus besoin de se retrancher dans l'isolement égoïste qu'il préconisait autrefois ; il suffit de les divertir » (*ibid.*, p. XXXIX).

⁴ Cf. *Essais*, I, 30, p. 197 : « Nous pouvons saisir la vertu de façon qu'elle en deviendra vicieuse, si nous l'embrassons d'un desir trop aspre et violent. Ceux qui disent qu'il n'y a jamais d'exces en la vertu, d'autant que ce n'est plus vertu si l'exces y est, se jouent des parolles [...]. C'est une subtile consideration de la philosophie. On peut et trop aimer la vertu, et se porter excessivement en une action juste. A ce biaiz s'accommode la voix divine : Ne soyez pas plus sages qu'il ne faut, mais soyez sobrement sages ».

⁵ André Tournon, « Vacances intérieures [...] », p. 562.

⁶ Mary B. McKinley, « Les terrains vagues des *Essais* », p. 242.

⁷ *Ibid.*

⁸ Les occupations domestiques accaparent tout autant l'esprit que les obligations du *negotium* : « Il n'y a guiere moins de tourment au gouvernement d'une famille que d'un estat entier : où que l'ame soit empeschée, elle y est toute ; et, pour estre

les troubles publics, l'auteur se met en chemin. Il n'ignore pas les admonitions de la sagesse classique : « Vous vous suyvrez par tout, et vous plainderez par tout »¹ ; il connaît le lieu commun selon lequel le remède aux maux de l'esprit ne réside pas dans la fuite, puisque chacun porte avec soi ses *impedimenta* :

Nous emportons nos fers quand et nous : ce n'est pas une entiere liberté, nous tournons encore la veue vers ce que nous avons laissé, nous en avons la fantasia plaine.²

« Nostre mal », ajoute Montaigne, « nous tient en l'ame: or elle ne se peut échaper à elle mesme ». Il rappelle cette saine vérité à plusieurs reprises et ne met pas en doute sa validité :

On disoit à Socrates que quelqu'un ne s'estoit aucunement amendé en son voyage : Je croy bien, dit-il, il s'estoit emporté avecques soy.

[...]

Si on ne se descharge premierement et son ame, du fais qui la presse, le remuement la fera fouler davantage : comme en un navire les charges empeschent moins, quand elles sont rassises. Vous faictes plus de mal que de bien au malade, de luy faire changer de place. Vous ensachez le mal en le remuant, comme les pals s'enfoncent plus avant et s'affermissent en les branlant et secouant.³

Mais Montaigne entend précisément « se suivre partout », jusque dans ses égarements, jusque dans son inconséquence, qu'il examine avec lucidité et accepte. Le sens de la mesure et, surtout, la volonté d'adhérer pleinement à soi, fût-ce dans l'instabilité, l'erreur et la vanité reconnues pour telles, lui dictent cette attitude :

Si les autres se regardoient attentivement, comme je fay, ils se trouveroient, comme je fay, pleins d'inerité et de fadaise. De m'en deffaire, je ne puis sans me deffaire moy-mesmes.⁴

Nulle philautie chez Montaigne, mais volonté d'assumer son être le plus intime, pour le meilleur et pour le pire, avec la bienveillance lucide qui seule permet l'établissement de la *tranquillitas animi* :

Au rebours, je m'emploie à faire valoir la vanité mesme et l'asnerie si elle m'apporte du plaisir, et me laisse aller apres mes inclinations naturelles sans les contreroller de si pres.⁵

Montaigne rejette la conception classique de l'*otium*, la « raison trouble-feste » des philosophes et leurs systèmes « extravagants »⁶. On peut, avec André Tournon, estimer que la « vanité » revendiquée et assumée par Montaigne « s'avère un défaut d'être, un vide assez inquiétant pour inciter l'homme à se détourner de soi, vers les sollicitations du monde extérieur »⁷ ; on peut ajouter que la sagesse de Montaigne contredit le *Gnôthi séauton* de Delphes et met la pensée « au rouet »⁸ :

les occupations domestiques moins importantes, elles n'en sont pas moins importunes » (*Essais*, I, 39, p. 238-239). Montaigne ajoute (*ibid.*, p. 244) : « L'occupation qu'il faut choisir à une telle vie [de loisir], ce doit estre une occupation non penible ny ennuyeuse ; autrement pour neant ferions nous estat d'y estre venuz chercher le séjour. Cela depend du goust particulier d'un chacun : le mien ne s'accommode aucunement au ménage. Ceux qui l'aiment, ils s'y doivent adonner avec moderation [...]. C'est autrement un office servile que la mesnagerie, comme le nomme Saluste ». Sur les « pensements fascheux » qu'occasionne l'administration d'une maison, cf. III, 9, p. 948 sq. Cf. Étienne Pasquier (*Lettres*, 1619, II, p. 159) qui, après avoir vanté son domaine campagnard de Mainxe, décrit l'inquiétude et l'agitation qui le gagnent quand son séjour aux champs se prolonge plus que de raison : « Je vais, je viens, je tracasse dans ma maison, d'une chambre à l'autre, je descends du haut en bas, je remonte du bas en haut. Et ne suis pas seul empesché. Car en ne faisant rien, j'empesche toute ma famille » (cité par George Huppert, *Bourgeois et Gentilshommes*, p. 150).

¹ *Essais*, III, 9, p. 987.

² *Ibid.*, I, 39, p. 240.

³ *Ibid.*, p. 239.

⁴ *Ibid.*, III, 9, p. 1000.

⁵ *Ibid.*, p. 996.

⁶ *Ibid.*

⁷ « Vacances intérieures [...] », p. 563.

⁸ *Ibid.*

La nature a raison : pour éviter le malaise, il faut échapper à soi. Le dieu a raison : pour atteindre à la sérénité, il faut coïncider avec soi. Le penseur vagabond a raison : pour être lui-même, il doit assumer sa « vanité », ce « témoignage d'inquiétude et d'irrésolution » qui l'empêche de s'installer en soi...¹

En acceptant l'errance et les sollicitations du monde extérieur, Montaigne ne se détourne pas de lui-même, bien au contraire. Quitter le lieu où l'on a établi sa retraite (la tour périgourdine, en l'occurrence), pour satisfaire au désir centrifuge de l'action ou du voyage, c'est encore et toujours coïncider avec soi, battre plus profondément en retraite dans les replis et les recoins les plus obscurs de l'esprit, afin de lever complètement le voile sur les surprenants effets de la vanité. Montaigne en mouvement ne se fuit pas mais se cherche, pour trouver le repos intérieur jusque dans l'« embesoignement ». Lorsqu'il lâche la bride à son cheval sur les routes d'Italie, ou à son esprit sur les chemins de traverse de la fantaisie, Montaigne n'est pas en train d'« errer loin de son lieu propre », comme l'écrit André Tournon, fût-ce pour « se donner le loisir de revenir à soi »² : il est alors au cœur même de son lieu propre, mouvant et un comme l'île de Délos.

c – « Tel sur le papier qu'à la bouche »

Au livre III des *Essais* s'opère, selon Pierre Villey, le passage d'une écriture caractérisée par la *brevitas* à des essais plus conséquents et plus lâches, évolution que Montaigne justifie par la nécessité de maintenir en haleine un lecteur paradoxalement rebuté par la brièveté. Selon Montaigne, en effet, la fragmentation des chapitres des deux premiers livres dilue l'attention du lecteur :

Par ce que la coupure si frequente des chapitres, de quoy j'usoy au commencement, m'a semblé rompre l'attention avant qu'elle soit née, et la dissoudre, dedaignant s'y coucher pour si peu et se recueillir, je me suis mis à les faire plus longs, qui requierent de la proposition et du loisir assigné.³

Montaigne lance ici une invitation ou une sommation à l'*otium*. Le loisir que réclament les *Essais* ne saurait être cultivé à temps perdu ou « autre chose faisant »⁴ ; il ne doit pas être fortuit mais désiré et conquis par le lecteur sur le temps du *negotium*. Montaigne exige de lui un *otium* égal au sien, gage d'une lecture méditative d'une œuvre elle-même composée dans la *ruminatio*. L'écriture et la lecture des *Essais* imposent un loisir intérieur, une disponibilité qui ne soit pas seulement passagère et matérielle, mais qui engage l'être dans sa totalité. On doit descendre dans son « arriereboutique » pour lire les *Essais* avec profit.

Ailleurs, Montaigne loue Plutarque et Sénèque parce que leurs écrits, marqués par la discontinuité, s'offrent à une lecture libérée de ses contraintes habituelles :

Ils ont tous deux cette notable commodité pour mon humeur, que la science que j'y cherche, y est traictée à pieces décousues, qui ne demandent pas l'obligation d'un long travail, dequoy je suis incapable [...]. Il ne faut pas grande entreprinse pour m'y mettre ; et les quitte où il me plait. Car elles n'ont point de suite des unes aux autres.⁵

La contradiction avec les réflexions précédentes de Montaigne n'est qu'apparente. Quand il critique « la coupure si frequente des chapitres » de ses premiers *Essais*, l'auteur ne condamne pas le décousu du discours discontinu mais la brièveté excessive de son style originel. Dans les deux cas, Montaigne se prononce en faveur d'un mode d'écriture « à pieces décousues »⁶. Ces « pieces » conviennent parfaitement à l'homme de loisir incapable « d'un long travail » ou ennemi de la contrainte, qui le

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 563-564.

³ *Essais*, III, 9, p. 995.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, II, 10, 413 a.

⁶ *Ibid.*, I, 26, p. 172 : « Je n'ayme point de tisseur où les liaisons et les coutures paroissent, tout ainsi qu'en un beau corps, il ne faut qu'on y puisse compter les os et les veines ».

détourneraient de son objet d'étude essentiel : lui-même. Encore faut-il que ces pièces offrent une matière suffisante pour justifier le « recueillement » du lecteur dans son arrière-boutique.

La confrontation de ces deux passages révèle l'idéal stylistique de Montaigne, qui n'est pas sans rappeler l'art éminent de la *sprezzatura* : l'alliance de la simplicité et de la densité, de la transparence et de la profondeur, de la nonchalance et de l'énergie juvénile¹. Le calibrage idéal des « pièces décousues » de Plutarque et de Sénèque garantit leur autonomie² et leur confère une épaisseur remarquable, qui favorise la rumination. Ces « pièces », qui « n'ont point de suite des unes aux autres », exigent de la part du lecteur bien de la suite dans les idées. On doit lire peu et méditer beaucoup. Pour offrir au lecteur des textes conformes à cet idéal, Montaigne s'efforce de trouver le parfait équilibre entre l'extrême brièveté de ses premiers chapitres, qui proposent trop peu de matière à la réflexion, et l'enflure ; il doit égaler Plutarque et Sénèque, dont les textes sont si justement calibrés que leur brièveté charnue exprime une pensée des plus dense et exige l'implication du lecteur³.

Le dilettantisme littéraire revendiqué par Montaigne est un art exigeant. Les *Essais* procèdent d'un mode d'écriture *ocieux*, qui privilégie le décousu et le discontinu, pour mieux affirmer la supériorité de la matière sur la manière et favoriser l'« arrest » de l'attention, la pause propice à l'introspection :

Puisque je ne puis arrester l'attention du lecteur par le pois, *manco male* s'il advient que je l'arreste par mon embrouilleure.⁴

Dans la composition de certains chapitres des *Essais*, Pierre Villey constate et déplore cette « embrouilleure », « une surcharge qui n'est pas toujours exempte de ce relent de pédantisme pour lequel, autrefois, [Montaigne] n'avait pas assez de mépris »⁵. Il reproche à la glose proliférante de Montaigne d'égarer le lecteur et accuse l'auteur de « nonchalance »⁶. Montaigne plaide coupable, tout en faisant valoir pour circonstance atténuante son penchant pour une écriture qui privilégie le fond à la forme. De fait, ce sont pour ces strates textuelles superposées au fil du temps, des éditions et des annotations marginales de l'exemplaire de Bordeaux que les *Essais* méritent pleinement leur nom :

- en tant que mode énonciatif où le sujet est mis à l'épreuve par l'écriture même, où il réalise sur son être de multiples expériences dont l'*essai* consigne les résultats, les « met en rôle » ;
- en tant qu'expérimentation littéraire, recherche d'un mode d'écriture inédit dont le principe est le décousu du discours discontinu, la profusion, le greffage, l'*excursus*.

Cette pratique d'une écriture ambulatoire – « à sauts et à gambades »⁷ –, que la « bigarrure » et la « farcisserie » ne rebutent pas, trouve sa justification selon Montaigne dans les « poids et utilité » de ses productions :

Les belles matieres tiennent tousjours bien leur reng, en quelque place qu'on les seme. Moi, qui ay plus de soin du poids et utilité des discours que de leur ordre et suite, ne doy pas craindre de loger icy un peu à l'escart une tres-belle histoire. Quand elles sont si riches en leur propre beauté, et se peuvent seules trop soutenir, je me contente du bout d'un poil, pour les joindre à mon propos.⁸

¹ Voir, pour une définition de la *sprezzatura* vestimentaire, que Montaigne affirme avoir tenté d'appliquer à l'écriture : « J'ay volontiers imité cette desbauche qui se voit en nostre jeunesse, au port de leurs vestemens : un manteau en escharpe, la cape sur une espaule, un bas mal tendu, qui represente une fierté desdaigneuse de ces paremens estrangers, et nonchallante de l'art. Mais je la trouve encore mieus employée en la forme du parler » (*ibid.*).

² « On leur donne du temps parce qu'ils ne l'exigent pas. Montaigne, disant avoir voulu, dans le livre III, se faire lire plus d'une heure, doit atteindre cet équilibre : lisible une heure car lisible un instant », écrit Antoine Compagnon (« La brièveté de Montaigne », p. 13) au sujet de Plutarque et de Sénèque.

³ Montaigne confie au lecteur son goût pour un style sec, « plustost difficile qu'ennuieux » (*Essais*, I, 26, p. 172). Son texte requiert donc un « lecteur bon nageur », tel que doit être celui des écrits d'Héraclite (*ibid.*, III, 13, p. 1068).

⁴ *Ibid.*, III, 9, p. 995.

⁵ Pierre Villey, « La vie et l'œuvre de Montaigne », p. XLI de son édition des *Essais*.

⁶ *Ibid.*, p. XLI-XLII.

⁷ Montaigne, *Essais*, III, 9, p. 994.

⁸ *Ibid.*, II, 27, p. 699.

Quel est donc ce poids ? Quelle est l'utilité de l'*excursus* ? L'excursion désigne à la fois le voyage et la digression, l'excroissance textuelle, une écriture vagabonde et gyrovague¹ qui convient parfaitement à un émetteur inconstant², mais que n'abandonne jamais la volonté de s'examiner dans, par et pour le loisir. L'écriture expansive s'adapte parfaitement au projet de Montaigne « en décrivant le mouvement de son esprit au cours des vingt années où ont été composés les *Essais* »³. Errances d'une plume conduite non « par art » mais « par sort »⁴, hors des sentiers battus, sans destination assignée, et qui pourtant touchent plus sûrement au but que les routes balisées, tant il est vrai que

Tout mouvement nous découvre. Cette mesme ame de Caesar, qui se fait voir à ordonner et dresser la bataille de Pharsale, elle se fait aussi voir à dresser des parties oysives et amoureuses. On juge un cheval, non seulement à le voir manier sur une carrière, mais encore à luy voir aller le pas, voire et à le voir en repos à l'estable.⁵

Montaigne adopte une « écriture mobile, car son objet est le mouvant »⁶.

Étudiant brièvement « la composition morcelée de nombreux essais », Michel Jeanneret signale l'abondance de « liaisons obliques » et « les architectures capricieuses des chapitres » ; il observe de subits changements de direction, dus au « hasard » et au train cahotique « d'une rédaction accidentée » ; Montaigne semble fréquemment sauter « du Coq en Lasne », comme dirait Clément Marot : « différentes questions s'entrelacent, se bousculent, se chevauchent, selon un parcours labyrinthique où l'esprit géométrique, en quête de cohérence, a l'impression de s'égarer »⁷. Qui veut suivre Montaigne s'aperçoit qu'il affectionne les chemins de traverse ; l'auteur des *Essais* marche du pas irrégulier du voyageur oisif, pour qui la destination importe peu, mais qui sait se montrer attentif aux curiosités de rencontre. La pensée et la plume de Montaigne varient les allures et multiplient les changements de rythme : le pas de course, la flânerie, la pause, les « sauts » et les « gambades ». Ces promenades d'écrivain *otiosus*⁸, qui sait régler son pas sur l'« alleure si vagabonde [...] de nostre esprit »⁹, sont propices à la réflexion ; grâce à elles s'instaure un état de pleine disponibilité spirituelle, une vacance intérieure où le flottement de la pensée permet d'approcher la vérité, de cartographier les *terrae incognitae* du moi, et parfois d'entrevoir quelque étendue de ce mystérieux « país au delà »¹⁰.

Par son négligé revendiqué, l'essai est la forme littéraire de cet *otium* montaignien, le journal d'un voyage intérieur griffonné par un auteur plus attentif au paysage qu'il découvre qu'au décorum littéraire. Montaigne prétend se consacrer à son *otium litteratum* en dilettante¹¹ ; il refuse les pompes

¹ Comme le fait observer Terence Cave (« Le récit montaignien : un voyage sans repentir », p. 126), « le voyage réel, le voyage en tant que métaphore du parcours d'une vie, et le discours qui raconte ce parcours, se superposent » dans les *Essais*. Or l'improvisation caractérise ces trois genres de pérégrinations. Au sujet de son projet de voyage, Montaigne écrit : « Mon dessein est divisible par tout : il n'est pas fondé en grandes esperances ; chaque journée en fait le bout. Et le voyage de ma vie se conduit de mesme » (*Essais*, III, 9, p. 978). Sur le papier, en chemin ou dans la carrière de la vie, le premier pas « produit le second » : « Ay-je laissé quelque chose à voir derriere moy ? J'y retourne ; c'est toujours mon chemin. Je ne trace aucune ligne certaine, ny droite ny courbe » (*ibid.*, p. 385). Dans ces lignes, « Montaigne esquisse en quelque sorte une *poétique* du récit » (Terence Cave, « Le récit montaignien [...] », p. 128). Sur la « métaphore du texte comme carrière à courir, espace à couvrir » (Jean Lafond, « L'espace du texte dans les *Essais* », p. 215), cf. Hugo Friedrich, *Montaigne*, p. 348-353.

² Cf. Michel Jeanneret, « Montaigne et l'œuvre mobile », p. 47 : « le livre doit être aussi labile que le sujet qui l'écrit, aussi morcelé que l'expérience, et cependant tenir ensemble ».

³ Pierre Villey, « La vie et l'œuvre de Montaigne », p. XLII de son édition des *Essais*.

⁴ Montaigne, *Essais*, III, 2, p. 805.

⁵ *Ibid.*, I, 50, p. 302.

⁶ Gisèle Mathieu-Castellani, *Montaigne [...]*, p. 37. Cf. Montaigne, *Essais*, I, 1, p. 9 : « Certes, c'est un subject merveilleusement vain, divers, et ondoyant, que l'homme. Il est malaisé d'y fonder jugement constant et uniforme ».

⁷ Michel Jeanneret, « Montaigne et l'œuvre mobile », p. 48.

⁸ Cf. Marie-Madeleine Fontaine, « Tout leur jeu n'estoyt qu'en liberté », p. 529 : « on fera une place plus particulière à l'évolution de la promenade, comme activité de marche, à la Renaissance, parce qu'elle tend à s'identifier à l'esprit de loisir lui-même ». Montaigne associe la retraite, l'*otium* lettré et la déambulation, lorsqu'il décrit sa bibliothèque idéale : « Si je ne craignoy non plus le soing que la despense [...] je pourroy facilement coudre à chaque costé une gallerie de cent pas de long et douze de large, à plein pied [...]. Tout lieu retiré requiert un promenoir » (*Essais*, III, 3, p. 828).

⁹ Montaigne, *Essais*, II, 6, p. 378.

¹⁰ *Ibid.*, I, 26, p. 146.

¹¹ C'est du moins l'image qu'il entend donner, la *persona* que fabriquent les *Essais*.

d'une écriture cérémonieuse, bien assise et quelque peu rassie. L'étude du « microtexte » révèle une « poétique du jaillissement instantané », apte à « rendre, aussi peu aménagé et domestiqué que possible, le flux des idées, fût-il désordonné »¹. Michel Jeanneret signale quelques-uns des procédés fréquents chez Montaigne : la parataxe, les ruptures de construction, les incisives, les digressions, l'hyperbate et l'épanorthose² épousent les mouvements de la pensée et de la parole ; ces figures de style miment les pauses, les relances, les flottements et les dérives d'une conversation à bâtons rompus, que Montaigne, en son arrière-boutique, entretient avec lui-même. Propre à témoigner de la détente accordée à l'esprit et à la parole dans le cadre de la conversation, ce style se conforme à la notion d'*eutrapelia*³. Définie par Aristote comme une gaieté de bon aloi dans les relations sociales et les distractions qu'elle offre, dont la conversation⁴, l'*eutrapelia* est un délassement⁵, et le propre d'un esprit alerte et souple, « flexibili ac versatili ingenio praediti »⁶. Montaigne met à profit la souplesse et la vivacité de son esprit – et de sa plume – pour débusquer et traquer, dans le cadre d'une « conférence » intime, une vérité fugitive.

Dans le chapitre intitulé « De l'art de conférer », Montaigne célèbre les vertus stimulantes de la conversation à bâtons rompus, qu'il oppose à l'austère et desséchante compagnie des livres :

Le plus fructueux et naturel exercice de nostre esprit, c'est à mon gré la conference. [...] L'estude des livres, c'est un mouvement languissant et foible qui n'eschauffe point : là où la conference apprend et exerce en un coup. Si je confere avec une ame forte et un roide jousteur, il me presse les flancs, me pique à gauche et à dextre, ses imaginations eslancent les miennes. La jalousie, la gloire, la contention me poussent et rehaussent au dessus de moy-mesmes. Et l'unisson est qualité du tout ennuyeuse en la conference.⁷

La dimension dialogique des *Essais*, où Montaigne confère avec lui-même et se répond par l'accumulation de strates textuelles, imite le mode de fonctionnement agonistique de l'échange verbal et de la conversation. Montaigne avoue d'ailleurs sa préférence pour un style oral, sans apprêt, qui retranscrive tous les mouvements de la langue et de la pensée, et aiguillonne l'esprit, échauffé par la vivacité de l'échange, sur la voie de la vérité. La nécessité d'une écriture vive, d'un « parler simple et naïf, tel sur le papier qu'à la bouche, [...] succulent et nerveux, court et serré, non tant délicat et peigné comme véhément et brusque »⁸, est dictée à Montaigne par cette constatation : le discours perd en pouvoir d'émulation ce qu'il gagne traditionnellement, au moment du passage à l'écrit, en élégance, en ornements et en sophistication. Son livre sera donc conforme à son idéal d'éloquence, « non pedantesque, non fratesque, non pleideresque, mais plustost soldatesque », et s'y feront entendre, en un langage « trop serré, desordonné, coupé, particulier »⁹, les mots bourrus mais sincères « qui servent aux haies à Paris ! »¹⁰

Se soumettre aux règles de l'art et de la bienséance littéraire contraindrait Montaigne à livrer de son œuvre une version expurgée, où ne galoperaient plus les chevaux emballés de la fantaisie. L'auteur devrait gommer de ses *Essais* les « bizarreries » et les « resveries » auxquelles il consacre bien des chapitres. Or les rebuts, les avortons et les anomalies de la pensée sont pour Montaigne des pièces à

¹ Michel Jeanneret, « Montaigne et l'œuvre mobile », p. 49.

² *Ibid.*

³ L'*eutrapelia* inspire à Érasme le personnage d'Eutrapel, l'un des convives du *Banquet des conteurs*, aux côtés du « rieur », Gelasinus, et de l'« ami du rire », Philogelos. Eutrapel est un personnage de Noël du Fail ; il apparaît en 1548 dans *Les Baliverneries d'Eutrapel* et, en 1585, dans les *Contes d'Eutrapel*.

⁴ « Comme il y a aussi des moments de repos dans l'existence, et qu'une forme de ce repos consiste dans le loisir accompagné d'amusement, dans ce domaine également il semble y avoir un certain bon ton des relations sociales, qui détermine quelle sortes de propos il est de notre devoir de tenir et comment les exprimer, et pareillement aussi quels sont ceux que nous pouvons nous permettre d'entendre » (*Éthique à Nicomaque*, IV, 14 ; traduction de J. Tricot, Paris, Vrin, 1997, onzième tirage, p. 206-207).

⁵ Cf. Maurice Scève, *Microcosme*, p. 240, v. 935-936 : l'espèce humaine « Soulag[e] son travail, et sa melancolie / Par recreation d'honneste eutrapelie ».

⁶ C'est ainsi que D. Lambin traduit le terme « εὐτροποι » (*Éthique à Nicomaque*, IV, 14, 1128 a 10).

⁷ *Essais*, III, 8, p. 922-923.

⁸ *Ibid.*, I, 26, p. 171.

⁹ *Ibid.*, I, 40, p. 252.

¹⁰ *Ibid.*, I, 26, p. 172.

conviction ; il ne saurait négliger, pour mener à bien l'enquête qu'il a entreprise, toutes ces productions dérégées de l'esprit, qui constituent « la matière privilégiée de l'essai : la folie et la rêverie, les monstres et chimères fantasques, l'ineptie et l'étrangeté »¹. Montaigne ne saurait bannir de son ouvrage, au nom des conventions littéraires et des convenances, ces éléments essentiels à la réalisation de son projet : se peindre. Les *Essais* sont un processus d'investigation et ne doivent à ce titre négliger aucune piste susceptible de les conduire à la vérité et au repos intérieur.

Cette vérité elle-même est muable et fuyante. Or les règles traditionnelles de la composition littéraire imposent à l'auteur un itinéraire strict, dont il ne peut s'écarter, fût-ce pour suivre la vérité à la trace lorsqu'elle dévoie et quitte les sentiers battus. L'*ars scribendi* expérimenté par Montaigne, où « le premier traict produit le second »², lui offre le loisir et la marge de manœuvre nécessaires à la poursuite de la vérité, où qu'elle aille s'embusquer³ :

son dessein lui impose d'accueillir les *effets de fortune*, l'imprémedité, le « fortuite », de choisir l'irrégularité, l'absence d'ordre apparent et de proportion, le défaut de couture.⁴

Montaigne écrivain revendique le droit à une paresse et à une négligence fructueuses.

On ne s'étonnera donc pas de l'entendre affirmer à plusieurs reprises son attachement à un mode d'écriture peu soucieux des conventions littéraires habituelles et débarrassé de toute préoccupation stylistique. L'« embrouilleure », la « farcisseure », la « bigarrure » caractérisent son style⁵. Montaigne accepte le désordre, l'*ordo neglectus* d'une prose allant bon train de son « alleure poetique » et produite en toute spontanéité : « Et laisse ce neantmoins courir mes inventions aussi foibles et basses, comme je les ay produites, sans en replastrer et recoudre les defaux »⁶. Le hasard serait l'unique principe d'organisation des *Essais*, ouvrage qui tient simultanément de la peinture baroque et de la rhapsodie :

Que sont-ce icy aussi, à la vérité, que crotesses et corps monstrueux, rappiepez de divers membres, sans certaine figure, n'ayants ordre, suite ny proportion que fortuité ?⁷

L'écriture que pratique Montaigne « n'impose pas une forme à l'informe, mais s'essaie à suivre dans son mouvement titubant et son pas détraqué la démarche de l'esprit en proie à ses saillies »⁸. Mais cette mosaïque aux abacules juxtaposées « par sort » ou « par rencontre » finit toutefois par composer quelque figure frappante de vérité, tant « La fortune », comme entend le démontrer le chapitre I, 34, « se rencontre souvent au train de la raison »⁹.

L'écriture de l'essai est une manière de *remissio calami* : Montaigne écrit ses pièces décousues sans contraindre son inspiration, sans imposer à sa plume les conventions embarrassantes du *negotium* d'auteur. *Remissio animi*, également : « Combien de fois m'a cette besongne diverty de cogitations ennuyeuses ! »¹⁰, se réjouit Montaigne, qui ajoute aussitôt : « et doivent estre contées pour ennuyeuses toutes les frivoles ». Ainsi, cette écriture oisive, qui préfère à la composition étudiée et au polissage stylistique le primesaut et la spontanéité, n'est pas oiseuse ; la vacance de la plume n'est pas vacuité ; bien au contraire, elle est la condition du jaillissement de la vérité dans un loisir intérieur, loin de la

¹ Gisèle Mathieu-Castellani, *Montaigne [...]*, p. 31-32.

² *Essais*, I, 40, p. 253.

³ Dans le chapitre « De l'institution des enfants » (I, 26, p. 165), Montaigne expose un principe pédagogique qu'il applique à l'écriture des *Essais*. Ce principe refuse la contrainte et repose sur l'entière disponibilité de l'esprit dans la quête et la construction du savoir : « Mais, comme les pas que nous employons à nous promener dans une galerie, quoy qu'il y en ait trois fois autant, ne nous lassent pas comme ceux que nous mettons à quelque chemin desseiné, aussi nostre leçon, se passant comme par rencontre, sans obligation de temps et de lieu, et se meslant à toutes nos actions, se coulera sans se faire sentir ». La vérité est un fruit qu'on maraude en chemin.

⁴ Gisèle Mathieu-Castellani, *Montaigne [...]*, p. 20.

⁵ *Essais*, III, 9, p. 994.

⁶ *Ibid.*, I, 26, p. 147.

⁷ *Ibid.*, I, 28, p. 183.

⁸ Gisèle Mathieu-Castellani, *Montaigne [...]*, p. 42.

⁹ *Essais*, I, 34, p. 220. Cf. I, 47, p. 286 : « Nous raisonnons hazardeusement et inconsiderement, dict Timaeus en Platon, par ce que, comme nous, nos discours ont grande participation au hazard ».

¹⁰ *Ibid.*, II, 18, p. 665.

censure du bon goût et des convenances, littéraires ou sociales. Comme le signale avec raison Marc Fumaroli, « L'essai est une méthode, ou mieux un exercice, de mise à jour de sa propre nature par la libération de la parole »¹. La spontanéité d'une écriture de loisir – d'une écriture qui s'accorde toute licence, comme le rappelle l'étymon : *licere* – garantit sa fertilité : « Je commence volontiers sans project : le premier traict produit le second »², avoue Montaigne au sujet de sa pratique épistolaire. Cette émancipation féconde des règles élémentaires de la rhétorique n'est pas un témoignage d'indolence : c'est une nécessité pour qui ne veut pas consacrer plus de temps « en bordures et préfaces, qu'en matiere »³. Les remarques formulées par Montaigne au sujet de la correspondance valent pour l'essai, où le moi « ne se construit comme objet que dans le mouvement de l'écriture, qui, d'une certaine façon, l'invente »⁴ et le révèle à son propre regard. Montaigne prétend refuser les artifices de l'éloquence, qui détourneraient ses regards de son objet d'étude – « L'éloquence faict injure aux choses, qui nous destourne à soy »⁵.

Montaigne ne s'égaré qu'en apparence lorsqu'il greffe au gré de son inspiration un allongement, s'engage dans une digression ou dresse un catalogue d'exemples. Il ne perd jamais de vue le sujet véritable des *Essais*, n'en déplaise au lecteur inattentif⁶, même (et surtout) quand sa fantaisie ou sa mémoire défaillante⁷ semblent le pousser dans le hors sujet. La prolifération du texte, que permet le mode d'écriture propre à l'essai, sert le dessein de Montaigne : se scruter, fût-ce « d'une veuë oblique », se suivre, fût-ce « de loing »⁸, se sonder au point de ne plus se méconnaître totalement. L'écriture dialogique, digressive, analogique et arborescente permet d'opérer une saisie du moi dans le filet, aux mailles sans cesse plus nombreuses et serrées, des *Essais*, et de faire en sorte qu'il n'y ait plus « autant de difference de nous à nous mesmes, que de nous à autrui »⁹.

Seule la plasticité de l'essai, mode d'écriture dilettante¹⁰ qui refuse le *negotium* et le *labor* littéraires habituels (composition, polissage, émondage, etc.), se prête à l'expérimentation de soi, à la recherche de l'unité reposante dans la révélation et l'acceptation de la diversité. Il faut accepter et provoquer l'errance de l'écriture¹¹ par le choix d'un discours discontinu qui fait la part belle à la digression, à l'association d'idées, à l'inspiration primesautière¹². D'où la préférence avouée pour la parole vive, libre des entraves de la composition et de l'écriture littéraire :

¹ Marc Fumaroli, « Michel de Montaigne [...] », p. 37.

² *Essais*, I, 40, p. 253.

³ *Ibid.*

⁴ Gisèle Mathieu-Castellani, *Montaigne [...]*, p. 12.

⁵ *Essais*, I, 26, p. 172.

⁶ « C'est l'indiligent lecteur qui pert mon subject, non pas moy ; il s'en trouvera tousjours en un coing quelque mot qui ne laisse pas d'estre bastant, quoy qu'il soit serré » (*ibid.*, III, 9, p. 994).

⁷ Cf. *ibid.*, I, 9, « Des menteurs ». Montaigne écrit dans ce chapitre qu'il pourrait « faire des contes merveilleux » (p. 34, note 1) de sa mémoire défaillante. Il se souvient donc fort bien des tours que lui a joués sa mauvaise mémoire ! Ce n'est pas là le moindre des paradoxes générés par ce défaut de mémoire : selon Montaigne, cette déficience le contraint à parler peu et lui fait éviter babils et digressions... qui constituent une bonne partie des *Essais* ! Montaigne se trompe donc et se méprend sur son compte. Ce faisant, il confirme pourtant la vérité qu'il énonce à son sujet : il a effectivement une bien mauvaise mémoire... Dans ce chapitre est ainsi résumé et thématiqué l'enjeu des *Essais* : démontrer que l'erreur fait partie de la vérité du sujet, comme le mouvement du repos, l'« embesoignement » du loisir ou le manque de la plénitude.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, II, 1, p. 337.

¹⁰ Montaigne est également, s'il faut l'en croire, un lecteur dilettante, comme il le confesse dans le chapitre « Des trois commerces » (III, 3, p. 828), où il décrit la disposition de sa bibliothèque : « Là, je feuillette à cette heure un livre, à cette heure un autre, sans ordre et sans dessein, à pieces descousues ; tantost je resve, tantost j'enregistre et dicte, en me promenant, mes songes que voicy ».

¹¹ « Je m'égare, mais plustost par licence que par mesgarde » (*ibid.*, III, 9, p. 994).

¹² Platon et Plutarque sont pour Montaigne des modèles en la matière : « J'ay passé les yeux sur tel dialogue de Platon mi party d'une fantastique bigarrure, le devant à l'amour, tout le bas à la rhétorique. Ils ne creignent point ces muances, et ont une merveilleuse grace à se laisser ainsi rouler au vent, ou à le sembler. [...] Il est des ouvrages en Plutarque où il oublie son theme, où le propos de son argument ne se trouve que par incident, tout estouffé en matiere estrangere : voyez ses alleures au Daemon de Socrates. O Dieu, que ces gaillardes escapades, que cette variation a de beauté, et plus lors que plus elle retire au nonchalant et fortuite » (*ibid.*).

Ainsi les paroles en valent mieux que les escripts, s'il y peut avoir chois où il n'y a point de pris.¹

L'essai est une vacance et une errance « contrerollée » de la plume et de l'esprit, un voyage sur toutes les routes buissonnières de la pensée, où repos et mouvement se confondent², où se résolvent toutes les contradictions. Il importe de laisser la plume errer et « rouler au vent », de la soumettre à la « branloire perenne » du monde. C'est ainsi que peut s'énoncer une vérité au moment où on l'attend le moins, au bout d'une digression, au détour d'une parenthèse, dans un recoin obscur de l'arrière-boutique. La vérité se révèle dans les méandres d'une écriture hasardeuse, qui accepte le vagabondage, délaisse les chemins tout tracés et leur préfère l'improvisation. La plume de l'« essayeur » flotte au gré d'une inspiration qu'on ne doit pas brider :

Je ne me tiens pas bien en ma possession et disposition. Le hasard y a plus de droict que moy. L'occasion, la compagnie, le branle mesme de ma voix, tire plus de mon esprit, que je n'y trouve lors que je le sonde et employe à part moy.³

C'est au hasard du chemin, dans les divagations de l'imagination ou dans les dérapages de la pensée et de la plume, que l'on parvient au but : « je ne me trouve pas où je me cherche ; et me trouve plus par rencontre que par l'inquisition de mon jugement »⁴. Le cœur du sujet peut être atteint grâce aux « resveries » d'un esprit jouant au cheval échappé, grâce aux errances d'une plume prétendument désinvolte, *ociuse* et amie du hasard.

2 – Le quatrain, voix du silence

De prime abord, les recueils de quatrains moralisateurs ont peu de points en commun avec les *Essais*. Ces derniers sont les procès verbaux d'une enquête minutieuse et lucide, dont le sujet émetteur est l'objet. Les *Essais* recourent certes aux « recueils de *leçons*, collections d'exemples, apophtegmes, sentences, dont se régalaient les compilateurs contemporains »⁵ ; certes, ils sont parcourus par une tension entre le particulier et le général, le singulier et l'universel, mais le moi de leur auteur demeure le point radical et le terme de cette tension. Le principal et véritable dialogue des *Essais*, ouvrage qui fait la part belle au dialogisme, met face à face une âme, devenue son propre miroir, et ses différents reflets, non pas déformés ou diffractés, mais simplement variables selon les circonstances, les époques, au gré de la « branloire perenne » du monde. Dans les quatrains, en revanche, le sujet énonciateur semble s'effacer au profit d'une voix magistrale désincarnée, qui proclame les arrêts de la *doxa* et prive apparemment la subjectivité de l'émetteur de toute tribune. L'émission de cette voix dogmatique et persuasive semble laisser peu de place à l'expression du sujet et à l'introspection que pratique Montaigne dans ses *Essais*. Pourtant, l'essai et le quatrain sont les deux modes privilégiés de l'écriture du repos et de l'intériorisation de l'*otium*.

À l'instar de toutes les productions de la littérature gnomique ou morale en général, les quatrains, « véritables Trompettes de la belle Morale », comme les nomme Colletet⁶, ne sont pas une innovation en cette fin de siècle⁷, mais la vitalité du genre est alors remarquable. Mouna Baradie signale dans sa

¹ *Ibid.*, I, 10, p. 40.

² Cf. III, 9, p. 949 : « Je ne veux pas que le plaisir du promener corrompe le plaisir du repos ; au rebours, j'entens qu'ils se nourrissent et favorisent l'un l'autre ». L'esprit des hommes, observe encore Montaigne, « cherche son repos au branle » (III, 10, p. 1004).

³ *Ibid.*, I, 10, p. 40.

⁴ *Ibid.*

⁵ Fausta Garavini, « Au “sujet” de Montaigne. De la leçon à l'écriture du moi », p. 65.

⁶ *Traité de poésie morale et sentencieuse*, in *Art poétique*, Paris, Antoine de Sommerville, 1658, p. 61.

⁷ « Il est à remarquer que les quatrains moraux ne sont pas nés dans la seule deuxième moitié du XVI^e siècle. Un simple retour en arrière nous conduit à dire qu'il y avait une quantité de quatrains moraux appartenant à des poètes différents de cette époque. Tels sont les quatrains de Pierre Gringore parus à Paris en 1544 sous le titre *Notables enseignemens, adages et proverbes par quatrains français* », précise Mouna Baradie (*Pibrac et le genre du quatrain [...]*, t. I, p. 14). L'intérêt porté par tout le XVI^e siècle aux écrits gnomiques et aux sentences des auteurs de l'Antiquité soutient l'essor du genre dans la production nationale : « Les traductions de distiques latins, qu'ils soient de “Caton” ou du traducteur lui-même, reconnaissent en effet, implicitement, cette supériorité de la forme versifiée pour soutenir l'énoncé sentencieux. [...] Il n'existe pas, à notre connaissance, au XVI^e siècle, de recueils de *sentences* grecques ou latines en prose qu'on ne se soit efforcé de traduire en

thèse la prolifération des recueils de quatrains moralisateurs, « genre [...] peu utilisé par les écrivains antérieurs », à partir de la seconde moitié du siècle¹ ; au demeurant, sur la trentaine d'œuvres qui constituent le corpus de l'étude menée par Mouna Baradie, plus de la moitié paraissent en l'espace de trente ans, entre 1576, année de publication des *Quatrains* de Pibrac, et le début du XVII^e siècle².

Le succès des *Quatrains* de Guy du Faur de Pibrac³ a grandement contribué à la popularité de ce type de littérature parémiologique, comme le signale Loris Petris : « Durablement renforcée par le succès des *Quatrains* de Pibrac, la vogue du quatrain ne fera que s'amplifier à la fin du XVI^e siècle »⁴. Grâce à ses *Quatrains*, Pibrac « occupait une place d'honneur dans la littérature morale de son époque ». Ils firent de nombreux émules, inspirant quantité d'imitateurs, tant en France qu'au-delà des frontières nationales, et donnant lieu à de nombreuses traductions. Ils jouirent d'un succès considérable et durable, puisqu'on continua d'imiter Pibrac, comme le fit Voltaire pour rédiger ses propres quatrains, jusqu'au soir du XIX^e siècle⁵. Ainsi se trouve vérifiée la prédiction de Colletet, qui ne doutait pas que les *Quatrains* de Pibrac passeraient à la postérité : ses poèmes « furent tous ensemble si favorablement reçus de toute la France, & même de toutes les Nations estrangeres, que la memoire n'en perira jamais »⁶.

Après Pibrac⁷, La Primaudaye, Antoine Favre, Anselme du Chastel, Béroalde de Verville et bien d'autres encore apportent leur pierre au genre du quatrain, dont la popularité, à la fin du XVI^e siècle et au début du siècle suivant, s'explique en partie par les circonstances historiques. Les troubles du temps et les guerres civiles contribuent sans doute à la vogue du quatrain moralisateur, qui parvient à « toucher un large public assoiffé de tranquillité et de paix dans un monde perturbé et bouleversé par les émeutes religieuses »⁸. Pour Loris Petris également,

cet engouement est à lier à la floraison, dans les années 1570-1580, de recueils de poésie morale et spirituelle, essor qui s'explique par la perte de repères moraux accélérée à cause des guerres de religion [...].⁹

Les recueils de quatrains ménagent un espace de tranquillité à l'écart des sollicitations du monde et de l'agitation politique, un lieu où l'esprit se ressaisit et goûte le repos ; ils satisfont un désir de retraite et de paix intérieure, tout en prônant l'action vertueuse¹⁰. Telle est, selon Pierre de La Primaudaye, leur fonction et leur raison d'être :

Cependant qu'en ce temps peu heureux
Maints taschent de tout ordre en un chaos reduire,
Je cherche comme on peut en contentement vivre
Par ces vers que je vouë à vostre œil gracieux.¹¹

français » signale Claudie Balavoine (« Bouquets de fleurs et colliers de perles : sur les recueils de formes brèves au XVI^e siècle », p. 54). Bien évidemment, il convient d'ajouter aux sources des auteurs de quatrains moraux les textes sacrés : les livres des Proverbes, de l'Ecclésiaste, de la Sagesse, d'Ésaïe et le Cantique des cantiques fournissent l'exemple ou la matière de bon nombre de sentences, ainsi que des préceptes et des leçons de morale à foison.

¹ *Pibrac et le genre du quatrain [...]*, t. I, p. 18.

² *Ibid.*, p. 21.

³ « Entre l'édition *princeps* (1574) et le décès de Pibrac (1584), plus de vingt éditions témoignent du succès considérable de l'œuvre, qui sera constamment réimprimée jusqu'au début du XIX^e siècle », nous apprend Loris Petris dans l'introduction de son édition des *Quatrains* (p. 17).

⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁵ Mouna Baradie, *Pibrac et le genre du quatrain [...]*, t. I, p. 48.

⁶ *Traité de poésie morale et sentencieuse*, p. 133-134.

⁷ Cf. p. 24-37 de l'introduction de Loris Petris à son édition des *Quatrains*, où sont signalées quelques-unes des nombreuses traductions, adaptations, citations et mises en musique des *Quatrains* de Pibrac.

⁸ Mouna Baradie, *Pibrac et le genre du quatrain [...]*, t. I, p. 28.

⁹ Introduction de Loris Petris à son édition des *Quatrains* de Pibrac, p. 24.

¹⁰ On peut également lier l'écriture gnomique avec le renouveau du stoïcisme. *La Philosophie morale des Stoïques* est constituée de « quelques preceptes, sentences et exemples » stoïciens, signale par exemple Guillaume du Vair dans son adresse « Au lecteur » (p. 44).

¹¹ La Primaudaye, *Quatrains [...]*, I, p. 3.

a – « Proufit & utilité » du quatrain

Les recueils de quatrains moralisateurs, tout comme la littérature sentencieuse et morale en général, s'alimentent de thèmes et défendent des valeurs qui ne sont guère originaux, tels que la prudence, la mesure, l'action vertueuse, la foi, etc.

En essayant de relever les thèmes posés dans ces vers, on constate qu'il y a eu des sujets inlassablement repris qui se résument toujours dans les devoirs de l'homme envers Dieu, envers sa patrie et envers lui-même. Ces quatrains prêchent donc à l'homme les vertus chrétiennes.

De même, on trouve dans une grande partie ce souffle chrétien plein d'adoration et de ton religieux. Ajoutons que le problème politique occupe une place primordiale au sein des quatrains moraux.

note Mouna Baradie¹. Les quatrains, que ne lie entre eux aucune trame narrative, prodiguent des leçons de morale à portée universelle et énoncent des vérités générales valables en tous lieux et de tout temps. Les thèmes, somme toute peu variés, qu'abordent ces quatrains appartiennent tous au champ de la réflexion éthique, dans son acception traditionnelle, qui inclut la morale, la politique, la vie de famille et la religion.

Les recueils de quatrains moraux recommandent la prudence, versant pragmatique de la sagesse et vertu nécessaire aux manèges des affaires. Leurs auteurs semblent donc s'adresser à des hommes engagés dans le siècle, du simple père de famille à qui ils prodiguent des conseils à usage domestique jusqu'au monarque, dont ils entendent éclairer l'action par de sains préceptes. Rédigés pour la plupart « par des évêques ou des conseillers au parlement »², ces traités de morale versifiés sont l'œuvre d'auteurs qui, à l'image de Guy du Faur de Pibrac³, ont pris part aux luttes politiques et religieuses de leur temps. Ces *negotiosi* parlent d'expérience ; ils vivent et agissent dans le monde, où ils exercent d'importantes fonctions, et non dans quelque lointaine thébaïde ; ils mettent à profit le maigre loisir que leur laissent leurs charges pour méditer, écrire et instruire leurs contemporains. Du Vair, tout en célébrant le poète et l'orateur, n'omet pas de signaler que Pibrac est « plein de jugement aux affaires »⁴. Jean Bodin soumet sa *République* à la censure de Pibrac et s'en remet au jugement éclairé d'un homme « maniant si dextrement et avec telle intégrité que chacun sait les affaires de ce royaume »⁵.

L'utilité est le maître mot des auteurs de quatrains. Dans le sonnet liminaire de *La Morosophie*, Guillaume de Cayret loue les « escritz » de Guillaume de La Perrière pour « leur grand' efficace »⁶ : « Tu nous apprens par ta plume & savoir / Comment pourrons la cognoissance avoir / De bien regir nostre nature humaine »⁷. Jean de la Gessée a écrit sa *Philosophie morale et civile* « pour l'edification, & l'utilité publique » et pour l'amendement de son siècle, « peu disposé à la reformation de ses mœurs estrangement licentieuses & depravees »⁸. Gabriel Pot entend lui aussi œuvrer « au proufit & utilité de la jeunesse Françoisse & de tous amateurs de vertu »⁹. Si l'on en croit le titre complet de l'édition de 1584, le recueil des *Quatrains* de Pibrac contient « preceptes & enseignemens utiles pour la vie de l'homme »¹⁰. Le quatrain liminaire de Pibrac, adressé *Au lecteur*, précise le dessein de l'auteur :

¹ Mouna Baradie, *Pibrac et le genre du quatrain [...]*, t. I, p. 15.

² Introduction de Loris Petris à son édition des *Quatrains* de Pibrac, p. 17.

³ Le seigneur de Pibrac n'a pas à proprement parler le profil du contemplatif ou de l'homme de loisir. Ce proche de Michel de L'Hospital exerça en effet de hautes fonctions dans la magistrature, la politique et la carrière diplomatique, accompagnant notamment, en tant que chancelier, le futur Henri III durant son séjour polonais.

⁴ Cité par Édouard Faye de Bris, *Trois magistrats français du XVI^e siècle*, Paris, Guiraudet et Jouaust, 1844, p. 115.

⁵ Émile Faguet, *Histoire de la littérature française depuis les origines jusqu'à la fin du XVI^e siècle*, Paris, Plon, 1900, p. 324.

⁶ *La Morosophie*, B 4 v^o, v. 4.

⁷ *Ibid.*, v. 9-11.

⁸ *La Philosophie morale et civile*, p. 3.

⁹ *Les deux premiers livres des Apophthegmes d'Erasmus*, dont nous citons le sous-titre.

¹⁰ *Les Quatrains*, p. 145.

Je n'ay tasché cet œuvre faconner
D'un style doux, à fin qu'il puisse plaire :
Car aussi bien n'entens-je le donner
Qu'à ceux qui n'ont soucy que de bien faire.¹

Les quatrains de Pibrac attirent l'attention du lecteur sur l'importance de l'action, de la pratique quotidienne de la vertu :

Point ne te chaille estre bon d'apparence,
Mais bien de l'estre à preuve & par effect :²

jugement qu'approuve Jean de la Gessée :

N'obscurcy point la Vertu coustumiere
A l'action : qui ne l'exercera
Contre le Vice, à sa honte en fera
Un corpz sans ame, un flambeau sans lumiere.³

Leur inaction démasque les hypocrites qui professent la vertu sans la mettre en pratique⁴ ; une vertu de façade ne résiste pas à l'épreuve des faits, d'autant que « Cacher son vice est une peine extrême »⁵. Magistrat lui-même, Pibrac n'ignore pas que la société juge les hommes d'après leurs actes, d'où l'importance que ses *Quatrains* attachent à l'éthique et à l'action vertueuse. Pibrac promet donc une charité active :

A l'indigent monstre toy secourable,
Luy faisant part de tes biens à foison :⁶

La vertu, que définit un *habitus*⁷, doit donner lieu à l'action, aussi bien dans les affaires publiques que dans les situations courantes de la vie domestique. Il s'agit d'accomplir les devoirs « Que rendre on doit, selon l'humain pouvoir, / A DIEU, au Roy, aux Loix, à sa Patrie »⁸. On juge la vertu sur pièces, et on l'enseigne par des actes bien plus efficacement que par de longs discours. Rien n'incline davantage à l'action vertueuse que l'exemple :

Le sage fils est du pere la joye :
Or si tu veux ce sage fils avoir,
Dresse le jeune au chemin du devoir :
Mais ton exemple est la plus courte voye.⁹

À l'imitation de Pibrac, les auteurs de quatrains s'adressent volontiers à la jeunesse, qu'ils guident dans le chemin de la vertu ; leurs recueils constituent pour le *paterfamilias* un manuel d'éducation morale et civique et mettent à sa disposition un florilège de sentences empreintes de gravité romaine. Antoine des Sables, auteur de l'une des pièces qui précèdent les *Quatrains extraits des divines sentences de Salomon* de Gilbert de Goundouyn (Lyon, 1587), signale aux pères de familles l'utilité de l'ouvrage et son intérêt éducatif :

¹ *Ibid.*, p. 146.

² *Ibid.*, LIII, p. 165, v. 1-2.

³ La Gessée, *La Philosophie morale et civile*, I, XIII, p. 7. Cf. I, LXXXIII, p. 19 : « Ceste Vertu qu'on dit Intellective, / Par la doctrine a sa perfection. / Celle des mœurs, qui requiert l'Action, / Se forme aussi par l'usage ententive ».

⁴ Pibrac, *Les Quatrains*, L, p. 165.

⁵ *Ibid.*, LI, p. 165, v. 1.

⁶ *Ibid.*, LIV, p. 166, v. 1-2.

⁷ *Ibid.*, LXI, p. 168 : « Vertu és mœurs ne s'acquiert par l'estude, / Ne par argent, ne par faveur des Roys, / Ne par un acte, ou par deux, ou par trois, / Ains par constante & par longue habitude ».

⁸ *Ibid.*, XXXIII, p. 158, v. 3-4.

⁹ *Ibid.*, XXVIII, p. 157. La même idée est développée dans les deux quatrains suivants. Le vice également se transmet par l'exemple : « Sans sortir du logis la fille apprend le vice, / L'exemple de sa Mere est l'object de ses yeux : / Ainsi l'Escrevisson de sa mere Escrevice / Suivant l'alleure croit, qu'on ne peut aller mieux » (Pierre Matthieu, *Tablettes [...]*, III, 18, p. 32). Il est piquant de constater que, selon nos auteurs, la propagation des vices s'effectue de mère en fille, alors que les vertus ont un mode de transmission patrilinéaire...

Peres qui souhaités de rendre vos enfans
En la crainte de Dieu parfait & triomphans :
Faites-leur, je vous prie, apprendre ce beau livre,
Qui enseigne à chacun la reigle du bien vivre.¹

Parce qu'il forme une unité sémantique autonome et qu'il se distingue par sa brièveté sentencieuse², le quatrain se prête aisément à la mémorisation, à la récitation et à la méditation. « La Doctrine Morale [...] estant comprise et resserrée en certain nombre de paroles et de sillabes mesurées, on la grave et on la retient plus facilement dans sa mémoire », note Colletet³. Ce jugement fait écho au huitain composé par le frère de Claude Odde de Triors, traducteur en 1577 des *Distiches moraux* du poète espagnol Michel Verin, « vers tant gracieux, / Qu'un chacun, doibt avoir en sa memoire ». Le quatrain allie de surcroît à l'utilité des préceptes qu'il énonce sous forme de « sentences memorables »⁴ l'agrément de sa forme brève et versifiée. Ces qualités, fréquemment vantées, en font un parfait outil pédagogique d'édification morale :

Nos auteurs moraux ont employé la forme du quatrain [pour] ces caractéristiques de concision et de facilité de mémorisation. Ils l'ont envisagé pour ses vertus didactiques car il facilite l'apprentissage de la morale et permet de faire participer les jeunes gens à une atmosphère agréable grâce au plaisir que peut fournir la récitation du vers en général.

Ils ont trouvé dans ce genre poétique un cadre idéal pour y enfermer leurs préceptes et conseils moraux.⁵

Aussi la lecture des quatrains est-elle unanimement recommandée pour l'enseignement des jeunes gens⁶, et notamment pour l'éducation du prince « mesme encore en bas aage »⁷. Ceux de Pibrac, qui rappelle que la mission paternelle consiste à enseigner aux enfants « A bien parler, & sur tout à bien faire »⁸, serviront de manuel d'éducation politique et civique au futur Louis XIII⁹. Le recueil de quatrains de Gabriel Pot est composé de « sentences memorables » fort utiles aux princes, car il y est question « soit des mœurs, ou du gouvernement de la republique, ou du maniemment des armes »¹⁰. L'auteur consacre de nombreux quatrains à l'éducation politique du jeune prince ; il prodigue des conseils concernant le « comportement du Prince envers ses sujets »¹¹, exalte les vertus royales telles que l'équité, la justice et la clémence¹², donne des leçons de stratégie militaire¹³, etc.

Profitable à la jeunesse, la lecture des quatrains l'est également pour les chefs de famille. On trouve par exemple, sous la plume de Jean de La Gessée, ce conseil de tempérance à usage domestique :

¹ Quatrain cité par Mouna Baradie, *Pibrac et le genre du quatrain [...]*, t. I, p. 40-41.

² « L'apophtegme, la maxime, le proverbe et la sentence jouent un rôle primordial dans cette poésie », écrit Mouna Baradie (*ibid.*, t. II, p. 434). Dans l'épître liminaire des *Apophthegmes* de 1531 (*Opera omnia*, Hildesheim, G. Olms, 1962, t. IV, p. 89-90), Erasme signale que l'apophtegme se retient facilement ; il ajoute que « sa concision le recommande à ceux qui n'ont pas le temps de lire, aux hommes d'État tout spécialement » (Jean Lafond, « Des formes brèves de la littérature morale aux XVI^e et XVII^e siècles », p. 102).

³ Dans son *Art poétique*, ce même Colletet écrit au sujet des *Tablettes de la vie et de la mort* de Pierre Matthieu, recueil composé de trois centuriers de quatrains moralisateurs, qu'il y eut « fort peu de bons Esprits qui n'en remplissent leur mémoire » (cité par C. N. Smith dans l'introduction de son édition critique des *Tablettes*, p. V).

⁴ Gabriel Pot, *Les deux premiers livres des Apophthegmes d'Erasme*, p. 4.

⁵ Mouna Baradie, *Pibrac et le genre du quatrain [...]*, t. II, p. 429.

⁶ Dans *Sganarelle ou le cocu imaginaire* de Molière, Gorgibus conseille à sa fille, fêlée des « sornettes » de mademoiselle de Scudéry, de leur préférer les *Quatrains* de Pibrac (I, 1, v. 31-36). Cité par Mouna Baradie, *Pibrac et le genre du quatrain [...]*, p. 57.

⁷ Gabriel Pot, *Les deux premiers livres [...]*, p. 4.

⁸ Pibrac, *Les Quatrains*, CXVIII, p. 189, v. 4.

⁹ Mouna Baradie, *Pibrac et le genre du quatrain [...]*, t. I, p. 56.

¹⁰ *Les deux premiers livres [...]*, p. 4.

¹¹ *Ibid.*, p. 16.

¹² *Ibid.*, « Du traitement des captifs », p. 17 ; « Du mespris de gain vray gardien d'un Royaume », p. 21 ; « De l'égalité de tous biens entre cytoiens », p. 31 ; « De la douceur requise au Prince », p. 61.

¹³ *Ibid.*, « Du courage & exercice des soldats plus requis que la multitude », p. 16 ; « Ruze de guerre de s'attaquer au chef », p. 16-17.

Dans ta maison, ou bien en compagnie,
N'use en scythois, de la forte liqueur
Qui plaist au goust, et resjouyt le cuer.
L'excez du vin, aporte ignominie.¹

Gabriel Pot rappelle combien il importe « De bien ordonner sa maison sur tout »². Pierre Matthieu prodigue lui aussi dans ses *Tablettes de la vie et de la mort* des conseils d'économie domestique, recommandant l'épargne et la modération :

Contente-toy du fruit que ton labour t'apporte,
Et fais de ton espargne un certain revenu :
Imprudent est celuy en plus que d'une sorte,
Qui despense son bien plustost qu'il n'est venu.³

Quant à Guillaume de la Perrière, il se penche sur l'état matrimonial et distille quelques conseils censés assurer une vie de couple harmonieuse⁴.

b – Action et réaction

De prime abord, la visée pragmatique des recueils de quatrains moraux ne fait donc aucun doute. Les préceptes de sagesse pratique et les conseils propres à éclairer l'action vertueuse dans la société, au service « du bien public »⁵, abondent dans ces œuvres. Destinées à baliser « un court chemin de vertu »⁶, elles sont composées par des hommes engagés dans le monde et les affaires publiques, et adressées à des lecteurs qui partagent leurs préoccupations et mènent eux aussi une *vita activa*. Les thèmes abordés dans ces traités relèvent tous de l'éthique ; la vertu, l'économie domestique et l'action politique s'y taillent la part du lion. On souscrit donc aisément de prime saut au jugement de Mouna Baradie, selon qui « La poésie devient un instrument moral important utilisé par nos auteurs moraux qui ont dessiné une image parfaite pour l'individu afin qu'il puisse vivre dans une société harmonieuse »⁷.

Toutefois, la lecture des œuvres de Pibrac et de ses émules révèle une contradiction de taille entre la volonté affichée d'édification morale et d'utilité publique d'une part, et, d'autre part, le constat souvent amer et désabusé de l'impossibilité, voire de la nocivité de l'action dans le monde. Nos moralistes, tout en promouvant en apparence une sagesse pratique et tout en enseignant la prudence, « droite raison des choses agibles »⁸, semblent en fait douter de la possibilité de concilier repos et *bios praktikos*, conciliation qui caractérise l'idéal de vie mixte promu par les humanistes du premier XVI^e siècle français. Dans le meilleur des cas, le repos et l'action alternent, et les termes de l'alternative semblent exclusifs. Les recueils de quatrains de la seconde moitié du siècle, en accord avec l'ensemble de la production littéraire morale, incitent à la consolidation d'une forteresse intérieure, fermement assise sur les conseils de vertu, de sagesse et de prudence qu'ils prodiguent ; ils invitent davantage à une forme de retraite intérieure qu'à l'action, alléguant les périls engendrés par les bouleversements politiques pour excuser un désir d'*otium* profondément enraciné et largement partagé. Nos auteurs donnent des conseils de prudence aux princes tout en dissuadant leurs lecteurs de se jeter dans l'action politique, soulignant les embarras des charges publiques, la servitude du prince,

¹ La Gessée, *La Philosophie morale et civile*, I, xv, p. 7.

² *Les deux premiers livres [...]*, p. 61-62.

³ Pierre Matthieu, *Tablettes [...]*, II, 73, p. 25.

⁴ *La Morosophie*, XCIII, LXX.

⁵ *Ibid.*, XXXVI.

⁶ Gabriel Pot, *Les deux premiers livres [...]*, p. 4. Le sonnet liminaire (p. 6) recourt à nouveau à cette métaphore : le « livret » de Gabriel Pot trace « un chemin / Bref de toutes vertus propre a mettre en memoire ». Il s'agit selon son auteur d'un véritable épitomé de sagesse pratique.

⁷ Pibrac et le genre du quatrain [...], t. I, p. 11.

⁸ C'est ainsi que Guillaume de La Perrière définit la prudence (*Le Miroir Politique*, p. 53) ; il traduit une définition fournie par saint Thomas d'Aquin (*Summa theologiae*, II-II, q. 47, a. 2, s. c. : « prudentia est recta ratio agibilium »).

son manque de loisir et ses labeurs sans fin. Garder les choses en état devient « le leitmotiv des auteurs de quatrains moraux »¹.

Lorsqu'ils envisagent la question de l'action politique, les auteurs de quatrains établissent un constat désabusé². En 1612, les *Tablettes* de Pierre Matthieu exposent une conception très pessimiste de la société et de l'État, dont l'équilibre est toujours précaire et le repos de courte durée, même quand toutes les conditions semblent réunies pour assurer la *quies* du royaume :

Pour avoir un bon Roy, un conseil juste et sage,
Un peuple obeissant, et une ferme paix,
L'estat n'est seur pourtant : le calme suyt l'orage,
Aux plus beaux jours on voit les broüillars plus espais.³

Plutôt que de l'engagement et de l'action communs, les quatrains, qui « exposent le désir ardent du peuple de sortir de cette situation de guerre continuelle qui a persisté durant de longues années de ce siècle »⁴, font dépendre le repos de l'État et de la société d'un monarque providentiel. « Ainsi la personne du prince régnant apparaît au centre des préoccupations des écrivains moraux de la Renaissance »⁵. Exhortant à la mesure dans une période de débordements et d'excès, les auteurs de quatrains rêvent d'un prince pacificateur, modérateur des passions religieuses alors exacerbées et médiateur entre les deux camps antagonistes. Mais s'ils sont nombreux à exprimer l'attente, presque messianique, de ce prince miraculeux, rares sont les recueils de quatrains moralisateurs dont le portrait du prince idéal s'inscrit dans une réflexion politique véritable. Ils se contentent en général de célébrer les vertus royales par excellence, de peindre un monarque exemplaire sans envisager dans le détail les conditions et les modalités de son action à la tête du royaume.

Au demeurant, ce n'est pas tant l'action du prince que la miséricorde divine qui instaure ou restaure la *pax*, dont dépend toute *quies* :

Tous les mortelz travaillans en tout lieu
Sont à repos par une paix durable :
Aussi la paix est une œuvre de Dieu,
A un chascun duisante & profitable.

écrit en 1547 Jean Paradin⁶. À la prose de François de La Noue, qui soutient que Dieu seul peut « donner à la France un bon repos »⁷, font écho tous les quatrains qui, dans le recueil de Pibrac par exemple, rappellent avec des accents évangéliques l'importance de la grâce et l'insuffisance des œuvres :

Ne va disant, ma main a faict cest œuvre,
Ou ma vertu ce bel œuvre a parfaict :
Mais dis ainsi, Dieu par moy l'œuvre a faict,
Dieu est l'autheur du peu de bien que j'œuvre.⁸

¹ Mouna Baradie, *Pibrac et le genre du quatrain [...]*, t. II, p. 354.

² Au cœur des querelles religieuses et politiques qui déchirent le royaume, certains croient encore aux vertus de l'action. Rapin, dans les *XVIII sonnets contre la Ligue* (*Œuvres*, t. I, p. 423), exhorte le roi à prendre les armes contre les Ligueurs et à régler *manu militari* les problèmes dont la France est accablée : « Quand un barbier trop doux & gratieux / Ne coupe point le membre vitieux, / Il est meurtrier du malade qu'il panse ». Le même Nicolas Rapin, dans les *Stances* qu'il compose sans doute en 1599 et dédie au baron de Rosny, futur duc de Sully, exprime la confiance qu'il porte à Henri IV, dont l'action politique rendra *pax* et *quies* au royaume : « Je ne crain point tant qu'il vivra, / Que le poison qui enyvra / La France de guerres civiles, / Trouble le repos de nos Villes » (*ibid.*, p. 615, v. 241-244). Dans une ode dédiée en 1602 à Henri IV, Rapin prophétise l'instauration de la concorde universelle par ce monarque, dont l'action et les travaux assureront au monde pacifié un repos sans égal : « Les Cieux t'ont amené par le chemin loyal, / Apres tant de travaux, sur le sommet Royal, / Ou vainqueur tu receoys encore leurs faveurs, / Goûtant l'ayse & le fruit digne de tes labeurs, / Tout comblé d'opulence : é ne te reste plus / En terre, ou l'Océan fait le flus, é reflu / Qu'établir le repos, é le bon ordre, a fin / Qu'un chacun se retienne en sa premiere fin » (*ibid.*, p. 669, v. 7-14).

³ Pierre Matthieu, *Tablettes [...]*, II, 31, p. 20.

⁴ Mouna Baradie, *Pibrac et le genre du quatrain [...]*, t. I, p. 265.

⁵ *Ibid.*

⁶ *La Micropaedie*, p. 57.

⁷ *Discours [...]*, p. 53.

⁸ Pibrac, *Les Quatrains*, V, p. 148.

En cette moitié de siècle agitée, il semble qu'on estime l'engagement et l'action politiques voués à l'échec. Ainsi s'explique en grande partie l'idéologie conservatrice¹ dont témoignent les recueils de quatrains, au côté de nombreux textes contemporains², conséquence du constat désabusé de l'inefficacité de l'engagement politique :

La théorie du conservatisme née chez ces poètes ne témoigne pas forcément d'un dévouement vis-à-vis d'un certain roi ou d'une certaine manière de vivre. C'est plutôt la peur de l'avenir et l'effroi des agitations qui poussent ces gens à adopter une attitude de résignation. Leur loyalisme s'entend bien dans la peur de la guerre civile qui entraîne certainement la détérioration des mœurs, voire un bouleversement total dans les normes de la société.³

Rien de bon ne procède des révolutions et autres « mutations d'empire » ; il vaut mieux supporter avec une fermeté toute stoïcienne les abus d'un prince inique plutôt que de renverser l'ordre établi, même s'il repose sur la fraude, l'injustice, la violence. Les régicides, les soulèvements armés, les simples tentatives de modification des institutions, des lois et des coutumes causent plus de dommages à l'État et nuisent davantage au commun repos que les déportements d'un mauvais prince. Telle est la conviction des auteurs de quatrains, qui la partagent avec L'Hospital⁴, Montaigne⁵, Charron et Le Roy notamment. Jean de La Gessée estime certes que

Les Princes bons se doivent souhaiter :
En tel object le peuple heureux se mire.

Néanmoins, il ajoute aussitôt :

Voire et plustot que troubler un Empire,
Telz qu'ilz seront, il faut les supporter.⁶

Sans nier les légitimes aspirations des sujets à la justice, Pibrac exprime contre les monarchomaques la même opinion conservatrice, au nom de la tranquillité du royaume :

Il est permis souhaiter un bon Prince,
Mais tel qu'il est, il le convient porter :
Car il vaut mieux un tyran supporter,
Que de troubler la paix de sa province.⁷

Le quatrain précédent prône la même passivité :

Ayme l'estat tel que tu le vois estre :
S'il est royal, aime la Royauté,
S'il est de peu, ou bien communauté,
Aime l'aussi, quand Dieu t'y a faict naistre.⁸

Ces deux quatrains annoncent *Les Six Livres de la République*, dédiés par Bodin à Pibrac : « Je dis donc que jamais le sujet n'est recevable de rien attenter contre son Prince souverain, pour méchant et cruel tyran qu'il soit »⁹.

¹ Ce conservatisme débouche parfois sur l'immobilisme, et la crainte des « nouvelletés » en matière politique et sociale nourrit un discours xénophobe. Cf. Gabriel Pot, *Les deux premiers livres [...]*, « Du danger de pègregriner », p. 53.

² Cf. *supra*, p. ? ? ? [vérifier]

³ Mouna Baradie, *Pibrac et le genre du quatrain [...]*, t. II, p. 353-354.

⁴ Cf. Loris Petris, « *De pace*. Autour d'un inédit de Michel de L'Hospital : le magistrat et la "guerre juste" », *BHR*, LXIV, 2002, p. 327-346.

⁵ *Essais*, III, 9, p. 994 : « on peut desirer autres magistrats, mais il faut, ce nonobstant, obeyr à ceux icy ».

⁶ La Gessée, *La Philosophie morale et civile*, II, xcviij, p. 39.

⁷ Pibrac, *Les Quatrains*, CX, p. 186.

⁸ *Ibid.*, CIX. Ce quatrain est cité dans l'essai III, 9, de Montaigne, qui y prononce l'éloge de Pibrac et recommande lui aussi une *patientia* politique (cf. la note consacrée par Loris Petris à ce quatrain, p. 186).

⁹ *Les Six Livres de la République*, II, 5. Cité par Loris Petris dans son édition des *Quatrains* de Pibrac, p. 187, n. 138. Les auteurs de quatrains moralisateurs professent les idées exposées en prose par La Noue dans ses *Discours politiques et militaires*, où est posée la question de l'obéissance des sujets à leur prince.

Pibrac recommande une forme de résistance passive contre toute tentation de rébellion, source de discorde. Quant aux lois, il convient de s'y soumettre et de se reposer, de « s'arrêter » sur elles ; aussi imparfaites qu'elles puissent être, elles assurent en raison de leur neutralité une stabilité bénéfique :

Dessus la loy tes jugemens arreste,
Et non sur l'homme : ell' sans affection,
L'homme au contraire est plein de passion :
L'un tient de Dieu, l'autre tient de la beste.¹

Dans sa *Philosophie morale et civile*, Jean de La Gessée conseille au lecteur d'adopter la même passivité soumise à l'égard des lois et le met en garde contre la tentation du changement : « En fait d'Etat, au changement n'expose / Loy, ny conseil »². Pour Gabriel Pot également, « Defense de innover rien aux loys »³, auxquelles il faut obéir scrupuleusement et ne faire subir aucun changement, fût-on roi ou empereur⁴. On doit se soumettre aussi à la coutume, même si elle procède de l'aveuglement collectif et n'a d'autre fondement que son ancienneté, l'erreur invétérée tenant lieu de raison :

Toute coustume en l'usage consiste :
Sers donc au Tempz, leur Arbitre, et non toy.
L'erreur commun a tousjours lieu de Loy,
Si par sa Loy Nature n'y resiste.

écrit Jean de La Gessée⁵.

De nombreux auteurs de quatrains moralisateurs du dernier quart du XVI^e siècle partagent donc les réserves exprimées par Charron, La Noue, Montaigne et bien d'autres encore au sujet des mutations politiques⁶. Leurs réticences s'expliquent par leur désir de conserver un statu quo garant d'une tranquillité toute relative et de ne pas ajouter aux turbulences que traverse le royaume. Comme l'observe avec raison Mouna Baradie,

L'attitude conservatrice envers le gouvernement n'est donc pas propre à Pibrac. Les penseurs et les moralistes de ce siècle ont connu tant de guerres et d'incommodités qu'ils ont souhaité finalement la stabilité et la tranquillité de leur âme même si le prix sera de vivre sous un gouvernement tyrannique.⁷

En un siècle épuisé par tant d'épreuves et accablé par tant de maux, l'action politique ne peut manquer d'échouer et de plonger le royaume dans des troubles pires encore, précise Pibrac, dans la mesure où la réflexion et l'esprit humains, qui décident de l'action et la conduisent, sont eux-mêmes défailants :

La loy sous qui l'estat sa force a prise,
Garde la bien, pour goffe qu'elle soit :
Le bon heur vient d'où l'on ne s'apperçoit,
Et bien souvent de ce que l'on mesprise.⁸

¹ Pibrac, *Les Quatrains*, LXXXV, p. 176.

² I, XLIII, p. 12, v. 1-2.

³ *Les deux premiers livres [...]*, p. 38.

⁴ *Ibid.*, « D'obeir tous aux loys », p. 62 : « Il faut suivre les loys nonobstant la puissance, / Car les Princes & Roys ne les voulans tenir, / Nous voyons bien souvent premiers s'en repentir, / Emmenant avec eux leur regne en decadence ».

⁵ *La Philosophie morale et civile*, I, XXXVII, p. 11.

⁶ Cf. *supra*, p. ? ? ? [vérifier] Dans sa *Bergerie*, Ronsard met son lecteur en garde contre les « nouvelletés » en matière politique ; toute mutation est nocive, car de la stabilité des lois dépendent la stabilité et le repos du royaume. Fort significativement, le poète utilise alors la forme du quatrain : « Ne renverse jamais l'ancienne police / Du país où les loix ont fleuri si long temps : / Ce n'est que nouveauté qui couve une malice : / Si un s'en resjouist, mille en sont mal contens » (*Bergerie*, v. 1069-1072 ; t. XIII, p. 130).

⁷ Mouna Baradie, *Pibrac et le genre du quatrain [...]*, t. II, p. 351-352.

⁸ Pibrac, *Les Quatrains*, LXXXIX, p. 178.

Si les quatrains de Pibrac soulignent l'importance de l'action vertueuse, ils ne manquent donc pas simultanément de rappeler l'impuissance de l'homme, « imbecille & mortel »¹, qui porte la marque indélébile du péché :

L'homme est fautif : nul vivant ne peut dire
N'avoir failly : és hommes plus parfaicts,
Examinant & leurs dicts & leurs faicts,
Tu trouveras, si tu veux, à redire.²

Comment juger dès lors la valeur éthique des actions et œuvres humaines ? Dans un monde soumis à la loi du changement perpétuel³, seule la vertu est stable⁴. Malheureusement, en raison de son « imbécillité », l'esprit humain ne peut concevoir la vertu que d'une manière nébuleuse :

Qui te pourroit, Vertu, voir toute nue,
O qu'ardemment de toy seroit espris :
Puis qu'en tout temps les plus rares esprits
T'ont faict l'amour au travers d'une nue !⁵

Pour agir conformément à la vertu, comme Pibrac semble nous y exhorter, encore faudrait-il être capable de savoir en quoi elle consiste, connaissance que l'imperfection de l'esprit humain et sa captivité dans la chair lui interdisent. De même, le sage dont Pibrac célèbre la constance toute stoïcienne face à l'adversité reste introuvable, figure idéale que nul ne semble en mesure d'incarner ici-bas : « Mais où est-il, làs, au siecle où nous sommes ? »⁶

Ces arguments étayent la thèse conservatrice, sinon réactionnaire, unanimement soutenue par les auteurs de quatrains moralisateurs, qui signalent fréquemment les dangers de l'action politique. On constate ici l'ampleur de la faille qui s'étend entre leur volonté, affichée et répétée, de servir d'aiguillon et de flambeau à l'action vertueuse, et leur pessimisme foncier au sujet du monde, des hommes et de leurs actes. La paix véritable ne s'établit pas dans les parlements, les cours ou sur les places publiques, mais dans l'intimité de la conscience. C'est une affaire privée.

c – Le rempart de la conscience

L'orientation pragmatique des quatrains relève de l'évidence : ils sont prodigues en avertissements, en admonestations et en simples conseils à usage pratique. Manifestement tournés vers l'action, les quatrains accordent cependant une grande importance à la méditation et à la vie de l'esprit. On trouve fréquemment dans les recueils de quatrains des vers qui, en accord avec l'ensemble de la littérature morale du temps, attribuent au précepte socratique une importance capitale. Pierre Matthieu écrit par exemple :

Qui de ce qu'il a dit, fait, ou pensé, demande
A soy-mesme le compte au soir et au matin,
Se verra soulagé d'une peine bien grande
Au compte général qu'il rendra sur sa fin.⁷

Le mot d'ordre delphique, désormais fermement ancré dans un système de pensée religieux, s'apparente à l'examen de conscience, à une pesée de l'âme sur la balance des vertus chrétiennes. On ne peut juger les actions des hommes sur pièces ; la valeur éthique d'un acte réside dans le for de la

¹ *Ibid.*, XXIII, p. 155, v. 2.

² *Ibid.*, XLIX, p. 164.

³ Cf. Gabriel Pot, *Les deux premiers livres [...]*, « De la vicissitude de toutes choses », p. 58.

⁴ Pibrac, *Les Quatrains*, XXV, p. 156 : « Les biens du corps, & ceux de la fortune, / Ne sont pas biens, à parler proprement : / Ils sont subjects au moindre changement : / Mais la vertu demeure toujours une ».

⁵ *Ibid.*, XXVII, p. 156.

⁶ *Ibid.*, LVIII, p. 167, v. 4.

⁷ Pierre Matthieu, *Tablettes [...]*, II, 22, p. 19.

conscience et les motivations secrètes de l'esprit. De ce fait, tout critère fiable d'estimation axiologique échappe à l'observateur extérieur. Les quatrains contiennent de nombreuses mises en garde contre les apparences, souvent trompeuses ; ils rappellent que les actions vertueuses peuvent procéder de passions vicieuses. Le sage ne doit pas se laisser abuser par une vertu de façade, toute extérieure. En premier lieu, il examinera attentivement et sans complaisance ses propres motivations et les ressorts cachés de ses actes. Les quatrains invitent ainsi à l'examen intérieur et à un supplément de vie spirituelle, gages de repos *intus et in cute* – « Qui veut que l'allegresse en son cœur tousjours dure / Tienne sa conscience en ordre, et constamment / L'attache au createur », recommande Pierre Matthieu dans ses *Tablettes*¹.

Comme bien des textes contemporains, *Les Quatrains* de Pibrac adoptent le précepte socratique du *Nosce teipsum* et en font la pierre angulaire de leur démonstration. Entendu, avec une oreille chrétienne, comme une invitation à la méditation sur la faiblesse des hommes et sur la gloire de Dieu, le célèbre mot d'ordre gravé sur le fronton du temple de Delphes appelle également, selon Pibrac, à l'examen de conscience. Il s'agit pour tout un chacun d'établir l'inventaire de ses péchés dans le silence et l'intimité de la conscience, d'évaluer sans complaisance ses pensées, ses paroles et ses actes :

Tu dois premier, si bien y as pensé,
Rendre de toy à toy mesme le compte.²

Or, pour se connaître, il est nécessaire d'opérer un repli sur soi, de se lancer dans une investigation qu'on ne peut mener sans quitter, au moins en esprit, le théâtre du monde, fût-ce momentanément et dans le but de mieux jouer son rôle après un bref entracte. Il est par ailleurs impossible d'échapper à cet examen car, si l'on peut sans trop de peine tromper son monde par une vertu de façade, « nul ne peut se cacher à soy mesme »³. Contre l'hypocrisie, contre les louanges indues ou les réputations usurpées, « Il n'est rampart tel que la conscience »⁴. Toujours, la conscience tend à l'hypocrite un miroir où son être apparaît sans fard, où sont révélés les véritables motifs de ses actes. On ne peut donc trouver le repos, la *tranquillitas animi* du sage si l'on ne vit pas en paix avec sa conscience, qui peut faire de l'esprit son propre bourreau, comme en témoigne l'exemple de l'envieux : « Il est de soy le juge & le bourreau »⁵. Les quatrains en général invitent davantage à l'introspection qu'à l'action ; contre les passions et les vices, il importe de fortifier et de placer sous la garde des vertus chrétiennes, secondées par l'escouade des vertus stoïciennes, le « rampart » de la conscience.

On objectera que la fermeté de l'énonciation dogmatique du quatrain, rassurante en cette période en proie au doute, ne favorise pas le questionnement et l'examen de conscience :

le stoïcisme qui s'est longtemps imposé à l'Europe en sentences orgueilleuses
n'était guère en mesure de fournir à une recherche psychologique orientée
vers ce qu'on appelle alors « les replis du cœur ».⁶

On objectera encore que l'effacement de l'émetteur derrière la voix désincarnée et oraculaire de la *doxa* morale s'apparente à une passation de pouvoir, à une forme de désengagement et de retraite énonciative – là résiderait le véritable *otium* offert par les quatrains à leur auteur. En vérité, le ton péremptoire et impersonnel des quatrains n'exclut pas l'exploration par le lecteur des « replis du cœur ». Si les quatrains gravent dans leur marbre les préceptes de la vertu, des lois indubitables et universelles, c'est précisément afin d'inviter le lecteur à l'introspection et à l'auto-examen : il s'agit pour chacun de s'évaluer en utilisant le mètre étalon des vertus promues par les quatrains.

On retrouve dans les recueils de quatrains les thèmes éternels de la littérature morale, la promotion de valeurs et de vertus chères à la pensée humaniste, ainsi que la *detestatio* des vices opposés. Pibrac

¹ III, 58, p. 37, v. 1-3.

² *Ibid.*, LII, p. 165, v. 3-4.

³ *Ibid.*, LI, p. 165, v. 4.

⁴ *Ibid.*, LIII, p. 166, v. 4.

⁵ *Ibid.*, LXXX, p. 174, v. 2.

⁶ Jean Lafond, « Des formes brèves [...] », p. 110.

célèbre ainsi la mesure, assurance d'une vie heureuse et paisible¹ ; Gabriel Pot recommande lui aussi la « frugalité » et la « médiocrité »², à l'instar de Pierre Matthieu³. Se souvenant des sonnets LXXXV et LXXXVI des *Regrets*, Pibrac fustige la cour, temple de la dissimulation et de la médisance⁴, selon la vulgate anti-aulique de l'époque. Pierre Matthieu s'en prend lui aussi, dans bon nombre de ses quatrains, aux « galands de Cour »⁵, passés maîtres dans l'art de la tromperie. On trouve déjà dans *La Morosophie* de Guillaume de La Perrière les invitations traditionnelles à la mesure, à la vertu, à la défiance envers les flatteurs⁶.

En recommandant la mesure et l'humilité pour détourner le lecteur de l'ambition, en affirmant que le germe de toute sagesse est la connaissance de soi, en critiquant les lieux où s'exerce le pouvoir souverain, les quatrains invitent au désengagement, à la retraite et à l'introspection. Loin d'encourager uniquement leurs lecteurs à agir dans et sur le monde pour y établir les conditions du repos public et privé, ils fournissent des leçons de sagesse stoïcienne propres à fortifier les âmes, afin qu'elles conservent leur impassibilité dans l'adversité. On trouve dans les quatrains un grand nombre de thèmes qui, depuis longtemps tombés dans le domaine public de la littérature morale, appartiennent en propre au discours stoïcien de la vertu. Le sage méprise la fortune et la mort⁷ ; il doit faire preuve de fermeté face aux coups du sort et plus encore face à ses propres passions. Si l'on en croit les sentences dont les quatrains sont tissés, c'est sur son propre esprit bien davantage que sur le monde extérieur que tout un chacun doit s'efforcer d'agir : « Vaincre soymesme est la grande victoire : / Chacun chez soy loge ses ennemis », constate Pibrac⁸. On reconnaît là un topos stoïcien⁹, selon lequel les pires perturbations ne procèdent pas du monde extérieur mais de l'âme même, des passions qu'elle engendre et qui peu à peu la dévorent – ainsi, l'envie est un tourment pire que le supplice de Phalaris :

Le feint Toreau de l'injuste Phalare,
A son Ouvrier livra moins de torment :
Qu'a l'Envieux son propre chastiment,
Qui dur s'escalle aus peines de Tartare.¹⁰

Le sage véritable luttera en priorité contre ses propres « affections », contre la joie et la douleur, contre l'espoir et la crainte, comme l'y invite ce quatrain, où les propositions infinitives à valeur injonctive, les tournures négatives et la construction parataxique expriment la nécessité de la retraite et le refus de l'action :

Plus n'embrasser que l'on ne peut estraindre :
Aux grans honneurs convoiteux n'aspirer :
User des biens, & ne les desirer :
Ne souhaiter la mort, & ne la craindre.¹¹

Bien d'autres quatrains de Pibrac proposent en modèle l'apathie et l'autonomie du sage stoïcien, replié dans sa citadelle intérieure, où il vit en sécurité, inébranlable, et se moque des aléas des « fortunes humaines » :

Le sage est libre enferré de cent chaines¹²,

¹ *Les Quatrains*, CXIII, p. 187 : « L'estat moyen est l'estat plus durable : / On voit des eaux le plat pays noyé, / Et les haults monts ont le chef foudroyé : / Un petit tertre est seur & agreable ». Voir également les quatrains CXIV, p. 188, et CXXI, p. 190.

² *Les deux premiers livres [...]*, p. 34.

³ *Tablettes [...]*, II, 73, p. 25.

⁴ *Les Quatrains*, CV-CVII, p. 185.

⁵ *Tablettes [...]*, II, 45, p. 21, v. 4. Ce quatrain figure dans une séquence consacrée à la critique de la cour (II, 44-51, p. 21-22).

⁶ Cf. XLVII, LI, LIX.

⁷ Cf. Gabriel Pot, *Les deux premiers livres [...]*, « De la preference des biens d'esprit aux temporels », p. 12 ; « Du mespris de la mort », p. 12-13 ; « Comme il faut mespriser la mort », p. 63.

⁸ *Les Quatrains*, XLVII, p. 164, v. 1-2.

⁹ Cf. Cicéron, *Pro Marc.*, IV, 12, et Sénèque, *De clem.*, I, IX.

¹⁰ La Gessée, *La Philosophie morale et civile*, I, XXI, p. 8.

¹¹ Pibrac, *Les Quatrains*, LXIX, p. 170.

¹² On reconnaît là le paradoxe stoïcien du « recte solus liber » (Cicéron, *De finibus*, III, 75).

Il est seul riche, & jamais estranger :
Seul assuré au milieu du danger,
Et le vray Roy des fortunes humaines.

Le menasser du Tyran ne l'estonne :
Plus se roidit quand plus est agité :
Il cognoist seul ce qu'il a merité,
Et ne l'attend hors de soy de personne.¹

Point de repos « hors de soy », dans l'enceinte de *quies* qu'est l'esprit et que les quatrains s'évertuent à fortifier. Contre l'agitation et le changement incessants dont ce monde est la proie, l'esprit doit demeurer un, stable et immobile en soi : « Un docte esprit hors de soy ne s'estrangle »².

d – Les voix du silence

Par sa forme même, ainsi que par le mode de lecture qu'il induit, le quatrain est propre à exprimer et à satisfaire l'aspiration au repos et à la retraite dans le refuge d'un esprit vertueux. L'éventail assez restreint des thèmes abordés par les quatrains, la banalité des énoncés et des leçons de morale qu'ils dispensent, incitent le lecteur à prêter une attention soutenue à l'énonciation, à la structure du quatrain et à l'architecture des recueils.

La littérature morale, en cette fin de siècle, qu'elle adopte la forme du traité sentencieux ou du quatrain, insiste sur la nécessité d'une mise en pratique de la vertu. Selon Loris Petris,

Ce caractère utilitaire se retrouve dans la tonalité très souvent concrète des quatrains, où les vérités morales sont plus mises en situation que savamment glosées.³

Si la tonalité des quatrains est en effet fréquemment « concrète », si la brièveté du quatrain ne permet certainement pas de longues « gloses », les « vérités morales » sont-elles nettement « mises en situation » ? Il est permis d'en douter, tant les particularités énonciatives du quatrain contribuent à déréaliser, à désactualiser, si l'on peut dire, les cas envisagés. L'usage constant du présent de vérité générale soustrait le quatrain à la temporalité ; l'énonciation crée de toutes pièces un présent éternel, caractéristique essentielle du discours gnomique. L'effacement de l'instance énonciative au profit de pluriels génériques ou de pronoms indéfinis ne permet pas le repérage d'un contexte précis. L'universalité à laquelle le quatrain prétend le contraint à s'abstraire du *hic et nunc* et l'empêche généralement d'envisager des circonstances concrètes et clairement définies dans l'espace et le temps⁴.

D'autre part, la concision du quatrain ne permet pas au moraliste d'offrir à ses lecteurs une somme pratique, un *enchiridion* de sagesse et de vertu à l'usage de tous et utile en toutes circonstances. Loin du *De remediis* de Pétrarque, pharmacopée morale de grande ampleur, véritable encyclopédie de sagesse pratique où sont envisagés dans le détail les accidents les plus divers de l'existence terrestre, les recueils de quatrains moralisateurs doivent se borner à quelques cas généraux, très succinctement définis, et à des prescriptions laconiques⁵. La brièveté du quatrain, qui n'autorise pas de longs argumentaires, la banalité et la généralité des thèmes abordés, ainsi que l'effacement des marqueurs personnels et spatio-temporels, nous suggèrent cette question : le quatrain, en tant que discours ou forme poétique, n'est-il pas d'un plus grand secours dans la recherche de la *quies animi* que

¹ *Les Quatrains*, LIX-LX, p. 167.

² La Gessée, *La Philosophie morale et civile*, I, LXX, p. 16.

³ Introduction de Loris Petris à son édition des *Quatrains* de Pibrac, p. 16.

⁴ Selon Alison Saunders, *La Morosophie* de Guillaume de La Perrière, publiée en 1553, témoigne d'une généralisation des situations et des thèmes évoqués dans les recueils de vers gnomiques. Du *Theatre des bons engins* (1540) à *La Morosophie*, « the moral reflections have become universal rather than specific [...]. La Perrière's favourite themes of flattery and envy both recur, but in the *Morosophie* the approach is more general than had been the case in the earlier *Theatre* » Introduction d'Alison Saunders à *La Morosophie* (non paginée). De fait, bien des quatrains de *La Morosophie* paraissent très banals et d'une portée très générale (cf. XXII, XXIV, XXXIII, XXXV, XLI...).

⁵ Ce quatrain de La Gessée offre un bel exemple de sentence passe-partout, qui se paie de grands mots sans les définir et se complait dans la généralité et l'abstraction : « Tout ce qu'on fait au rebours de Justice, / Et des Vertus, qu'il nous faut estimer, / Ne doit sagesse, ou bonté se nommer : / C'est vraye ruse, ou parfaite malice » (*La Philosophie morale et civile*, I, XLIV, p. 12).

l'application des mesures qu'il propose ? L'*otium litteratum* qui permet la production et la dégustation du quatrain n'importe-t-il pas davantage que la mise en pratique des vertus pragmatiques qu'il célèbre ?

Éclos à la faveur d'un loisir lettré, à l'image des fleurs de poésie « incidamment cueillies au jardin de [la] solitude Philosophale, ou solitaire Philosophie » de Jean de La Gessée¹, les quatrains favorisent l'établissement d'un *otium* intérieur. L'instauration de ce repos d'esprit et de cet état délectable de loisir intérieur procède d'une part de l'application des leçons de sagesse qui constituent l'essentiel de l'énoncé des quatrains, et, d'autre part, de leurs particularités énonciatives et formelles. Les idiotismes poétiques des quatrains expriment un idéal de repos et de retraite mis en œuvre dans le champ de l'écriture, un désir de *quies animi* que leur lecture s'efforce de satisfaire.

Les quatrains de Pierre Matthieu « ont mérité d'arrêter les yeux de ce GRAND PRINCE » que fut Henri IV, se félicite l'auteur². Tel semble bien être l'enjeu de tout recueil de quatrains moralisateurs : la stase, l'immobilisation de l'œil et de l'esprit captivés, notamment par l'inscription dans le marbre de la mémoire de sentences mémorables. Comme l'emblème, qu'il accompagne fréquemment, le quatrain est un fixatif. Forme close et ramassée, il peut servir de refuge à l'esprit et accueillir sa retraite, à l'image de l'univers champêtre dont Pibrac chante les délices. Comme le signale Loris Petris, « chaque quatrain est un “monde clos” »³ ; contenus dans l'enclos de leurs rimes embrassées⁴, ces poèmes forment « des énoncés complets et fermés sur eux-mêmes par une *rotunditas* qui les rapproche de la *sententia* »⁵. Le quatrain est cousu sur le patron du « nombre saint », chiffre du droit, symbole de stabilité et de permanence que célèbre le quatrain LXXXVI de Pibrac⁶ :

Le nombre saint se juge par sa preuve,
Tousjours esgal, entier ou departy :
Le droict aussi en Atomes party,
Semblable à soy tousjours egal se treuve.

Selon les réflexions d'Euclide sur les nombres parfaits, ce « nombre saint » est le 4, qui renvoie naturellement à la forme du quatrain. Cette *rotunditas* matérialise, tout autant que la clôture champêtre, l'autarcie du sage ; elle invite au repli spirituel, à l'introspection et à la rumination, conditions de la connaissance de soi si vivement recommandée par les quatrains.

Loin d'entamer l'unité et l'autonomie de chaque pièce, les liens thématiques tissés entre les poèmes d'un même recueil confèrent à l'ensemble sa cohésion⁷. Les quatrains « forment aussi des énoncés mis en relation les uns avec les autres, articulés dans des réseaux de signification »⁸. Le désordre, la discontinuité du discours ne sont qu'apparents, comme le révèle l'étude de l'organisation thématique des *Quatrains* de Pibrac par Loris Petris⁹, qui remarque que le quatrain « appelle aussi à une lecture paradigmatique »¹⁰. La continuité thématique des recueils de quatrains les dote d'une épine dorsale, alors qu'on pourrait les croire de prime abord exclusivement « placés sous le sceau de l'éclatement et du disparate »¹¹. L'harmonie naît de la diversité et de l'éparpillement :

Ce désordre apparent cache pourtant un ordre soigneusement orchestré : il est le lieu d'une *concordia discors*, non pas jardin à la française où la régularité,

¹ *Ibid.*, p. 4.

² Épître dédicatoire précédant la deuxième partie des *Tablettes [...]*, p. 16.

³ Introduction de Loris Petris à son édition des *Quatrains*, p. 40, n. 103.

⁴ Elles sont utilisées par Pibrac et Jean de La Gessée.

⁵ Introduction de Loris Petris à son édition des *Quatrains*, p. 43.

⁶ P. 176.

⁷ « L'effet de refrain était absent des *Quatrains* de Pibrac, mais non celui de sermon continu. Ici aussi l'unité morale de l'inspiration se renforce d'un groupement par lieux de ces courtes compositions poétiques autour d'une sentence [...]. Les Distiques de Caton ne sont pas loin. Mais il ne sont pas là. Il ne s'agit plus de traduction ou de commentaire, mais d'une nouvelle œuvre délibérément organisée, où le discontinu ne se marque plus que dans une numérotation discrète et l'absence de mots de liaison » (Claudie Balavoine, « Bouquets de fleurs [...] », p. 66).

⁸ Introduction de Loris Petris à son édition des *Quatrains*, p. 40, n. 103.

⁹ *Ibid.*, p. 42-43 et p. 46-63.

¹⁰ *Ibid.*, p. 40, n. 103.

¹¹ *Ibid.*, p. 39.

partout visible, trône en majesté mais plutôt jardin japonais où la main du
jardinier œuvre mais comme derrière un voile.¹

Le quatrain s'oppose au mouvement en mobilisant un vaste arsenal rhétorique : la parataxe, l'asyndète, l'accumulation, la concaténation, la juxtaposition de phrases nominales ou de verbes à l'infinitif² font du quatrain le poème le plus approprié, avec le rondeau et le sonnet³, à l'expression et à la représentation du repos.

Refuge pour l'esprit, rempart⁴ contre l'agitation du monde extérieur, le quatrain protège également contre ses bruits. Il s'efforce d'établir le silence, poème « cois » propre à mettre l'esprit « à recoy ». Nombreux sont les quatrains qui vantent le silence, condition de la piété véritable, héraut muet de la sagesse comme de la vertu :

Adore assis, comme le Grec ordonne,
Dieu en courant ne veult estre honoré :
D'un ferme cœur il veult estre adoré,
Mais ce cueur là il faut qu'il nous le donne.⁵

Dans le quatrain, genre poétique qui célèbre fréquemment l'ataraxie du sage et de l'homme vertueux, la résistance opposée aux passions se traduit par la préférence accordée au *docere* plutôt qu'au *placere*, à l'utile plutôt qu'au doux, ainsi que par le refus du *movere* et d'un style chantourné à l'excès. Le style moyen est l'expression naturelle d'une *temperantia* éthique. La concision du quatrain, sa rondeur laconique, sa retenue expriment une aspiration au silence ou, plus précisément, à une parole intérieure, et dessinent le portrait de l'homme sage, qui ne se paie, ni ne se paît de mots⁶, et dont l'ataraxie se construit dans le silence.

On désapprouve les excès de langage et les mauvais usages de la parole, la médisance et la flagornerie, les brocards et le mensonge⁷. Pibrac blâme

Du mesdisant la langue venimeuse,
Et du flateur les propos emmielez,
Et du moqueur les brocards enfielez,⁸

ainsi que la confusion du langage dont les courtisans se rendent coupables, confusion qui traduit une subversion radicale des valeurs :

Nous meslons tout, le vray parler se change :
Souvent le vice est du nom revestu
De la prochaine opposite vertu :

¹ *Ibid.*

² Cf. Pibrac, *Les Quatrains*, LXIX, p. 170 : « Plus n'embrasser que l'on ne peut estraindre : / Aux grans honneurs convoiteux n'aspirer : / User des biens, & ne les desirer : / Ne souhaiter la mort, & ne la craindre. » Mode non personnel du verbe, qui ignore les marques de temps, l'infinitif ne réfère pas à un procès actualisé ; il réalise une abstraction référentielle du procès.

³ Cf. *supra*, p. ? ? ? [vérifier]

⁴ Dans *La Philosophie morale des Stoïques*, Guillaume du Vair recourt fréquemment à la métaphore du siège pour décrire la résistance que le sage stoïcien oppose aux passions et à l'adversité. Or préceptes et sentences sont les moellons qui constituent les murailles de sa forteresse intérieure : « la nature nous a remparé au dedans contre cet effort, d'une puissance pour y résister, si nous nous en voulons servir. Pour fortifier ceste puissance ayons quelques beaux preceptes, et courtes sentences touchant chascque passion, dont nous puissions couvrir la raison, et arrester comme par une tranchée, les premiers et soudains mouvemens de l'ame, qui la voudroient forcer. Et pour rendre les preceptes plus forts et plus difficiles à fausser, garnissons-les encore des beaux et loüables exemples de ceux qui se sont genereusement comportez en semblables occasions » (p. 56). Dans sa traduction du *Manuel* d'Épictète, Guillaume du Vair ajoute (p. 148) que les « belles et graves sentences [sont] propres pour affermir nos esprits en un tel temps que cestuy-cy ».

⁵ Pibrac, *Les Quatrains*, IV, p. 148.

⁶ La Gessée, *La Philosophie morale et civile*, II, LXXXI, p. 36 : « Parler fort peu, soy-mesme ne louër, / Et faire assez, sont des signes notables / De grand' prudence : ez Campz, ez Courtz, ez Tables, / Par là se font les sages avouër ».

⁷ « En ton parler sois tousjours veritable », conseille Pibrac. *Les Quatrains*, XXXVIII, p. 160, v. 1. Pierre Matthieu ajoute : « Quand la langue a sauté du respect la barriere, / Elle va comme un flot poussé d'un autre flot, / Sur le vray ou le faux elle donne carriere, / Faict moins d'estat de perdre un amy qu'un bon mot » (*Tablettes [...]*, III, 43, p. 35). Guillaume de La Perrière estime qu'il convient de parler peu mais à bon escient ; il met ses lecteurs en garde contre le « doux parler » qui dissimule un cœur empli de fiel (*La Morosophie*, LIV, LXV, LXVI, LXXIII, LXXXVI).

⁸ Pibrac, *Les Quatrains*, CVI, p. 185, v. 1-3.

Le loz est blasme, & le blasme est louange.¹

De nombreux quatrains recommandent un usage modéré et circonspect de la parole² :

En lieu d'user par gloire, ou passetempz,
De longz propos, ou remplis d'insolence :
Cachette-moy ton dire avec silence,
Et ton silence avec le seau du Tempz.³

Le quatrain LXXV de Pibrac est une invitation à « Reveremment honorer le silence » auquel le « Memphien » Harpocrate (Horus enfant), nous invite, selon Plutarque⁴, « Lors que sa bouche il serre avec le doigt »⁵. Pibrac dénonce les charmes trompeurs de la *verbositas* et fait l'éloge de la parole mesurée :

Parler beaucoup on ne peut sans mensonge,
Ou pour le moins sans quelque vanité :
Le parler brief convient à verité,
Et l'autre est propre à la fable & au songe.⁶

Alors que le mensonge est l'« excez d'un bec langard »⁷, brièveté et vérité se confondent. Le quatrain LXXIV de Pibrac, qui somme la rhétorique de s'allier à l'éthique, a une évidente fonction métadiscursive :

Métadiscours qui justifie la brièveté de la forme (quatrain) et du recueil, le discours qui recommande la concision [est] lui-même lapidaire. Pibrac exprime ici le lien traditionnel, biblique et atticisme, entre la *brevitas*, la *simplicitas* et la *veritas*.⁸

En mettant en œuvre les moyens propres à l'écriture poétique, les quatrains s'efforcent d'établir ce silence qu'ils ne cessent de célébrer et dont ils prononcent l'éloge dans le murmure du *stilus mediocris*, sinon à demi-mot ou à mots couverts. Ce murmure doit couvrir le fracas du monde et réduire au silence les turbulentes passions de l'âme. Les quatrains ne constituent pas tant un outil de prédication et d'enseignement moral à usage pratique qu'un bréviaire, un antiphonaire consignait des formules prophylactiques utiles contre les troubles de l'âme. La dissémination thématique, le psittacisme des quatrains et l'indétermination relative des situations qu'ils envisagent provoquent à la longue l'érosion de l'énoncé, qui semble s'abolir dans l'énonciation. Réduits à leur inanité sonore, les quatrains composent une mélodie apaisante, une musique⁹ qui tend vers le silence et berce l'esprit tourmenté. « Sois sage, ô ma douleur, et tiens-toi plus tranquille... » Les recueils de quatrains moralisateurs, qui ne cessent d'affirmer que le silence est d'or, s'apparentent à des centons d'oraisons

¹ *Ibid.*, CXXIII, p. 190.

² Il ne s'agit pas de s'enfermer dans le mutisme, comme le révèle la saine précision de saint François de Sales : « Le parler peu, tant recommandé par les anciens sages, ne s'entend pas qu'il faille dire peu de paroles, mais de n'en dire pas beaucoup d'inutiles ; car en matière de parler, on ne regarde pas à la quantité, mais à la qualité. Et me semble qu'il faut fuir les deux extrémités : car de faire trop l'entendu et le sévère, refusant de contribuer aux devis familiers qui se font ès conversations, il semble qu'il y ait ou manquement de confiance, ou quelque sorte de dédain ; de babiller aussi et cajoler toujours, sans donner ni loisir ni commodité aux autres de parler à souhait, cela tient de l'éventé et du léger » (*Introduction à la vie dévote*, III, 30, p. 215).

³ La Gessée, *La Philosophie morale et civile*, II, 21, p. 26.

⁴ *De Iside et Osiride*, 378 c.

⁵ Pibrac, *Les Quatrains*, LXXV, p. 172.

⁶ *Ibid.*, LXXIV, p. 171. En 1595, La Gessée ajoute : « Qui parle trop, volontiers est menteur » (*La Philosophie morale et civile*, II, 9, p. 24).

⁷ *Ibid.*, II, 16, p. 25.

⁸ Loris Petris, p. 171, n. 97 de son édition des *Quatrains* de Pibrac. Dans la dédicace de sa *Morosophie*, adressée à Antoine de Bourbon, Guillaume de La Perrière loue la brièveté du quatrain, « estant memoratif que la Iliade d'Homere ha esté en tout temps admirable, mais fut estimé estre chose miraculeuse & surpassant engin humain, de l'enclorre & faire contenir au creux d'une noix ». La Perrière ajoute que « clorre grand sens en peu de parolles, n'est pas petit artifice ».

⁹ Cf. p. 39 de l'introduction de Loris Petris à son édition des *Quatrains* de Pibrac, où sont signalées les mises en musique des *Quatrains*.

silencieuses¹, dont la lecture, la mémorisation et la récitation composent les mouvements successifs d'une gymnastique spirituelle aux vertus apaisantes. En raison de leur brièveté et du relatif manque d'épaisseur de leur matériau thématique, qui les condamne à la répétition, voire au ressassement, les quatrains sont en quelque sorte des litanies profanes ; comme les mantras des religions orientales, ils servent de support à la méditation ; à l'instar des petits traités de piété de l'époque, ils s'offrent à « une lecture de ressassement, de méditation et de manducation spirituelle, dans laquelle la mémoire est sollicitée, et qui peut mener à la prière »². La structure close des quatrains et leur laconisme invitent au recueillement ; ils permettent d'établir le silence intérieur et la *quies animi* en détournant l'esprit du monde, de son agitation et de ses bruits. En 1531, Érasme signalait que la « concision [de l'apothegme] le recommande à ceux qui n'ont pas le temps de lire, aux hommes d'État tout spécialement »³. Les écrits brefs se prêtent admirablement au maigre loisir des *negotiosi* et des princes. Or le quatrain n'a pas pour fonction de meubler commodément le temps libre de ces *occupati* ; plus qu'une simple lecture réservée aux rares moments d'inactivité, le quatrain a le pouvoir d'instaurer un *otium* et une *quies* intérieurs.

Conclusion

L'universalité des sentences et le caractère anhistorique de la littérature gnomique ne doivent pas nous faire oublier que la production des quatrains moralisateurs s'ancre profondément dans un contexte historique particulier, marqué par les guerres de Religion, les troubles politiques et civils, les querelles intestines et les menaces extérieures. Lus au pied de la lettre, les quatrains semblent prescrire contre les maux de l'histoire et la fatalité une vertu ferme et austère, trempée dans un alliage de sagesse stoïcienne et de morale chrétienne. Cette vertu, où se fonde l'impassibilité et le repos du sage, est pragmatique et doit être mise en application dans tous les domaines de l'éthique, si l'on en reste au sens obvie de l'énoncé, comme nous y invite Mouna Baradie, qui écrit au sujet de Pibrac :

Il incite l'homme à adorer Dieu, à garder la justice dans ses jugements, à avoir une connaissance parfaite de soi-même, à éduquer les enfants dans l'amour de Dieu, à respecter l'aveugle, à garder le secret et l'amitié, à lire avec méditation, à aimer l'État, le prince et l'honneur. Il s'intéresse à tout ce qui est capable de former un homme droit et vertueux. La vertu et la sagesse constituent ainsi le fondement de sa pensée morale et pédagogique.⁴

Aussi les auteurs de quatrains sacrifieraient-ils l'agréable à l'utile, le *placere* au *docere*, afin de remplir la mission pédagogique qu'ils se sont fixée. Passant du registre lyrique au *sermo*, le quatrain s'apparenterait à une « entreprise de dépoétisation », pour reprendre une expression que Bernard Beugnot applique à la poésie morale du XVII^e siècle⁵. Si l'on considère que l'utile doit prévaloir sur le doux, on peut souscrire à ce jugement et penser avec Mouna Baradie que les auteurs de quatrains moraux sont des « gens qui ne s'intéressent pas à la vraie poésie » et que n'habite « aucune ambition esthétique ou poétique »⁶. L'énonciation poétique se mettrait tout entière au service de l'énoncé, du message moralisateur qu'elle entend délivrer, et n'aurait qu'une fonction utilitaire. Or, si l'adéquation

¹ Les *Quatrains du vray heur* de La Primaudaye sont un recueil de prières et d'actions de grâce adressées à Dieu ; le quatrain liminaire donne le ton de l'ouvrage : il s'agit d'une « prière » par laquelle l'auteur sollicite l'aide et l'inspiration divine. Les cent cinquante quatrains qui composent le recueil, sans exception, débentent par la formule « Heureux, qui » (ou « Heureux... qui »), et s'apparentent ainsi à des litanies.

² Alexandre Tarrête, n. 7, p. 190 de son édition de l'*Exhortation à la vie civile*. L'auteur signale dans le second volume de sa thèse consacrée aux *Traictez philosophiques* de Guillaume du Vair que ce mode de lecture est favorisé par le développement d'éditions « de poche ». Cf. p. 397 : « Le format portatif va de pair avec un effort de vulgarisation et de mise à disposition de la science morale antique sous forme abrégée. Ce type de livre suppose non une lecture savante, ouverte sur les différents intertextes allégués, mais une lecture linéaire, voire des lectures répétées, qui aboutissent à l'intériorisation d'une sagesse éthique résumée à l'essentiel. Ce n'est pas un hasard si les petits traités de Du Vair, dont certains sont des ouvrages de piété à part entière, paraissent dans un petit format qui rappelle celui du livre d'heures. Comme le recueil de prières, le manuel de stoïcisme contient des sentences appropriées aux différentes circonstances de l'existence, à la bonne fortune comme à la mauvaise ».

³ Jean Lafond, « Des formes brèves [...] », p. 102. Cf. Érasme, *Opera omnia*, Hildesheim, G. Olms, 1962, t. IV, p. 89-90.

⁴ Mouna Baradie, *Pibrac et le genre du quatrain [...]*, t. I, p. 234.

⁵ Cf. *Le Discours de la retraite [...]*, p. 40.

⁶ *Pibrac et le genre du quatrain [...]*, t. I, p. 17.

de la forme et du fond paraît évidente en de nombreux points – la brièveté sentencieuse s'accorde parfaitement avec l'éloge de la mesure et de la parole retenue, par exemple¹ –, un paradoxe demeure : quoiqu'ils évoquent avec insistance la portée éthique et pragmatique de leurs quatrains, destinés « à ceux qui n'ont souci que de bien faire », les leçons de conduite que prétendent donner Pibrac et ses émules se greffent sur l'évocation de situations très générales. Alors que les *Remèdes* de Pétrarque, par exemple, véritables vade-mecum à l'usage de tout un chacun, prodiguent des conseils de sagesse applicables en des circonstances très précises et variées de la vie quotidienne, les quatrains se contentent de cas généraux et se complaisent dans le vague et l'impersonnel. Ces leçons de prudence et de sagesse pratique sont bien désincarnées !

Loin de s'engager dans une « entreprise de dépoétisation », qui réduirait la parole poétique au rang de simple véhicule colportant un message, les auteurs de quatrains moralisateurs entendent exploiter pleinement les vertus incantatoires de la poésie. Comme l'écrit Jean de La Gessée dans l'un de ses quatrains, c'est la poésie qui console dans l'épreuve et adoucit les blessures infligées par le sort :

Les Sages ont justement estimé
Que l'entretien de l'estude, et les Muses,
Charmoyent l'ennuy des fortunes confuses.
Ce dous secours plaist au cœur opprimé.²

Secours et repos de l'esprit, la poésie enchante les ennuis, comme l'écrit Du Bellay³. Ramassé et contenu dans ses quatre vers comme entre quatre murs, coupé du réel par son indétermination spatio-temporelle et l'effacement des marqueurs personnels, propre par sa brièveté et ses thèmes récurrents à être retenu par cœur, remâché et ruminé, le quatrain détache son lecteur du monde extérieur, accueille sa retraite et offre une caisse de résonance à ses pensées. Il opère à la manière d'une litanie et provoque l'in-stase, le repli de l'esprit dans sa forteresse intérieure, à l'abri de l'agitation du monde et des passions – grâce aux vers de Michel Verin, traduits par Claude Odde de Triors en 1577, « toute mondanité, / Est en effect du tout mise en arriere »⁴. À ce titre, le quatrain est la forme poétique qui, avec l'essai, exprime et sert le plus efficacement le désir de retraite caractéristique de la fin du XVI^e siècle et de tout le siècle suivant⁵.

Quoique très différent du quatrain moralisateur⁶, l'essai montaignien est l'autre grand genre littéraire du loisir intérieur en cette fin de siècle. Le quatrain est un corset imposé à l'âme, non pas pour la rendre plus droite et plus roide, plus à même de supporter l'épreuve du monde, mais pour l'en couper, le temps de la lecture, de la mémorisation et du souvenir. Le quatrain prétend représenter le monde et révéler au lecteur les secrets d'une vie vertueuse et heureuse en son sein, alors qu'il se contente de réduire le monde à quatre vers pour que le sujet se l'incorpore et en nourrisse sa vie intérieure. Quant à l'essai, il revendique l'*otium* comme matrice et comme mode de production textuelle. L'écriture de l'essai procède du refus opposé par Montaigne au *negotium* littéraire habituel.

¹ Voir également le quatrain XXVI de Pibrac, où l'éloge du juste milieu motive le recours à l'antithèse et au chiasme.

² La Gessée, *La Philosophie morale et civile*, II, 85, p. 37.

³ Cf. *supra*, p. ? ? ? [vérifier]

⁴ *Distiches moraux*, quatrain liminaire de Gabriel Odde de Triors, v. 3-4.

⁵ Aussi les recueils de quatrains moralisateurs servent-ils de porte-voix à la doctrine du mépris du monde et de la *fuga mundi*, comme en témoignent les titres de plusieurs d'entre eux. Anselme du Chastel publie en 1578 ses *Cent quatrains en commendation de la vie solitaire et religieuse* (Lyon, Benoist Rigaud, 1578 ; ce texte peut être consulté en ligne sur le site de la Bibliothèque nationale : www.gallica.bnf.fr). Du Bartas livre en 1577 son *Triomphe de la foy*, composé de quatrains, tout comme le recueil de Pierre du Val, *De la grandeur de Dieu* (Anvers, Christophe Plantin, 1555 ; cf. www.gallica.bnf.fr). Bien d'autres recueils encore portent des titres significatifs : les *Quatrains spirituels* (Yves Rouspeau), les *Quatrains extraits de Salomon* (Gilbert de Goundouyn), les *Cantiques et quatrains spirituels* (Claude de Morenne), les *Cinquante quatrains de la doctrine chrétienne* (Jean Daniel Poille), *La Rédemption du monde* (Jean du Nesme), etc.

⁶ André Tournon rappelle cependant, en référence à un article de Fausta Garavini (« La "formula" di Montaigne », *Itinerari a Montaigne*, Firenze, Sansoni, 1983, p. 25 et 26) à quel point « les pratiques citationnelles » de Montaigne traduisent « sa prédilection pour le style formulaire, avec ses effets de vivacité et de concision » (André Tournon, « L'essai : un témoignage en suspens », p. 120). Le critique ajoute, p. 121 : « Les retouches qui accentuent la segmentation du texte travaillent dans le même sens, à détacher l'énoncé formulaire, à le singulariser dans le flux verbal, et finalement à l'objectiver comme sentence susceptible d'être considérée pour elle-même ». Mais la sentence, qui exprime « la véhémence des convictions fortes, empreinte même d'aurotité morale », est toujours contestée chez Montaigne par « la réserve et l'ironie caractéristique de l'épochè pyrrhonienne qui sous-tend le travail de l'essai » (*ibid.*, p. 122). « C'est ainsi que Montaigne arrive à combiner la véhémence requise par le genre parénétiq ue avec la distanciation déterminée par l'essai réflexif » (*ibid.*, p. 125).

L'auteur des *Essais* rejette en effet au profit d'un *ordo fortuitus* les contraintes de composition et d'expression qui apparentent l'écriture à un *labor* ; il revendique l'émancipation de son inspiration et de sa plume de ces règles, au profit d'une langue spontanée, « tel[le] sur le papier qu'à la bouche ». L'inspiration en vacances vagabonde et divague, toujours extravagante, jamais excentrique, puisqu'elle a pour unique objet d'étude cette denrée rare que Montaigne serre en son « arrireboutique » – « c'est moy que je peins ». Rédigé selon l'aveu même de Montaigne dans « un stile comique et privé [...], inepte aux negotiations publiques »¹, l'ouvrage est l'inscription d'un désir d'*otium* et de retraite, « loin des pompes de la vie publique et de sa rhétorique de parade », dans cet espace privé qui « correspond au genre comique et au *genus humile* convenable aux choses quotidiennes et familières »². Secrétaire d'une pensée que ne bride pas le souci de la représentation, la plume exhume dans sa relâche, à force d'allongements, de gloses, de citations et de digressions, la vérité et la vanité du sujet, qui sont tout une.

L'essai est en outre un mode d'écriture approprié à une conception nouvelle de la sagesse. Sur le chemin qui conduit à la vertu, l'homme d'entendement ne doit pas hésiter à s'accorder quelques haltes. Les instants de relâche consentis à l'esprit lui permettent de donner libre cours aux passions, aux « resveries », aux chimères qu'il enfante et qui, contenues trop longtemps, risqueraient de l'emporter. Il s'agit de leur ouvrir la barrière et d'observer leurs cavalcades « dans le vague champ des imaginations »³, de les « mettre en rôle » afin de mieux les « contreroller ». Le sage selon Montaigne n'est pas « un Colosse immobile et impassible »⁴ ; il accueille, en les maintenant à distance raisonnable, toutes les manifestations de la vanité et des passions, comme autant de reflets d'une vérité toujours mouvante et évasive. Le laisser-aller que s'autorise Montaigne, à l'en croire⁵, dans sa pratique de la lecture et de l'écriture caractérise également l'attitude qu'il adopte dans sa quête de la sagesse. Comme l'écrit Pierre Villey, Montaigne « se rendra maître des passions simplement par sa prudence à les “divertir”, non plus par une préparation hautaine et par un isolement égoïste qui étouffe en lui toutes les affections naturelles »⁶. La *remissio animi* n'est plus seulement le fruit de la sagesse, obtenu au prix d'un *labor* spirituel pénible ; elle n'est plus le repos goûté au terme d'un éprouvant travail philosophique ; elle se confond pour Montaigne avec l'activité philosophique même, *otium* et relâche de la pensée, dans l'écriture libre, itinérante, de l'essai et l'essai de soi par l'écriture.

¹ *Essais*, I, 40, p. 252.

² Marc Fumaroli, « Michel de Montaigne [...] », p. 33.

³ *Ibid.*, p. 32.

⁴ *Essais*, I, 44, p. 271.

⁵ Jean Lafond formule ce saine rappel à l'ordre, si l'on ose dire : « Prendre en effet au pied de la lettre les formules les plus dépréciatives de Montaigne sur son œuvre ne peut que dénaturer un projet dont la littérature critique la plus récente a révélé la cohérence et la rigueur » (« L'espace du texte [...] », p. 215).

⁶ Présentation de l'essai I, 39, p. 237.

- II - LE REPOS « PAR-DELA » ET « PAR-DEÇA »

Tout comme les recueils de quatrains moraux, le poème géorgique exprime un désir d'*otium*. Les deux grandes œuvres de Pibrac, les *Quatrains* et *Les Plaisirs de la vie rustique*, témoignent d'une même aspiration à une existence paisible, loin du monde et du bruit, de la place publique et de l'arène politique. Certes, l'on peut être tenté d'opposer les *Quatrains* aux *Plaisirs*, la « brièveté des énoncés parénétiqes »¹ à l'ample éloge de la *rusticitas*, le décasyllabe à l'alexandrin, la rigueur des leçons de morale délivrées par les quatrains à la douceur des plaisirs champêtre, etc. Toutefois, Loris Petris signale judicieusement que

Ces oppositions voilent [...] des analogies évidentes, dans le contenu comme dans les choix esthétiques. De fortes convergences textuelles en émergent, qui s'expliquent par un contexte de composition commun.²

Les *Quatrains* de Pibrac et ses *Plaisirs* expriment en effet « une unité d'intention et un projet cohérent »³. Entre les premiers et les seconds, les analogies thématiques ne manquent pas. Pibrac célèbre dans les deux œuvres l'*aurea mediocritas*, l'humilité, le silence, la foi et la vertu, tout comme il y condamne l'oisiveté, l'ambition, la cour, etc.⁴ Les *Quatrains*, « qui insistent sur le projet socratique de connaissance de soi si important dans les milieux évangéliques comme moyen pour lutter contre l'*amor sui*, la philautie, véritable double négatif de l'*amor Dei* »⁵, trouvent leur illustration pratique dans les *Plaisirs de la vie rustique*, où, en accord avec le sens allégorique attaché depuis l'Antiquité aux représentations littéraires du jardin, le travail de la terre, la connaissance du climat, des sols et des semences renvoient au fameux précepte delphique : *Nosce teipsum*. *Quatrains* et *Plaisirs* expriment un même désir de *quies*, d'*otium cum dignitate* et de retraite, dans le fort intérieur ou dans le champ clos du paysage rustique. Un souci constant de pensée et d'action vertueuses habite enfin les deux œuvres de Pibrac – « l'exigence éthique est au centre de l'écriture gnomique comme de l'évocation rustique qui, après Virgile et Horace, se plaisent à dénoncer les périls de la cour et du cœur (les passions) », note Loris Petris⁶. Les caractéristiques formelles et discursives du quatrain contaminent d'ailleurs, en vertu de la proche parenté thématique des deux œuvres, le poème narratif des *Plaisirs de la vie rustique*, qu'un quatrain parachève⁷.

Le développement tardif en France de la littérature « géographique » (récits de voyage, cosmographies et autres « histoires » des possessions françaises d'outre-mer) satisfait le même désir d'évasion. La description des terres fertiles du Nouveau Monde et des mœurs des indigènes américains, qui vivent à l'écart de la civilisation du *negotium* dans une sorte d'âge d'or tropical, offre au lecteur, voyageur immobile, un refuge imaginaire. Cette littérature participe donc au processus d'intériorisation de l'*otium* caractéristique de la fin du siècle. L'homme sauvage partage les vertus de l'homme des champs, et, à bien des égards, les contrées exotiques ressemblent aux champs du repos géorgique ; ces espaces rêvés, dont la peinture subit l'influence de tous les mythes littéraires des terres fortunées (*aetas aurea*, *insulae fortunatae*, paradis terrestre...), remplissent la même fonction auprès d'un public aspirant à la *quies*, mais qui ne peut dans les faits quitter ce monde, où sa condition d'animal social le voue à l'action politique et aux affaires. Exhorté à la vie civile, l'homme de l'Ancien Monde peut cependant battre en retraite dans le Nouveau, le temps d'une lecture.

¹ P. 7 de l'introduction de Loris Petris à son édition des *Quatrains* et des *Plaisirs de la vie rustique* de Pibrac.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Les quatrains de Jean de La Gessée reprendront des thèmes fréquents dans les poèmes de l'*otium rusticum*. Voir par exemple *La Philosophie morale et civile*, I, 101, p. 22 : « J'ayme mieus vivre (et ce cheois est aymable !) / Entre les miens, sans pompe, ny fierté : / Qu'auprez des Roys, vendre ma liberté. / La liberté c'est chose inestimable ».

⁵ Introduction de Loris Petris aux *Quatrains* et aux *Plaisirs de la vie rustique* de Pibrac., p. 8.

⁶ *Ibid.*, p. 9.

⁷ Cf. Stéphane Macé, *L'Éden perdu [...]*, p. 361 sq., qui signale la présence de nombreux énoncés gnomiques dans la littérature pastorale.

La littérature « géographique » répond en outre aux exigences du précepte delphique – le fameux « Connais-toi », qui résonne si fortement dans les recueils de quatrains moralisateurs, les *Essais* de Montaigne et les éloges de la vie rustique. Le détour par le Nouveau Monde et par l'altérité indienne équivaut à une distanciation critique, propice à l'examen lucide des mœurs corrompues de l'Ancien Monde ; le parcours accompli vers les terres exotiques précède et favorise un retour, voire un repli, sur soi. Vraisemblablement voué à la damnation en raison de son impiété, et en dépit de ses insignes vertus morales, l'Indien sert d'amorce à un discours apologétique, qui exhorte le chrétien de « par-deçà » les mers à une réformation spirituelle, dont l'enjeu n'est autre que le salut et le repos éternel.

I – *L'otium rusticum*

Incontestablement, comme l'écrit Danièle Duport, « La figure de l'homme de repos hante la poésie, bien avant que la période des guerres civiles ne la promeuve au premier rang de la rêverie »¹. Subissant l'influence de Virgile et de la deuxième épode d'Horace, les poètes de la Pléiade énumèrent et vantent les délices de la retraite champêtre, d'un *otium rusticum* insouciant et voluptueux. Sensiblement avant Guy du Faur de Pibrac et Nicolas Rapin, on célèbre les joies simples du loisir rustique. Mais le motif du repos campagnard fournit avant tout, au début et au milieu du XVI^e siècle, l'occasion et la matière d'un exercice de style, parfois brillant, qui permet aux poètes français de se mesurer aux grands modèles de l'Antiquité ; les considérations morales, philosophiques et spirituelles, indissociables de la topique géorgique à partir des années 1570, sont reléguées au second plan et s'effacent devant l'évocation hédoniste de moments d'indolence confis dans les plaisirs de l'esprit et des sens. Comme l'ode de Peletier *Au seigneur Pierre de Ronsard, l'invitant aux champs*², *Le Folastrissime Voyage d'Hercueil* situe dans un cadre conforme aux conventions bucoliques une partie de campagne enjouée et dionysiaque ; le récit du pique-nique de Ronsard et de « la joyeuse troupe de ses compagnons » ne présente pas un mode de vie rustique mais une journée de détente entièrement consacrée au plaisir³.

La réflexion éthique que développeront *Les Plaisirs de la vie rustique*, *Les Plaisirs du gentilhomme champêtre* ou *Les Plaisirs de la vie rustique et solitaire*, est absente du poème bachique de Ronsard et n'occupe pas à proprement parler une place éminente dans les vers géorgiques de Peletier. Le poème adressé à Jean de Belot⁴, conseiller au Parlement de Bordeaux, relate les travaux des champs auxquels s'adonne Ronsard dans la propriété campagnarde de son hôte ; le poète loue la sobriété et la modération, vertus chères à l'homme géorgique, de Belot. Cependant, bien plus qu'une apologie de la vie rustique, le récit des soins apportés par Ronsard à la vigne ainsi que la célébration de la mesure constituent une représentation métaphorique de l'inspiration et de l'écriture poétiques⁵. Les hymnes des saisons de Ronsard peuvent paraître plus conformes à la tradition géorgique et au motif de l'*otium rusticum*, tel que l'ont établi pour des millénaires Hésiode et Théocrite, Virgile et Horace, et tels que l'adopteront Pibrac et ses successeurs. Mais dans ses hymnes Ronsard ne s'intéresse guère aux travaux des champs, élément fondamental de la géorgique, préférant semble-t-il à l'évocation de la diversité des activités agricoles la description de l'exubérance et de la copieuse variété de la nature, description qui lui permet d'afficher sa propre maîtrise poétique et la *varietas* de son art⁶.

En revanche, les œuvres de Pibrac, de Rapin, de Binet, etc., tout en admirant la prodigalité de Mère Nature, font la part belle au labeur, dont est souligné le rôle salutaire. Enfin, ces poèmes, sans évacuer

¹ « L'oisif en ses terres [...] », p. 233.

² *Les Œuvres poétiques*, p. 243-247.

³ Nous n'entendons pas réduire l'importance de ce texte, qui s'efforce d'ancrer ici-bas les mythes antiques et exprime un rêve de repos de type bucolique et non pas géorgique.

⁴ T. XV, p. 15 sq.

⁵ Cf. Danièle Duport, *Les Jardins qui sentent le sauvage*, p. 52 sq. De même, lorsque Louis Le Caron écrit dans le dernier de ses *Dialogues* (« Claire, ou de la beauté »), qu'il aime à se retirer à la campagne « prendre le plaisir de la vie rustique » comme le faisaient les anciens philosophes « pour relâcher leurs esprits du trouble des affaires publiques » (p. 304), il se contente de dresser le décor, semblable à celui du *Phèdre*, d'un dialogue platonicien consacrée à la beauté.

⁶ Ce jugement de Peletier témoigne du peu d'intérêt que suscite jusqu'au milieu du siècle la littérature géorgique : « Quant à l'Agriculture, je crois bien qu'elle n'aurait pas trop de grâce aujourd'hui : tant parce qu'elle est assez entendue sans être écrite, que aussi pour n'être capable de grande faveur envers les Princes et Seigneurs de notre temps. Ainsi, elle n'est point pour donner récréation grande, ni même utilité » (*Art poétique*, p. 231).

toute évocation d'occupations festives, décrivent et encensent non pas les joies et les plaisirs d'une journée de relâche ou de vacances passées en solitaire ou en joyeuse compagnie à la campagne¹, mais un véritable genre de vie² qui réalise la fusion des deux, voire des trois *genera vitae* de la tradition antique et médiévale. En somme,

Autour du grand renouveau des années 1550, l'évocation de la vie rurale relève plus de l'exercice poétique dans le sillage des modèles à imiter, alors que, vers 1570, l'idéal moral, fût-il conventionnel, passe au premier plan. Quand le poète relève le pari d'« illustrer » la langue, la poésie rustique offre un exercice stylistique de prédilection ; quand l'incertitude religieuse fait refluer le nouvel âge d'or des lettres, la terre accueille la contestation et les rêves de refuge.³

Ce n'est véritablement qu'après 1570 que, « contre toutes les tentations de l'esprit conquérant, contre les valeurs du courtisan, se multiplient les éloges poétiques de l'agriculture et d'une vie enclose »⁴. Bien des gentilshommes aspirent à fuir la ville ou la cour pour se réfugier dans leur domaine campagnard, tel, si l'on en croit Guillaume Colletet, Claude Gauchet, l'auteur du *Plaisir des champs*, qui trouve dans sa demeure de Beaujour « un grand repos et une grande tranquillité d'esprit, ne venant plus à la cour que pour y rendre les devoirs et les services de sa charge d'Aumonier des Rois ses maîtres, quand son quartier de service l'y obligeoit »⁵. Ces éloges de la vie rustique remportent un vif succès, dont témoignent leur histoire éditoriale. *Les Plaisirs de la vie rustique* de Pibrac donnent lieu du vivant de leur auteur à treize éditions ; ils seront traduits en latin par Sébastien Rolliard et Antoine Bouchemin⁶. Dédiés à Pibrac, « honorable sonneur de la rustique chanson »⁷, *Les Plaisirs du gentilhomme champêtre* de Nicolas Rapin, qui « exprime des aspirations et des sentiments très généralement ressentis de son temps »⁸, connaissent entre 1575 et 1700 plus de quarante réimpressions. On assiste donc, à partir des années 1570 approximativement, à une floraison particulièrement abondante des éloges littéraires de la vie agreste, aussi éloignés du mode bucolique que du traité agricole ou horticole⁹.

¹ Dans la septième pièce des *Plaisirs du gentilhomme champêtre* (édition de 1581), où il traduit un poème en vers latins de J.-A. de Thou, Nicolas Rapin s'en tient à cette conception affadée de l'*otium rusticum*, considéré comme un simple moment de relâche, comme une interruption momentanée du *negotium*. Le magistrat retiré à la campagne, « Au loisir [s'] apaisant », vit « Vuide de soing & d'affaire » (p. 193, v. 94 et 96) et se consacre entièrement aux plaisirs de la chasse (« Au lieu de faire justice / La chasse m'a retenu / Et par un change d'office / Tout rustiq³ suys devenu », p. 193, v. 100-104), de la pêche (« Aucunefois il arrive / Que d'un trompeur hameçon / M'esgayant dessus la rive / Je tire quelque poisson », p. 195, v. 121-124) ou du chant (« Alors je me mets à l'ombre / De quelque vieil chesne sombre / Qui estend ses rameaux verds : / Et là doucement j'entonne / Ma musette, à qui je donne / L'air de mes rustiques vers », p. 195, v. 135-140). Loisir cynégétique ou halieutique, farniente, poésie : voilà qui suffit selon le poète à faire de lui un homme des champs (« Tout rustiq³ suys devenu », p. 193, v. 104) ! L'inspiration est ici plus bucolique que géorgique, et la réflexion éthique, politique et sociale à peu près nulle. La pièce suivante du recueil de 1581, intitulée « Elegie pastorale pour un adieu », est du même tonneau ; cette bergerie mignarde accommode à la sauce bucolique un pétrarquisme très conventionnel et met en scène, sous des noms d'emprunt aux sonorités paysannes (Catot, Janet, Perrin...), de parfaits citadins.

² Pour Jean Céard (« Les problèmes du loisir [...] », p. 519), « il s'agit bien d'énoncer un art de vivre l'*otium*, de définir, pour ces gentilshommes, le bon usage du loisir, à mi-chemin entre le passe-temps et la gestion raisonnée de leur domaine.

³ Danièle Duport, *Le Jardin et la Nature*, p. 193. On lira avec profit tout le chapitre intitulé « L'homme des champs ou les plaisirs de la vie rustique ».

⁴ Danièle Duport, « L'oisif en ses terres [...] », p. 233. La vogue du loisir rustique coïncide avec l'apogée de la littérature anti-curiale : « It was during the period of the Religious Wars, from 1560 to the close of the century, when France was torn by civil strife, that the chorus of criticism directed against the French court finally reached a crescendo », écrit Pauline M. Smith, qui attire notre attention sur « the well-tried theme of court versus country » (*The Anti-Courtier Trend in Sixteenth Century French Literature*, p. 152).

⁵ Cité dans l'édition du *Plaisir des champs* de Claude Gauchet établie par Prosper Blanchemain, Paris, 1869, p. XVII (édition reproduite par Kraus Reprint, Nendeln/Liechtenstein, 1979). Ce texte peut être également consulté sur le site de la Bibliothèque nationale (www.gallica.bnf.fr). Claude Gauchet définit lui-même le gentilhomme champêtre comme « un homme de repos » (p. 98).

⁶ Voir l'introduction de Loris Petris à son édition des *Quatrains* et des *Plaisirs de la vie rustique*, p. 75.

⁷ Tel est le titre honorifique que Nicolas Rapin décerne à Pibrac dans sa dédicace en vers mesurés (*Les Plaisirs du gentilhomme champêtre*, in *Œuvres*, t. I, p. 115, v. 1).

⁸ Jean Brunel, introduction à son édition des *Œuvres* de Nicolas Rapin, t. I, p. XXXVI.

⁹ Les traités d'agriculture et d'horticulture, qui n'entrent pas dans le cadre de cette étude, se multiplient eux aussi. La publication d'ouvrages techniques s'intensifie dès 1560. Voir Danièle Duport, *Le Jardin et la Nature*, appendice II, p. 360.

Les soubresauts de l'histoire ont considérablement accru l'attrait exercé sur les poètes et sur leurs lecteurs par les calmes et sages plaisirs de la vie aux champs ; la suppuration de l'abcès religieux, son éclatement en troubles politiques et en guerres civiles donnent à la notion d'*otium rusticum* et à sa traduction poétique une importance et un tour nouveaux. Comment ne pas voir dans l'évolution sensible qui affecte le motif de l'*otium rusticum* l'influence de l'histoire, le contrecoup des commotions politiques qui agitent la France du dernier tiers du siècle ?

Les guerres de religion ont en effet rendu à l'apologie de la vie champêtre beaucoup de son authenticité. Au moment où Desportes, Rapin, Pibrac ou Binet composent leurs poèmes, la saison n'est plus à la fantaisie juvénile du *Voyage d'Hercueil*, et la menace des soldats pillards n'est pas imaginaire. L'incertitude des temps, par ailleurs, invite à retrouver le prix des leçons d'Horace, qui conseille de profiter de ce qu'offre la situation présente et à fuir tout excès, cause certaine de tracassés.¹

L'aspiration de Guy du Faur de Pibrac et de ses nombreux émules au repos champêtre est à la mesure de leur implication dans les luttes du temps et du rôle qu'ils jouèrent alors sur la scène politique². Les zéloteurs de l'*otium rusticum* ne sont pas, loin s'en faut, des hommes des champs ou des hobereaux reclus dans leurs domaines campagnards. Leurs charges de magistrats, de parlementaires ou de hauts fonctionnaires les contraignent à prendre parti et à s'engager dans les conflits de leur temps. Certains, comme Nicolas Rapin, combattent même les armes à la main. Pour tous ces auteurs, l'homme rustique, paysan dur à la tâche ou nobliau retiré en ses terres, devient un modèle de sagesse et de vertu en même temps qu'il incarne un rêve de *vita beata*, de paix et d'indépendance au cœur d'une période des plus troublées. L'*otium rusticum* se met à représenter un mode de vie rêvé, autant délectable que vertueux, auquel servent généralement de repoussoir les existences tracassées du citadin, du magistrat accablé de *negotia*, du partisan pris dans la tourmente des guerres civiles et du courtisan perclus de vices.

1 – Le cadre de l'*otium rusticum*

Quelles que soient les formes qu'il revêt et les fins vers lesquelles il tend, le repos au XVI^e siècle, plus encore que durant l'Antiquité ou la période médiévale, paraît indissociable du cadre où il s'établit. Tout loisir s'enracine et s'épanouit en un lieu qui lui est propre, conforme à ses enjeux et à ses exigences. Aussi l'étude du biotope n'importe-t-elle pas moins, dans la tentative de définition d'un type donné d'*otium*, que celle de ses modalités et de ses objectifs. Le mot d'ordre du psaume XLV, 11 (« Vacate et videte ») ne suffit pas par exemple à définir le repos religieux : l'enceinte du monastère et les contraintes matérielles qu'elle génère (clôture et isolement, vie communautaire, production locale des moyens de subsistance, etc.) modèlent tout autant le pieux loisir du moine que les fins spirituelles qui lui sont assignées. Le cadre de la retraite monastique satisfait aux exigences de la *visio Dei* et réunit les conditions matérielles propices à sa réalisation. Pareillement, on ne peut limiter l'étude de l'*otium rusticum* tels que le dépeignent Pibrac et ses successeurs aux activités de l'homme des champs, à l'éthique qu'il incarne, à l'idéal de sagesse qui règle son existence quotidienne. Une définition complète de la vie rustique, de ses plaisirs et de ses valeurs doit tenir compte des motifs, des traits et des couleurs dont son décor est composé.

¹ Jean Brunel, « Loisir et labeur dans le recueil des *Plaisirs de la vie rustique* de 1583 », p. 557.

² On sait que Nicolas Rapin s'engagea corps et âme, par l'épée et par la plume, contre les protestants avant de prendre position contre la Ligue dès 1577. Il fut chassé de Fontenay-le-Comte lors de l'occupation du Bas-Poitou par les protestants, qu'il affronta à la tête d'une compagnie d'arquebusiers avant de défendre Poitiers contre ses assaillants (juillet-septembre 1569). Peut-être participa-t-il également au siège de La Rochelle quatre ans plus tard. Il combattit à Ivry en mars 1590, gagnant sur le champ de bataille ses lettres de noblesse. Ses activités de combattant et de magistrat lui valurent de son temps une solide notoriété, dont témoigne notamment l'*Histoire universelle* de Thou, ainsi que quelques déboires (lors de la journée des Barricades, le 13 mai 1588, les Ligueurs réclament et obtiennent la destitution de Nicolas Rapin de sa charge de lieutenant-criminel). On consultera, pour un résumé des faits d'armes accomplis par Rapin et des fonctions officielles qu'il exerça (maire de sa ville natale en 1569, lieutenant particulier et assesseur au siège de Fontenay, vice-sénéchal à Fontenay et Niort en 1576, lieutenant-criminel de robe courte à Paris en 1585, prévôt de l'armée du Poitou en 1589, etc.) l'introduction de Jean Brunel à son édition des *Œuvres* du magistrat poitevin, t. I, p. XVI sq. Quant à Pibrac, conseiller au Parlement en 1553, il accompagna en Pologne Henri d'Anjou, qui l'admit après son couronnement en 1574 dans son conseil privé – Henri III récompensait-il ainsi le publiciste royal auteur d'une justification du massacre de la Saint-Barthélémy ?

Or le cadre de la retraite champêtre est très sommairement décrit et emprunte aux conventions du genre géorgique la plupart de ses caractéristiques. Quelques éléments suffisent à planter le décor de l'*otium rusticum*, offrant à peu de frais aux lecteurs de l'époque des repères familiers. Les coteaux, les vallons, les bois et les cours d'eau qui constituent au XVI^e siècle le cadre de la vie rustique sont empruntés au décor de l'*otium rusticum* antique. Pibrac, quoiqu'il salue avec déférence à l'orée de son poème la « Boccone sainte » et la « Garonne profonde », ne décrit pas par la suite la campagne gasconne mais la *rus* d'Horace et de Virgile, elle-même idéalisée, stéréotypée et réduite à quelques emblèmes signifiants – un tapis de verdure, l'ombre fraîche d'un hêtre, la berge molle d'un ruisseau. Pas plus que leurs modèles, Pibrac et les autres « sonneurs de la rustique chanson » ne se soucient de réalisme.

La même imprécision caractérise la description des travaux agricoles, loin du réalisme de rigueur dans les traités d'agriculture. Indubitablement, Guy du Faur de Pibrac et ses successeurs n'ont jamais manié le soc, la houe ou la houlette ; leurs poèmes ne sont pas des ouvrages techniques nourris d'une expérience personnelle des travaux agricoles, mais des œuvres littéraires à part entière, où s'expriment des valeurs, des préoccupations, des idéaux et une vision du monde d'aristocrates doublés d'érudits¹. La vie aux champs est tout à la fois un rêve de gentilhomme et un exercice de style ; les œuvres qui la célèbrent ont germé et sont écloses au soleil virgilien et constituent un refuge imaginaire contre les troubles du temps. L'*otium rusticum* est fondamentalement un *otium litteratum*, ce qui explique l'imprécision topographique des poèmes géorgiques, le manque de réalisme et l'aspect conventionnel de leurs descriptions².

a – La clôture de la retraite rustique

Les poèmes qui célèbrent au XVI^e siècle les plaisirs de la retraite champêtre expriment tous le désir d'une vie recluse et enclose. Presque toujours, on est frappé par la clôture que nos auteurs dressent entre le microcosme champêtre et le reste du monde. L'*otium rusticum* se démarque topographiquement de la vie citadine et de ses incommodités par l'établissement d'une barrière aquatique, minérale et végétale. Le paysage imaginé par Jacques Yver est composé d'« antres bien arrondis », de « grottes nayfves », de « labyrinthes », d'« estancs bien limitez » et de « parcs bien reclos »³. Le domaine de Pibrac, salué par son seigneur et maître à l'orée du poème, est clos : des coteaux couverts de vignes et deux cours d'eau en assurent l'étanchéité :

PYBRAC, je te saluë, & toy Boccone sainte,
Et vous coustaux vineux, qui d'une double ençainte
Emmurez le terroir, où d'un cours eternal
Deux ruisselets roulans par mon champ maternel,
Non gueres loin de là se vont perdre dans l'onde,
Et dans le large sein de Garonne profonde.⁴

La propriété familiale du hobereau poitevin dont Nicolas Rapin présente le mode de vie offre les mêmes avantages. Heureux, se réjouit Rapin, celui

De qui la terre bien bornee
Se joint au clos de la maison,
De prez & garenne entournee
D'un bois & d'un estang ornee
Et d'une fuye en la cloison.⁵

¹ Colin est dérouteré par les propos de Michau, leur style élevé et l'érudition qu'ils mobilisent, preuve s'il en fallait que son discours, comme l'ensemble du poème dans lequel il s'insère, s'adresse à une élite socio-culturelle : « Pardonne moy, Michau, dit Colin : ce langage, / Et les mots que tu dis, ne sont à nostre usage ». Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 253, v. 705-706.

² Nous verrons que les poètes de l'*otium rusticum* célèbrent le monde perçu dans sa globalité ou, plus précisément, l'activité humaine en tant que célébration du monde. Toute géorgique est une célébration de célébration.

³ Jacques Yver, *Le Printemps* (cité par Françoise Joukovsky, *Paysages de la Renaissance*, p. 22-23).

⁴ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 203, v. 1-6.

⁵ Nicolas Rapin, *Les Plaisirs du gentilhomme champestre*, p. 118, v. 26-30. Le gentilhomme fait « clorre de halliers, / D'aubespins plantez à la ligne » son vignoble (p. 119, v. 77-78).

La propriété campagnarde de Claude Gauchet surplombe

un beau pré, qui, de tous les costez,
Est bordé de tilletz et d'ormes bien plantez.
Là coulle à deux cents pas la plaisante riviere
De Marne, qui, fuyant d'une course non fiere
Du costé de midi, ceinct de maint et maint tour
Un parterre plaisant quasi tout alentour,
Où maint compartiment proprement s'entrelasse
Et d'hysope, et de thim, ornement de la place.¹

Le refuge des paysans de Claude Binet, une « roche sauvage » que Janot trouva « Pour son repos », est un « lieu secret » :

Aussi de tous costez une large couronne
D'une haute forest en rondeur l'environne,
Et le cours argentin d'un ruisseau poissonneux
Baise tout à l'entour ses costez sablonneux [...].²

Quant au jardin décrit par Élie Vinet dans *La Maison champêtre et agriculture*, il sera carré et clos « de belles murailles ou d'espaisse haye, qui soit forte et entrelassée de beaux aubespins, ou d'autres sortes d'espines »³.

Cette clôture, rempart liquide ou muraille de verdure, garantit avec l'aide de Dieu la tranquillité de l'homme des champs. Elle le préserve de la fièvre et de la frénésie citadines. L'agitation des villes, haut lieu du *negotium*, est en effet la parfaite antithèse du repos campagnard⁴. Alors que les barrières naturelles qui ceignent la campagne jouent un rôle protecteur et émancipateur, la ville est perçue comme un lieu de détention où l'homme, captif de ses « trafics », vit comme un fauve en cage :

Allons donc prendre en quelque lieu tranquille
Le grand plaisir qui n'est point dans la ville
Aux trafics empeschans.
La ville n'est que la cage des hommes,
Qui doit laisser à nous qui libres sommes
La liberté des champs.⁵

Claude Gauchet ajoute :

Muse, ne veux-tu pas que nous quittions la ville
Pour aller vivre aux champs une vie gentille ?
Que ferions-nous icy dans ces murs prisonniers,
Où le peuple mocqueur et les courtisans fiers
Font un second enfer ?⁶

Pour Pierre Charron également, qui la compare à son tour à une cage dans un chapitre de son long traité *De la sagesse*, la ville, les occupations des citadins et leurs fréquentations sont perçues comme des entraves spirituelles :

¹ Claude Gauchet, *Le Plaisir des champs*, p. 4. Quelques pages plus loin, Gauchet décrit le parc de Beaujour en recourant massivement au champ sémantique de la clôture : « rond », « arrondie », « rondeur », « environne(nt) » (trois occurrences), « alentour » (trois occurrences), « ferment », « enclos », « tour » (trois occurrences), « ceint » (*ibid.*, p. 15).

² Claude Binet, *Les Plaisirs de la vie rustique et solitaire*, f. 3 r^o, v. 17-20.

³ II, 1. Toutes ces descriptions reprennent en l'amplifiant le tableau idéalisé du cadre campagnard brossé par Horace dans la satire II, 6 : « Hoc erat in votis : modus agrī non ita magnus, / Hortus ubi, et tecto vicinus jugis aquae fons, / Et paulum silvae super his foret » (« Voici ce que je désirais : un champ de modeste étendue, / Avec un jardin, une source d'eau vive près de mon toit, / Et en outre un petit bois »).

⁴ Tout aussi topique que le décor agreste, l'opposition entre la paix des champs et la turbulence des villes, comme on pouvait s'y attendre, n'est pas une innovation des poètes du XVI^e siècle ; on la rencontre fréquemment sous la plume d'Horace et de Virgile. Voir Jean-Marie André, *L'Otium [...]*, p. 478 sq.

⁵ Claude Binet, *Le Voyage du printemps*, 7^e f. v^o, v. 31-36. « Autre contradiction aux yeux de la folie du monde : plus parfaite est la fermeture, plus grande la liberté » (Danièle Duport, *Le Jardin et la Nature*, p. 208).

⁶ Claude Gauchet, *Le Plaisir des champs*, p. 3.

Aux champs, l'esprit est bien plus libre et à soy : ez villes, les personnes, les affaires siennes et d'autrui, les querelles, visites, devis, entretiens, combien desrobent-ils de temps ! *amici fures temporis*. Combien de troubles apportent-ils, de destournemens, de desbauches ! Les villes sont prisons mesmes aux esprits, comme les caiges aux oyseaux et aux bestes.¹

À la campagne, en revanche, Pibrac vit en liberté, « éloigné de l'importune presse / Du penible Barreau », comme il le confie à Ronsard dans le sonnet qu'il lui dédie². L'homme des champs est tout sauf un *negotiosus* : son mode de vie le met à l'abri des affaires, toujours pressantes, et des devoirs pesants qui accablent le magistrat, l'homme de loi ou « L'usurier de peur tourmenté »³, et tout citoyen d'une manière générale⁴. Ce bienheureux correspond au portrait brossé par Horace dans la deuxième de ses *Épodes*, dont les premiers vers (« *Beatus ille qui procul negotiis...* »)⁵ sont presque littéralement traduits par Nicolas Rapin :

Heureux celui qui loing d'affaires,
Comme les gens du temps passé,
Avecques ses bœufs ordinaires
Laboure ses champs, que ses peres
En propre luy ont delaissé.⁶

L'édition de 1604 du *Plaisir des champs* de Claude Gauchet est augmentée d'un long dialogue entre un chasseur et un citoyen, qui finit par reconnaître que rien n'égale le bonheur et la tranquillité du gentilhomme campagnard⁷, à l'abri des tentations et des vices de la « grande tourbe civile », comme l'écrit François de La Noue dans ses *Discours politiques et militaires*⁸ :

L'esprit trouve plus de tranquillité esdits lieux qu'aux cours & citez, où il est agité de fortes perturbations : comme d'ambition, amours violentes, vengeance, indignation, rapacité & envie. Car on ne rencontre pas communément en la vie des champs les objects qui excitent ces fureurs interieures.⁹

Pierre Charron conclut lui aussi à la supériorité de la vie rustique, qui cumule « tous les biens et avantages [...], spirituels et corporels, liberté, sagesse, innocence, santé, plaisir »¹⁰, tandis que la ville est le repaire du vice et recèle bien des tentations :

¹ Pierre Charron, *De la sagesse*, I, 52, p. 231-232. L'auteur conclut (p. 232) : « vivre aux villes c'est estre au monde banni et forclos du monde ».

² Sonnet *A M. de Ronsard*, v. 1-2 (*Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 202).

³ Nicolas Rapin, *Les Plaisirs du gentilhomme champêtre*, p. 126, v. 285. La défense des valeurs terriennes motive souvent la critique de l'usure et du commerce, déjà fustigés par Caton dans son *De agricultura*.

⁴ Le pâtre Mauricet oppose le « laboureur des chams » au courtisan, au magistrat tourmenté « par le soucy d'affaires importants », au « gendarme » et au « marchand » (Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, III, p. 27, v. 97-114).

⁵ En voici la traduction de Jacques Peletier : « Bienheureux je repute l'homme / Lointain d'affaires, ainsi comme / Jadis noz peres souloient vivre, / De ses beufz les champs cultivant / Que son pere [vérifier : e barré] eut en son vivant, / D'usure tout franc & delivre » (*Les Œuvres poétiques*, p. 222, v. 1-6). Claude Gauchet s'inspirera à son tour des vers d'Horace : « J'estime bien heureux celui qui sans danger / Aux vignes et aux champs peult le sien mesnager / Et qui loing du tumulte et debat populaire / Manie, non oiseux, doucement son affaire » (*Le Plaisir des champs*, p. 220). Dans son *Bocage*, Ronsard écrit déjà à Ambroise de la Porte, après avoir détaillé les loisirs auxquels il s'adonne à la campagne : « Vela, La Porte, en quels plaisirs je suis / Or que ta vile epovanté je fuis » (*Épître a Ambroise de la Porte Parisien*, v. 17-18 ; t. VI, p. 13).

⁶ Nicolas Rapin, *Les Plaisirs du gentilhomme champêtre*, p. 117, v. 11-15. Contraint par la maladie et l'âge à renoncer à ses charges en 1605, Nicolas Rapin, retiré à Fontenay, se consacre aux belles-lettres et, en particulier, à la traduction des œuvres d'Horace. Le tout premier vers des *Plaisirs*, « O trois fois heureuse Noblesse », s'inspire quant à lui de l'*Énéide* (I, v. 94) : « O ter quaterque beati ». Voir Claude Binet, *Les Plaisirs de la vie rustique et solitaire*, f. 5 r^o, v. 129-130 : « Heureux trois fois heureux celui qui se peut plaire / Dans le sejour secret d'un desert solitaire ».

⁷ Claude Gauchet, *Le Plaisir des champs*, p. XVII et 93-123. Ce débat se poursuit en 1610 dans la *Conférence des vies champêtre et civile* de Jean-Pierre Camus.

⁸ X, p. 240.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *De la sagesse*, I, 52, p. 231.

Puis la vie rustique est bien plus nette, innocente et simple : ez villes, les vices sont en foule et ne se sentent point ; ils passent et se fourrent par-tout pesle mesle : l'usage, le regard, le rencontre si frequent et contagieux, en est cause.¹

Aussi, quoiqu'il reconnaisse que « Ce qui est à la recommandation des villes, est l'utilité, ou privée, [...] ou publique »², Pierre Charron accorde sans hésitation aucune la palme de l'excellence à la vie rustique, tout comme, un demi-siècle avant lui, Guillaume de La Perrière :

Finablement comme dit Cicero en ses offices, & son excellent livre de viellesse, jamais n'a esté homme de bon engin qui n'aye preferé (tant pour la santé du corps humain que pour la recreation & tranquillité de l'esperit) les champs aux cités & villes & l'agriculture, à la civile societé.³

Tous ces textes témoignent d'une évolution sensible de l'idéal de repos, qu'on juge désormais difficile d'établir dans le monde.

b – Paix champêtre et troubles civils

La barrière naturelle qui protège l'homme des champs de l'agitation citadine et des vices le met aussi à l'abri des troubles civils. La campagne constitue pour Olivier de Serres un refuge et un havre de paix :

Mon inclination, et l'estat de mes affaires, m'ont retenu aux champs, en ma maison, et fait passer une bonne partie de mes meilleurs ans, durant les guerres civiles de ce Royaume, cultivant ma terre par mes serviteurs, comme le temps l'a peu porter.⁴

Le « pourpris » de Pibrac n'a pas eu à souffrir des « feux ennemis », de la rage allemande et de la *furia* espagnole, du funeste « Discord » qui a ensanglanté le royaume de France⁵. Le poème de Rapin développe également l'« apologie d'une existence pacifique par opposition avec les guerres civiles sans cesse renaissantes »⁶ ; s'il possède des armes, qu'il n'hésite pas à empoigner en cas de nécessité et pour une noble cause, son gentilhomme vit loin des « troubles civils d'à present »⁷ :

[II] n'oyt plus sonner la diane
D'une trompette ou d'un tabour :
Mais plustost au braire d'un asne
Au chant d'un coq ou d'une cane
S'esveille dés le point du jour.⁸

¹ *Ibid.*, p. 232.

² *Ibid.*

³ Guillaume de La Perrière, *Le Miroir Politicque*, p. 192-193. Au sujet des pages consacrées par l'humaniste toulousain, qui appartient à une autre génération que les auteurs cités dans ce chapitre, à l'éloge de la vie rustique, Géraldine Cazals écrit (*Guillaume de La Perrière [...]*, t. I, p. 603) : « Cette aristocratique digression, glissant de l'évocation du besogneux laboureur au gentilhomme campagnard, s'éloignait du commentaire strict de l'activité agricole. Elle allait à rebours de toute la problématique développée dans le *Miroir Politicque*. La Perrière n'y avait-il pas pris garde ? Cet éloge de la vie rustique concluait, de manière assez malvenue, un manuel destiné à apprendre aux magistrats comment gouverner la chose publique. Il incitait au repli sur soi, au retrait de la vie civile quand tout le propos de l'humaniste était de démontrer que les citoyens se devaient à leur République, concourant à l'œuvre collective à l'aune de leurs capacités propres. En 1553, l'auteur, vieillissant et fatigué, n'aspirait plus qu'au repos ».

⁴ Préface du *Théâtre d'agriculture et mesnage des champs*, p. 12.

⁵ *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 203-204, v. 7-18.

⁶ Introduction de Jean Brunel à son édition des *Œuvres* de Rapin, t. I, p. XXXVI.

⁷ *Les Plaisirs du gentilhomme champestre*, p. 119, v. 60.

⁸ *Ibid.*, p. 118, v. 46-50. « La trompette au matin ne l'éveille en sursaut / Pour, hardy, des premiers se trouver à l'assaut », écrit Pibrac (*Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 217, v. 157-158), reprenant un thème développé par Horace dans ses *Épodes*, II, v. 5-6 (voici la traduction de ces deux vers par Peletier du Mans : « Il ne s'esveille aux fiers alarmes / Des trompettes, suivant les armes », v. 7-8).

Proposant une énième variation sur les célèbres vers d'Horace, Ronsard peignait déjà dans ses *Meslanges* de 1555 un portrait similaire du gentilhomme en *rusticus*, pour célébrer la même *quies* dans la *pax* champêtre :

O fortuné celui qui bien loing de la guerre
Cultive en longue paix l'usure de sa terre,
Et qui jamais au lit ne se vit étonner
D'ouïr au point du jour la trompette sonner,
Qui ne sait quel mot c'est que cargue, camisade,
Sentinelle, Diane, escarmoche, embuscade,
Mais qui plain de repos en la grise saison
Attend au coin du feu la mort en sa maison,
A fin qu'il ait les yeus clos des mains de sa fille,
Et qu'il soit mis en terre aupres de sa famille
Non aupres d'une haye, ou dedans un fossé,
Ayant d'un coup de plomb le cors outrepercé.¹

Les Plaisirs, et felicitez de la vie rustique opposent de même les luttes sanglantes des factions rivales à la tranquillité campagnarde :

Le paisible séjour, le tranquille requois
Où je suis maintenant, ceste flairante Rose,
Ces parterres cornus, ces laitues que j'arrose,
Ces rosmarins picquants, ces thymes ne sont ils pas
Plus aptes pour brider la course du trépas,
Que tant d'horreurs Civils, de troubles, de crieries
Ligues, divisions, tumultes, broüilleries [...].²

Nous trouvons, sous la plume de Jean de la Taille, une nouvelle allusion aux troubles civils qui déchirent la France, troublent le repos de son monarque³ et expliquent en grande partie l'universalité du rêve rustique :

N'auront point quelque fin un tas de factions,
De scismes, de discors, et de seditions,
Qui entre les Chrestiens aujourd'huy s'enracinent [...].⁴

Fort significativement, l'action pacificatrice d'Henri IV, dont le nom est « fleurissant », est mise en parallèle avec le travail de la terre par Olivier de Serres dans la dédicace du *Théâtre d'agriculture* :

[le peuple] demeure en seurté publique, sous son figuier, cultivant sa terre,
comme à vos pieds, à l'abri de Vostre Majesté, qui a à ses costés la Justice et
la Paix.⁵

L'agriculture permettra au royaume de France de regagner « son ancien lustre et splendeur, que les guerres civiles lui avaient ravi »⁶.

À la clôture spatiale qui protège le monde champêtre des « horreurs Civils » s'ajoute une clôture temporelle. Les auteurs qui, dans les dernières décennies du XVI^e siècle, chantent les plaisirs de la vie rustique, prennent pour modèles des mœurs et un *modus vivendi* tombés en désuétude. Avec nostalgie, ils évoquent un passé périmé, d'autant plus séduisant qu'il n'est pas circonscrit avec exactitude. Cet *olim* de légende dorée est en effet désigné par des termes et des formules vagues (« viel aage »⁷,

¹ Ronsard, *Les Armes*, v. 103-114 (t. VI, p. 210).

² Germain Forget, *Les Plaisirs, et felicitez de la vie rustique*, p. 8. Janot, réfugié « Dans le sejour secret d'un desert solitaire », « ne voit de soldats sa maison assieger : / Il n'est contraint chez soy son ennemy loger, / Ny de sentir l'effort d'une guerre felonne » (Claude Binet, *Les Plaisirs de la vie rustique et solitaire*, f. 5 r^o, v. 130 et 139-141).

³ Voir le premier des *XVIII sonnets contre la Ligue* de Nicolas Rapin, où l'auteur des *Plaisirs du gentilhomme champestre* écrit à Henri III : « En ce temps-ci que la Rage insensee / De vos sujets trouble vostre Repos » (*Œuvres*, t. I, p. 421, v. 3-4).

⁴ Jean de la Taille, *Le Courtisan retiré*, p. 161. Ce texte figure dans le premier tome des *Satires françaises du xv^e siècle*, éd. Fernand Fleuret et Louis Perceau, Paris, Garnier, 1922, 2 vol.

⁵ Olivier de Serres, *Le Théâtre d'agriculture [...]*, p. 7.

⁶ *Ibid.*, p. 8.

⁷ Nicolas Rapin, *Les Plaisirs du gentilhomme champestre*, p. 128, v. 321.

« temps passé »¹, « jadis »²...), dont l'imprécision semble arracher le microcosme rustique à l'histoire et à ses vicissitudes. Par ailleurs, nos auteurs consacrent de nombreux vers à l'évocation des travaux des champs, dont il est convenu alors de mettre en évidence le caractère saisonnier³. Le printemps est l'époque des plantations et des semailles, en été ont lieu la cueillette et les moissons ; l'automne est consacré aux vendanges et l'hiver voit les paysans, condamnés à une oisiveté toute relative, entretenir leurs outils ou s'accorder quelques menus plaisirs. Ainsi, l'alternance perpétuelle des quatre saisons de l'an scande les activités agricoles. La ronde ininterrompue du printemps, de l'été, de l'automne et de l'hiver substitue au cours linéaire du temps une chronologie cyclique qui enferme l'homme des champs dans sa circularité réconfortante, le préserve des cahots et des accidents de l'histoire et règle son activité sur un patron immuable⁴. Pour le paysan et le *gentleman farmer*, le temps semble avoir suspendu son vol :

Se couler dans le temps cyclique et l'inscrire en soi par les gestes appropriés
aux rythmes des plantes restitue un temps immobile. L'espace et le temps
deviennent des catégories pleines au lieu de diviser l'être.⁵

Le temps a du moins considérablement ralenti son cours et s'écoule en marge d'une histoire calamiteuse, permettant ainsi à Nicolas Rapin de formuler un vœu de longévité et de bonheur :

Vivez doncq aux champs, gentils-hommes :
Vivez sains, & joyeux cent ans :
Francs du malheur des autres hommes,
Et des factions où nous sommes
En un si miserable temps.⁶

Le temps de l'*otium rusticum* n'est pas tout à fait celui d'un nouvel âge d'or⁷ ; c'est néanmoins un temps anhistorique, archaïque, rythmé par la litanie rassurante des travaux et des jours, un temps que l'on mesure au bourgeonnement des arbres fruitiers, à la croissance des blés, au lent mûrissement des grappes de la vigne, à l'apparition dans les labours des premiers frimas. À la logique infernale des agressions et des repréailles qui entraîne vers l'abîme les partis rivaux et, avec eux, le royaume tout entier, la vie aux champs oppose le cycle vertueux des saisons et de leurs plaisirs toujours renouvelés :

Bref, en l'homme des champs on ne sçauroit choisir
Un jour, heure ou moment sans honneste plaisir :
Car les plaisirs passez tousjours nouveaux retournent,
Selon que les saisons dans leur cercle se tournent.⁸

¹ *Ibid.*, p. 117, v. 12.

² Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 204, v. 26.

³ Voir par exemple Claude Gauchet, *Le Plaisir des champs*, p. 121-122 : « Durant le beau printemps son jardin il engresse, / Le laboure, le seme ; il greffe en escusson, / En escorce et en fente et en toute façon. [...] / Lors que l'esté fecond fait avancer les plantes, / Il fait oster des bledz les herbes estouffantes ; / Fait couper les chardons, émonder les gettons, / Qui font le plus souvent les pommiers avortons. [...] / Quand la saison de l'Aoust, bien commode, s'approche, / Il fait provision de maint' faucille croche, / Et suyvi de son trein, comme chef va devant, / Puis premier qu'entamer la piece, il va levant / La faucille, priant le grand Dieu qui tout donne / Qu'il lui fasse cest heur, que ses grains il moissonne, / Les serre dans sa grange en toute seureté, / Et le puissent nourrir jusqu'au prochain esté. / Passé l'Aoust, et venu le donne-fruict Autonne, / Il laboure ses champs et trois fois les façonne, / Les engresse de fiens [...]. / L'hyver quand la gelée a durcy ses guerez, / Il charie ses fiens sur ses champs desja pretz / Pour semer ses fromentz ; il abbat dequoy faire / Du bois pour se chauffer, quand l'hyver adversaire / Fait trembler jeune et vieil ; pour se pourvoir aussi / De cercles pour un an ».

⁴ Pibrac écrit au sujet des « laboureurs » : « Et selon les saisons leurs œuvres [sont] ordonnées » (*Continuation des vers sur les plaisirs de la vie rustique*, p. 256, v. 6).

⁵ Danièle Dupont, *Le Jardin et la Nature*, p. 209.

⁶ Nicolas Rapin, *Les Plaisirs du gentilhomme champêtre*, p. 127, v. 316-320. Janot « espargne sa vie, / Qui ne luy est qu'à tard de la Parque ravie » (Claude Binet, *Les Plaisirs de la vie rustique et solitaire*, f. 5 r^o, v. 145-146). La thèse exposée par Sénèque dans son *De brevitate vitae* était peut-être ce vœu de longévité bienheureuse : « notre vie n'est pas courte, mais nous l'abrégeons par une foule d'occupations stériles » (introduction d'A. Bourgery à son édition du *De brevitate vitae*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 44). Cf. Claude Gauchet, *Le Plaisir des champs*, p. 93, où un chasseur met en garde un citadin contre les « procez de longueur infinie » qui « abrégeront [sa] vie ».

⁷ Cf. *infra*, p. ??? [vérifier]

⁸ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 220-221, v. 197-200.

Ainsi, la circularité du temps paysan consolide les remparts que les rivières, les vallons et les bois dressent contre le « discord civil ».

Certes, il arrive que les échos des guerres intestines, les bruits d'éperons de l'histoire en marche parviennent jusqu'aux oreilles des paysans et des gentilshommes champêtres. Michaut, l'un des convives des agapes frugales de Colin et de Marion, interrompt les causeries enjouées de ses commensaux pour évoquer les « malheurs du temps », qui, à l'en croire, n'épargneront pas le monde rural¹, tandis que le berger Phlippot se lamente en ces termes :

D'autre part nous voyons, mesme devant nos yeux,
Le soldat arragé, ravageant furieux
Tout ce qu'à la sueur de sa pauvre famille
Le pauvre paysant gagne avec sa faucille.²

Le poète complète le sombre tableau des guerres civiles, qu'il oppose au temps malheureusement révolu du repos dans la paix :

Libre parmi les champs le berger s'en alloit
Et le vacher en paix ses troupeaux conduisoit,
Sans craindre nullement que l'inique gendarme
Le matin ou le soir lui vint livrer l'alarme.
Phlipot vivoit heureux et en toute saison
La paix et le repos estoient en sa maison.
« Mais depuis (ce dit-il) qu'on a veu nostre France
Vouloir changer de foy, de Roy, par l'arrogance
De cinq ou six galeux qui par sermons nouveaux
Ont gasté la pluspart de nos François troupeaux ;
Depuis qu'ambition et depuis qu'avarice
Croissant toujours leurs feux (vraye source de vice)
Ont gagné les plus grands, ruiné les petits
Frustrez d'un doux repos pour leurs seuls appetits ;
[...]
Depuis que la Justice a desbendé des yeux
Et donné la faveur au plus pecunieux,
Depuis que par les champs des soldats court la rage
Qui sans peur, sans pitié le laboureur ravage,
Sans s'esmouvoir du cry que l'innocent enfant
Jette pour sa fureur qui le rend gemissant,
Et sans respecter Dieu, les lois ni la justice,
Font de vice vertu et de vertu font vice ;
Nous voyons jour en jour la France renverser
Et sandessus dessous quasi bouleverfer ».³

Le poète peint ici, à grand renfort de verbes de mouvement, un monde bouleversé de fond en comble, où le chambardement général et le grand désarroi des valeurs qu'on croyait fermement établies nuisent au repos privé et public. L'univers champêtre n'est pas épargné par ces bouleversements. Cependant, malgré les sombres prédictions de Michaut et les déplorations de Phlippot, et même si, insistons-y, l'*otium rusticum* ne restaure pas l'âge d'or, la campagne n'est pas frappée de plein fouet par l'onde de

¹ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 242-244, v. 521-544. Dans la prière qu'elle adresse à Dieu, Marion le supplie de préserver son foyer du « soldat larron, qui pille & qui saccage / Jusques au moindre outil servant au labourage, / Et ose bien souvent en plein jour s'efforcer / De meurtrir le mari pour la femme forcer » (p. 230, v. 323-326). Janot et Fleurie, le couple de paysans imaginé par Binet, fuient leur village livré aux pillages des soldats et trouvent refuge dans une grotte où ils élisent domicile et établissent leur couchage (*Les Plaisirs de la vie rustique et solitaire*, 3^e f.). Selon le citadin que Claude Gauchet met en scène dans un débat où il l'oppose à un chasseur, homme des champs et des bois, la campagne est tout particulièrement exposée aux méfaits de la soldatesque : « D'autre-part le soldat ravage vos maisons ; / Perd vos biens et vos vins, vos foins et vos moissons ; / Va vos femmes forçant, et vos jeunes pucelles, / Si à ces malheureux ell's semblent assez belles ; / Bref vous n'avez un jour qui se puisse passer, / Sans qu'un nouvel ennuy vous vienne embarrasser » (*Le Plaisir des champs*, p. 95).

² Claude Gauchet, *Le Plaisir des champs*, p. 88.

³ *Ibid.*, p. 62-63.

choc des vicissitudes de l'histoire ; on continue d'y mener une existence solitaire, paisible et heureuse, qui explique l'attrait exercé par le modèle rustique sur les esprits du temps.

Aussi attaché qu'il puisse paraître à une vie solitaire, la retraite de l'homme des champs ne le prive pas complètement de la compagnie de ses semblables. Il réunit régulièrement autour de lui, à l'occasion de banquets ou de « quelque feste grande / De sa paroisse ou de son nom »¹, un petit cénacle d'amis choisis et de proches. Le laboureur, poursuit Mauricet, réunit ses compagnons « Quand il est jour de feste », pour manger et boire avec eux durant les beaux jours². Ce goût prononcé pour une convivialité symposiaque, qu'agrémentent parfois des discussions érudites et où modération et sobriété sont toujours de rigueur, trahit l'origine sociale et culturelle des auteurs, qui se souviennent des *Banquet* de Platon et d'Érasme. Mais les agapes offertes par le « gentilhomme champestre » à « Ses parens & voisins »³, le repas festif préparé par Marion et Colin pour leurs hôtes ne servent pas de simples références culturelles : ils illustrent un mode de vie et nous renseignent sur les valeurs qu'on lui associe. L'homme de la campagne, fût-il comme sous la plume de Pibrac un humble paysan, vit en gentilhomme attaché à la compagnie de ses pairs. Sa solitude reste toute relative, et l'*otium rusticum* « n'est pas repli sur soi mais liberté dans la sociabilité »⁴.

Loin de mener une existence d'ermite, l'homme des champs aime à s'entourer d'âmes sœurs qui cultivent les mêmes vertus que lui. On opposera alors le cercle restreint et choisi de ses amis familiers à la faune grouillante, caquetante et bigarrée des villes ou d'une cour peuplée d'étrangers. Ces repas sont l'occasion de discussions joyeuses et libres d'où toute médisance est bannie⁵, la convivialité et les réjouissances n'excluant pas la vertu⁶. On opposera par ailleurs ces assemblées joyeuses aux dissensions, aux « scismes », « discors » et « séditions » dont souffre une France déchirée. Nous aurons plus tard l'occasion de citer les vers où Michau fait du péché originel la cause de la différenciation géographique des espèces végétales, de la fragmentation du monde habité en nations et de la constitution des frontières nationales. À l'en croire, la faute a provoqué la division de la création⁷. Or l'homme des champs s'efforce d'enrayer ce processus de division généralisée – il affecte les domaines biologique, géopolitique, social, moral et intime – et de recouvrer l'unité perdue. Le *symposium* au cours duquel Michau prend la parole manifeste cette volonté d'unification : ce banquet rassemble autour d'un même repas pris en commun des individus unis par les liens de l'amitié, de conditions semblables et partageant les mêmes espoirs, les mêmes craintes.

Tout autant qu'à une hypothétique restauration de l'ordre public, dont la convivialité rustique exprime le désir, l'homme des champs aspire à l'unité spirituelle ; il s'efforce de rajuster les débris épars de son âme, de reconstituer un moi morcelé, écartelé sur la roue du *negotium*, de mettre un terme à la lutte intérieure des passions (« affectuum intestina discordia »⁸), passions dont procèdent les troubles civils. Les « Ligues, divisions, tumultes, brouïlleries » qui ont lieu sur la lice de l'histoire peuvent en effet être considérés comme l'extension à l'échelle d'un continent des vices individuels. Somme toute, c'est contre l'armée des ennemis spirituels et intimes bien plus que contre les partisans, les mercenaires et les hommes d'armes des deux camps que la *rusticitas* dresse ses fortifications. Dans ce havre de paix, le sujet se recompose. La terre, qui exerce sur ceux qui la cultivent son influence

¹ Nicolas Rapin, *Les Plaisirs du gentilhomme champestre*, p. 125, v. 236-237 (une réception semblable est décrite par Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 238 sq.).

² Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, III, p. 29, v. 169-172.

³ Nicolas Rapin, *Les Plaisirs du gentilhomme champestre*, v. 238.

⁴ Loris Petris, « La philosophie morale aux champs : *ethica*, *œconomica* et *politica* sans *Les Plaisirs de la vie rustique* de Pibrac », p. 15.

⁵ Nicolas Rapin, *Les Plaisirs du gentilhomme champestre*, v. 256-260 : « Là ne se parle que de rire / Et de gosser en liberté : / On n'y oit point d'autrui mesdire : / On n'y sçait point que c'est de nuyre, / Ny d'effect, ny de volonté ». La médisance est l'arme favorite du courtisan, qu'il met au service de son ambition, comme le rappelle Rapin : « Vous n'estes point en une sale / A vous mocquer d'un estranger : / Et par trahison desloyale / D'un compagnon qui vous esgale, / Ne taschez point à vous venger » (p. 127, v. 296-300). Selon Castiglione (*Le Livre du courtisan*, p. 180), « le Courtisan doit se garder de paraître méchant et venimeux, et de faire des mots et des traits d'esprit seulement pour piquer et blesser, parce que telles gens sont bien souvent par la faute de leur langue à bon droit châtiées dans leur corps tout entier ».

⁶ Le regard d'autrui constitue un aiguillon qui pousse l'*homo rusticus* dans le chemin de la vertu. Sur ce point, la retraite rustique rejoint l'*otium monasticum*, la littérature spirituelle soulignant volontiers le rôle de censeur joué par chaque moine à l'égard de ses frères.

⁷ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 251, v. 675-686.

⁸ Pétrarque, *De vita solitaria*, II, xi, 10, p. 308.

centripète, favorise cette récollection spirituelle, ce *recueillement* de l'âme qui en elle-même trouve son repos¹, alors que la foule des villes contraint le sujet à se dégrader dans l'extériorité où il se dissémine, à se séparer de lui-même, à doubler son être véritable d'un vain paraître. Dans le silence de la campagne, où s'estompe et s'éteint le fracas citadin – « un triste son de cloches, / Un bruit perpétuel d'hommes & de charrois »² –, l'exilé volontaire³ finit par ne plus entendre que l'écho de sa propre voix :

Me faut-il donc quitter ces solitaires roches,
Ces cousteaux verdoyants, ce goulet, & ce boys,
Et ce friche, & ces prez, & la plaisante voix
D'Echo qui me répond de ces valles proches [...].⁴

Rendu à lui-même après avoir souffert de l'aliénation citadine, rameutant ses esprits dispersés par la civilisation du *negotium*, l'homme des champs entame alors avec son âme un dialogue édifiant⁵. Il connaît l'autarcie du sage, la « *concordia animi* » qui est, selon Sénèque, le pilier de la *tranquillitas animi*⁶ :

Et ne cherchant ailleurs qu'en soy-mesme son heur,
Est plus riche et content que le plus grand Seigneur !⁷

Telle est la vertu éminente de l'*otium rusticum* : il permet de réduire la fracture ontologique, de recomposer un être éclaté, disséminé, réduit à un état nébuleux par autrui – qui prend volontiers, en cette période de guerres civiles entretenues par les puissances étrangères, la figure honnie de l'Espagnol ou de l'Italien. Le contact avec la réalité agreste, avec la matière charnue du monde (eau, roche et bois), semble réaliser au terme d'un processus osmotique la concrétion de l'esprit, qui peut enfin s'appartenir tout entier. Voilà qui contribue à expliquer l'importance du rôle dévolu au travail dans la poésie géorgique française : du labeur procède l'autarcie, qui consiste pour le paysan et pour le hobereau à la tête de leur modeste exploitation agricole à subvenir à leurs besoins sans dépendre d'autrui. Cette autonomie économique entraîne une émancipation sociale et spirituelle ; l'homme des champs peut s'extraire de la masse importune et bruyante de ses semblables, se soustraire aux contraintes de la vie en société, refuser de participer à la pantomime de la vie de cour. Il meurt au monde pour renaître à lui-même.

2 – Le paradoxe géorgique

Il est assez tentant et commode de considérer l'*otium rusticum* comme une tentative réussie de restauration de l'âge d'or, d'autant que le pâtre Mauricet n'hésite pas à comparer son existence à celle des « bons hommes premiers », heureux sujets du « vieux Saturne » :

Qui jadis apporta sur la terre fœconde,
Ainsi comme l'on dit, l'age d'or pur et monde.⁸

La circularité du temps campagnard, l'abondance des produits de la terre, la prodigalité d'une nature nourricière et bienveillante, les vertus qu'incarne la population paysanne (tempérance, chasteté, prudence, sens de l'épargne et de la mesure, générosité...), l'absence de troubles intimes et civils, tous ces éléments font naturellement songer aux fastes et aux délices du règne saturnien⁹. Cette première

¹ *Ibid.*, I, 1, 1, p. 38.

² Sonnet I figurant dans l'édition de 1581 des *Plaisirs du gentilhomme champestre* de Nicolas Rapin, p. 220, v. 5-6.

³ *Ibid.*, v. 12-13 : l'*otium rusticum* de Nicolas Rapin est « un exil si doux / Loing du bruit du Palais ».

⁴ *Ibid.*, v. 1-4.

⁵ On songe une fois encore au solitaire peint par Pétrarque dans le *De vita solitaria* : tout, dans sa solitude, depuis le paysage jusqu'aux lectures qui meublent son loisir, tend un miroir à son âme. Le lecteur peut même examiner dans le traité, « *velut in speculo* », l'âme de son auteur (« *Prefatio* », 12, p. 36).

⁶ *De vita beata*, III, 4.

⁷ Jean de la Taille, *Le Courtisan retiré*, p. 175.

⁸ Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, III, p. 30, v. 197-198.

⁹ Cf. H. Levin, *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*.

impression est confirmée par Pibrac, selon qui la vierge Astrée, incarnation de la chasteté et de l'âge d'or, a élu domicile auprès de la « gent rustique » après la déposition de Saturne¹ :

On dit que Chasteté en tous lieux habitoit,
Jadis és jours premiers de la saison doree,
Quand la terre de soy sans estre labouree,
Plantureuse, donnoit en tout temps aux humains
Toute sorte de fleurs, & de fruits & de grains.
Les Pins lors sur les monts pendoyent par la racine,
Et voisinans le ciel dedaignoient la marine :
Les Loups, & les Lyons, & les Tigres legers,
Compagnons des Moutons, caressoient les Bergers :
Ainsi l'homme n'avoit adonc son ame attainte
De vice & de peché, de douleur & de crainte :
L'homicide metal encores non fouillé,
N'avoit de sang humain la campagne souillé.
Mais deslors que Saturne au hazard de sa vie,
De la Crete fuyant, surgit en Italie,
Et illec se mussa pour la rage eviter
De l'aisné de ses fils, qu'on nommoit Jupiter :
Adonc l'Impiété, la Fraude, la Malice,
Et tout ce que l'on peult nommer du nom de vice,
Coula furtivement en l'esprit des mortels,
Et deslors aux Dieux faux on dressa des autels.
La Chasteté quittant adonc ceste contree,
S'en-voloit dans le ciel avec la vierge Astree,
Sans le dueil exploré, & les souspirs trenchans
De ceux-là, qui pour lors habitoient dans les champs :
Avec eux s'arresta, & encor à ceste heure
Loin des grandes cités fait aux champs sa demeure.²

a – Un *otium* laborieux

Mais les apparences sont trompeuses. D'une part, alors qu'on assiste dans la littérature bucolique, en temps de concorde et sous l'influence pacificatrice d'un prince providentiel, à l'extension de l'âge d'or et de ses délices à l'ensemble de l'univers³, le monde rustique ne peut être conçu que comme isolé au cœur d'un monde livré au chaos et aux vices. Les échos des guerres civiles parviennent parfois aux oreilles de l'homme des champs et troublent son repos. D'autre part, l'importance démesurée accordée au travail dans l'emploi du temps quotidien de l'*homo rusticus* – au point qu'un réveil tardif constitue une « faute »⁴ – semble manifestement incompatible avec la représentation traditionnelle de l'âge d'or antique, qui « dénigre la blessure infligée à la nature par l'invention des arts »⁵. Les bienheureux sujets de Saturne, comme l'écrivent unanimement les auteurs de l'Antiquité, ignorent le travail et n'ont qu'à tendre la main pour cueillir les fruits qu'une nature prodigue met à leur disposition. Chez les poètes dont s'inspire Pibrac, le règne de Saturne se caractérise par l'abondance, par la germination, la croissance et la fructification spontanées des produits de la terre :

Mollia securae peragebant otia gentes.
Ipsa quoque immunis rastroque intacta nec ullis
Saucia vomeribus per se dabat omnia tellus ;

¹ Cf. Jean-Antoine de Baïf, *Vie des chams*, v. 89-92 (*Le Premier Livre des Poèmes*, p. 106-107) : « Dame Justice, alheure / Qu'elle quitta des terres la demeure, / Volant des cieus à la voûte étoilée, / Print dans les chams sa dernière volée ».

² Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 236-238, v. 411-438.

³ Cf. *supra*, p. ??? [vérifier]

⁴ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 239, v. 445-446 : « Marion s'esveillant, du lict premiere saute, / Et au Soleil ja haut s'apperçoit de sa faute ».

⁵ Danièle Duport, *Le Jardin et la Nature*, p. 12.

Contentique cibus nullo cogente creatis
Arbutos fetus montanae fraga legebant
Cornaque et in duris haerentia mora rubetis
Et quae deciderant patula Jovis arbore glandes.

précise Ovide dans ses *Métamorphoses*¹. Virgile ajoute que la terre dispense ses bienfaits « nullo [...] cultu » (*Bucoliques*, IV, v. 18) et « nullo poscente » (*Géorgiques*, I, v. 128). L'âge d'or révolu, les dieux jaloux enfouissent la nourriture dans le sol, conclut Hésiode (*Les Travaux et les Jours*, v. 42-46).

En revanche, la campagne telle que la représentent Pibrac et ses successeurs exige pour paiement de ses largesses un labeur acharné et n'offre pas sans contrepartie ses richesses naturelles ; les paysans doivent l'arroser de leur sueur. Voilà, à n'en pas douter, un bien « curieux âge d'or », comme l'écrit Danièle Dupont :

Au paradoxe d'une poésie du repos qui se complaît dans l'évocation d'une vie très active, s'ajoute celui d'un curieux âge d'or. Désormais si l'agriculture et le jardinage assurent le bonheur terrestre, cet âge de délices consacre le moindre moment libre à l'action. De plus, la nature n'y est pas facile. Tout se gagne par l'effort physique et par la persévérance à comprendre les lois des saisons et leur effet sur les plantes, à soumettre la nature, à la forcer au prix de soins appropriés.²

Dans cette campagne où semble encore flotter le doux parfum du siècle doré ne demeurent en fait que « Des vestiges obscurs de l'antique bonté »³, rémanence qui suffit à nourrir le dégoût des hommes pour la période troublée qu'ils traversent et la nostalgie que leur inspire le mythe saturnien. On sera d'ailleurs sensible à la modalisation initiale des vers consacrés par Pibrac à la description de l'âge d'or (« On dit »), renvoyé ainsi à sa nature mythique⁴.

Comment ne pas être frappé par la diversité et la multiplicité des tâches, assurément pénibles qui plus est, énumérées par Guy du Faur de Pibrac et Nicolas Rapin ? S'inspirant de la deuxième épode d'Horace, ils décrivent tous deux la greffe et la taille des arbres, la cueillette des fruits et les vendanges, tandis que Rapin seul s'attarde sur la récolte du miel⁵. Les propositions juxtaposées et le recours massif à l'asyndète dans les vers 173 à 184 des *Plaisirs de la vie rustique* suggèrent le rythme soutenu du labeur de l'homme des champs, qui

Eslague de sa main les toffus arbrisseaux,
Dresse dans son verger des petites allées :
Mène paître ses bœufs sur le soir aux vallées,
Au matin les conduit sur les tertres bossus,
Et au plus chaud du jour dans les antres mossus :
Pour sentinelle il a un chien qui tout jour gronde,
Et autour du troupeau nuit & jour fait la ronde.
Quelquesfois se haulsant d'un long bras estendu
Va cueillir le Certeau ou bien le Capendu,
La noix sur le chemin par son ayeul plantée,
Ou la grosse griotte en escusson entée [...].⁶

¹ I, 100-106. Voici la traduction que Danièle Robert propose de ce passage dans son édition des *Métamorphoses*, Arles, Actes Sud, coll. « Thesaurus », p. 35 : « les populations / Vivaient tranquilles, dans la douceur et les loisirs. / La terre aussi, exempte d'impôts, donnait tout d'elle-même / Sans avoir été travaillée par la bêche, maltraitée par le soc. / On se contentait d'une nourriture dispensée sans effort, / On cueillait des arbruses et des fraises des bois, / Des cornouilles, des mûres accrochées aux buissons épineux / Et les glands qui tombaient du majestueux arbre de Jupiter ».

² Danièle Dupont, « L'oisif en ses terres [...] », p. 235.

³ Germain Forget, *Les Plaisirs, et félicitez de la vie rustique*, p. 6.

⁴ Pibrac rattache, assez artificiellement, la profusion de l'âge d'or au jardin édenique. Le labeur, la diversification des espèces végétales et de leurs productions, comme la confusion des langues, sont une conséquence du péché : « [...] le Tout-puissant en sa divinité / A de chaque terroir le rapport limité. / Car après le péché, pour marque de l'offense, / Dieu condamna la Terre, & fit la différence / Des lieux & des païs : la Terre avant estoit / Toute pareille en soy, & de son gré portoit / Le vivre des humains, également féconde / Par tout ce qu'Amphitrite entoure de son onde. / Sans le péché, l'Anglois, l'Alarbe, le Grison, / Bref chacun eust cueilli autour de sa maison, / Hors de peine & travail, des fruits de mesme sorte / Et de mesme bonté que l'Orient en porte » (*Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 251, v. 675-686).

⁵ *Les Plaisirs du gentilhomme champêtre*, p. 121, v. 126-130.

⁶ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 218-219, v. 173-184.

Même procédé d'accumulation suggestive sous la plume de Germain Forget, qui célèbre « le mignon de Pomone » occupé

A vouter de ses doigts un antre caverneux :
A ployer sous le faix ses gros membres nerveux :
A garder ses troupeaux, à deschausser un ente :
A marier le cep de la vigne plaisante [...].¹

« O trop heureux ceux qui par les chams vivent », s'exclame Jean-Antoine de Baïf, car ils jouissent des « délices heureuses / Du doux repos loin d'ennuy [,] loin de peine »². Pourtant, le repos et le loisir du couple de paysans que Pibrac met en scène sont réduits à la portion congrue. Colin travaille « sans cesse »³, il « ne cesse de couper le bled »⁴. Levés avec le soleil, Colin et Marion ne chôment pas, quelle que soit la saison :

Adonc sur le matin quand il entend passer
Ses voisins qui s'en vont la javelle amasser
Dedans le champ coupé, au lict point ne s'amuse,
Ains d'un sault se levant sa paresse il accuse,
Esveille Marion, qui ronflant reposoit,
Et voudroit bien encor dormir si elle osoit :
Il la haste d'aller : elle en fin prend courage
Et d'un desir egal se met à son ouvrage [...].⁵

Le lever des paysans, aussi matinal que celui du gentilhomme de Nicolas Rapin - il « S'esveille dès le point du jour »⁶ -, est suivi d'un retour tardif au foyer familial ; les travaux des champs ne cessent que lorsque s'éteint le jour : « Phebus est lors couché, & desja la nuict sombre / Tout ce que nostre œil voit embrunit de son ombre »⁷. Après un repas frugal, Colin se couche. Quant à Marion, elle travaille sur sa « quenouille », son « fuseau » ou son « rouet »⁸, avant de rejoindre son époux dans le lit conjugal, comme s'il lui fallait racheter de la sorte un réveil difficile, sinon tardif. Les journées du « courbé rustiq' » de Philibert Guide sont également bien remplies, et le repos est davantage pour lui une contrainte ou une nécessité qu'un plaisir :

Mais le courbé rustiq' (qui prolonge sa vie
Par labeur assidu) d'une louable envie
Ante les arbrisseaux, et arbres printaniers,
Comme les Amandiers, Cerisiers, et Pruniers,
L'Avantpesche et Rosier, et encor s'évertue
R'acoustrer son harnois, son char, et sa charrue,
Et autres instrumens propres à travailler.
Ses perches et paiseaux prepare, et fait tailler,
Et coupe encor du bois pour bastir, et chauffage :
Et ne cesse jamais, sachant (par long usage)
Que l'homme paresseux à la fin meurt de fain,
Et que le diligent acquiert mont, val, et plain,
Parquoy encor' qu'il soit contrainct de faire pose
Au logis près du feu, pource ne se repose.⁹

¹ *Les Plaisirs et felicitéz de la vie rustique*, p. 6.

² Jean-Antoine de Baïf, *Vie des chams*, v. 57 et 70-71 (*Le Premier Livre des Poèmes*, p. 106).

³ *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 230, v. 342.

⁴ *Ibid.*, p. 232, v. 369-370

⁵ *Ibid.*, p. 226-227, v. 265-272. Dans la *Continuation des vers sur les plaisirs de la vie rustique*, inachevée, Pibrac précise que l'homme des champs quitte le « sejour / De son lict atterré, une heure avant le jour » (p. 258, v. 47-48).

⁶ *Les Plaisirs du gentilhomme champêtre*, p. 118, v. 50.

⁷ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 233, v. 371-372.

⁸ *Ibid.*, p. 234-235, v. 394-396.

⁹ Philibert Guide, *La Colombière et maison rustique* (Paris, 1583), cité par Danièle Duport, « L'oisif en ses terres [...] », p. 245, n. 11.

Les jours fériés et les fêtes champêtres ne doivent pas, pour Pibrac, être l'occasion de grasses matinées. Les préparatifs des agapes campagnardes organisées par Colin et Marion les contraignent à se lever matin :

Mais sa femme & Colin pourroient bien sommeiller
Un peu trop longuement, il les faut esveiller.
Or sus donc, levez-vous, chacun de vous s'appreste :
Vous oubliez qu'il est aujourd'hui votre feste,
Que vous avez prié à disner vos amis,
Qui ja pour n'y faillir en chemin se sont mis.¹

Le protagoniste des *Plaisirs de la vie rustique et solitaire* de Binet s'accorde, pour tout passe-temps, quelques instants au bord de l'eau² – encore cette pause n'est-elle pas totale, puisque Janot surveille la ligne qu'il vient de fabriquer et qui lui fournira son repas du soir. Pareillement, la part de sommeil que Pibrac accorde à son couple d'agriculteurs n'excède pas la dose nécessaire à la réfection des forces physiques ; le repos reste subordonné aux nécessités du labeur agricole. En somme, l'homme géorgique, « non oiseux »³, ignore tout ou presque des loisirs énumérés par la poésie bucolique. Comme l'écrit Claude Gauchet, « Son mestier c'est d'apprendre à dompter la paresse »⁴.

b – « La recreation, le plaisir et soulas de l'occupation » rustique

Malgré tout, la vie aux champs regorge de paisibles délices, et rares sont les titres des poèmes exaltant la retraite champêtre qui n'en mentionnent pas les « plaisirs »⁵. Rabelais célèbre déjà dans le *Quart livre*⁶ les « honestes plaisirs de agriculture, et vie rustique ». Ces plaisirs – « Plaisirs, purs, innocens », précise Pibrac⁷ – sont si nombreux qu'Isaac Habert, dans *Les trois livres des meteoires*⁸, renonce à les cataloguer :

Qui voudrait raconter les plaisirs qu'on reçoit
En la rustique vie en quel temps que ce soit,
On conteraït plustost le sable des rivages
Grain à grain, et du ciel les flambantes images [...].

Claude Gauchet et la troupe de ses compagnons, chasseurs invétérés et joyeux lurons, ne s'ennuient pas à la campagne :

Nous ne laissons passer (pourveu qu'ayons loisir)
Une heure de moment sans honneste plaisir.⁹

Citons encore ces vers de Pibrac :

¹ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 238-239, v. 439-444.

² *Les Plaisirs de la vie rustique et solitaire*, f. Aiiij v°, v. 108.

³ Claude Gauchet, *Le Plaisir des champs*, p. 130. La fermière travaille sans relâche, « de sa main non jamais paresseuse » (p. 299).

⁴ *Ibid.* Voir aussi, p. 121 : « Jamais l'homme des champs ne languist de paresse ».

⁵ Dans l'églogue III de Jacques Bereau, Gillot affirme cependant que le pire des « estats de ce monde » est « celui du laboureur champêtre » : « Nous n'avons nul plaisir », dit-il, avant d'énumérer les rigueurs de la vie rustique (*Les Eglogues [...]*, III, p. 25, v. 37-54). Mauricet nuance aussitôt les propos de son compagnon car, tout bien considéré, et comparé aux « diverses miseres » des « estatz mondains », la sort du laboureur reste enviable : « Gillot, si nous avons mal, travail et souci, / Nous avons du plaisir et du bon-heur aussi » (p. 25, v. 55-56). Gillot, convaincu, reconnaît à la fin de l'églogue (p. 30, v. 206-209) : « Je n'avois point encor compris en telle sorte, / Que je fay à present, la recreation, / Le plaisir et soulas de l'occupation / Gentille qui esbat la vie bocagere ».

⁶ P. 520.

⁷ *Continuation des vers sur les plaisirs de la vie rustique*, p. 256, v. 3.

⁸ Paris, Jean Richer, 1585.

⁹ Claude Gauchet, *Le Plaisir des champs*, p. 329.

Bref, en l'homme des champs on ne sçauroit choisir
Un jour, heure ou moment sans honneste plaisir :
Car les plaisirs passez tousjours nouveaux retourment,
Selon que les saisons dans leur cercle se tournent.¹

et la liste des joyeux passe-temps dressée par Jean-Antoine de Baïf : « mille jeux adestre », « longue paume », concours d'arc et d'« arbalète », courses et parties de lutte².

Il convient d'ajouter à ces plaisirs ceux que procurent l'observation d'une nature gracieuse, le farniente et la sieste, résumés en ces vers par Philippe Desportes :

Que de plaisir de voir deux Colombelles
Bec contre bec en tremoussant des ailes,
Mille baisers se donner tour-à-tour,
Puis tout ravi de leur grace naïve,
Dormir au frais d'une source d'eau vive,
Dont le doux bruit semble parler d'Amour !³

Tous ces plaisirs paraissent d'autant plus doux qu'ils sont naturels – en quoi ils se distinguent des voluptés artificielles du courtisan – et qu'ils restent conformes à la vertu antique et à la morale chrétienne. Ils comblent les sens sans contrevenir à la vertu et sans entamer l'âme ; ils rassasient sans causer de dégoût, contrairement aux jouissances éphémères, aux plaisirs en mouvement et dépourvus de toute fixité⁴. Rendus possibles par la prodigalité de la nature, par une production céréalière, fruitière et potagère pléthorique, ils incitent, aussi paradoxal que cela puisse paraître, à la sobriété et à la mesure dans la satiété même. Enfin, ils rapprochent celui qui les goûte du souverain bien, puisqu'ils témoignent de l'attention d'une providence bienveillante, d'un Dieu répandant sur le monde sa manne savoureuse. Après Lorenzo Valla, les poètes de l'*otium rusticum* réhabilitent le plaisir.

On semble donc confronté à un « paradoxe géorgique », que Danièle Duport décrit en ces termes :

Les lexiques récurrents du repos, de l'équanimité et du bonheur envahissent aussi les poèmes, tandis qu'ils coexistent avec l'activité débridée du paysan. Le repos agricole paraît pour le moins agité et paradoxal lorsque la voix du poète s'emploie à évoquer les innombrables tâches constitutives du bonheur.⁵

À vrai dire, le paradoxe, hérité des *Géorgiques*, n'est qu'apparent. D'une part, le travail est la condition d'une existence autarcique, prospère et libre ; il se justifie par des considérations très terre-à-terre, si l'on peut dire : le paysan gagne sa pitance à la sueur de son front⁶. Par ailleurs, nous avons pris le soin de préciser au début de notre étude⁷, dans une mise au point consacrée au premier humanisme mais valable pour tout le XVI^e siècle, que le repos et le loisir véritables, à l'instar de l'*otium cum dignitate* antique, ne sauraient se confondre avec l'oisiveté et n'excluent pas, loin s'en faut, toute activité, physique ou intellectuelle. L'*otiositas* ouvre grand les portes de l'âme aux vices de toutes sortes, et le travail est la principale mesure prophylactique unanimement prescrite contre les maux spirituels et les tentations mauvaises que la paresse et l'inaction engendrent inmanquablement – Pibrac lui-même confie à Ronsard, dans le sonnet qu'il lui dédie et qui introduit *Les Plaisirs de la vie rustique* : « Quant à moy, je n'escris sinon pour eviter / Les trompeuses douceurs d'une langueur oisive »⁸. Or il n'est rien de tel que l'agriculture pour « chasser la vraye nourrice des vices, l'oysiveté »⁹.

¹ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 220-221, v. 197-200. Claude Binet ajoute : « Nature qui prudente a eu grand soin de luy / Mille plaisirs luy donne à chasser son ennuy » (*Les Plaisirs de la vie rustique et solitaire*, f. 5 v^o, v. 147-148).

² *Vie des chams*, v. 201-218 (*Le Premier Livre des Poèmes*, p. 109).

³ *Chanson* (« O bien-heureux qui peut passer sa vie »), v. 55-60 (*Diverses Amours et autres œuvres meslées*, p. 170).

⁴ Cf. Sénèque, *De vita beata*, VII, 4.

⁵ Danièle Duport, « L'oisif en ses terres [...] », p. 234.

⁶ Olivier de Serres, qui traduit les vers 121 à 124 du premier livre des *Géorgiques*, écrit dans la préface du *Théâtre d'agriculture* [...] (p. 13) : « Le père n'a voulu que le labeur champestre / Eust chemin si aisé, ains en l'homme a faict naistre / Et l'art et le souci de cultiver les champs, / Et, juste, a refusé les fruicts aux non-chalans ».

⁷ Cf. *supra*, p. ??? [vérifier]

⁸ Sonnet A M. de Ronsard, v. 13-14 (*Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 202).

⁹ J. Thierry, *Les Douze Livres de Lucius Moderatus Columella des choses rustiques*, Paris, J. Kerver, 1555. Cité par Danièle Duport, *Le Jardin et la Nature*, p. 29, n. 32.

Danièle Duport estime avec raison que

la force du modèle rustique [vient] des peurs et des soupçons qui entourent traditionnellement l'oisiveté et la vie contemplative. La vie aux champs assure en effet l'alliance de la contemplation de la nature avec une activité continue, inspirée, dirigée par la nature, imitant son mouvement continu et cyclique de transformation.¹

Grâce aux travaux des champs, Olivier de Serres remédie à son ennui et se prémunit contre les dangers d'une existence inactive². L'hiver venu, le gentilhomme de Nicolas Rapin s'adonne à la chasse « Pour n'estre oysif en une place »³ ; l'activité cynégétique n'est pas un simple amusement, elle permet à l'homme des champs réduit au chômage par la saison froide de prendre de l'exercice, de remplir son garde-manger et de lutter contre les prédateurs susceptibles de décimer son cheptel :

Il va s'eschauffer à la chasse
Du loup, ou de la venayson.⁴

Claude Gauchet, vantant à l'amiral de Joyeuse les mérites de la chasse, écrit :

je diray seulement ce mot, qu'avecques ce que cest exercice est noble, genereux et vray portraict de guerre, il est aussi mortellement ennemi d'oisiveté et de tout autre vice et entretient l'homme en santé continuele [...].⁵

Ainsi, aussi plaisante soit-elle, la vie aux champs tolère mal l'oisiveté⁶, jusque dans ses loisirs. Le labeur, école de vertu, est le prix à payer pour la conquête de la *tranquillitas animi* et du bonheur ; loin de s'opposer à l'*otium rusticum* et à ses plaisirs, il en garantit la pureté – la peine que l'on prend à cultiver les champs serait même, si l'on en croit François de Belleforest, à l'origine des joies et du repos qu'on goûte à la campagne : « du lieu mesme duquel procede la souffrance, et desplaisir on voit sortir aussi le repos, et contentement le plus grand que puisse recevoir l'esprit de l'homme »⁷. Aussi le travail de la terre n'a-t-il rien de pénible en dépit de sa rudesse ; les champs de l'*otium rusticum*, où l'on cultive la vertu à la force du poignet, sont un lieu de labeur et d'agrément tout ensemble, d'épreuve et de quiétude ; ils se conforment au modèle originel du grand jardin de la Création, où Adam

ignorait le vice et se paissoit de vertu, laquelle il cultivoit et gardoit soigneusement. Car le texte dit que pour fuyr oysiveté, mere de vice, le

¹ Danièle Duport, « L'oisif en ses terres [...] », p. 242.

² *Le Théâtre d'agriculture [...]*, préface, p. 60.

³ *Les Plaisirs du gentilhomme champêtre*, p. 124, v. 208.

⁴ *Ibid.*, v. 209-210. Olivier de Serres ajoute que « le but de la chasse, estant le joyeux passe-temps, est suivi de plusieurs commodités. Comme, du moyen de la santé, venant du lever matin, de l'exercice, de la sobriété ; aussi de façonner l'esprit, rendant l'homme, patient, discret, continent, modeste, magnanime, hardi, ingénieux. L'article du fournir la table de précieuses viandes, ne sera pas oublié : ni celui de la visite des terres, et la sollicitation au travail ; mesnage que tout-d'une-main l'on fait, allant et revenant de la chasse. De tels utiles plaisirs, jouira le gentil-homme des champs, sans destrac de ses affaires, s'il se mesure ainsi qu'il appartient, à ce que ne s'abandonnant à ses plaisirs, il donne à la chasse, quelques heures de son loisir » (*Le Théâtre d'agriculture [...]*, VIII, 7, p. 1394-1395).

⁵ Claude Gauchet, *Le Plaisir des champs*, p. XXVI-XXVII. Le poète ajoute en invitant ses compagnons à une partie de chasse : « Chassons l'oisiveté et la molle paresse / Pour suyvre alegrement ceste chaste Deesse ; / Cest exercice gay, vainqueur d'oisiveté, / L'on appelle, à bon droict, amy de chasteté » (p. 2). L'hiver venu, il est bon « En chassant de chasser l'oisiveté severe » (p. 313). Ronsard plaide déjà en faveur de la chasse en 1555 et démontre qu'il ne s'agit pas d'un loisir oiseux, lorsqu'il écrit dans ses *Meslanges* comment fut inventé l'exercice cynégétique « Nature ingenieuse / Voyant les cœurs humains d'une paresse oyseuse / S'engourdir lentement, pour les deparresser / S'en vint au mont Pholois à Chiron s'adresser, / Chiron, d'enhaut mihome, & depuis la ceinture / Micheval monstrueux, qui par cas d'avanture / La venaison des cerfs en morceaux decoupa, / Et le premier de tous à la table en soupa » (*La Chasse*, v. 39-46 ; t. VI, p. 233).

⁶ *Ibid.*, p. 109, où le spectacle des diligentes abeilles inspire à Claude Gauchet cette *execratio* : « Paresseux fayneant ! qui languis en la sorte / Qu'il te convient chercher ton pain de porte en porte, / Encore que ton doz robuste puisse bien, / Et tes bras bien nerveux amasser quelque bien, / Apprendz, marault, apprendz ta leçon de ces mouches, / Qui sont aux faineants comme toi si farouches, / Qu'approchant de leurs toicts elles te poursuyvront / Comme indignes (*sic*) de vivre et loing te chasseront ! »

⁷ François de Belleforest, préface des *Secrets de la vraye agriculture*, Paris, N. Chesneau, 1571. Cité par Danièle Duport, *Le Jardin et la Nature*, p. 32.

Createur l'avoit posé en un lieu de plaisir pour y besongner : laquelle besongne n'estoit pas penible [...].¹

Voici qui dissipe l'apparent paradoxe de l'*otium rusticum* : le labeur est la condition même du plaisir et du repos². Le travail de la terre est indissociable d'un travail accompli sur soi, comme le suggère Horace dans ses *Épîtres* : « luttons pour voir qui arrache les ronces le plus vaillamment, moi de mon âme ou toi de ma terre »³. L'agriculteur extirpe de son âme les vices et les passions contraires à sa *quies* en même temps qu'il arrache les mauvaises herbes de son champ. Le jardin d'Éden autorise le même décryptage symbolique : il représente, pour Pierre Crespet, le « jardin de l'âme », que l'homme soucieux de son repos doit essarter, amender et semer de vertus sans relâche :

les vertus doivent estre plantées ; et n'y doit-on jamais otier, ains sans cesse travailler pour l'accroissement d'icelles, et soigner pour que les vices ne s'y fourrent ou surcroissent : et aussitost qu'on appercevra quelque racine ou surjon, qu'on l'arrache hastivement.⁴

c – Le « mirage énonciatif » du poème géorgique

Si le poème narratif de Nicolas Rapin se plaît à décrire par le menu les travaux des champs, comme toutes les œuvres du dernier quart du siècle consacrées à l'éloge des plaisirs de la vie rustique, son protagoniste en est exempté. Mettant en scène un « gentilhomme champêtre » alors que Pibrac confie les rôles principaux de sa géorgique à un couple de paysans travaillant sans relâche, Rapin évoque le loisir plantureux de son hobereau, qui contraste singulièrement avec les activités agricoles de ses gens. La sieste dans l'ombre fraîche et accueillante des bocages ou sur les berges meubles d'un cours d'eau, topos du poème bucolique, est l'un des nombreux plaisirs auxquels il s'adonne :

Maintenant il se vient estendre
Sous un vieil chesne dans les bois,
Couché dessus l'herbette tendre
En un lieu d'où il puisse entendre
Des oyseaux la plainctive voix.

Tantost sur la belle verdure
Les fleurs du dos il va foulant
Au pres d'une fontaine pure
Pour s'endormir au doux murmure
D'un ruisseau lentement coulant.⁵

Certes, il arrive au protagoniste des *Plaisirs du gentilhomme champêtre* de mettre la main à la pâte :

Et lors que le Soleil desserre
Ses rayons pour la fenayson,
Ses foings en ses greniers il serre :
Les lins il arrache de terre,
Pour mesnager à la maison.⁶

Nous le voyons encore arracher les mauvaises herbes et enter ses arbres fruitiers :

¹ Pierre Crespet, *Le Jardin de plaisir et récréation spirituelle*, Paris, G. de la Noue, 1587. Cité par Danièle Duport, *Le Jardin et la Nature*, p. 369.

² L'on pourrait même dire que labeur et plaisir se confondent, comme le suggère cette phrase de Guillaume de La Perrière (*Le Miroir Politicque*, p. 190) : « La rustication & labourage est louée pour autant qu'elle porte au laboureur utilité avecques volupté, proffit avecques plaisir ».

³ I, XIV, v. 4-5.

⁴ Pierre Crespet, *Le Jardin de plaisir et récréation spirituelle*. Cité par Danièle Duport, *Le Jardin et la Nature*, p. 369.

⁵ Nicolas Rapin, *Les Plaisirs du gentilhomme champêtre*, p. 120-121, v. 106-115.

⁶ *Ibid.*, p. 121, v. 131-135.

Et s'il veoit quelque'herbe maligne
La bonne plante surmonter,
Il l'arrache dès la racine,
Ou coupe la torte houssine
Qui boit le suc sans rien porter.

Puis curieux du jardinage,
S'il a veu de bon fruit ailleurs,
Il met d'un genereux courage
Luy-mesme la main à l'ouvrage
Pour anter des greffes meilleurs.¹

L'été, il recueille le miel et la cire de ses abeilles :

Mais aussi tost que les fleurettes
Tombent à la chaleur du ciel,
Il met en des cruches bien nettes
Le doux ouvrage des avettes,
Separant la cire du miel.²

L'automne venu, il met son vin en barrique, mais cette opération est davantage un plaisir qu'un travail :

O quel plaisir quand il entonne
Ce bruvage desjà fumeux,
Et qu'en un muys il emprisonne
Ce Dieu furieux qui bouillonne
D'un flot & reflat escumeux !³

On le voit, la participation active du poète aux travaux agricoles se limite à de rares et brèves interventions : il apporte la dernière main aux tâches accomplies par ses paysans, à qui revient le gros œuvre, ou se réserve des gestes qui, tout en requérant adresse et minutie, ne sont pas à proprement parler éprouvants, des opérations dont l'exécution n'est pas indigne d'un gentilhomme. La plupart du temps, le hobereau de Rapin se contente de superviser au hasard de ses promenades le labeur de ses paysans, à qui sont réservées les tâches les plus pénibles. Le maître, pour sa part, dirige les opérations que d'autres accomplissent et veille à leur bon déroulement sans jamais transpirer, contrairement à ses « scieurs », « Qui ont la face toute cuycte, / Et le front bagné de sueurs »⁴. Il s'accorde même du bon temps :

Et tandis que chascun travaille
Il ne laisse pas quelque fois
De prendre en jouant une caille
Ou le perdreau de bonne maille,
Ou de boire à l'ombre d'un bois.⁵

Claude Gauchet décrit dans son *Plaisir des champs* les travaux des paysans, mais lui-même et ses compagnons n'y participent pas, passant tout leur temps à chasser le gibier et les prédateurs, à festoyer, à trousser les bergères, à jouer aux cartes, à s'adonner à des « plaisirs de toute sorte »⁶, dont les tâches agricoles ne font évidemment pas partie. Les travaux des champs se bornent pour eux aux gestes simples et peu fatigants du jardinage d'agrément :

L'un au jardin s'esbat, qui nouveau jardinier,
La besche ou la serpette apprend à manier,
Esbranlant, curieux, d'une main mesnagere,
Ce qu'il void superflu, pour le jeter arriere ;

¹ *Ibid.*, p. 120, v. 91-100.

² *Ibid.*, p. 121, v. 126-130.

³ *Ibid.*, p. 123, v. 176-180.

⁴ *Ibid.*, p. 122, v. 149-150.

⁵ *Ibid.*, v. 156-160.

⁶ Claude Gauchet, *Le Plaisir des champs*, p. 265.

[...]
L'autre de mesme humeur par le Parterre soigne,
Faisant au Jardinier redresser sa besoigne ;
Que s'il void qu'il fait mal, les cizeaux mesme il prend,
Et d'un dos recourbé son mestier luy apprend [...].¹

Par ailleurs, on est frappé par la fréquence des verbes de perception visuelle et des tournures *faire* + infinitif, qui prouvent que le rôle du gentilhomme consiste avant tout à guider et à contrôler le travail de ses ouvriers :

Quelquefois il va veoir sa vigne,
Et la fait clorre de halliers,
D'aubespins plantez à la ligne :
Ou se pourmenant il aguigne
Le labour de ses journalliers.²

Quelquefois le long d'un rivage
Il veoit conduire son troupeau :
Veoit ses vaches au pasturage,
L'une bonne pour le laitage,
L'autre meilleure à porter veau.³

Citons encore ces vers, où, une fois de plus, le gentilhomme agreste assiste au spectacle donné par ses « gens », dont le labour est autrement plus pénible que les tâches que lui-même parfois accomplit :

[II] va veoir ses gens en besongne :
L'un qui fend du bois pour buscher,
et prend plaisir de veoir la trongne
De l'autre qui ses yeux refrongne
Pour faire un chesne trebuscher.⁴

Manifestement, nous assistons à un étonnant « dédoublement des sujets et des protagonistes », rendu possible « par une sorte de mirage énonciatif »⁵. Au paysan, à la « gent rustique » incombe l'accomplissement des rudes travaux des champs, tandis qu'au gentilhomme et poète échoit le privilège d'un *otium* digne, meublé par l'observation attentive des labeurs agricoles et la contemplation émerveillée du cadre où ils se déroulent.

Si le gentilhomme retiré sur ses terres a sans conteste été un « menagier », s'il a supervisé et organisé l'exploitation de son domaine, il a plus rarement été jardinier à part entière. Une étude de l'énonciation révèle un poète omniprésent, un regard qui observe et contemple : observation rigoureuse des gestes du paysan en fonction du moment de l'année et de sa tâche, contemplation de l'ordre du monde. Ce sujet, le poète, agit peu et se contente d'admirer et de « chanter » les travaux, de louer le seul homme heureux.⁶

Le « gentilhomme champestre » travaille, si l'on peut dire, par procuration, comme l'atteste la curieuse formule d'Olivier de Serres : « cultivant ma terre par mes serviteurs »⁷. Tous comptes faits, comme le suggère Danièle Duport, le genre de vie élu par le *gentleman farmer* est bien plus contemplatif qu'actif : lorsqu'il ne surveille pas ses paysans à l'ouvrage, il contemple les merveilles d'une nature

¹ *Ibid.*

² Pour Jean de la Taille, « voir retailler la vigne, / Dresser haye, ou fossez, ou fruitiers à la ligne » est également un plaisir (*Le Courtisan retiré*, p. 179).

³ *Les Plaisirs du gentilhomme champestre*, p. 119-120, v. 76-85. Voir encore p. 122, v. 151-152 : « Il fait aprestre de bonne heure / Les liens, le crible, le fleau ». S'il observe et contemple beaucoup, le hobereau se fait également voir, affirmant ainsi son autorité bienveillante : « Ce n'est rien qui ne voit le maistre / Quelquefois au plus fort du chault / Au milieu des champs aparoistre / Et ses charretiers reconnoistre / Pourvoyant à tout ce qu'il faut » (p. 122, v. 141-145).

⁴ *Ibid.*, p. 124, v. 221-225.

⁵ Danièle Duport, « L'oisif en ses terres [...] », p. 234-235.

⁶ *Ibid.*, p. 234.

⁷ Préface du *Théâtre d'agriculture [...]*, p. 12.

féconde et savoureuse, dont son loisir lui permet de profiter en toute quiétude. Ce hobereau, comme l'écrit fort justement Jean Brunel,

travaille moins qu'il ne fait travailler les autres ; les activités rurales qui sont évoquées sont pour lui un spectacle, nullement un esclavage ; c'est ce qui permet au poète de représenter la dureté du travail des champs tout en donnant de la vie du « gentilhomme champêtre » une image d'autant plus heureuse qu'elle s'identifie avec le loisir »¹.

Cédant aux mêmes préjugés de caste que Nicolas Rapin, au même désir de conjuguer dans l'*otium rusticum* loisir et labeur, action et contemplation, vertu et plaisir, Pibrac installe lui aussi le gentilhomme aux premières loges du théâtre des champs. Si *Les Plaisirs de la vie rustique* confient leurs rôles principaux à un couple de paysans, la figure du noble oisif en ses terres, absente de l'énoncé, est invoquée par le système énonciatif et se dessine en filigrane du poème : elle se confond avec celles du narrateur et du lecteur. Leur *otium litteratum*, également goûté par le producteur et par le récepteur du texte, permet l'éclosion et l'épanouissement d'un *otium rusticum* rêvé, tandis que les travaux accomplis par Colin et Marion servent de caution morale à leur loisir de gentilhomme. Ainsi se résout dans les jeux de l'énoncé et de l'énonciation le paradoxe géorgique, la vie au champ constituant une représentation métaphorique évidente du loisir lettré, *otium*, on le sait, fort occupé. Retranché dans son domaine natal, où il écrit ses *Plaisirs de la vie rustique*, Guy du Faur de Pibrac fait en sorte que « l'écriture s'actualise dans un vécu *hic et nunc*, en devenant expérience sensible »² : « Je suis ores au lieu, où enfant je me vey »³, écrit-il. Le lieu de l'énonciation est identique à celui où se déroule l'énoncé ; le cadre de l'écriture se confond avec celui de l'agriculture, ces deux activités étant à la fois un labeur⁴, un « honneste loisir »⁵.

Le gentilhomme champêtre fréquente les livres avec assiduité, et la lecture occupe dans son emploi du temps quotidien une place non négligeable, comme ces remarques d'Olivier de Serres permettent de le supposer :

A corriger la solitude de la campagne est de grande efficace la lecture des bons livres, vous tenant tous-jours compaignie. [...] Si que le gentil-homme aimant les livres, ne pourra estre que bien à son aise, avec un livre au poing, se pourmenant par ses jardins, ses prairies, ses bois, tenant l'œil sur ses gens et affaires.⁶

La lecture intervient sur les lieux mêmes de l'*otium rusticum* et coïncide avec les tâches que doit accomplir le gentilhomme champêtre. Par ailleurs, la lecture entretient et développe les qualités et les vertus que permettent de faire fructifier le travail de la terre et la vie campagnarde :

Des bons livres, il apprendra à sagement conduire sa famille, à se comporter avec ses voisins, sur tout à craindre et servir Dieu, à bien vivre, à fuir le vice, suivre la vertu, qui est le chemin du ciel, nostre seure demeure.⁷

Le gentilhomme de Nicolas Rapin lit parfois « quelque bon livre / Qui monstre comment il faut suivre / Le beau chemin de la vertu »⁸. Enfin, Olivier de Serres compare les connaissances contenues dans les livres à celles qu'on acquiert en feuilletant ce grand livre de Dieu qu'est la nature :

En mauvais temps de froideures et de pluies, estant dans la maison, se pourmenera sous la guide de ses livres, par la terre, par la mer, par les

¹ « Loisir et labeur [...] », p. 556.

² Note 15 de Loris Petris à son édition des *Plaisirs de la vie rustique*, p. 205.

³ *Ibid.*, p. 204, v. 29. Plus haut, le poète écrit : « Tout ce qu'en ce pourpris *maintenant* je regarde » (v. 10 ; nous soulignons).

⁴ Les plaisirs de l'écriture – Pibrac s'adonne à la poésie « pour soulager par un plaisir nouveau, / Le journalier travail du penible Barreau », p. 207, v. 53-54) – répondent aux « plaisirs de la vie rustique ».

⁵ « Ces vers je composois au lieu de ma naissance, / Plein d'honneste loisir », précise Pibrac (p. 255, v. 737-738). Au sujet de ce dernier vers, Loris Petris écrit dans son édition des *Plaisirs de la vie rustique* (p. 255, n. 227) : « C'est l'*otium cum dignitate* : l'écriture transforme ainsi la "langueur oisive" (sonnet dédicatoire) en *negociosus (sic) otium* ».

⁶ Olivier de Serres, *Le Théâtre d'agriculture [...]*, VIII, 7, p. 1400.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Les Plaisirs du gentilhomme champestre*, p. 124, v. 228-230.

royaumes et provinces plus lointaines, ayant les cartes devant ses yeux, lui montrant à l'œil leurs situations. [...] De mesme regardant au ciel, admirant l'ouvrage du Souverain, à la veue du firmament, des estoiles, planètes, et signes célestes : sçaura la raison des équinoxes, et solstices, des eclipses, du cours du soleil et de la lune, s'il a quelque cognoissance de l'astrologie.¹

Pour Jean de la Taille également, la lecture, qui fait partie des loisirs du courtisan repenti et retiré dans sa propriété campagnarde, dévoile les secrets de l'univers et constitue une forme de contemplation de la nature :

Les lettres, et les arts, et la philosophie
Seront mes Passe-temps, et prendray mes esbats
A contempler tout seul l'univers hault et bas[...].²

Mœlibée cumule l'expérience de l'homme des champs, acquise au contact de la nature, et le savoir du lettré humaniste amassé dans les livres :

Mœlibée estoit plein de grande experience
Sur tout autre berger, il avoit la science
De tout ce qu'ont escrit les Grecz et les Latins :
L'influence il sçavoit des hauts astres divins,
Les monumens des cieux et leur architecture ;
Il sçavoit sur le doïd les secretz de nature,
Des herbes la vertu, et pour quelle raison
Aux negoces ruraux est propre une saison
Plus que l'autre ; il sçavoit les bons jours de la lune,
Et sçavoit à quelz jours elle est plus importune ;
Il sçavoit du soleil le tour rond et parfait ;
Il connoissoit les vens, et sçavoit d'où se fait
La gresle et le tonnerre [...].³

La retraite rustique devient donc une représentation, une mise en scène de l'étude, du loisir lettré, de la lecture et de l'écriture poétique, à laquelle le spectacle de la nature fournit des sujets de choix – l'évocation des travaux agricoles, qui varient selon les saisons⁴, met en effet à la disposition du poème toute la *varietas* requise⁵. Fréquemment, l'évocation du cadre champêtre fait allusion à l'activité poétique. Nous voyons ainsi le paysan de Pibrac graver des vers dans la chair des arbres :

Parfois aussi couché au pied des seules verds,
Sur leur escorce tendre escrit deux ou trois vers [...].⁶

Les champs du gentilhomme de Nicolas Rapin « ont dessus le dos escrite »⁷ la promesse des moissons futures.

Le poème rustique possède donc une dimension auto-référentielle. Ne nous méprenons pas toutefois sur la signification réelle de toutes ces représentations plus ou moins claires du geste scripturaire : il ne s'agit pas, dans la géorgique française du dernier quart du siècle, de représenter, comme c'est le cas dans le mode pastoral, « les relations qu'entretient l'auteur avec ses pairs et ses maîtres, la tradition littéraire, le mythe, l'histoire et le pouvoir »⁸, mais bien plutôt de rendre manifestes les liens qui unissent l'*otium rusticum* et l'*otium litteratum* – ainsi que l'identité des vertus qui les fondent –, conçus tous deux comme une célébration de l'activité humaine. Les travaux agricoles et le labeur du poète sont apparentés en tant qu'ils constituent une quête de vertu, au sens aristotélicien du terme, et de perfection ; il s'agit d'aboutir à la forme parfaite. Cette quête implique

¹ Olivier de Serres, *Le Théâtre d'agriculture [...]*, VIII, 7, p. 1400-1401.

² Jean de la Taille, *Le Courtisan retiré*, p. 177.

³ Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, III, p. 26, v. 77-90.

⁴ Cf. Jean-Antoine de Baïf, *Vie des chams*, v. 163-186 (*Le Premier Livre des Poèmes*, p. 108-109).

⁵ Danièle Duport, « L'oisif en ses terres [...] », p. 236 : « L'activité agricole sert de caution à la retraite et assure à la poésie la variété si recherchée ».

⁶ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 219, v. 185-186.

⁷ *Les Plaisirs du gentilhomme champêtre*, p. 120, v. 88.

⁸ Françoise Lavocat, *Arcadies malheureuses. Aux origines du roman moderne*, Paris, Champion, 1998, p. 29.

qu'on s'éloigne du populaire et de la « tourbe incivile »¹ ; elle nécessite un choix judicieux du lieu – terre arable ou topos –, un long travail de sélection et d'amendement – des cultures ou des vers –, une observation attentive de la nature. L'agriculteur et le poète, enfin, ne doivent pas négliger les travaux accomplis par leurs prédécesseurs, la culture – des champs ou des belles-lettres – étant transmission, partage, échange de l'expérience et du savoir, comme le suggèrent ces vers de Claude Gauchet, qui ne peut envisager de vivre à la campagne sans y convier Dorat, Ronsard et Desportes :

Aussi je ne veux pas sans toy, ô mon Ronsard !
Prendre plaisir aux champs ; je t'en veux faire part.²

Une métaphore agricole appliquée à la littérature désigne les liens qui unissent l'*otium* de l'homme des champs et celui de l'homme de lettres, en mettant l'accent sur l'important travail de sélection, de transmission et de maturation qui caractérise les activités agricole et poétique :

Je ne veux pas, Daurat (dont la plume dorée
Sera de nos suivans à jamais honorée),
Me mettre aux champs sans toy ; toy qui de docte main
Latin, grec et françois as tracé le chemin
A tant de bons esprits, qui font voir par la France
Le fruit qu'ils ont porté de ta docte semence.³

3 – Le repos géorgique et les motifs de l'enracinement

Dans ses *Quatrains*, qui entretiennent avec *Les Plaisirs de la vie rustique* d'étroites relations⁴, Pibrac recommande déjà à son lecteur de se prémunir contre le vice par son travail et fustige la procrastination et la paresse :

Ce que tu peux maintenant, ne diffère
Au lendemain comme les paresseux :
Et garde aussi que tu ne sois de ceux
Qui par autrui font ce qu'ils pourroient faire.⁵

On comprend mieux, à la lecture de ce quatrain, la valeur du travail : il permet au paysan ou au nobliau campagnard de renoncer au *negotium* et aux affaires publiques⁶, de ne pas dépendre d'autrui, de subvenir lui-même à ses besoins et de vivre en parfaite autarcie.

a – *Otium* et autarcie champêtres

Profitant des fruits de son labeur, l'homme des champs ignore la peur du lendemain, l'inquiétude suscitée par le manque. La campagne est décrite comme une bonne mère ou comme une nourrice généreuse - la clôture protectrice que nous évoquions précédemment peut faire songer à un ventre maternel – qui pourvoit largement aux besoins de ses enfants. Pibrac évoque avec émotion et reconnaissance les « Deux ruisselets roulant par [son] champ *maternel* », ruisselets qui vont par la suite se perdre « dans le large *sein* de Garonne profonde »⁷. Le pâtre Moëlibée s'émerveille à son tour devant la prodigalité de la terre nourricière, qui offre à l'habitant des champs les moyens d'une existence autarcique⁸. Guillaume de La Perrière présente la campagne comme une *cornucopia* :

¹ Claude Gauchet, *Le Plaisir des champs*, p. 7.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ On peut lire ces *Quatrains* comme un recueil de maximes, de règles de vie dont les *Plaisirs* narrent la mise en pratique par un couple de paysans vertueux et travailleurs. Par ailleurs, bien des quatrains retentissent dans *Les Plaisirs de la vie rustique*, avec toute la force et l'éclat de leur énonciation lapidaire (voir notamment les vers 733-736, qui répondent à l'ultime pièce des *Quatrains*). Loris Petris signale cette constante « interpénétration des genres et l'unité d'intention, par-delà la diversité » générique des *Quatrains* et des *Plaisirs* (p. 191, n. 157).

⁵ *Quatrains*, XXXIV, p. 159.

⁶ Cf. Virgile, *Géorgiques*, II, v. 500-503 : « Quos ramis fructus, quos ipsa volentia rura / Sponte tulere sua, carpsit nec ferrea jura / Insanumque forum aut populi tabularia vidit ».

⁷ *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 203, v. 4 et 6. Nous soulignons.

⁸ Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, III, p. 27-28, v. 122-152.

un bon mesnagier champestre est en tous temps pourveu de pain, vin, chair, œufz, laict, beurre, fromage, frutages, boys, fagots, bourrées, sarments : & le tout sans acheter & sortir argent de bource.¹

On lit encore, sous la plume d'un autre thuriféraire de la vie rustique :

Et tout au long de l'an n'a point de cesse
Qu'il ait tousjours quelque fruit qui le presse :
Ou ses fruitiers ont les branches chargees,
Ou bien souvent ses portieres enflees
De nouveaux fruits remplissent les étables,
Ou de Cérés les presens profitables
Couvrent les chams de planté si étrange
Que les greniers en rompront et la grange.²

Claude Binet signale la même abondance naturelle, qui suffit au contentement de Janot :

S'il a tous ces plaisirs, aussi pour nourriture
Il se peut contenter de la seule nature,
Sans soigneux rechercher les plus exquis morceaux :
La framboise pour luy rougis és arbrisseaux,
La chataigne herissée & la pomme sauvage
Il seche pour manger, il resoult en breuvage.
Et s'il veut esgaier l'appetit quelquefois,
L'innocent champignon il choisit dans le bois,
Celuy qui est sans goust à son goust il scait estre :
Et au fouil des sangliers la truffe il scait cognoistre,
L'ozeille aigrette aux prez, la responce au sablon,
Et parmi les halliers il cueille le houblon.
Brief s'il y veut penser il a tousjours du reste
Que pour une autrefois nature luy appreste,
Et selon les saisons en leurs changes plaisans,
La terre luy fournit mille nouveaux presens.³

La corne d'abondance semble avoir déversé son copieux contenu dans la ferme, les champs et les forêts giboyeuses du gentilhomme champêtre de Rapin, qui peut régaler la « joyeuse bande » de « Ses parens & voisins »⁴ à moindres frais :

Pour eux à la ville il n'envoye
Chercher du plus exquis gibier,
Mais privement il les festoye
D'un cochon, d'un chapon, d'une oye
Et des pigeons du colombier.

Du seul revenu de sa chasse
Il leur donnera le levraut,
Les perdrix, & la tourte grasse,
Les lapereaux, & la begasse,
Sans que rien y face default.⁵

L'abondance des adjectifs possessifs suggère l'heureuse autarcie de l'homme des champs. Le vin qu'il consomme, avec modération comme il se doit, est d'autant plus goûteux qu'il est produit par son vignoble, conservé dans « ses tonneaux » et « sa fustaille »⁶. Quant à « Son souper », préparé par son épouse, il est entièrement composé des produits de sa propriété :

¹ Guillaume de La Perrière, *Le Miroir Politicque*, p. 190-191.

² Cette citation, empruntée à l'un des nombreux critiques consultés sur la question de l'*otium rusticum*, est attribuée aux *Eglogues* de Jacques Bereau. Vérification faite, cette attribution s'est avérée erronée. Nous aurions souhaité pouvoir rendre à César ce qui lui appartient, mais nous n'avons malheureusement pas pu identifier le légitime propriétaire de ces vers.

³ Claude Binet, *Les Plaisirs de la vie rustique et solitaire*, f. 5 v°, v. 153-168.

⁴ *Les Plaisirs du gentilhomme champestre*, p. 125, v. 239 et 238.

⁵ *Ibid.*, v. 241-250.

⁶ *Ibid.*, p. 123, v. 171-172.

Tout le service de sa table
Aux routisseurs est incongnu,
Mais (qui le rand plus delectable)
De sa cour, ou de son estable
Ou de sa chasse il est venu.¹

On relève une profusion identique d'adjectifs possessifs dans le poème de Pibrac : « mon champ maternel », « ce mien chasteau »², s'enorgueillit-il au début de son poème, où il précise qu'il écrit dans sa propriété natale – « Je suis ores au lieu, où enfant je me vey »³. Comme le Cicéron du *De senectute* et en accord avec le modèle antique de la vie autarcique, Pibrac représente des paysans vivant à l'écart des transactions et des échanges commerciaux. Tous les mets dont Marion et Colin régalent leurs invités proviennent de leur ferme, « Sans qu'il faille au marché de la ville envoyer »⁴.

L'importance que revêt aux yeux de Pibrac et de Rapin un mode de vie autarcique explique la fréquence, sous la plume de ces deux auteurs, des allusions à la transmission successorale. Si l'héritage livre au gentilhomme champêtre un bien qui appartient en fait à sa famille, entendue comme l'ensemble des porteurs passés et à venir du nom, et dont il n'a que l'usufruit, le capital et les terres reçus en hoirie lui permettent de mener une existence pleinement autarcique, à l'écart de tout *negotium*, comme le suggèrent une fois de plus les adjectifs possessifs :

Heureux celuy qui loing d'affaires,
Comme les gens du temps passé,
Avecques ses bœufs ordinaires
Laboure ses champs, que ses peres
En propre luy ont delaissé.⁵

Fort significativement, le thème de l'héritage⁶, sur lequel s'ouvre le poème de Nicolas Rapin, reparait dans les ultimes vers :

Puissiez-vous laisser en vieil aage
Voz enfans sans dissention :
Vostre fils aîné hors de page,
Se contentant de l'avantage
Des fiefs en la succession.⁷

Pibrac, quoiqu'il mette en scène des paysans, accorde lui aussi une grande importance à l'héritage. Contrairement au « mignon » qu'on voit « pour s'orner engager sa demeure / Et tout son héritage »⁸, l'homme champêtre des *Plaisirs de la vie rustique*, « cultive l'héritage / Qui sans fraude est escheu au lot de son partage »⁹. Cet héritage n'est pas uniquement matériel ; il est aussi, et peut-être avant tout, moral et spirituel¹⁰. Ainsi, Pibrac dit tenir son goût pour l'*otium rusticum* de son père et avoir hérité non seulement du bien mais également des vertus paternelles, magnanimité et modération :

Je te saluë aussi, Jardin, le seul plaisir
De mon pere & seigneur, lors qu'il print le loisir
Sur la fin de ses ans de cultiver les plantes,
Et peupler les vergers de mille sortes d'antes :
Comme faisoit jadis ce Dictateur Romain,

¹ *Ibid.*, v. 196-200.

² *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 203, v. 4 et 8.

³ *Ibid.*, p. 204, v. 29.

⁴ *Ibid.*, p. 239, v. 464.

⁵ *Les Plaisirs du gentilhomme champêtre*, p. 117, v. 11-15.

⁶ Ce thème est fréquemment associé à la satire anti-curiale. On le trouve notamment dans *Les Regrets* (voir par exemple le sonnet XXXVIII, t. II, p. 81-82).

⁷ *Les Plaisirs du gentilhomme champêtre*, p. 128, v. 321-325. Cf. p. 125, v. 234-235 : le gentilhomme « dispose / Du partage de ses enfans ».

⁸ Claude Gauchet, *Le Plaisir des champs*, p. 59.

⁹ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 218, v. 167-168.

¹⁰ La *Vie des chams* de Jean-Antoine de Baïf peint un monde épargné par les bouleversements de la Réforme. Les campagnards conservent précieusement la religion de leurs aïeux : « Sans trahison [,] sans bigotise feinte / Dedans les chams la religion sainte / Se garde entre eux » (*Le Premier Livre des Poèmes*, p. 106).

Qui d'honneurs assouvy labouroit de sa main
Le champ de peu d'arpens, & en maison petite
Refusoit, liberal, les thresors du Samnite.¹

Les vertus que cultive le père de Guy du Faur de Pibrac en même temps que sont jardin sont elles aussi un héritage transmis par les vieux Romains.

L'évocation d'un mode de vie vertueux et autarcique permis par le travail de la terre et la transmission successorale, développée par bien des textes étudiés ici, va de pair avec la peinture idéale d'un modèle social révolu. De cette peinture perce une nostalgie évidente : le protagoniste des *Plaisirs du gentilhomme champestre* vit « Comme les gens du temps passé »², temps de paix qui s'oppose « Aux troubles civils d'à present »³. Le poète regrette un « viel aage »⁴ aussi vague que vénéré, situé dans un « jadis »⁵ mythique.

b – L'*otium* féodal

Ces déplorations nostalgiques expriment un rêve irréalisable : celui de la restauration d'une société de type féodal, qui privilégie le lignage, la transmission du nom et du patrimoine, et dont la structure strictement compartimentée s'oppose à la mobilité socio-économique caractéristique de l'époque⁶. La hiérarchie féodale, son échelonnement en castes étanches, l'éloignement des potentats locaux de la personne royale, de la cour et du pouvoir central, garantissent aux grands seigneurs de province comme aux petits hobereaux une réelle indépendance, une autonomie et une autorité qui assurent leur repos et que désirent ardemment Pibrac et Rapin. Le « gentilhomme champestre » « Sur sa petite Republique / Commande comme un petit Roy »⁷, semblable à l'astre du jour qui, tout comme lui, règne sur les champs⁸ ; il « n'a point en son voisinage / Un prince ny un grand Seigneur : / Mais seul commande en son village »⁹. Jean de la Taille ajoute que son homme des champs, semblable aux nobles du temps passé, « ne vivant qu'à soy, / Est lui-mesme sa Cour, son Seigneur et son Roy »¹⁰ – formule qui reprend ces vers de Du Bellay :

Son principal espoir ne depend que de luy,
Il est sa court, son roy, sa faveur & son maistre.¹¹

On assiste donc, dans les poèmes de Pibrac et de Rapin, à la déploration d'un système tombé en déshérence, d'une époque révolue et d'un idéal déchu, incarnés par la figure de l'aristocrate de type féodal¹². La civilisation du *negotium*, l'essor du capitalisme et de la vie de cour arrachent le

¹ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 215-216, v. 145-152.

² Nicolas Rapin, *Les Plaisirs du gentilhomme champestre*, p. 117, v. 12.

³ *Ibid.*, p. 119, v. 60.

⁴ *Ibid.*, p. 128, v. 321.

⁵ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 204, v. 26.

⁶ François de la Noue déplore la déchéance de la noblesse : « Il ne faut point beaucoup de langage pour faire conoistre combien les Gentils-hommes François sont decheus de ceste ancienne richesse, dont leurs maisons estoient ornées sous les regnes de nos bons rois Louys douzieme & François Premier » (*Discours politiques et militaires*, Bâle, François Forest, 1587, p. 157).

⁷ Nicolas Rapin, *Les Plaisirs du gentilhomme champestre*, p. 118, v. 44-45.

⁸ Le soleil, écrit Pibrac, « est comme le Roy / Qui souverain commande, & qui donne la loy / A tout le labourage » (*Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 251, v. 667-668).

⁹ Nicolas Rapin, *Les Plaisirs du gentilhomme champestre*, p. 118, v. 31-33.

¹⁰ *Le Courtisan retiré*, v. 437-438.

¹¹ *Les Regrets*, XXXVIII, v. 10-11 (t. II, p. 82). Claude Binet se souviendra lui aussi des vers de Du Bellay, puisqu'il écrit au sujet de l'homme des champs dans ses *Plaisirs de la vie rustique et solitaire* (f. 5 r°, v. 134) : « Luymesme il est son Roy, sa Cour et sa fortune ».

¹² Jean Brunel estime que les vers 61-65 du poème de Nicolas Rapin (« Qui n'espouse point de querelle / Si le droict n'y est apparent, / Mais ne crainct de monter en selle, / Quand l'occasion l'y appelle, / Pour son amy ou son parent ») portent la trace d'un « esprit féodal » : « Rapin semble distinguer les différends de type féodal, comme les offenses à l'honneur familial, qu'il importe de venger, et où il est donc, selon lui, tout à fait légitime de s'engager, et les "querelles" obscures liées aux troubles du moment, où il lui paraît fort imprudent de s'aventurer [...] » (note aux vers 61-62 des *Plaisirs du gentilhomme champestre*, p. 135).

gentilhomme à sa terre, déracinement qui le voue à l'errance¹ ; certaines valeurs nobiliaires, telles que l'attachement au domaine paternel, la conservation et la transmission patrilinéaire des richesses, gage d'une existence indépendante et autarcique, se trouvent dévaluées. La vénalité des offices et l'octroi des bénéfices, caractéristiques d'un modèle social inédit qui permet l'essor de la *gentry* et l'accession d'une bourgeoisie fortunée à la noblesse, ont définitivement relégué aux oubliettes la vieille aristocratie féodale et sont cause d'instabilité économique, politique et sociale.

Installé dans le domaine que lui ont transmis ses aïeux, modeste exploitation agricole ou fief de gentilhomme, l'homme des champs vit au pays natal. Ce fait vaut d'être souligné puisque les auteurs de poèmes rustiques dénoncent systématiquement les atteintes extérieures portées au *modus vivendi* et aux valeurs nationales : du sol et des cœurs français ont été arrachées et déracinées les vertus natives, en lieu et place desquelles poussent désormais comme du chiendent les vices importés d'Allemagne, d'Espagne ou d'Italie et acclimatés en France par Henri III². On prétend en effet que les mœurs dissolues qui polluent la cour sont d'origine étrangère, principalement transalpine et occasionnellement transpyrénéenne. Si l'on en croit Pibrac, l'usage de cosmétiques, signe évident de l'hypocrisie et de la vanité des courtisans, est une habitude espagnole qu'ignore Marion : la paysanne

Se coiffe sans miroir, ne luy chault se parer,
Ne par art les laideurs de son corps reparer :
L'Arsenic calciné, le Talc, & la Ceruse,
Et ce dont l'Espagnol en ses pomades use,
Que les Dames de Court ont si bien retenu,
Pour desguiser leur teint & leur poil ja chenu,
Est par elle ignoré, & ne voudroit pas estre
Que telle qu'il a pleu à Dieu la faire naistre.³

On reproche aux Italiens de pratiquer la magie et d'user de poisons pour écarter leurs rivaux. Sous la plume de Pibrac, la critique des poisons et de la sorcellerie conduit tout naturellement à l'expression d'un anti-italianisme, alors très répandu et des plus virulent⁴, dont font les frais « le Lombard, / Et [le] fin Calabrois »⁵.

Selon nos auteurs, les maux qui accablent le royaume et les vices qui le corrompent ont été introduits en France à la faveur des guerres civiles. Pour Pibrac, l'Espagnol « ne prend assurance, / Que sur l'astre fatal du discord de la France »⁶ ; « l'Alemand », poursuit Pibrac, est « Yvre de nostre sang, que Discord luy versa »⁷. Au moment où sont rédigés les textes de Pibrac, de Rapin, etc., le sentiment patriotique est exacerbé par les ingérences extérieures dans les affaires de politique intérieure et la présence de troupes étrangère sur le sol national. Les sujets des derniers Valois sont condamnés à une sorte d'exil domestique. Le rêve rustique, qui accorde une si grande importance au terroir, au domaine familial transmis de pères en fils, résulte à n'en pas douter des craintes suscitées par les périls allemand, espagnol et romain. Michaut se plaint de l'intrusion en France de soldats

¹ François de La Noue entend dissiper la fausse opinion selon laquelle « le gentil-homme qui ne bouge de sa maison, n'allant point dehors chercher ses aventures, jouit de peu de contentement, & est de bas courage » (*Discours politiques et militaires*, X, p. 229) et plaide en faveur de « la vie champêtre » (p. 239) de quelques nobles « mesprisez (pource qu'ils se sont resolus de passer leur vie chez eux) par ceux qui font comme un estat ordinaire de se trouver sur les theatres publiques des cours, des citez, des guerres, & des païs estranges » (p. 238).

² Le poème de Rapin « est publié au moment où Henri III, revenu de Pologne en passant par l'Italie où il a bu “le poison de Venise”, va autoriser une influence italienne encore plus grande sur les mœurs françaises » (Jean Brunel, note aux vers 306-315 de son édition des *Plaisirs du gentilhomme champêtre*, p. 144). Selon Loris Petris, « L'évocation rustique constitue comme un message adressé à Henri III et à sa cour, toujours plus calquée sur le fastueux modèle italien » (introduction aux *Plaisirs de la vie rustique*, p. 15).

³ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 227, v. 273-280. L'arsenic et le blanc de céruse, produit à Venise, sont des substances dont on n'ignorait pas la nocivité. Ils symbolisent les mœurs empoisonnées des courtisans. Contraire à la morale, la cosmétique est en outre impie, comme le suggèrent les vers 279-280.

⁴ Voir, pour la critique des mœurs italiennes, l'ouvrage de Lionello Sozzi, *Rome n'est plus Rome : la polémique anti-italienne et autres essais sur la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 2002.

⁵ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 232, v. 358-359.

⁶ *Ibid.*, p. 204, v. 17-18.

⁷ *Ibid.*, v. 15-16. Des mercenaires allemands avaient été appelés par les huguenots à la rescousse des troupes de Condé et de Coligny en 1562. Ces réîtres avaient pris position à Orléans et menacé Paris.

étrangers, dont les exactions privent ses compatriotes de toute quiétude et dont la menace ravive des terreurs obsidionales :

Ne verrons-nous jamais ce païs en repos,
Mes amis, ce dit-il : hélas, qu'est devenuë
De nos premiers ayeulx la prudence cogneuë ?
Faut-il que nous soyons à tous coups en danger
De voir nos champs couverts du soldat estrangier ?
Douze ans y a & plus que par nostre folie
Nous sommes le jouët d'Espagne & d'Italie,
Et le butin certain du Reistre empistolé,
Qui non encores saoul des biens qu'il a volé,
A peine en sa maison ses chariots descharge,
Qu'il s'appreste à venir faire nouvelle charge.¹

À ce sentiment de dépossession, la rêverie rustique et sa « pensée sous-jacente de l'ancrage »² opposent tous les motifs de l'enracinement. Enracinés dans leur terre natale, attachés par un lignage prétendument séculaire à leur foyer et à leur domaine, le paysan et le gentilhomme champêtre ne sauraient en être dépouillés. Une fois de plus, l'éloge de la *rusticitas* est caractéristique d'un fort attachement aux vertus nationales et du dégoût qu'inspirent les « nouvelletés », les bouleversements que connaît la société française et qui sont le fruit d'une curiosité condamnable :

Les hommes de ce temps, je dis entre nous vieux,
(Je pardonne aux garçons) sommes trop curieux
De toutes nouveautez : dès lors qu'il se presente
Quelque cas de nouveau, soudain cela nous tente :
Et sans considerer les pertes ou dangers,
Tout est receu pour bon qui vient des estrangers.³

La perméabilité de la France aux mœurs étrangères, son engouement pour la nouveauté, à laquelle s'oppose le conservatisme de l'homme des champs couvant son héritage, causent le déclin politique du pays et sa déchéance morale. La nouveauté n'instaure pas un ordre nouveau mais un mélange pernicieux, une confusion fatale, un chaos dont le terroir subit les conséquences :

Ains sommes empirez de tous poincts, ce me semble,
Depuis que nous meslons nos affaires ensemble.
J'en oy plaindre souvent les bourgeois des citez :
Et quant à nos terroirs, ils s'en sont despitez.
Car depuis quelque temps és terres moins legeres
Ne naissent que pavots, que chardons, & feugeres,
Et la foudre en nos bois va tousjours choisissant
Le chesne le plus droit & le plus verdissant.⁴

La xénophobie ambiante et l'attachement aux mœurs françaises sont tels que Pibrac, par la bouche de Michau, recommande pour l'agriculture l'utilisation exclusive d'espèces indigènes, les semences étrangères gâtant le sol national :

Et que mieux il nous vaut nos champs ensemençer
De grains à nous cogneus, que non pas les presser
D'en porter d'estrangers [...].⁵

Ce même Michau affirme par la suite que l'apparition des différentes nations, la diversification des espèces végétales et la spécialisation des terroirs, tous ne pouvant produire les mêmes fruits, sont, comme la confusion des langues, une conséquence du péché :

¹ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 243-244, v. 528-538.

² Danièle Duport, *Le Jardin et la Nature*, p. 208.

³ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 247-248, v. 611-616.

⁴ *Ibid.*, p. 248-249, v. 629-636.

⁵ *Ibid.*, p. 250, v. 659-661.

Joint que le Tout-puissant en sa divinité
 A de chasque terroir le rapport limité.
 Car apres le peché, pour marque de l'offense,
 Dieu condemna la Terre, & fit la difference
 Des lieux & des païs : la Terre avant estoit
 Toute pareille en soy, & de son gré portoit
 Le vivre des humains, egaleme[n]t feconde
 Par tout ce qu'Amphitrite entoure de son onde.
 Sans le peché, l'Anglois, l'Alarbe, le Grison,
 Bref chacun eust cueilli autour de sa maison,
 Hors de peine & travail, des fruits de mesme sorte
 Et de mesme bonté que l'Orient en porte [...].¹

Ainsi l'éloge de la vie rustique et du terroir manifestent l'attachement des poètes géorgiques à leur patrie, aux mœurs et aux valeurs nationales, menacées par des influences étrangères néfastes². Contre le vent de perversion politique et morale qui souffle d'Espagne et d'Italie, l'on se prend à rêver à la restauration de la société féodale, qui ignore le poison du *negotium* et de la vie de cour. L'importance accordée au travail de la terre, à l'exploitation du domaine familial transmis de père en fils et à l'indépendance qu'ils assurent - autant de thèmes dont se nourrit la nostalgie féodale de Guy du Faur de Pibrac et de Nicolas Rapin -, résulte de préoccupations non moins éthiques qu'économiques ou politiques. Le gentilhomme champêtre, pourvu de biens à satiété, ne participe pas à la chasse aux bénéfices et aux commendes, qui produit les vices caractéristiques de la civilisation du *negotium* :

Vous ne cherchez point l'artifice
 Pour attraper un don du Roy,
 Ou pour voler un benefice,
 Ou pour faire vendre une office,
 Contre la raison & la loy.³

L'autosuffisance de l'homme des champs, portraituré en aristocrate des temps féodaux enraciné au pays natal, le prémunit contre la convoitise et les tares qu'elle engendre ; il ne quémande rien, il ne sollicite pas les faveurs des grands seigneurs, il ne s'avilit pas dans la flatterie ou la médisance que pratiquent les courtisans intrigants, archétype exécrationnel de l'homme déraciné, sans attaches ni morale.

On comprend sans peine, à la lumière notamment des deux premières strophes des *Plaisirs du gentilhomme champêtre*, que les *negotia* incriminés par Nicolas Rapin sont principalement ceux causés par l'ambition, par ce « miserable soing d'acquérir d'avantage » déjà dénoncé par Du Bellay dans ses *Regrets*⁴, et que Nicolas Pasquier à son tour fustigera en ces termes depuis sa propriété campagnarde de Mainxe :

Je me suis confiné en ce lieu champêtre, duquel je tire plus de contentement
 que si j'approchois de la Cour du plus grand Prince du monde. J'ay gagné cet
 advantage sur moy, que rien ne me tourmente l'esprit. L'ambition, l'avarice,
 l'amour, ny la vengeance n'y ont aucun pouvoir... Heureux vrayment celuy
 qui a fait sa retraite aux champs.⁵

En ce temps, l'ambition passe pour le vice caractéristique des courtisans. Rapin fait d'emblée l'amalgame :

O trois fois heureuse Noblesse,
 Qui mesprisant les grands honneurs,
 Par la vertu qui vous adresse
 Avez congnu quelle destresse
 Se trouve à la cour des Seigneurs.

¹ *Ibid.*, p. 251, v. 675-686.

² Selon Loris Petris (« La philosophie morale aux champs [...] », p. 16), le discours de Michaut « débouche sur un plaidoyer gallican » et devient l'occasion de rappeler « implicitement l'opposition de L'Hospital à l'introduction en France des décisions tridentines ».

³ Nicolas Rapin, *Les Plaisirs du gentilhomme champêtre*, p. 127, v. 291-295.

⁴ XXXVIII, v. 5 (t. II, p. 81).

⁵ Nicolas Pasquier, *Lettres*, Paris, 1623, p. 212 et 614. Cité par George Huppert, *Bourgeois et Gentilshommes*, p. 149.

Qui ne portant jamais envie
Sur une autre condition,
Libres n'avez point asservie
La franchise de votre vie
Aux griffes de l'ambition.¹

Les substantifs qui résonnent dans l'ultime vers de chacune de ces deux strophes, « cour » et « ambition », riment sur le plan sémantique. Dans son *Courtisan retiré*, Jean de la Taille les apparie lui aussi, avant de dénombrer les maux spirituels qui accablent l'homme de cour et qu'ignore l'homme des champs :

O combien plus heureux celui qui, solitaire,
Ne va point mendiant de ce sot populaire
L'appuy, ny la faveur ! qui paisible, s'estant
Retiré de la Cour et du Monde inconstant,
Ne s'entre-meslant point des affaires publiques,
Ne s'assubjectissant aux plaisirs tyranniques
D'un Seigneur ignorant, et ne vivant qu'à soy,
Est luy-mesme sa Cour, son Seigneur, et son Roy !
Qui n'estant point tenté d'avarice, d'envie,
D'orgueil, d'ambition, hameçons de la vie,
Et ne cherchant ailleurs qu'en soy-mesme son heur,
Est plus riche et content que le plus grand Seigneur !²

Le gentilhomme champêtre, qui « ne se laisse émouvoir ni par les faisceaux que donne le peuple, ni par la pourpre des rois, ni par la discorde qui met aux prises des frères sans foi³ », n'est pas exposé aux assauts de l'ambition dans la mesure où la campagne ne présente aucun objet auquel elle pourrait s'attacher. Comme l'écrit Jean de la Taille, l'on doit

priser les champs, où Dame Ambition
Pour se battre ne donne aucune occasion,
Ny estats pour briguer, ny pour courir offices
Ny pour tuer Chevaux, Courriers, ny Benefices !⁴

Jacques Bereau oppose lui aussi l'ambition inquiétante du courtisan à la tranquillité d'esprit de l'homme des champs, qui, dépourvu d'« estats » et de « pensions », n'a de comptes à rendre à personne⁵ :

il n'a soing d'acquérir
Et villes et chasteaux, de mandier offices,
De courir aux palais, de briguer benefices.⁶

Se laissant également porter par le courant anti-curial et adaptant à son tour Horace, Pibrac écrit dans ses *Plaisirs de la vie rustique* :

O bien-heureux celui, qui loin des Courtisans,
Et des palais dorez, pleins de soucis cuisans,
Sous quelque pauvre toict, delivre de l'envie,
Jouïst des doux plaisirs de la rustique vie !⁷

¹ Nicolas Rapin, *Les Plaisirs du gentilhomme champêtre*, p. 117, v. 1-5.

² Jean de la Taille, *Le Courtisan retiré*, p. 174-175.

³ Virgile, *Géorgiques*, II, v. 495-496.

⁴ Jean de la Taille, *Le Courtisan retiré*, p. 173.

⁵ Cf. également Nicolas Rapin, *Les Plaisirs du gentilhomme champêtre*, p. 126, v. 286-290 : « Si vous n'avez aupres d'un Prince / Les estats & les pensions / Pour gouverner quelque province : / Aussi personne ne vous pince / Et n'observe voz actions ».

⁶ Jacques Bereau, *Les Eglogues [...]*, III, p. 27, v. 116-118.

⁷ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 217, v. 153-156.

Assez conventionnellement, le courtisan sert donc de repoussoir aux portraits élogieux du paysan et du gentilhomme champêtre. La cour représente les antipodes morales des champs¹ : les vices et l'excès y règnent en maîtres absolus, on ignore le repos et la paix de l'esprit², on devient le jouet du bon plaisir d'autrui. Les auteurs qui fournissent la matière de ce développement consacré à l'*otium rusticum* opposent à l'envi la cour et les champs, en articulant leur argumentaire autour de ces trois têtes de chapitre. Pour ce qui concerne les vices attribués au courtisan, on n'innove guère – ambition, dissimulation³, flatterie ou médisance, tels sont les motifs d'accusation retenus par Pibrac, Rapin et les autres auteurs de poèmes géorgiques. Les plaisirs impurs du courtisan contrastent avec les joies simples et vertueuses de l'homme des champs. Mais ces vices comportent leur propre châtement puisqu'ils sont contraires à la tranquillité de l'esprit. L'ambition, en effet, condamne celui qu'elle consume à une inquiétude perpétuelle. Si sa conscience a le cuir épais et reste insensible aux remords, le courtisan endure une rivalité permanente et s'expose aux médisances de ses semblables. Il n'ignore pas que la roche tarpéienne est près du Capitole, que les princes sont aussi inconstants que la fortune, qu'il est commun dans leur entourage qu'une ascension aussi fulgurante qu'imméritée précède une chute non moins subite. La vie aux champs, au contraire, est paisible et stable. Enfin, la cour ressemble à une prison dorée ; la vie du courtisan est une servitude volontaire, une soumission de chaque instant aux caprices des grands seigneurs, à la mode, aux fluctuations de l'opinion qui fait et défait les fortunes. L'homme des champs, quant à lui, n'attend rien que de son propre labeur ; son application, son industrie, sa prudence et son sens de la mesure lui permettent de subvenir à ses besoins sans dépendre d'autrui. Vivant sans passion, ne désirant rien qu'il ne possède déjà et ne craignant par conséquent personne, il connaît la *tranquillitas animi* du sage.

Le modèle et les valeurs féodaux, dont le repos géorgique permet la restauration, sont incompatibles avec la vie de cour, jugée décadente, et les mœurs scélérates qu'elle favorise ; le noble reclus dans son domaine familial ignore l'ambition, la servitude et les vices du courtisan, puisqu'il dispose de tout à profusion. Le titre de noblesse du hobereau est son bien le plus cher car il consacre et affiche aux yeux de tous son excellence morale, l'éclat de son renom et la longévité vénérable de son nom. Cette noblesse, contrairement aux honneurs que glane le courtisan à force de bassesses et de flatteries, ne saurait être mise en doute ; son ancienneté plaide en sa faveur. Nicolas Rapin estime heureux celui

De qui la noblesse connue
Ne vint jamais en question :
Mais de longue main est tenue,
Comme si elle estoit venue
D'un des enfans de Francion.⁴

La noblesse véritable, celle du « gentilhomme champêtre », s'enracine dans les temps immémoriaux ; sa naissance coïncide avec la genèse mythique du royaume. Elle se transmet par héritage de père en fils au fil des siècles, avec les biens fonciers et mobiliers, et cette passation ininterrompue, cette stabilité socio-économique et éthique contrastent avec la valse des titres et des honneurs que les princes accordent à leurs favoris et retirent à leurs courtisans tombés en disgrâce au gré de leurs caprices. Le patriarcat féodal et son système de transmission patrimoniale neutralisent l'ambition et le « miserable soing d'acquérir d'avantage », tout en reflétant le cours de la nature tel qu'on peut le voir à l'œuvre dans le monde agricole, où le bien-fonds de la terre nourricière circule sans déperdition, en

¹ Cette opposition figure dans un sonnet attribué à Charles IX, où le roi prie instamment Ronsard de rejoindre sa cour : « Doncq ne t'amuse plus à faire ton mesnage, / Maintenant n'est plus temps de faire jardinage : / Il faut suivre ton Roy qui t'aime par-sus tous » (t. XVII, p. 45, v. 7-9). Dans ces vers, on assiste au renversement des valeurs traditionnellement affectées à la cour et aux champs, à l'espace public et au domaine privé.

² Cf. Ronsard, *La Salade*, v. 51-55 (t. XV, p. 78-78) : « Je suis pour suivre à la trace une Court / Trop maladif, trop paresseux, et sourd, / Et trop creintif, au reste je demande / Un doux repos, et ne veux plus qu'on pende / Comme un pognard les soucis sur mon front ».

³ Selon Castiglione, le courtisan doit fuir l'affectation et « faire preuve en toute chose d'une certaine désinvolture, qui cache l'art et qui montre que ce que l'on a fait et dit est venu sans peine et presque sans y penser » (*Le Livre du courtisan*, p. 54). Cette *sprezzatura* constitue l'art véritable, « celui qui ne paraît pas être de l'art » (p. 55). Tous les « sonneurs de la rustique chanson » verraient sans doute là le comble de la dissimulation !

⁴ *Les Plaisirs du gentilhomme champêtre*, p. 117, v. 16-20. Cette remarque ne manque pas de surprendre de la part de Nicolas Rapin, qui ne fut anobli par Henri IV qu'après la bataille d'Ivry.

un cycle ininterrompu scandé par les saisons, des semences aux premières pousses et de la fleur jusqu'au fruit, gage des prochaines semailles¹. L'attrait exercé par l'*otium rusticum* sur nos auteurs est donc l'expression d'exigences éthiques et d'un conservatisme politique et social, qu'attisent une actualité douloureuse, les désordres politiques et civils, ainsi que les mutations subies par la société et les différents corps qui la constituent depuis le début du siècle.

4 – Juste mesure et juste milieu

À plusieurs reprises, au cours de notre périple à travers la littérature française du XVI^e siècle, nous sommes passé par un lieu commun des plus fréquenté, celui où l'on célèbre les vertus de l'ordre, de la mesure, de la modération². Ces vertus, les poèmes de l'*otium rusticum* les célèbrent à leur tour immodérément, opposant à son avantage la simplicité géorgique aux valeurs mondaines et aux fastes de la vie de cour. Tous les domaines de la vie aux champs sont régis par cette exigence de mesure. La mesure est tout d'abord une vertu domestique qui assure à qui la cultive une indépendance économique totale et, dès lors, une parfaite tranquillité d'esprit. Est qualifié d'heureux celui

Qui n'estant embrouillé d'usure,
Ny de rentes à prix d'argent,
Sa despense à son bien mesure,
Et sans faire à personne injure,
Ne craint ny juge ny sergent.³

Le sens de la mesure consiste dans l'adéquation de la consommation aux besoins et aux ressources⁴ ; il est la principale qualité du gestionnaire avisé qui règle ses dépenses sur son revenu et, en conséquence, ne doit rien à personne ; sa modération lui garantit une existence autarcique, à l'écart des affaires et des tracasseries du *negotium*. Le « mesnager » champêtre utilise chandelles et bougies « sobrement » et « avec espargne » ; il doit prendre soin de son mobilier et « ne s'abandonnera à l'immodéré désir de se meubler magnifiquement [...] de peur de consumer le fonds des terres, avec le revenu »⁵. Pour ce qui concerne sa garde-robe, il se défiera des « foles fantasies » et veillera « à se bien mesurer » – ainsi, « en se bien mesurans », il se vêtira « sans excès »⁶.

L'exigence de mesure fixe aux loisirs du gentilhomme de Rapin des bornes qu'il ne doit pas franchir. Ainsi, la chasse, loisir traditionnellement associé à l'*otium rusticum*⁷, demeure un plaisir licite aussi longtemps qu'elle ne dégénère pas en passion coûteuse, susceptible de dilapider le capital du hobereau ainsi que son temps – le plus précieux de tous les biens. Le poète des *Plaisirs du gentilhomme champêtre* promulgue donc des lois somptuaires, qui prohibent la possession de « faulcons » et autres « esperviers »⁸. La chasse au furet est réglementée de manière à éviter tout abus et réservée à des fins strictement alimentaires :

¹ « L'agriculture restaure aussi la chaîne des générations : Pierre Belon [*Les Remonstrances sur le default du labour et culture des plantes*, Paris, G. Corrozet, 1558], ému par le peu de soins apporté aux arbres, évoque le retour d'Ulysse apercevant son père dans son verger. Les travaux agricoles, derrière lesquels se profilent toutes ces relations interrompues, ont le pouvoir de relier les diverses temporalités privées de leur sens par l'histoire » (cité par Danièle Duport, *Le Jardin et la Nature*, p. 29-30). Ailleurs dans ses *Remonstrances*, Belon reproche véhémentement à ses contemporains de laisser « perir la race des dignes arbrisseaux » (IX, p. 28 ; nous soulignons). Une fois de plus, le travail de la terre convoque l'idéal féodal du lignage, de l'enracinement dans une *race* menacée d'extinction. Pibrac suggère lui aussi dans ses *Plaisirs de la vie rustique* que l'agriculture est liée au legs et à la transmission lignagère : l'homme des champs récolte ce qu'ont semé ses ancêtres et cueille « La noix sur le chemin par son ayeul plantee » (p. 219, v. 183).

² Cf. *supra*, p. ? ? ? [vérifier]

³ Nicolas Rapin, *Les Plaisirs du gentilhomme champêtre*, p. 118, v. 36-40.

⁴ Il convient de « Plus n'embrasser que l'on ne peut estraindre », selon Pibrac (*Quatrains*, LXIX, p. 170, v. 1). Claude Gauchet ajoute dans son *Plaisir des champs* (p. 99) : « Au noble il est toujours besoin de modestie, / A fin qu'avecq' son bien il mesure sa vie ».

⁵ Olivier de Serres, *Le Théâtre d'agriculture [...]*, VIII, 3, p. 1239.

⁶ *Ibid.*, p. 1243.

⁷ Cf. Desportes, *Chanson* (« O bienheureux qui peut passer sa vie »), v. 74-78 (*Diverses Amours et autres œuvres meslées*, p. 171) : « Puis quand Phebus de ses rais nous enflame, / J'essaye encor mille autres jeux nouveaux : / Diversement mes plaisirs j'entrelasse, / Ores je pesche, or' je vais à la chasse, / Et or' je dresse embuscade aux oiseaux ».

⁸ Nicolas Rapin, *Les Plaisirs du gentilhomme champêtre*, p. 119, v. 70.

tant seulement
Pour aider à fournir la broche
Quand une compagnie' approche,
Sans en user journellement.¹

La simplicité du repas est un lieu commun des poèmes célébrant les plaisirs et les vertus de la *rusticitas*. Dans *Les Plaisirs de la vie rustique et solitaire*, Janot entonne un hymne à la sobriété, représentée en déesse². Le pasteur de Germain Forget se nourrit uniquement de « noix, pommes, laitages »³. Quant à Guy du Faur de Pibrac, qui prescrit déjà aux lecteurs de ses *Quatrains* une diète d'où sont bannis les excès⁴, il précise que le « sobre disner » de ses paysans se résume à un « unique mets »⁵ composé d'ingrédients des plus simples : Marion coupe

Des tranches de pain bis pour en faire la soupe,
Y meslant quelque peu d'un fromage moisi,
Qu'elle a dedans la paille entre plusieurs choisi,
Propre pour au brouët donner saveur & pointe,
Et pour renouveler la soif desja esteinte :
Puis prend le pot en main, le reinse de claire eau,
Par un degré tremblant devalé en son caveau,
D'un muid presque failli, qui à peine degoutte,
En fin son petit pot elle emplit goutte à goutte.⁶

Nicolas Rapin fait de la mesure une hygiène de vie ; il condamne les excès de tables, qui nuisent à la santé et à la bourse des banqueteurs intempérants, et leur oppose la sobriété de son gentilhomme et de ses convives :

Leur repas est libre & modeste
D'herbes & de fruits meslangé :
N'engendrant un hocquet moleste,
Qui volontiers aux bancquets reste
Après que l'on a trop mangé.

Aussi ne leur faut-il point faire
Tant de despens en medecin,
Ny en drogues d'apotecaire
Pour quand ils vont à leur affaire,
Venir espier le bassin.⁷

Les raisons pour lesquelles les poètes de la retraite champêtre recommandent la tempérance sont, on le constate, tout à la fois médicales, économiques et éthiques. Le courtisan, qui paye de sa liberté les mets qu'il engloutit, sert une fois de plus de repoussoir au modèle rustique :

¹ *Ibid.*, p. 119, v. 72-75. Quelques vers plus loin (p. 125, v. 246-250), Nicolas Rapin rappelle que la chasse est un loisir utile, qui permet au gentilhomme de nourrir ses invités : « Du seul revenu de sa chasse / Il leur donnera le levraut, / Les perdrix, & la tourte grasse, / Les lapereaux, & la begasse, / Sans que rien y face default ». La chasse constitue alors une activité honnête, tout comme lorsqu'on la pratique pour se prémunir contre l'oisiveté (p. 124, v. 206-210). On se rappelle que Jean des Caurres reproche aux nobles de son temps de « s'addoner au tragique exercice de la chasse », loisir coûteux et perte de temps (*Œuvres morales et diversifiées*, Paris, 1584 ; cité par Georges Huppert, *Bourgeois et gentilshommes*, p. 142).

² Claude Binet, *Les Plaisirs de la vie rustique et solitaire*, f. 6 v°, v. 211-220. Dans la vie champêtre, écrit François de La Noue, « la regle ordinaire [est] l'usage de frugalité » (*Discours politiques et militaires*, X, p. 241).

³ *Les Plaisirs, et felicités de la vie rustique*, p. 31.

⁴ CXXI, p. 190 : « Boire, & manger, s'exercer par mesure, / Sont de santé les outils plus certains : / L'excez, en l'un de ces trois, aux humains / Haste la mort, & force la nature ».

⁵ *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 230, v. 338.

⁶ *Ibid.*, v. 328-336. Voir p. 228, v. 289-293 : « Au point du jour s'en va dans son jardin cueillir / Des choux ou des porreaux pour les mettre bouillir : / Apres dans son mortier un peu de safran broyé, / Et tire du charnier un petit morceau d'Oye, / Jette tout dans le pot [...] ».

⁷ Nicolas Rapin, *Les Plaisirs du gentilhomme champêtre*, p. 126, v. 261-270. On sera sensible à l'expression désignant l'« excretion des digestions naturelles » (*Gargantua*, XXIII, p. 65) : « quand ils vont à leur affaire ». L'auteur a-t-il voulu dire ainsi tout le mal que lui inspirent les affaires, le *negotium* ? Quoi qu'il en soit, on pense au calembour irrévérencieux de Rabelais, qui assimile la retraite des moines à des « retraitsz » (*Gargantua*, XL, p. 110).

Qui est celuy qui eust envie
Manger des paons & des phaisants,
Et changer cette heureuse vie
A la friandise asservie
Des miserables courtisants ?¹

Dans tous les domaines de l'existence, la *simplicitas* campagnarde s'oppose aux dérèglements du courtisan, causes de tristesse et de tourments. La satire anti-curiale ne porte pas seulement sur l'intempérance et sur les frais de bouche du courtisan mais sur l'ensemble de ses valeurs et de ses mœurs, au point que l'homme de cour finit par incarner la parfaite antithèse de l'homme des champs :

En regard des rythmes paisibles de la terre, les poètes du XVI^e siècle s'emploient à énumérer les fléaux des désirs effrénés ; face à la trivialité des tâches agricoles, ils dressent la longue liste des boursouflures du luxe. La fortune des antithèses, qui nourrit l'éloge de la terre aux dépens de la frénésie et de l'hypertrophie du paraître, relance le débat autour du courtisan.²

Si le sage géorgique réalise l'idéal humaniste de mesure, le courtisan n'est qu'excès. Le portrait repoussant qu'en brossent Pibrac, Rapin et les autres chantres de la *rusticitas* ne ressemble guère à celui du courtisan idéal rêvé par Castiglione, qui fait de la modération l'une des qualités primordiales de l'homme de cour accompli.

On opposera également l'usage immodéré et irréfléchi de la parole par le courtisan, archétype tout à la fois du flatteur et du médisant, au parler franc et simple de l'homme des champs, sur lequel les poètes modèlent leur expression. La médiocrité stylistique revendiquée par Pibrac, médiocrité qui n'est pas sans rapport avec la *brevitas* caractéristique du genre gnomique auxquels appartiennent ses *Quatrains*, traduit un idéal de médiété éthique, de modération vertueuse et de retenue³.

La passion amoureuse, vécue sur le mode pétrarquiste et associée à la vie de cour, est rejetée en raison des excès qu'elle engendre. L'argumentaire comporte des considérations matérielles ; il s'agit de renoncer à une coquetterie dispendieuse, au faste vestimentaire ruineux du courtisan amoureux, dont les frais de représentation et les atours extravagants, bien éloignés de la simplicité des amants campagnards, traduisent en outre l'hypocrisie foncière :

Aussi n'avez-vous point la peine
De vous frizer tout le matin :
De faire bien sentir l'haleine,
Et chacun jour de la sepmaine
Changer de veloux & satin ;

De gaudronner vostre chemise
Et tousjours y porter la main :
De vous habiller à la guise
Tantost d'un Seigneur de Venise,
Tantost d'un Chevalier Romain.⁴

¹ Nicolas Rapin, *Les Plaisirs du gentilhomme champêtre*, p. 126, v. 271-275. Guevara oppose la fraîcheur des aliments qui composent l'ordinaire du paysan aux viandes faisandées dont s'alimente le courtisan et qui symbolisent la corruption de ses mœurs : « Car en lieu que le Courtisan use de chairs & venaisons corrompues, & de gibbiers trop gardez : le villageois mange tout frais, sain, & tendre » (*Le Mespris de la court avec la vie rustique*, traduction d'Antoine Allègre, Paris, J. Ruelle, 1568, VII, p. 22 ; l'édition originale sort des presses lyonnaises d'Étienne Dolet en 1542).

² Danièle Duport, *Le Jardin et la Nature*, p. 202.

³ Cf. Perrine Galand-Hallyn, « "Médiocrité" éthico-stylistique et individualité littéraire à la Renaissance », *Éloge de la médiocrité. Le juste milieu à la Renaissance*, p. 103-120.

⁴ Nicolas Rapin, *Les Plaisirs du gentilhomme champêtre*, p. 127, v. 306-315. Pibrac opposait déjà la sobre toilette de sa paysanne à la mise sophistiquée et onéreuse des femmes de la cour (*Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 227-228, v. 273-288). Comme de coutume, l'artifice vestimentaire et cosmétique est associé à la critique des mœurs italiennes de la cour d'Henri III (cf. Pauline M. Smith, *The Anti-Courtier Trend [...]*, p. 156), et à la dénonciation de la dissimulation des courtisans. Le courtisan idéal de Castiglione se distingue de ses semblables en n'utilisant pas de fard : « Je veux que l'aspect de notre Courtisan soit de cette sorte [c'est-à-dire viril], et non pas mou et féminin comme beaucoup s'efforcent de l'avoir, qui non seulement se crépent les cheveux et s'épilent les sourcils, mais se fardent de toutes les manières qu'emploient les femmes les plus lascives et les plus déshonnêtes du monde » (*Le Livre du courtisan*, p. 46).

D'autre part, l'amour passionnel, le code du savoir-aimer pétrarquiste, que Rapin associe à l'Italie et à une cour française de plus en plus perméable aux modes ultramontaines, sont condamnés en raison de l'inquiétude qu'ils suscitent :

Si vous n'estes aupres des Dames
A danser & faire l'amour :
Aussi ne sentez vous les flammes
Et l'ennuy dont ces pauvres ames
Sont tourmentees nuit & jour.¹

On connaît assez « la sotte melancholie / Que l'on prend à faire l'amour »² et les méfaits de la passion amoureuse depuis que les auteurs de *canzonieri* français en ont dessiné, après Du Bellay et Ronsard, la sombre carte du Tendre. Pour autant, le hobereau de Nicolas Rapin n'a pas fait vœu de chasteté :

Et si par fortune il rencontre
La bergere un peu à l'escart,
Le jeu d'amourette il luy monstre,
Ou se contante de la monstre,
S'il n'y peult avoir plus grand part.³

À la passion qui accapare l'esprit et le plonge dans l'inquiétude, Rapin préfère les « amourettes » sans conséquence. Son gentilhomme jouit des plaisirs de la chair sans en abuser et avec un détachement de philosophe cynique :

Pour elle son cœur ne s'allume
De flamme ny de feu mortel,
Comme ces fols ont de coustume,
A qui la teste sert d'enclume,
Et l'enfant amour de martel.⁴

Dans ses *Plaisirs de la vie rustique*, Pibrac, quant à lui, oppose à la luxure des courtisans syphilitiques la « chaste hymenee » de Colin et Marion, l'amour sincère qui les unit et ennoblit leurs étreintes. Et Claude Binet loue les « chastes Amours de Janot & Fleurie »⁵. Dans un cas comme dans l'autre (hédonisme ou chasteté), il s'agit d'aimer avec modération, de se prémunir contre les tourments engendrés par un amour excessif et déraisonnable.

L'importance accordée à la modération dans l'idéal rustique se comprend aisément : qui contient son ambition, ses désirs et ses plaisirs bride également ses craintes et ses douleurs et réduit considérablement ses motifs d'inquiétude. Il faut savoir se contenir pour parvenir au contentement, comme l'enseigne Pibrac :

De peu de biens nature se contente,
Et peu suffit pour vivre honnestement :
L'homme ennemy de son contentement,
Plus a & plus pour avoir se tourmente.⁶

La mesure de l'*homo rusticus*, appliquée à tous les domaines de la vie matérielle et psychologique, constitue le fondement de sa « franchise » et de son repos, comme l'écrit Jean-Antoine de Baïf :

Je ne veu cent troupeaux en divers pasturages,
Je ne souhette point mille gras labourages,
Ny des coustaux de vigne, où cueillir mille muis :
Plus que ce qu'il me faut desirer je ne puis.

¹ Nicolas Rapin, *Les Plaisirs du gentilhomme champestre*, p. 127, v. 301-305.

² *Ibid.*, p. 126, v. 279-280.

³ *Ibid.*, p. 121, v. 116-120.

⁴ *Ibid.*, v. 121-125.

⁵ *Les Plaisirs de la vie rustique et solitaire*, f. 3 r^o, v. 2.

⁶ Pibrac, *Quatrains*, CXIV, p. 188. Voir également le quatrain CXIII, p. 187 : « L'estat moyen est l'estat plus durable : / On voit des eaux le plat pays noyé, / Et les haults monts ont le chef foudroyé : / Un petit tertre est seur & agreable ».

Je veu tant seulement pour un petit ménage
Une maison petite : un petit pasturage
Pour un petit troupeau : avec un petit clos
Un petit champ fertile, pour en vivre à repos.¹

Les répétitions de l'adjectif qualificatif « petit » insistent sur la nécessité de contenir ses désirs ; les limites étroites du domaine agricole, en même temps qu'elles expriment le rêve d'une existence enclose, matérialisent les bornes que la sage campagnard fixe à ses passions et à ses appétits : « Des bornes de son champ son desir est borné », écrit Du Bartas², manifestant ainsi l'influence bénéfique que le cadre et les travaux agricoles exercent sur l'esprit. La vie aux champs, en effet, restitue toute son importance à la notion de mesure parce qu'elle conduit à l'acceptation

de la condition attribuée par la Providence, et celle d'un ordre immuable dans la vie des hommes comme dans le déroulement des saisons : le bonheur est à ce prix, et l'« homme des champs » est heureux parce qu'il réalise naturellement cet idéal.³

De fait, la vie de l'homme des champs au contact d'une nature qui tolère mal le joug qu'on veut parfois lui imposer, lui enseigne l'humilité et le sens de la mesure :

Je disois qu'en vain l'homme s'efforce
La Nature forcer soit par art, ou par force :
Car bien qu'il semble un temps qu'esclave sous les lois
De l'homme outreucidé elle ait perdu ses droicts,
Si la voit on en fin, rejettant en arriere
Tous liens, recouvrer sa liberté premiere :⁴

dit Michau à ses commensaux. La nature ne se laisse pas « forcer » et fait payer très cher son outreucidance, exact contraire de la modération⁵, à qui n'observe pas ses lois. Ainsi, Cérès

Se bande & se roidit contre l'art & l'injure
De ces outreucidez, qui forcent la nature.⁶

Connaître l'*habitus* du sol permet de vivre en harmonie et en paix avec la nature. Chaque terroir a ses caractéristiques, ses qualités et ses exigences propres – par exemple, les semences étrangères ne conviennent pas au sol français⁷ –, qu'il convient de connaître et de respecter : « C'est pourquoy nous devons bien sonder & cognoistre / Le naturel des champs, avant que d'y rien mettre »⁸, recommande Michau, avant d'ajouter : « sur tout [...] il faut cognoitre / Le champ »⁹. Le laboureur doit « Congnoistre la nature du terroir & la saison de semer & cuillir », écrivait déjà en 1555 Guillaume de La Perrière¹⁰.

L'étude des végétaux et la connaissance des processus de germination et de fructification n'ont pas pour enjeu la domination totale de la nature par l'homme, mais l'adaptation de ce dernier à son

¹ Baïf, *Œuvres en rime*, t. III, p. 8.

² *La Semaine* (éd. Bellenger), III, p. 140, v. 903. Cf. Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 218, v. 169 : « Les bornes de son champ ne voudroit avancer », et Claude Binet, *Les Plaisirs de la vie rustique et solitaire*, f. 5 r°, v. 135-138 : « Et comme il a borné son cœur & son moyen, / Il n'est point en proces pour le mur mittoyen, / Ny pour le droit de veue, ou pour la pierre ostee / Qui la terre commune en pars a limitee ». Janot, réfugié « Dans le sejour secret d'un desert solitaire », « ne voit de soldats sa maison assieger : / Il n'est contraint chez soy son ennemy loger, / Ny de sentir l'effort d'une guerre felonne » (*ibid.*, v. 130 et 139-141).

³ Jean Brunel, « Loisir et labeur [...] », p. 558.

⁴ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 250, v. 649-654.

⁵ Pibrac, dans l'un de ses *Quatrains* (CXXI, p. 190), apparie sobriété et respect de l'ordre naturel : « Boire, & manger, s'exercer par mesure, / Sont de santé les outils plus certains : / L'excez, en l'un de ces trois, aux humains / Haste la mort, & force la nature ».

⁶ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 247, v. 609-610.

⁷ *Ibid.*, p. 250, v. 659-661.

⁸ *Ibid.*, p. 247, 601-602.

⁹ *Ibid.*, p. 250, v. 661-662. Olivier de Serres ajoute : « C'est pourquoy, ceux qui aiment l'Agriculture, doivent premièrement, chacun en son regard, bien cognoistre la qualité et naturel particulier de sa terre, pour l'aider par industrie, à concevoir et enfanter ses fruitcs, selon qu'elle en est diversement capable » (préface du *Théâtre d'agriculture [...]*, p. 14).

¹⁰ *Le Miroir Politicque*, p. 190.

biotope, afin de parvenir à la « sérénité qui émane de la fusion plutôt que de l'opposition avec le monde », d'établir la « concordance avec les lois naturelles, dans le corps et dans l'âme, d'où résultent mesure et convenance »¹. On le voit, la science est une maîtresse d'humilité et de modération ; mieux que tout autre chose, le savant connaît les bornes de son savoir et les limites de son champ d'action, qu'il veille à ne pas dépasser. Maîtrise du sol et maîtrise de soi vont de pair. Ainsi, la nécessaire connaissance des terrains et de leur idiosyncrasie, condition *sine qua non* d'une activité agricole fructueuse, renvoie manifestement au mot d'ordre delphique du *Gnôthi séauton* ; la mise en pratique du célèbre précepte antique garantit la tranquillité de l'esprit en l'incitant à la mesure :

L'observation de la nature va de pair avec l'observation de soi à travers une sagesse du contentement où l'abondance de la nature incite, paradoxalement, à la mesure et à la simplicité : l'espace clos, le « verger esquarré » florissant [...], devient la métaphore du jardin intérieur nouvellement conquis par une sagesse de la connaissance de soi.²

Il s'agit de connaître le cadre naturel de l'existence et de l'action humaines afin de parvenir à une connaissance approfondie de soi, de la place, à la fois éminente et humble, qu'on occupe dans la Création, du rôle qu'on doit y jouer et des vertus qu'on doit cultiver. La mesure est le dénominateur commun de ces vertus, qui croissent avec une vigueur particulière dans les champs de l'*otium rusticum* – juste milieu, au sens topographique du terme, de l'homme de bien qui, en toutes choses, s'attache au juste milieu éthique.

Mais il convient d'ajouter que, pour Pibrac notamment, connaissance de la nature et connaissance de soi ne sont pas à proprement parler une fin mais un préalable à la connaissance de la perfection et de la bonté du Seigneur³, notre souverain bien et le fondement de notre repos. La vie aux champs et le travail de la terre débouchent sur l'acquisition d'un savoir et d'un savoir-faire qu'il convient de rapporter à Dieu. Ainsi, l'agriculture devient science de l'interprétation du visible. L'homme géorgique, en s'initiant aux mystères de la germination et de la fructification, perce les secrets de la matière et du monde⁴. Sa prudence ou sa prévoyance, l'une des vertus principales de la « gent rustique », s'apparente à une certaine forme de divination :

Adonc l'homme des champs par l'herbe desja nee
Juge peu pres peu moins quelle sera l'annee.⁵

Ce même paysan « du bourgeon naissant fait estat des vendanges »⁶. La connaissance de la nature et de ses opérations nourrit la *reconnaissance* du croyant, qui, devant le spectacle de l'œuvre et des bienfaits divins, éprouve pour son créateur une révérencieuse gratitude.

Dès lors, connaissance et foi se confondent. L'agriculture est sanctifiée par Germain Forget parce qu'elle nous hisse jusqu'à Dieu :

Je vous aime et honore, ô sainte Agriculture,
Non ayant cet égard que donnez nourriture
A tous les animaux, soit remplis de raison,
D'estre, de sentiment, de soin, ou d'oraison,
Non d'autant qu'enfantez obliquement la laine
Et le ver porte-soye, honneur de la Touraine,
La cire, la chandelle, et la toile de lin,
Dont reluit entre nous le mystère divin :

¹ Danièle Duport, *Le Jardin et la Nature*, p. 201.

² Introduction de Loris Petris à son édition des *Plaisirs de la vie rustique*, p. 8.

³ Pibrac écrit dans ses *Quatrains* (IX, p. 150) au sujet de la grandeur de Dieu : « Il ne sçauroit ailleurs mieux la cognoistre / Que dedans soy, où comme en un miroir / La terre il peut & le ciel mesme voir, / Car tout le monde est compris en son estre ». Le quatrain suivant continue d'expliquer l'importance du précepte delphique pour accéder à la connaissance de Dieu : « Qui a de soy parfaicte cognoissance, / N'ignore rien de ce qu'il fault sçavoir » (X, p. 151, v. 1-2). La connaissance du microcosme conduit à celle du macrocosme et de son créateur.

⁴ Guillaume de La Perrière, *Le Miroir Politicque*, p. 192 : « Quant à la terre, les germinations & productions d'icelle, voire tous les secrets & merveilles de nature se monstrent oculairement à nous estans aux champs, lesquels nous sont cachés quand residons aux cités & villes ».

⁵ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 222, v. 211-212.

⁶ *Ibid.*, v. 216.

Mais je suis my-contraint de respecter sans cesse
 Vos effects, repensant que vous servez d'adresse,
 D'eschelle, d'escalier, de guide, et d'instrument,
 Pour diriger nos cœurs au sacré sentiment,
 Estonnans les humains de leur haus frontispices,
 De leur rares beautez, et pour nous faire voir
 Par l'aspect des bas lieux, le celeste pouvoir.
 Car si touchez au cœur de la sollicitude,
 Tranquilles il nous plaist entrer jusqu'en l'etude
 Des physiques secrets, si nous levons les yeux
 En hault, tout à l'instant apparostro des cieux
 L'excellente rondeur, leur estoffe azurine [...].¹

Tout le savoir amassé au contact de la glèbe, écrit Pibrac, doit acheminer l'esprit vers Dieu, auteur de l'âme immortelle de l'homme des champs et de la terre qu'il laboure :

Bien-heureux sont (dit-il²) les hommes qui cognoissent
 Les causes, dont çà bas les effets apparroissent,
 Pourveu que retenus sous un humble devoir
 Ils referent à Dieu le but de leur sçavoir.³

Alors que leur source virgilienne⁴ se situe sur un plan physique et philosophique – l'homme qui possède la science des phénomènes naturels vit sans crainte –, ces vers font des vertus chrétiennes (foi, humilité, piété...) les clefs du bonheur et de la *quies animi*. L'*otium rusticum* est une récusation de la science profane, et, comme l'écrit Michel Adam au sujet de Pierre Charron, philosophe « en quête d'une sagesse qui fait du cosmos l'occasion d'une contemplation intime » :

Le ciel de même ne sera pas l'occasion d'une investigation scientifique, mais la possibilité d'une contemplation azurée et étoilée.⁵

5 – L'*otium religiosum* aux champs

Nous avons écrit précédemment que l'*otium rusticum* est riche en plaisirs de toutes sortes. Tous les sens sont comblés et ces plaisirs, pour être comme l'écrit Pibrac « purs, innocens »⁶, n'en sont pas moins nombreux et intenses. Or, de tous les sens, c'est la vue qui est le plus sollicité par la vie aux champs. Tous les auteurs de poèmes géorgiques, sans exception, s'attardent avec gourmandise sur la variété des beautés naturelles. Cependant, on aurait tort de croire que la nature ne constitue pour eux qu'un simple spectacle : elle s'offre avant tout à l'admiration de l'œil intérieur et à la *theoria*, source de plaisir et de tranquillité, comme l'écrit Guillaume de La Perrière :

la volupté est inestimable à homme qui scait & veut contempler les merveilles de nature [...]. La volupté champestre n'est congneue que des suposts de Minerve, c'estadire gens de contemplation : car les praticiens de cours civiles & gens qui n'ayment que p[ro]cés n'estiment rien la, (*sic*) volupté champestre. Et ce que les philosophes divins & humains estiment souverain bien en ce monde (c'est tranquillité d'esprit, laquelle se trouve plustost aux champs que aux cités) les amateurs de procès estiment à vice, metans tout leur engin & sollicitude à troubler la tranquillité politicque par p[ro]cés, sans lesquels la plus part d'iceux mourroit de faim.⁷

Objet visible dont les traits, les motifs et les couleurs révèlent à qui sait déchiffrer les signes une vérité intelligible, la nature témoigne de la présence et de l'action divines, elle rappelle à l'homme des

¹ Germain Forget, *Les Plaisirs, et felicitéz de la vie rustique*, p. 9-10.

² Il s'agit de Michau.

³ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 255, v. 733-736.

⁴ *Géorgiques*, II, v. 490 : « Felix qui potuit rerum cognoscere causas ».

⁵ Michel Adam, *Études sur Pierre Charron*, p. 66.

⁶ *Continuation des vers sur les plaisirs de la vie rustique*, p. 256, v. 3.

⁷ Guillaume de La Perrière, *Le Miroir Politicque*, p. 191.

champs que « Sans Dieu rien ne peut profiter »¹, qu'il est le grand maître d'œuvre du miracle ordinaire de la germination et de la fructification :

Il void dedans les bois revestus de verdure,
Mille simples exquis (miracle de nature !)
Qui l'attirent à croire et tenir pour certain,
Que Dieu, le Dieu puissant, non un simple destin
Nous a ces beaux herbiers planté par les fustayes [...].²

Dans ses *Quatrains*, dont la lecture contribue grandement à l'élucidation des *Plaisirs de la vie rustique*, Pibrac écrit que le monde créé par Dieu est « Comme [...] un Temple, où luy mesmes s'est peinct / En mil endroits de couleur immortelle »³. Le moindre des motifs de l'œuvre du *Deus pictor* porte sa signature et invite la créature à la contemplation :

Il n'y a coing si petit dans ce temple
Où la grandeur n'apparoisse de Dieu :
L'homme est planté justement au milieu,
A fin que mieux par tout il la contemple.⁴

Dieu, lui, a « les yeux ouverts pour du haut firmament / Contempler à son los le reiglé mouvement », ajoute Pibrac⁵. Ainsi, le cadre de la retraite champêtre et des activités agricoles incite à l'amour de Dieu par la contemplation des beautés⁶ et des prodiges de la nature ; l'émerveillement qu'éprouve le cultivateur ou le gentilhomme champêtre devant ce spectacle élève son âme vers son créateur (« Agri enarrant gloriam Dei », pourrait-on dire en modifiant la formule du psalmiste⁷) :

Nous ne saurions tourner nos yeux en aucun lieu,
Que nous n'y remerquions les merveilles de Dieu.⁸

Comme le note justement Danièle Duport, l'agriculture relie l'homme des champs à la vie contemplative « dans une acception très chrétienne »⁹. Sans se confondre totalement avec lui, l'*otium rusticum* tend vers l'*otium religiosum*. L'homme géorgique satisfait le même désir de retraite et de réclusion que le moine ; il évolue à l'intérieur d'un cadre clos, qui se démarque matériellement du monde et où cours d'eau, halliers et coteaux remplacent avantageusement la clôture monastique. Dans ce cadre-là, la « maniere de vivre champestre » s'avère propice à la méditation et à la piété :

celuy qui l'a choisie, peut en ces lieux un peu escartez plus devotement
exercer les offices de religion, & avecques moins d'empeschement ceux de
charité, que parmy ces grandes societiez où les pompes & vanitez detiennent
en la plus part l'esprit asservi, & le retirent des meditations qui sont
necessaires à tous.¹⁰

D'autre part, l'existence solitaire du paysan et du gentilhomme champêtre est comparable à celle du moine : elles se déroulent à l'intérieur d'un cadre communautaire où un idéal supérieur, des valeurs et un emploi du temps partagés réalisent l'union spirituelle de plusieurs individus, comme c'est le cas à l'occasion des fêtes et banquets campagnards mis en scène par Guy du Faur de Pibrac et Nicolas Rapin. Dans *Les Plaisirs de la vie rustique* surtout, la description des paysages champêtres et la peinture de la vie agricole se teignent des colorations de la dévotion chrétienne. Dans ses *Quatrains*

¹ Telle est la devise que choisit Olivier de Serres pour son « mesnage des champs » (préface du *Théâtre d'agriculture [...]*, p. 15).

² Claude Gauchet, *Le Plaisir des champs*, p. 118. Le rossignol même chante « Les louanges de Dieu que l'athé contredit » (p. 116).

³ Pibrac, *Quatrains*, VII, p. 149, v. 3-4.

⁴ *Ibid.*, VIII, p. 149-150.

⁵ *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 212, v. 113-114.

⁶ Les promoteurs de l'*otium rusticum* célèbrent la beauté du monde « Sinon d'autant qu'il doit servir d'eschelle / Pour adresser le voller de ton elle / Par la facture au Facteur [...] », comme l'écrit, à une époque antérieure et dans un contexte assurément très différent, Marguerite de Navarre (*Les Prisons*, III, p. 201, v. 1997-1999).

⁷ « Coeli enarrant gloriam Dei » (Psaumes, XIX, 1).

⁸ Claude Gauchet, *Le Plaisir des champs*, p. 96.

⁹ Danièle Duport, « L'oisif en ses terres [...] », p. 237.

¹⁰ François de La Noue, *Discours politiques et militaires*, X, p. 240.

déjà, Pibrac invite son lecteur, dont l'emploi du temps ordinaire doit être scandé par la prière et les actions de grâce, à accomplir son labeur quotidien sous le patronage divin :

Avec le jour commence ta journée,
De l'Éternel le saint nom benissant :
Le soir aussi ton labeur finissant,
Louë-le encor', & passe ainsi l'année.¹

À la lumière des *Quatrains* – le tout premier rappelle au lecteur qu'il devra tôt ou tard comparaître devant son juge divin –, on peut considérer le loisir rustique, semblable en cela à la retraite monastique, comme une préparation au Jugement dernier et comme une prélibation du repos céleste. Dans le sonnet adressé à son fils défunt – sa mort serait la cause de l'inachèvement des *Plaisirs de la vie rustique* –, Pibrac écrit avec piété et humilité que Dieu est seul maître de nos destinées :

C'est luy qui fait germer, croistre, fleurir ensemble,
Et meurir tout à coup nos ans quand bon luy semble,
Puis change nos hyvers en eternal printemps.²

Le recours à la métaphore agricole et l'allusion au perpétuel printemps promis au croyant représentent l'*otium rusticum* comme une préparation au repos éternel et comme un avant-goût de ses délices, à l'instar de l'*otium religiosum*. La vie paisible, quoique laborieuse, qu'on mène aux champs délivre l'esprit des entraves du *negotium* et le soustrait aux turbulences citadines, le rendant ainsi apte à de plus hautes occupations, dont la prière, qui réclame une tranquillité parfaite et une disponibilité spirituelle totale :

Adore assis, comme le Grec³ ordonne,
Dieu en courant ne veult estre honoré :

écrit encore Pibrac dans ses *Quatrains*⁴. L'identification partielle de la retraite géorgique au repos religieux, de la paix des champs à la *quies claustralis* est encore plus claire sous la plume d'Olivier de Serres :

Plusieurs mesme se promettent, après avoir donné trefves à leurs fatigues,
d'aller finir leur vie en la douce solitude de la campagne, pour se reposer
paisiblement en ce monde, si toutes-fois repos aucun s'y peut trouver, en
attendant la jouissance de la parfaite et bien-heureuse tranquillité au Ciel.⁵

Certes, aussi nombreux et incontestables qu'ils puissent être, les points de contact entre l'*otium rusticum* et l'*otium religiosum* ne doivent pas nous dissimuler tout ce qui les distingue. On ne saurait faire de la retraite champêtre l'exact équivalent profane de la retraite monastique. Mais on relève entre les deux modes d'*otium* de nombreux points communs. Nécessité économique et mesure de salubrité morale, le travail de la terre ne constitue pas pour les moines une simple contrainte matérielle, un temps précieux soustrait à la *vacatio* et à la contemplation. Le moine, en effet, se consacre à la contemplation au cœur de l'action même ; son travail est une action de grâces, une célébration de Dieu et de son ouvrage. Pareillement, l'homme des champs accède à la *visio Dei* par son labeur. Comme l'écrit Pierre de la Primaudaye, l'agriculture, mieux que toutes les autres « vacations », nous rapproche de Dieu :

il n'y en a point qui se ressentent d'une antiquité plus esloignée, qui
descouvre mieux la grandeur des œuvres de Dieu, ny en laquelle reluisent
plus nayvement les marques et rayons d'une admirable divinité.⁶

¹ Pibrac, *Quatrains*, III, p. 147. Au matin du jour de fête où il doit recevoir la visite de ses amis, Colin se dit « Qu'il ne faut ja passer, quelque affaire qui presse, / Le matin d'un tel jour sans avoir ouy Messe » (*Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 240, v. 469-470). Les laboureurs dont Claude Gauchet décrit les rudes travaux font preuve de la même piété et « donnent gloire à Dieu » avant et après leur repas ; la moisson achevée, ils « Dançent au bout du champ, et rendent (comme il faut) / A Dieu qui donne tout, pour tels biens receus grace » (*Le Plaisir des champs*, p. 128).

² Pibrac, *Continuation des vers sur les plaisirs de la vie rustique*, sonnet p. 259, v. 9-11.

³ Pythagore, selon Plutarque (*Vie de Numa Pompilius*, XIV, 4 et 11-12).

⁴ IV, p. 148, v. 1-2.

⁵ Olivier de Serres, préface du *Théâtre d'agriculture [...]*, p. 18.

⁶ *Académie françoise*, Paris, G. Chaudière, 1581, dix-septième journée.

Plus qu'un retour de l'homme des champs « à un état primitif d'accord avec le monde »¹, accord manifeste dans son observation des rythmes cosmiques qui établissent son emploi du temps et régulent son activité, la retraite rustique est une tentative de retour à Dieu par l'action et la contemplation conjointes : au contact de la Création, de la nature qu'il modèle et admire, le croyant renoue avec le Créateur, qui s'exprime à travers son œuvre. Le travail de la terre effectué sans peine équivaut à la restauration d'un état prélapsaire ; l'agriculteur mène une vie conforme à la volonté divine. Pour Cotereau, traducteur de Columelle, l'agriculture « au jardin de plaisance, et delices » est une activité saine autant que réjouissante, « nécessaire », « utile » et « divine », Dieu lui-même ayant confié aux hommes la mission de cultiver la terre :

Or de tous les ouvrages que nous pouvons faire avec les mains, il me semble qu'il n'y en a de plus divin que l'agriculture : a laquelle y sommes venus non comme es autres arts, mais par la volonté et instinct de Dieu. [...] Et par ce qu'elle nous donne occasion de moins mal penser et faire, que toutes autres sciences, qu'elle nous faict estre diligents, et met une volupté et jouissance en l'esperit, qu'elle est nécessaire et utile, je ne dis pas sans raison qu'elle est divine et de Dieu.²

Injonction divine pour Cotereau, l'agriculture est selon Olivier de Serres une ordonnance du souverain, « comme estant seule commandée de la bouche de Dieu, à nos premiers pères »³ ; « Dieu mesme en est l'instituteur », écrit en 1586 Leonardo Fioravanti⁴. Enfin, l'*homo rusticus* qui s'adonne aux travaux des champs et à la contemplation de la nature imite l'agronome divin, qui le premier fit jaillir

des entrailles de la terre toutes sortes d'herbes et plantes, garnies de leurs propres vertus pour le service et profit de l'homme, lequel aussi par instinct et naturel, a esté dès le commencement plus enclin et disposé à la culture de la terre, qu'à autre quelconque estude et vacation.⁵

L'agriculteur reproduit le geste créateur originel de Dieu, qui « planta un jardin en Éden » et « fit pousser du sol toute espèce d'arbres »⁶, et se conforme à son dessein, tel que l'expose la Genèse : « Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le garder »⁷. La « sainte agriculture » célébré par Germain Forget rappelle à l'homme qu'il fut lui-même « planté »⁸ au cœur de ce monde par Dieu et qu'il doit « fleurir [...] la haut és cieux » comme « une plante divine »⁹.

En somme, loin d'un châtement infligé à l'humanité pécheresse, le travail de la terre sème dans les âmes les germes de la foi et les élève jusqu'à Dieu, sanctuaire de leur repos. Il n'est pas plus question, sous la plume des poètes sollicités ici, de faire de l'agriculture une forme d'ascèse que de s'arracher à la terre, dans une ascension de type néo-platonicien ou mystique, comme on efface une marque d'infamie mais, bien au contraire, d'y lire les signes, inscrits par la main divine, de la *dignitas hominis*, de graver dans ses flancs, avec le soc et la bêche, de nouveaux témoignages de la grandeur de l'homme en tant que créature de Dieu. Le travail de la terre ne saurait donc être tenu pour une entrave, pour un obstacle sur la voie de la perfection et de la *tranquillitas animi* chrétiennes ; il est au contraire ce qui, sans cesse, ravive dans l'âme le souvenir de son auteur et raffermi l'assurance de sa bonté.

Une des rares allusions au péché originel et à ses conséquences en relation avec le travail de la terre – et encore n'est-il pas question explicitement du travail comme pénitence – apparaît sous la plume de Pibrac :

¹ Danièle Duport, *Le Jardin et la Nature*, p. 9.

² *Les Douze Livres d'agriculture*, Paris, J. Kerver, 1552. Cité par Danièle Duport, *Le Jardin et la Nature*, p. 29.

³ Préface du *Théâtre d'agriculture [...]*, p. 18.

⁴ *Miroir universel des arts et des sciences*, Venise, 1564. La traduction de G. Chappuys (Paris, P. Cavellat, 1587, deuxième éd.) est citée par Danièle Duport, *Le Jardin et la Nature*, p. 195.

⁵ La Primaudaye, *Académie françoise*, dix-septième journée.

⁶ Genèse, II, 8-9.

⁷ *Ibid.*, II, 15.

⁸ Cf. Pibrac, *Quatrains*, VIII, p. 150, v. 3 : « L'homme est planté justement au milieu » de ce « temple » qu'est le monde.

⁹ *Ibid.*, XIV, p. 153, v. 3-4.

Joint que le Tout-puissant en sa divinité
 A de chasque terroir le rapport limité.
 Car apres le peché, pour marque de l'offense,
 Dieu condemna la Terre, & fit la difference
 Des lieux & des païs : la Terre avant estoit
 Toute pareille en soy, & de son gré portoit
 Le vivre des humains, egaleme[n]t feconde
 Par tout ce qu'Amphitrite entoure de son onde.
 Sans le peché, l'Anglois, l'Alarbe, le Grison,
 Bref chacun eust cueilli autour de sa maison,
 Hors de peine & travail, des fruits de mesme sorte
 Et de mesme bonté que l'Orient en porte [...].¹

François de Belleforest quant à lui ne rappelle la dimension pénitentielle du travail agricole qu'afin de mettre en évidence ses bienfaits. La miséricorde divine transforme la malédiction initiale en bénédiction, le labeur en repos, la peine en contentement :

Et quoique le labeur et peine que l'homme prend a cultiver les champs luy ait esté enjoint des le commencement, comme pour penitence de son mesfait, et transgression, si est-ce que le malheur se convertissant en bénédiction : du lieu mesme duquel procede la souffrance, et desplaisir on voit sortir aussi le repos, et contentement le plus grand que puisse recevoir l'esprit de l'homme.²

Pour Olivier de Serres, Dieu procure aux hommes, par l'intermédiaire de l'agriculture, « l'infinie quantité des exquis et divers biens »³. En somme, l'*otium rusticum*, dans les rapports qu'il entretient avec la foi, se distingue de la vie solitaire telle que l'entend Pétrarque, qui adopte une attitude mystique de type médiéval et pour qui la terre demeure un lieu d'épreuves et d'exil⁴. Pour les thuriféraires de l'*otium rusticum* à la française, en revanche, la terre constitue le cadre naturel de l'action et de la contemplation humaines, qui ne sauraient être dissociées, et dont l'alliance dans la douce et paisible retraite des champs permet à l'âme de s'ancrer en Dieu pour y trouver le repos.

Les querelles religieuses, les inquiétudes et les atteintes à l'ordre public qu'elles provoquent donnent tout leur sens au modèle de piété rustique que le poème de Pibrac semble promouvoir avec, çà et là, de forts accents évangéliques⁵. Si la nature témoigne de la gloire de Dieu, le sage doit nourrir sa foi de l'éloquent spectacle de la nature et se contenter de ce qu'elle révèle, sans tenter de s'enfoncer plus avant dans les voies du Seigneur. Le miracle ordinaire des champs confronte les différentes factions religieuses et leurs doctrines antagonistes à leur impertinence fondamentale. Le croyant doit se satisfaire du message que Dieu a inscrit de sa main dans le vaste poème de la Création, qui n'a nul besoin d'une glose surabondante, source de disputes sans fin et d'empoignades meurtrières. On renoue ainsi avec l'idéal hésuchiste du premier humanisme, illustré notamment par la doctrine fabriste, et déjà exprimé par Pibrac dans ses *Quatrains* :

Parler beaucoup on ne peut sans mensonge,
 Ou pour le moins sans quelque vanité :
 Le parler brief convient à verité,
 Et l'autre est propre à la fable & au songe.⁶

Comme le signale Loris Petris, « Pibrac exprime ici le lien traditionnel, biblique et atticiste, entre la *brevitas*, la *simplicitas* et la *veritas* »¹.

¹ Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 251, v. 675-686.

² François de Belleforest, préface des *Secrets de la vraye agriculture*. Cité par Danièle Duport, *Le Jardin et la Nature*, p. 32.

³ Préface du *Théâtre d'agriculture* [...], p. 11.

⁴ *De vita solitaria*, I, II, 3.

⁵ « Dans le contexte des guerres de religion et bien au-delà de la première Renaissance, Pibrac perpétue ainsi, comme L'Hospital, un évangélisme qui place tout espoir dans la grâce, qui ne peut venir que de Dieu : le texte se situe bien dans une mouvance évangélique, même si ce n'est plus celle des années 1530-1540 et même si elle est postérieure à la "construction confessionnelle" » (Loris Pétris, introduction à son édition des *Quatrains* et des *Plaisirs de la vie rustique* de Pibrac, p. 111-112).

⁶ Pibrac, *Quatrains*, LXXIV, p. 171.

Marion et Colin modèlent leur piété sur cet idéal hésuchiste, eux qui, durant l'office, « Es mysteres de foy captivans leur raison, / En toute humilité font à Dieu l'oraison »². Le cadre champêtre, « temple où de vivants piliers » témoignent clairement de la bonté divine, incite à la contemplation, à l'oraison silencieuse et à l'adoration du Seigneur. Le mystère limpide joué quotidiennement sur le théâtre des champs permet la saisie immédiate de Dieu, qui se résume pour le croyant, sourd à la *verbositas* nocive et à la *vaniloquia* des théologiens de tous bords, aux signes tangibles de sa bonté et de sa miséricorde. Ainsi, le choix du genre pastoral, en raison des thèmes qu'il véhicule et du *stilus humilis* qu'il adopte,

exprime surtout le refus d'entrer dans la mêlée confessionnelle et sur le champ d'une piété démonstrative. Il permet à Pibrac d'adopter une attitude en retrait, en surplomb, pour circonscrire et décrire un terrain d'entente minimale entre catholiques et protestants [...].³

Transcription esthétique d'une exigence éthique, le style moyen, caractéristique du poème géorgique, constitue l'expression la plus appropriée des vertus de l'*aurea mediocritas*, de la retenue et de la mesure⁴, en même temps qu'un manifeste en faveur d'une foi silencieuse, intériorisée et réfractaire aux ergotages théologiques des boutefeux des deux camps⁵. On retrouve l'impératif familier de mesure, qui impose le silence de l'oraison intérieure et qui s'applique également, on l'a vu, au domaine de l'expression poétique où il traduit un idéal de médiété éthique.

Conclusion

« [S]i l'home peut estre / Heureux, il l'est en la vie champestre »⁶. L'*otium rusticum*, bien éloigné du jardinage d'agrément qui meuble les loisirs de nos contemporains citadins, est un art de vivre. Aussi nettement distincte du mode bucolique que du traité d'agriculture ou d'horticulture, l'inspiration géorgique, qui donne naissance à bien des œuvres dans le dernier quart du XVI^e siècle, exprime un désir profond et largement répandu de *vita beata*⁷, de paix civile et de quiétude spirituelle. La campagne est un refuge, un cerne protecteur qui préserve ses habitants, gentilshommes champêtres ou simples paysans, des tracas du *negotium* et des embarras citadins ; comblé par les largesses d'une nature généreuse et nourricière, l'*homo rusticus* mène une existence autarcique, loin des affaires importunes, de la foule et des vices, autant de maux dont préserve ou guérit le contact avec la terre⁸. L'*otium rusticum* rêvé par Pibrac, Rapin, Gauchet et tant d'autres, est aussi dans une large mesure une *fuga mundi et saeculi*, la campagne constituant un îlot de paix dans le cours tumultueux et sanglant de l'histoire. Sans les ignorer totalement, l'homme des champs échappe aux troubles de son temps, aux « Lignes, divisions, tumultes, brouïlleries »⁹ qui déchirent le royaume de France.

¹ *Ibid.*, n. 97.

² Pibrac, *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 240, v. 483-484. Janot et Fleurie prient eux aussi avant de manger : « Mais Janot se reprend, il faut, dit-ilo, premier / Dieu l'auteur de tout bien devotement prier » (Claude Binet, *Les Plaisirs de la vie rustique et solitaire*, f. 4 v^o, v. 91-92).

³ Introduction de Loris Petris à son édition des *Plaisirs de la vie rustique*, p. 11.

⁴ On se rappelle que le courtisan, ignorant la liberté de ton bienveillante qui préside aux fêtes et aux banquets champêtres, parle trop et trop mal. Partagé entre la calomnie et la flatterie, il ne fait pas un bon usage de la parole ; ses propos sont affectés et traduisent son hypocrisie foncière.

⁵ Dans le *De vita solitaria* (I, 1, 3, p. 46), Pétrarque expose au dédicataire de son traité, l'évêque de Cavillon Philippe de Cabassoles, l'importance d'une parole intérieure et silencieuse, qui se passe des effets de manche et des ressorts du *movere* parce qu'elle est adressée par l'âme à elle-même (« *secum conferens* ») et s'impose par sa clarté cristalline.

⁶ Jean-Antoine de Baïf, *Vie des chams*, v. 55-56 (*Le Premier Livre des Poèmes*, p. 106).

⁷ L'*otium rusticum* n'est pas un savoir-faire mais « un savoir-vivre conduit par le tropisme du souverain bien », écrit Danièle Dupont (*Le Jardin et la Nature*, p. 28).

⁸ Le travail de la terre est une médecine de l'esprit, et il n'est pas rare que les auteurs suggèrent les vertus thérapeutiques de l'agriculture. « Dans le sixième livre du *Théâtre d'agriculture*, publié en 1600, Olivier de Serres distingue quatre sortes de jardins : potager, bouquetier, médicinal et fruitier », signale Françoise Joukovsky (*Paysages de la Renaissance*, p. 20). Des herbes médicinales poussent dans le jardin potager de Noël du Fail (*Propos rustiques*, IV).

⁹ Germain Forget, *Les Plaisirs et félicitez de la vie rustique*, p. 8. Cité par Danièle Dupont, « L'oisif en ses terres [...] », p. 246-247, n. 29.

À la campagne reflourissent les vertus antiques. L'autarcie du « mesnager des champs », son labeur, sa piété, le sens de la mesure dont il fait preuve en toutes circonstances, le dialogue permanent qu'il entretient avec son âme ne sont pas sans rappeler le modèle de sagesse stoïcien. « Présentée comme un exil loin du monde », écrit pertinemment Danièle Dupont, « la vie agricole se confond avec une reconstruction de la forteresse intérieure »¹. L'influence du stoïcisme dans la géorgique française est manifeste dans ces quelques lignes de Noël du Fail, où l'auteur des *Propos rustiques* recommande à l'apprenti paysan une équanimité inébranlable, garante d'une existence paisible et heureuse, face aux « adversités » et aux deux fortunes, thème stoïcien s'il en est :

Je oublois à vous dire que, ès choses où n'y ha remede et moins de conseil, ne feissiez grand estat, ny en prendre grand courroux, comme des adversitez et maladies qui le plus souvent viennent à vos Bœufs, Vaches, Brebis, Poules et Porcs qui toutesfois, neantmoins les bons traitemens, meurent : car, en bonne ou mauvaise fortune, il faut avoir un mesme visage et constance accoustumée. De ma part, la plus grande occasion et plus evident argument que puisse dire, pourquoy mes ans ont esté si longuement prolongez (cela je dy sans vanterie), c'est, et ne sçay autre raison, que, telle adversité qui me soit survenue au jour, jamais ne s'est couchée avec moy². Si ainsi le faites, vous vivrez heureux, fortunez, en honneste tranquillité, et n'aurez compagnons en felicité.³

Tentative de restauration des vertus antiques, où les valeurs traditionnelles de la *rusticitas* des vieux Romains côtoient la fermeté stoïcienne et l'eudémonisme épicurien, l'*otium rusticum* traduit cependant autre chose qu'un attachement à la *virtus* antique. On y décèle la volonté nostalgique de renouer avec un passé national paré des couleurs du mythe, avec le *modus vivendi* et les valeurs d'une société féodale fortement idéalisée. Cette nostalgie, bien compréhensible en ces temps de troubles, véhicule tous les motifs de l'enracinement : à la mobilité des personnes, des biens et des honneurs qui caractérise la civilisation du *negotium*, à l'agitation citadine, à la frivolité de la cour, la littérature rustique oppose l'ancienneté du terroir, l'ancrage du hobereau dans le domaine familial, l'attachement à sa terre natale, la conservation du nom et du fief, la transmission patrilinéaire du bien-fonds, la vie paisible du noble campagnard et ses vertus inextirpables. L'exaltation d'un mode de vie depuis longtemps tombé en désuétude et associé aux valeurs nationales conduit au patriotisme et à la xénophobie. L'étranger est accusé d'attiser les flammes de la discorde civile et d'affaiblir la France en y exportant ses vices – on fustige la brutalité allemande, la rapacité espagnole et la dissimulation italienne. Seule la campagne, reliquaire où sont conservés et dotés d'une seconde vie les vestiges d'un *avant* rêvé, a été épargnée, protégée du monde extérieur par sa clôture naturelle de bois, d'eau et de pierre.

¹ « L'oisif en ses terres [...] », p. 238.

² Phrase traduite d'un colloque d'Érasme, *Colloquium senile* (« nullus animi dolor... quem patiar mecum ire cubitum »), comme le signalent les éditeurs, p. 64, n. 23.

³ Noël du Fail, *Propos rustiques*, p. 64. Les *Propos rustiques* datent de 1547 et sont donc antérieurs à l'âge d'or de la littérature géorgique française. On trouve assurément sous la plume de Noël du Fail des arguments en faveur de la vie champêtre que retiendront et développeront les promoteurs de l'*otium rusticum*. « Quoy ? et combien d'Empereurs ont laissé l'administration des magnifiques et superbes Empires, leurs pompes, hautesses et triomphes pour se retirer aux champs pour avoir l'ayse et commodité d'iceux, et illec (jugeans ceste façon de vivre beaucoup plus seure) passer en tranquillité le demeurant de leurs ans », demande l'un des personnages des *Propos rustiques*, en alléguant les exemples de Périclès, de Scipion l'Africain, de Dioclétien, de Caton et de plusieurs philosophes, qui « ont (pour à l'ayse philosopher) choysi leurs estudes aux champs » (p. 64). Par ailleurs, le paysan Thenot est un parangon de sagesse, qui mène aux champs la *vita beata* et connaît l'ataraxie d'un philosophe antique, au point qu'un « quidam » a gravé sur sa porte les vers suivants (p. 95) : « Suyve qui voudra des Seigneurs / Les honneurs, / Pompes et banquets de villes ! / Ne sont en moy telz labeurs, / Et ailleurs / Passe le temps plus tranquille. / Mes jours se passent sans bruit, / Au deduit / De ceste vie umbrageuse : / Dont un doux fruit est produit / Et reduit / A ma vie si heureuse. / La mort me sera joyeuse, / Glorieuse : / Mais, à cil qu'est de tous congnu, / Odieuse / Et fascheuse, / Estant à luy mesme incongnu ». Toutefois, Du Fail, grand admirateur de Rabelais, ne prononce pas à proprement parler l'éloge de la vie rustique, dont il brosse un tableau facétieux et goguenard, d'un trait souvent très appuyé. Notamment, comme le signale à juste titre Gabriel-André Pérouse dans son édition du texte de Noël du Fail (p. 22), « les *Propos rustiques* font bien peu de place à l'image grandiose de l'homme à la bêche, héroïque père nourricier des humains – même si Du Fail n'y est pas toujours indifférent ».

Les champs, en effet, dressent une forteresse aux confins du monde. L'homme rustique vit « Bien loing bien loing des troubles de la guerre »¹, protégé contre les agressions extérieures par une barrière spatiale et temporelle, qui résiste aux déflagrations de l'Histoire. Ce lieu clos qu'est la campagne s'oppose ainsi à « la temporalité confuse et [à] l'espace morcelé de l'unité perdue »², tout comme il se distingue de la ville et de la cour, ouvertes à tous les vents, à toutes les influences étrangères. La paix qui règne dans cette forteresse campagnarde permet à l'individu de bâtir ou de consolider son for(t) intérieur. La domestication du microcosme rural et le travail de la terre favorisent la reconquête de soi et le rétablissement de la concorde intime. L'*otium rusticum* en fournit l'occasion et les outils, dans la mesure où les cycles cosmiques règlent les travaux et les jours de l'homme des champs, qui apprend à vivre en harmonie avec la nature et en accord avec ses rythmes. D'autre part, les travaux agricoles inculquent bien des vertus, telles que l'humilité, la patience, la prudence et le sens de la mesure, dont l'*homo rusticus* ensemeince son âme en même temps qu'il les met en pratique dans les champs. Dès lors, cultiver la terre revient à se cultiver soi-même, à réaliser sur son esprit les mêmes opérations de sélection, d'émondage et d'élagage, de greffage et d'amendement effectuées sur les cultures. Grâce à l'agriculture s'accomplit un salutaire travail sur soi.

Le plus savoureux et le plus sain de tous les fruits spirituels qui mûrissent au soleil de l'*otium rusticum* est incontestablement la modération. À vrai dire, il contient les graines de toutes les autres vertus ainsi que le germe de l'équanimité, ce « desir egal » que célèbre Pibrac³ et qui garantit le repos de l'âme. Le sens de la mesure s'oppose à l'outrecuidance, défaut des mauvais agriculteurs qui croient pouvoir forcer la nature, tout autant qu'à l'ambition démesurée des courtisans et à leurs excès. Par ailleurs, la modération est la connaissance du juste milieu, expression à entendre dans son acception locale autant que morale : l'homme des champs vit dans le cadre où Dieu a établi l'humanité et accompli les tâches qu'il lui a assignées. Ainsi, s'il n'est pas pleinement *monasticum*, loin s'en faut, le loisir rustique est en revanche pleinement *religiosum* :

Aux antipodes de la civilité de cour, la retraite au désert est un acte délibéré de rupture qui permet à la fois un retour sur soi et une ouverture sur le divin : c'est l'axe vertical qui est alors privilégié, celui de la profondeur intérieure comme cheminement vers une élévation spirituelle.⁴

Ce jugement vaut également pour la retraite champêtre. La vie aux champs se conforme à l'injonction du psaume XLV, 11 : « Vacate et videte ». L'homme agreste profite de son loisir et de son labeur même pour s'adonner à la contemplation émerveillée et reconnaissante d'un Dieu *artifex* qui s'est représenté dans son œuvre.

Otium rusticum et *otium religiosum* en partie, le loisir géorgique entretient également bien des rapports avec l'*otium litteratum*. D'une part, la figure du gentilhomme oisif en ses terres est une pure création littéraire ; la retraite champêtre est un refuge imaginaire, un rêve de lettrés et de poètes pour qui la vie aux champs n'a sans doute jamais été rien de plus qu'une brève parenthèse, une pause agréable ménagée au cœur de l'action. D'autre part, agriculture et culture de l'esprit étant comme nous l'avons signalé indissociables, tout gentilhomme champêtre digne de ce nom dispose d'une bibliothèque grâce à laquelle il peut satisfaire son amour des belles-lettres. Et lorsque le poète mentionne les lectures de son homme des champs, il ne se contente pas de payer son tribut à la tradition littéraire géorgique ; il souligne l'identité des vertus et des valeurs sur lesquelles l'*otium rusticum* et l'*otium litteratum* se fondent, il suggère que la nature peut être contemplée et interprétée comme une œuvre d'art, il rappelle que le travail agricole est une représentation du travail accompli sur soi à travers le loisir lettré.

On assiste donc dans les poèmes de Pibrac et de ses successeurs à l'élaboration d'un *otium* achevé, qui réalise la somme des différents modèles antiques et chrétiens du loisir : l'*otium rusticum* est tout à la fois *negotiosum*, *litteratum* et *religiosum*. En outre, cet *otium*-là rend définitivement caduque la tripartition classique des genres de vie : la retraite campagnarde fait la part belle à l'action, à la contemplation et aux plaisirs, qui n'alternent pas mais se confondent et se soutiennent mutuellement.

¹ Jean-Antoine de Baïf, *Vie des chams*, v. 60 (*Le Premier Livre des Poèmes*, p. 106).

² Danièle Dupont, *Le Jardin et la Nature*, p. 203.

³ *Les Plaisirs de la vie rustique*, p. 227, v. 272.

⁴ *Le Désert : l'espace et l'esprit (Moyen Âge-xx^e siècle)*, liminaire de Frank Lestringant et de Sarga Moussa, p. 9.

La contemplation ne constitue pas à proprement parler une phase de la vie aux champs intercalée entre deux phases de labeur ; elle coïncide avec le travail de la terre, travail qui est plaisir, parce qu'il s'accomplit, sinon sans sueur ni peine, du moins sans inquiétude. Le « courbé rustiq' » contemple le monde pendant qu'il accomplit son labeur ; son labeur, précisément, lui permettra de goûter aux fruits délectables de la terre ; quant au plaisir, est-il autre chose que la pleine jouissance de la vertu et de la sagesse conquises les outils à la main ? Ainsi, action, contemplation et plaisirs sont indissociables parce qu'ils ont la vertu en commun. Grâce à cette exigence commune de *virtus*, les trois genres de vie peuvent se mêler dans le creuset de l'*otium rusticum*, alors que les modèles aristotéliens demeurent irréconciliables parce qu'ils tendent vers des objectifs bien distincts – la sagesse pour la vie contemplative, les honneurs pour la vie active¹, les plaisirs pour la vie apolaustique.

II – Le repos sous les tropiques

Par-delà les mers, l'homme des bois offre quelques ressemblances avec l'homme des champs. Longtemps considéré comme une brute pratiquant l'anthropophagie pour assouvir ses appétits bestiaux, le « sauvage » inspire dans les dernières décennies du siècle de tout autres réflexions, tandis que se développe l'intérêt des Français pour les contrées d'Amérique². Par bien des aspects, le *selvaticus* du Nouveau Monde décrit par André Thevet, Jean de Léry ou Montaigne rappelle le *rusticus* de l'Ancien Monde célébré par les poètes du repos champêtre. Comme l'homme des champs, l'Américain cultive les vertus antiques. Gymnosophe acclimaté sous les Tropiques, il vit dans la nudité et le dénuement, riche cependant des productions d'une nature généreuse. La clémence des cieux américains jointe à leurs vertus natives tient ces sages sauvages à l'écart de la civilisation du *negotium*. Ignorant le commerce et l'agriculture, si l'on en croit la littérature « géographique » du temps, ils profitent de l'abondance naturelle des terres américaines pour vivre dans un loisir total. L'âge d'or semble s'être installé à demeure dans les contrées du mythique Eldorado.

Comme les champs d'une France de fantasme située en marge des troubles du temps, les terres lointaines du Nouveau Monde offrent à la rêverie du repos un terreau fertile. La situation politique et l'état de guerre dans lequel se trouve le pays expliquent en partie le succès des récits d'André Thevet³ et de Jean de Léry⁴, ainsi que les pages célèbres de Montaigne sur les cannibales. Littérature

¹ Il convient de souligner que l'action de l'homme des champs, « Ne s'entre-meslant point des affaires publiques » (Jean de la Taille, *Le Courtisan retiré*, p. 174), se déroule à l'écart de la scène politique, cadre du *bios praktikos* selon Aristote et de la *vita activa* telle que la conçoivent les philosophes italiens du XIV^e siècle ou certains représentants du premier humanisme français. L'action ne saurait être politique en ce temps de troubles civils, où l'on ne peut prétendre jouer un rôle sur le « public eschafaud » sans porter de masque, se salir les mains et l'âme avec.

² « Les Français montrèrent d'abord peu de curiosité pour les terres nouvelles. Au début du XVI^e siècle tout au moins, l'importance de la découverte ne leur apparut pas », écrit Roger Le Moine (*L'Amérique et les poètes français de la Renaissance*, p. 15). Aussi la littérature de voyage est-elle peu pratiquée en France. Le premier tiers du siècle ne dispose pour toute documentation que de quelques textes en latin, tels que l'*Epistola de insulis de novo repertis* de Colomb (1493), et quelques traductions françaises de récits de voyages. Davantage tournés vers l'Italie que vers l'Espagne, les humanistes français devront attendre la seconde moitié du siècle pour bénéficier d'une documentation digne de ce nom, avec la parution des témoignages d'Oviedo, de Lopez de Gomara, de Las Casas, etc. La publication en France de ces ouvrages est postérieure à 1555. Certes, le *Brief récit et succincte narration* de Jacques Cartier paraît en 1545, mais « les Français se prirent d'intérêt pour les entreprises de colonisation et les aventures des grands capitaines à partir du moment où ils surent que des compatriotes s'étaient lancés à la conquête des terres nouvelles et qu'ils avaient repris, outre-mer, leurs querelles religieuses » (*ibid.*, p. 16). Alors, les publications se multiplient. Roger Le Moine mentionne les ouvrages suivants (p. 16-17) : Nicolas Barré, *Copie de quelques lettres sur la navigation es terres de l'Amérique* (1557) ; André Thevet, *Singularitez de la France antarctique* (1558) ; Alfonse, *Voyages aventureux* (1559) ; Le Challeux, *Discours de l'histoire de la Floride* (1566) ; Dominique de Gourgues, *Histoire memorable de la reprise de l'isle de la Floride* (1568) ; André Thevet, *Cosmographie universelle* (1575) ; Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil* (1578) ; Goulaine de Laudonnière, *Histoire notable de la Floride* (1586), etc. Ces publications sont l'indice d'un engouement qui ne cessera de croître au cours du XVI^e siècle : « Avec les années, la littérature de voyage prit des proportions considérables, le nombre des éditions montrant la faveur du public. Et l'intérêt passa progressivement du Levant au Ponant » (*ibid.*, p. 17).

³ Publiées à Paris en 1557, « Les *Singularités* suscitèrent un écho immédiat », précise Frank Lestringant (introduction de son édition des *Singularités de la France Antarctique*, p. 11).

⁴ « Un seul autre effort colonial français [que celui consenti pour la colonisation du Brésil] parviendra, pendant le XVI^e siècle, à soulever un intérêt comparable et à inspirer de nombreux récits : celui de Ribault et de Laudonnière en « Floride » [...], de 1562 à 1565 » (Olive P. Dickason, *Le Mythe du sauvage*, p. 211). Cette entreprise de colonisation « comprend trois traversées », comme le rappelle l'auteur (*ibid.*, p. 212) : « Le navigateur dieppois Jean Ribault (v. 1520-1565) dirige la première (1562), destinée à la reconnaissance et à la prise de possession du territoire ; en 1564, René de Goulaine de

d'évasion¹, ces récits divertissent, tout en offrant des modèles de vertu indigènes que les « civilisés » sont invités à méditer et à imiter. Du refuge imaginaire au refuge réel, il n'y a qu'un pas et des milliers de lieues océanes, que certains ont traversées, au mépris des dangers de la navigation, pour trouver les terres promises de la paix et du repos.

Pour ceux qui ont franchi ce pas, la désillusion est cruelle. Transportant leurs passions dans les cales de leurs navires, les Européens importent dans le Nouveau Monde la civilisation du *negotium*, ainsi que leurs passions et les germes de la discorde. Les dieux ne sont pas plus propices à la paix et au repos « par-delà » que « par-deçà » les mers. Sur ces terres tropicales, que les antagonismes européens ont transformés en champ de bataille, les querelles religieuses reprennent de plus belle, comme le constate Jean de Léry. Et tandis que les Indiens contractent la maladie du *negotium*, les Européens succombent à la contagion de la violence indigène.

Car l'Indien du XVI^e siècle, en qui l'on reconnaît parfois les vertus antiques ou l'innocence bienheureuse d'un Adam prélapsaire, n'est pas le bon sauvage que célébrera le XVIII^e siècle. Vindictif et cruel malgré les vertus stoïciennes qu'on lui prête volontiers, il est de surcroît resté sourd à la Révélation. Privé de la grâce divine, incapable de lire la gloire de Dieu inscrite dans l'*ubertas* de la nature tropicale, le sauvage est voué à la damnation. S'il jouit du repos sur terre, il ne goûtera pas au repos éternel de l'âme. Pour Léry comme pour tant d'autres, le sort du sauvage est scellé.

Mais qu'advient-il de nous à l'heure du Jugement ? semble demander Léry à ses lecteurs. Et l'on comprend que l'Indien impie tend un miroir où le chrétien est sommé de contempler son propre visage. Le détour par le Brésil, suivi d'un inévitable retour au pays natal, a valeur de parabole et permet la formulation d'un discours critique. Dans les *Essais*, ce discours se situe au niveau de l'éthique et du fait politique ; il prend en outre chez Léry une dimension eschatologique. Il n'importe pas tant à ce dernier de savoir si les peuples sauvages de « par-delà » seront sauvés ou non, que de forcer les chrétiens de « par-deçà » à songer au repos éternel de leur âme. D'une certaine manière, la littérature géographique rejoint les préoccupations du discours renaissant du *contemptus mundi*.

1 – L'âge d'or tropical

Lorsqu'ils débarquent dans la « France antarctique », promise à une existence éphémère, les auteurs européens découvrent un monde situé aux antipodes du leur, tant géographiquement que culturellement. Frappés tout d'abord par la topographie et l'exubérance naturelle des terres tropicales, les Européens observent avec une admiration étonnée, souvent mêlée d'inquiétude et parfois de répulsion, les mœurs indigènes. Sous les plumes d'André Thevet puis de Jean de Léry, le cannibalisme reçoit une interprétation rituelle, et cette pratique, qu'on expliquait auparavant par la nécessité ou la bestialité prétendue des Indiens, s'inscrit désormais dans l'ordre culturel et symbolique ; l'anthropophagie est une coutume, non la satisfaction d'un besoin élémentaire. On reconnaît ainsi implicitement l'appartenance du sauvage, quelque réprobation que le cannibalisme suscite par ailleurs, au genre humain, et l'existence d'une culture américaine. Au sein de cette civilisation rudimentaire s'épanouissent les vertus célébrées par les anciens, vertus qui n'ont plus cours dans la civilisation européenne du *negotium*. Parce qu'ils ignorent le commerce et tout usage de la monnaie, parce qu'ils pratiquent la communauté des biens et que, « seulement conduits par leur naturel », ils ne sont pas soumis à quelque « police » que ce soit², les Brésiliens décrits par Léry et Montaigne mènent une vie de loisir, francs des passions qu'engendrent l'ambition et l'appât du gain. Ils semblent jouir de la *tranquillitas animi*, fondée sur les vertus du sage stoïcien.

a – L'*otium* du sauvage

Les tribus du « Sénégal » entrevues au cours de la traversée vers le Nouveau Monde offraient déjà à André Thevet l'image d'un peuple ami du repos, et qui réduit le travail à la portion congrue :

Laudonnière mène la deuxième qui vise l'établissement d'une présence française ; et le troisième voyage (1565) doit servir au renforcement de la colonie par l'apport d'un « grand nombre » de familles entières ».

¹ Roger Le Moine, *L'Amérique et les poètes [...]*, p. 21 : « Le public lecteur, lassé des guerres et rêvant par réaction d'un monde meilleur, était plutôt porté à accepter les descriptions idylliques du Nouveau Monde et de ses habitants ».

² Jean de Léry, *Histoire d'un voyage en terre de Brésil*, XVIII, p. 439.

Toutes choses sont viles et contemptibles entre eux, sinon la paix qu'ils ont en quelque recommandation les uns entre les autres. Le repos pareillement, avec toutefois quelque exercice à labourer la terre, pour semer du riz ; car de blé ni de vin, il n'y en a point.¹

Le Brésilien vit lui aussi dans une douce oisiveté. Il doit son loisir au climat des Tropiques² et à la fertilité du sol, à l'exubérance d'une nature qui produit à satiété fruits et légumes, gibiers et poissons. Tous nos voyageurs constatent avec émerveillement l'abondance de la nature américaine³. Renée de Laudonnière admire la diversité de la végétation américaine⁴. Non moins admiratif, Jean de Léry dresse la liste « Des arbres, herbes, racines, et fruicts exquis que produit la terre du Bresil »⁵ ; il vante les prodiges de la faune et de la flore tropicales, la variété et la saveur des fruits de la terre brésilienne, ses forêts giboyeuses et ses rivières poissonneuses⁶. La « France Antarctique », pays qualifié de « fort plaisant et fertile », est traversée « de beaux fleuves, avec eaux merveilleusement claires et riches de poisson »⁷. Les Brésiliens « ont grande abondance de poisson et de chairs », enchérit Montaigne dans ses *Essais*⁸. Dans *Les Singularitez de la France antarctique*, Thevet « accrédite la légende des pays favorisés par la nature, où le sol produit sans labeur ni semence »⁹.

Grâce aux bienfaits prodigués par cette nature accueillante et luxuriante, qui exemptent le sauvage des pénibles travaux agricoles, on peut vivre, jusqu'à un âge patriarcal, de cueillette et de chasse – l'activité chère à Nemrod est alors considérée, rappelons-le, comme un loisir et non comme un moyen de subsistance laborieux :

Le travail pénible, au sens européen du mot, est visiblement absent, et les individus ne sont pas minés par un labeur excessif. Pour les Européens, le type d'effort soutenu requis pour être un bon chasseur ne peut être considéré comme un travail, étant donné que, dans leur société, la chasse est un privilège de l'aristocratie [...].¹⁰

Les Brésiliens mâles travaillent fort peu, si l'on en croit André Thevet. Les tâches confiées aux femmes sont plus nombreuses et variées, et ne se limitent aux soins domestiques :

les femmes travaillent plus sans comparaison, c'est-à-savoir à cueillir racines, faire farines, breuvages, amasser les fruits, faire jardins, et autres choses qui appartiennent au ménage. L'homme seulement va aucunesfois pêcher, ou aux bois prendre venaison pour vivre. Les autres s'occupent seulement à faire arcs et flèches, laissant le surplus à leurs femmes.¹¹

Le Nouveau Monde est donc peint en partie sur les modèles des terres légendaires du repos, offerts par les Écritures, par la tradition littéraire ou par l'imagination populaire – le paradis terrestre, le mythe de l'âge d'or et des îles fortunées, les pays de Cocagne. L'abondance naturelle, qui bannit des terres

¹ Thevet, *Les Singularités [...]*, XII, p. 78.

² Nicolas Le Challeux (*Discours et histoire de ce qui est advenu en la Floride*) mentionne la chaleur du climat américain, « laquelle toutesfois est temperée, non seulement de la fraîcheur de la nuit ou de la rosée du ciel, mais aussi de gracieuses pluies en abondance » (Paul Gaffarel, *Histoire de la Floride française*, Paris, Firmin-Didot, 1875, p. 457). L'*Histoire de la Nouvelle France* de Marc Lescarbot (Paris, J. Milot, 1609, I, 4, p. 29) vante également l'air « pur, serain, et fort sain et temperé » de la Floride (cité par Françoise Joukovsky, *Paysages de la Renaissance*, p. 34-35).

³ La fertilité est un trait caractéristique des terres exotiques en général. L'île de Madagascar est prodigieusement fertile : « la terre produit là arbres fruitiers de soi-même, sans planter ni cultiver, qui apportent néanmoins leurs fruits aussi doux et plaisants à manger que si les arbres avaient été entés » (André Thevet, *Les Singularités [...]*, XXIII, p. 109).

⁴ Cf. V. Gaffarel, *Histoire de la Floride française*, p. 349.

⁵ Léry, *Histoire d'un voyage [...]*, XIII, p. 306 sq.

⁶ *Ibid.*, X-XII.

⁷ André Thevet, *Les Singularités [...]*, XXIV, p. 116-117.

⁸ I, 31, p. 207.

⁹ Françoise Joukovsky, *Paysages de la Renaissance*, p. 33. Cf. Thevet, *Les Singularités [...]*, XXVII, p. 122 : « Quant au territoire de toute l'Amérique, il est très fertile en arbres portant fruits excellents, mais sans labeur ni semence ».

¹⁰ Olive P. Dickason, *Le Mythe du sauvage*, p. 31.

¹¹ Thevet, *Les Singularités [...]*, XLII, p. 167.

d'Amérique le labeur et le négoce, la communauté des biens pratiquée par les autochtones, l'absence de gouvernement et de lois font écho aux principaux *topoi* attachés au mythe littéraire de l'*aetas aurea*.

Dès le milieu du siècle, les poètes comparent les terres nouvelles d'Amérique aux contrées fabuleuses de l'âge d'or¹ – « C'était l'époque où, à la suite des platonisants, on rêvait d'un nouvel âge d'or basé sur l'observance de la seule loi naturelle. C'est ainsi qu'apparurent les indigènes », explique Roger Le Moine². Les malheurs de la France et les récits de voyage inspirent à Ronsard son poème intitulé *Les Isles fortunées*, qui renoue avec le mythe antique des *insulae fortunatae*, auquel font allusion notamment Hésiode, Homère, Horace et Ovide³. Confondues dans la littérature médiévale avec le paradis terrestre, ces îles se mêlent chez les poètes de la Renaissance au mythe de l'âge d'or. Sur son portulan poétique, Ronsard les situe outre-Atlantique, dans le Nouveau Monde. Là règnent la concorde :

Le vent poussé dedans les conques tortes
Ne bruit point là, ni les fieres cohortes
Des gens armés horriblement ne font
Leurs mourrions craquer dessus le front.⁴

et la communauté des biens : « Là, comme ici, l'avarice n'a pas / Borné les chams »⁵. En 1609, Marc Lescarbot formule en prose la même constatation :

Au surplus, tous les Sauvages vivent généralement et partout en communauté : la vie la plus parfaite et la plus digne de l'homme, puisqu'il est un animal sociable, vie de l'antique siècle d'or [...]. S'il arrive donc que nos Sauvages aient du gibier ou autre mangeaille, toute la troupe y participe. Ils ont cette charité mutuelle qui a été ravie d'entre nous depuis que Mien et Tien ont pris naissance.⁶

L'indivision pratiquée par les Indiens est également constatée par Pierre Martyr d'Anghiera :

Ilz ont l'âge d'or. Ils ne fossoyent ny enferment de hayes leurs possessions, ilz laissent leurs jardins ouvertz, sans loix, sans livres, sans juges : mais de leur nature suyvens ce qui est juste et réputans mauvais et injuste celui qui se délecte à faire injure à autrui.⁷

La nature n'est pas moins pacifique et généreuse que ses habitants ; ses bienfaits les dispensent de prendre les armes contre elle :

Là, sans navrer, comme ici, nôtre aïeule
Du soc aigu, prodigue, toute seule
Fait herriser en joieuses forets
Parmi les chams, les presens de Cerés.
Là, sans tailler, la nourrissiere plante
Du bon Denys, d'une grimpeure lente
S'entortillant, fait noircir ses raisins,
De son bon gré, sur les ormes voisins.

¹ « La légende de l'Âge d'or laissa une forte empreinte dans les livres "géographiques" de la Renaissance. Les voyageurs et les "historiens des pays lointains" qui avaient lu les auteurs grecs ou latins firent d'eux-mêmes le rapprochement entre cette ancienne conception et la société des Sauvages » (Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons de la Renaissance française*, p. 138).

² *L'Amérique et les poètes [...]*, p. 18.

³ *Les Travaux et les Jours*, I, v. 109 sq. ; *Odyssée*, IV, v. 563 sq. ; *Odes*, III, v. 6 ; *Métamorphoses*, I, v. 89.

⁴ Ronsard, *Les Isles fortunées*, v. 141-144 (t. V, p. 184).

⁵ *Ibid.*, p. 183, v. 115-116.

⁶ Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France*, p. 759-760.

⁷ *Extraict ou Recueil des Isles nouvellement trouvées en la mer Océane*, Paris, Simon de Colines, 1532 (cité par Olive P. Dickason, *Le Mythe du sauvage*, p. 71).

Là, sans mentir, les arbres se jaunissent
D'autant de fruits que leurs boutons fleurissent :
Et sans faillir, par la bonté du ciel,
Des chesnes creus se distile le miel.¹

L'abondance naturelle de ces terres dorées garantit à leurs habitants une vie de loisir. Ronsard ajoute dans son évocation poétique de l'*aetas aurea* américaine : « Là, nous vivrons sans travail, & sans peine »². Cet *otium* autorise tous les loisirs, dans un cadre qui n'a plus rien d'exotique et ressemble davantage, avec ses forêts peuplées de chevreuils et de daims et ses campagnes aux « herbes molles », aux champs du Vendômois qu'aux jungles tropicales :

Là tous huillés, les uns sur les sablons
Luitent nus, les autres aus balons
Parmi les prés, d'une partie esgale
Jouront ensemble, ou courent à la bale,
L'un doucement à l'autre escrimera,
Outre la merque un autre sautera,
Ou d'une main brusquement balancée
Rura la pierre, ou la barre elancée.
L'un de son dart, plus que le vent soudain,
Decruchera le chevreil ou le dain.
Les uns montés sur les chevaus d'Espagne,
De tourbillons poudroïant la campagne
Courront le lievre, & les autres es bois
Le cerf pressé de filletz & d'aboïs.
Les uns plus gais dessus les herbes molles,
Virevoltant à l'entour de caroles
Suivront ta note [...].³

La mort même semble bannie de ces terres, où ne sévissent point « La pâle fièvre, & la triste famine, / Le mal de Naple, & la languueur qui mine / Le cœur malade »⁴ :

Là, les enfans n'enterrent point leurs peres,
Et là, les sœurs ne lamentent leurs freres :
Et l'épousé ne s'adolore pas
De voir mourir sa femme entre ses bras :
Et la maratre injustement cruelle
A son beau fis l'aconite ne melle,
Mortel bruvage, ou l'accusant à tort,
Comme une Fedre, est cause de sa mort :
Car leurs beaus ans entrecassés n'arrivent
A la vieillesse, ains d'age en age vivent,
Par la bonté de la terre, & des cieus,
Sains & dispos, comme vivent les Dieus.⁵

En somme, ces terres d'outre-mer offrent à Ronsard « des exemples de la vie heureuse et innocente dont l'humanité jouissait à l'âge d'or »⁶ ; pour les poètes, « le voyage aux îles est déjà à cette époque un retour au paradis terrestre »⁷.

Les nouveaux mondes rappellent aux poètes du temps toutes les terres fabuleuses « bienheurees » d'un éternel âge d'or, des îles fortunées de l'Antiquité païenne au paradis chrétien. L'Amérique constitue un matériau malléable modelé à loisir sur le tour de l'imagination. Les découvertes récentes offrent un support à la rêverie, mais ne font pas l'objet chez les poètes, qui identifient

¹ Ronsard, *Les Isles fortunées*, v. 97-108 (t. V, p. 182-183).

² *Ibid.*, p. 182, v. 93.

³ *Ibid.*, p. 190, v. 231-247.

⁴ *Ibid.*, p. 184, v. 145-147.

⁵ *Ibid.*, p. 184-185, v. 149-160.

⁶ Françoise Joukovsky, *Paysages de la Renaissance*, p. 35-36

⁷ *Ibid.*, p. 36.

systématiquement le Nouveau Monde avec le mythe littéraire des *insulae fortunatae* ou de l'âge d'or, d'une véritable réflexion, ethnographique ou simplement morale. L'altérité est domestiquée par la fable et la culture littéraire. Nous ne quittons pas le territoire de la fiction poétique¹.

b – La *tranquillitas animi* du sauvage

Dans *Les Nouveaux Horizons de la Renaissance française*, Geoffroy Atkinson signale la très grande influence exercée en France par Bartholomé de Las Casas, dont la dénonciation des *Tyrannies et cruautés des Espagnols* (Anvers, 1579) apportait aux protestants bien des preuves de la perversion catholique, tout en offrant aux lecteurs français de quoi flatter leur patriotisme et leur haine de l'ennemi espagnol. « Mais ce qui nous intéresse surtout c'est qu'en décrivant les férociétés des Espagnols au Nouveau Monde, Las Casas porta très haut les vertus du Bon Sauvage »². Selon Las Casas, l'innocence et la bénignité sont les traits caractéristiques des peuples du Nouveau Monde :

Dieu créa tous ces gens infinis, de toute sorte, très simples, sans finesse ni cautèle, sans malice, très obéissants et très fidèles à leurs Seigneurs naturels et aux Espagnols, lesquels ils servent ; fort humbles, fort patients, très pacifiques, paisibles, sans noises et remuements, sans querelles, sans rancune ni haine, nullement désireux de vengeance.³

Pour la totalité des auteurs qui prononcent l'éloge des sauvages, leurs vertus sont la conséquence directe de leur cantonnement à l'écart de la civilisation du *negotium*. « La manière de trafiquer entre ce peuple » repose entièrement sur le troc, nous apprend André Thevet⁴. Ces quelques lignes de Montaigne rendent évident le lien de causalité établi entre absence de « trafique », loisir et vertu :

C'est une nation, diroy je à Platon, en laquelle il n'y a aucune espece de trafique ; nulle cognoissance de lettres ; nulle science de nombres ; nul nom de magistrat, ny de superiorité politique ; nul usage de service, de richesse ou de pauvreté ; nuls contrats ; nulles successions ; nuls partages ; nulles occupations qu'oytives ; nul respect de parenté que commun ; nuls vestemens ; nulle agriculture ; nul metal ; nul usage de vin ou de bled. Les paroles mesmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la detraction, le pardon, inouies.⁵

La santé physique et spirituelle des Indiens, leur concorde et leur *quies animi* résultent d'une existence qui ignore, si l'on en croit les récit du temps, toute forme de négoce, et les préserve des maux traditionnellement attachés aux « affaires ». Marc Lescarbot parvient à cette conclusion dans son *Histoire de la Nouvelle France* :

Ce qui aide encore à la santé de nos Sauvages, est la concorde qu'ils ont entre eux, et le peu de souci qu'ils ont d'avoir les commodités de cette vie, pour lesquelles nous nous tourmentons. Ils n'ont pas cette ambition qui nous ronge les esprits en Europe, et les remplit de soucis, forçant les hommes aveugles de marcher dans la fleur de leur âge au tombeau, et quelquefois à servir de spectacle honteux dans un supplice public... Les Sauvages n'ont point de procès, bourreaux de nos vies, à la poursuite desquels il faut consommer nos

¹ Aussi est-ce tout naturellement que Ronsard espère pouvoir fléchir enfin sa « fiere Cassandre » dans ces « isles fortunées ». Le Nouveau Monde est le lieu d'un *otium litteratum* idéal, comme l'univers bucolique, dont les îles fortunées reproduisent le décor : « Et maintenant près des eaus reculées, / Ou sous le frais d'un vieus chêne branchu, / Ou sous l'abri de quelque antre fourchu, / Divin Muret, tu nous liras Catulle, / Ovide, Galle, & Properce, & Tibulle, / Ou tu joindras au Sistre Teïen / Le vers mignard du harpeur Lesbien » (Ronsard, *Les Isles fortunées*, v. 198-204 ; t. V, p. 187-188).

² Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons [...]*, p. 158.

³ Bartholomé de Las Casas, *Tyrannies et cruautés des Espagnols*, p. 7 (cité par Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons [...]*, p. 159).

⁴ *Les Singularités [...]*, XLVII, p. 185.

⁵ Montaigne, *Essais*, I, 31, p. 206-207.

âges et nos moyens... Et c'est de telles afflictions que viennent les pleurs, les chagrins et les désolations qui nous mènent au tombeau avant le terme.¹

Le sauvage mène la *vita beata* et connaît la *tranquillitas animi* du sage dont Sénèque brosse le portrait idéal dans ses œuvres morales – dans le *De brevitae vitae*, il démontre comment les occupations et les passions des hommes abrègent leur existence, non pas en réduisant effectivement les années de leur vie, mais en amoindrissant le temps qu'ils passent en leur propre compagnie et en repos². Marc Lescarbot voit dans les mœurs vertueuses des Canadiens, mœurs dignes des Anciens, le secret de leur santé et de leur longévité. « J'ose bien attribuer la cause de cette disposition et de cette longue santé de nos Sauvages », écrit-il, « à leur façon de vivre, qui est à l'antique, et sans appareil »³. Ignorant l'ambition, aussi insouciant que l'alouette des *Meslanges* de Ronsard, le sauvage n'est pas tourmenté par « le soin d'amasser des biens »⁴. L'extraordinaire longévité des sauvages, qui semblent jouir d'une éternelle jeunesse, doit donc être mise en rapport avec leur *otium* et leur *quies animi*. Leur santé et leur espérance de vie peu commune figure, selon Geoffroy Atkinson⁵, parmi les *mirabilia* fréquemment notés dans la littérature exotique. Jean de Léry en fait mention ; les Brésiliens sont

plus forts, plus robustes et replets, plus disposés, moins sujets à maladie : et mesme il n'y a presque point de boiteux, de borgnes, contrefaits, ny maleficiés entre eux. Davantage, combien que plusieurs parviennent jusques à l'aage de cent ou six vingt ans (car ils scavent bien ainsi retenir et conter leurs aages par lunes), peu y en a qui en leur vieillesse ayent les cheveux ny blancs ny gris.⁶

Montaigne attribue l'éternelle jeunesse et la santé des Brésiliens à la seule douceur du climat :

Au demeurant, ils vivent en une contrée de pais tres-plaisante et bien temperée ; de façon qu'à ce que m'ont dit mes tesmoings, il est rare d'y voir un homme malade ; et m'ont asseuré n'en y avoir veu aucun tremblant, chassieux, edenté, ou courbé de vieillesse.⁷

Léry explique quant à lui leur longue vie par la pureté de leurs mœurs davantage que par la pureté de l'air. Aux explications géo-climatologiques se substitue une explication d'ordre éthique. Les sauvages semblent tenir ce monde en mépris, contrairement aux Européens. Émerveillé par la longévité et l'éternelle jeunesse des Brésiliens, jamais chenus, Jean de Léry attribue cette belle santé à leur désintéret pour les richesses et à la simplicité de leurs mœurs ; « le peu de soin et de souci qu'ils ont des choses de ce monde »⁸ les préserve du vieillissement prématuré que subissent les hommes du vieux continent sous l'effet de l'ambition et de la cupidité – maux qui raccourcissent considérablement nos jours. La fontaine de jouvence à laquelle s'abreuvent les Indiens prend sa source dans leurs vertus natives, dans leur détachement des biens matériels. Méprisant les honneurs et les richesses de ce monde, les Brésiliens

ne puisent, en façon que ce soit en ces sources fangeuses, ou plustost pestilentiales, dont decoulent tant de ruisseaux qui nous rongent les os, succent la moëlle, attenuent le corps, et consomment l'esprit : brief nous empoisonnent et font mourir par deçà devant nos jours : assavoir en la desfiance, en l'avarice qui en procede, aux procez et brouilleries, en l'envie

¹ Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France*, p. 778-779. Cité par Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons [...]*, p. 145.

² « [N]otre vie n'est pas courte, mais nous l'abrégeons par une foule d'occupations stériles » (introduction d'A. Bourgerly à son édition du *De brevitae vitae*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 44).

³ Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France*, p. 779. Cité par Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons [...]*, p. 119.

⁴ *Ode à l'Aloüette*, v. 31-36 (t. VI, p. 247).

⁵ *Les Nouveaux Horizons [...]*, p. 118-119.

⁶ Jean de Léry, *Histoire d'un voyage [...]*, VIII, p. 211. Cf. André Thevet, *Les Singularités [...]*, XLV, p. 180 (les Brésiliens sont « presque toujours sains et dispos »), et XLVI, p. 182 (« Les maladies, comme j'ai vu, n'y sont tant fréquentes que par-deçà [...] ; aussi ne font-ils aucun excès à boire ou à manger »).

⁷ *Essais*, I, 31, p. 207.

⁸ *Histoire d'un voyage [...]*, VIII, p. 211-212.

et ambition, aussi rien de tout cela ne les tourmente, moins les domine et passionne.¹

Le *Taoupinambaoult* n'a pas lu le *De brevitae vitae* de Sénèque, mais il « ressuscite le philosophe nu de l'Antiquité, ce gymnosophe cher à Platon, Aristote et Plutarque. Nu et en bonne santé, il ignore l'empire criminel des passions qui nous dévorent »². Les Brésiliens jouissent de la *tranquillitas animi* du sage ; insouciant³, ils ne songent pas au lendemain et ignorent ainsi la *distensio animi*. Étonné par la rapacité des Européens, qui accumulent les richesses dans l'espoir de les transmettre à leurs enfants, un Indien affirme à Jean de Léry : « parce que nous nous assurons qu'après nostre mort la terre qui nous a nourri les nourrira, sans nous en soucier plus avant nous nous reposons sur cela »⁴. Au contraire, l'homme civilisé ignore le repos. Citant l'*Histoire generale des Indes* de Lopez de Gomara dans la traduction de Fumée (IV, ch. 108, f. 125 r°), Léry signale d'ailleurs que les Péruviens appelaient les Espagnols « Escume de la mer, gens sans peres, hommes sans repos, qui ne se peuvent arrester en aucun lieu pour cultiver la terre, à fin d'avoir à manger »⁵.

L'éloge du sauvage se poursuit sous la plume de Jean de Léry. Selon lui, les vertus des Brésiliens, garantes d'une vie sociale harmonieuse, sont d'autant plus remarquables qu'elles ne sont pas cultivées sous la contrainte des lois ou d'une « police », réduite en l'occurrence à sa plus simple expression :

Quant à la police de nos sauvages, c'est une chose presque incroyable, et qui ne se peut dire sans faire honte à ceux qui ont les loix divines et humaines, comme estans seulement conduits par leur naturel, quelque corrompu qu'il soit, s'entretiennent et vivent si bien en paix les uns avec les autres.⁶

La guerre sous les Tropiques n'a pas pour but de satisfaire quelque malhonnête soif de conquête ; ces barbares, qu'ornent toutes les vertus viriles antiques⁷, ne livrent que des guerres d'honneur où reluit leur vertu :

Leur guerre est toute noble et genereuse, et a autant d'excuse et de beauté que cette maladie humaine en peut recevoir : elle n'a autre fondement parmy eux que la seule jalousie de la vertu. Ils ne sont pas en debat de la conquete de nouvelles terres, car ils jouissent encore de cette uberté naturelle qui les fournit sans travail et sans peine de toutes choses necessaires, en telle abondance qu'ils n'ont que faire d'agrandir leurs limites. Ils sont encore en cet heureux point, de ne desirer qu'au tant que leurs necessitez naturelles leur ordonnent : tout ce qui est au delà, est superflu pour eux.⁸

Les vertus martiales et viriles des Brésiliens forcent le respect et rappellent à nos auteurs les exemples de bravoure lus dans les ouvrages d'histoire romaine. Le prisonnier de guerre des Tupis essuie sans broncher les moqueries de ses bourreaux et fait preuve, face à la mort, d'un courage comparable à celui des vieux Romains, « aussi resolu d'estre assommé pour sa nation, que Regulus fut constant à endurer la mort pour sa republicue Romaine »⁹.

La nudité de l'Indien devient le signe extérieur du dénuement dont il s'accommode, de sa modération¹⁰, ainsi que de la pureté naïve de ses mœurs. Ronsard interprète la nudité des indigènes comme la caractéristique probante d'un naturel débonnaire : « D'habis tout ainsi nu, qu'il est nu de

¹ *Ibid.*, p. 212.

² Frank Lestringant, *Jean de Léry [...]*, p. 92.

³ Léry, *Histoire d'un voyage [...]*, XVI, p. 421 : les Brésiliens « vivent alaiement presque sans souci ».

⁴ *Ibid.*, XIII, p. 311-312.

⁵ *Ibid.*, p. 314.

⁶ *Ibid.*, XVIII, p. 439.

⁷ Les Indiens, par exemple, ne craignent pas la mort : « Les Brésiliens sont heureux (comme Michel de la Montaigne en discourt) de ce qu'ils font si peu de cas de la mort, laquelle un chacun craint si fort », écrit Hondius dans son *Trésor de Cartes* (Amsterdam, 1603 ; cité par Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons [...]*, p. 154).

⁸ Montaigne, *Essais*, I, 31, p. 210.

⁹ Léry, *Histoire d'un voyage [...]*, XV, p. 357.

¹⁰ Les sauvages ont la sagesse « de sçavoir heureusement jouyr de leur condition et s'en contenter » (*ibid.*).

malice », le sauvage est innocent et incapable de dissimulation¹. Jodelle oppose aux mœurs corrompus de nos sociétés l'innocence des Indiens, leur franche nudité à nos artifices corrupteurs :

Ces Barbares marchent tous nus :
Et nous, nous marchons incogneus,
Fardés, masqués.²

Dans ses *Singularités*, André Thevet procède à la même comparaison, qui tourne de nouveau à l'avantage du sauvage :

Ces barbares vont nus tandis que nous allons déguisés derrière notre maquillage et nos masques. Ces gens, ignorant la pitié, ne s'opposent pas l'un à l'autre ; nous méprisons, piégeons, trahissons, dissimulons. Ces barbares ont moins besoin que nous de justifier leur conduite, en dépit de toutes les raisons que nous rassemblons à l'appui de notre position.³

Pour Jean de Léry, la sophistication du costume européen est bien plus impudique que la nudité des autochtones brésiliens, qui n'incite pas autant « à lubricité et paillardise » qu'on pourrait le craindre. En revanche, les toilettes, les accessoires et les colifichets des femmes « de par de-çà » sont autant d'hameçons où s'accrochent les regards concupiscent :

Toutesfois avant que clorre ce chapitre, ce lieu-ci requiert que je responde, tant à ceux qui ont escrit, qu'à ceux qui pensent que la frequentation entre ces sauvages tous nus, et principalement parmi les femmes, incite à lubricité et paillardise. Sur quoy je diray en un mot, qu'encores voirement qu'en apparence il n'y ait que trop d'occasion d'estimer qu'outre la deshonesteté de voir ces femmes nues, cela ne semble aussi servir comme d'un appast ordinaire à convoitise : toutesfois, pour en parler selon ce qui s'en est communement apperceu pour lors, ceste nudité ainsi grossiere en telle femme est beaucoup moins attrayante qu'on ne cuideroit. Et partant, je maintien que les attifets, fards, fausses perruques, cheveux tortillez, grands collets fraisez, vertugales, robes sur robes, et autres infinies bagatelles dont les femmes et filles de par-deça se contrefont et n'ont jamais assez, sont sans comparaison, cause de plus de maux que n'est la nudité ordinaire des femmes sauvages : lesquelles cependant, quant au naturel, ne doivent rien aux autres en beauté.⁴

L'apposition qui figure dans cette dernière proposition est éclairante, car elle signale que la confrontation des mœurs du sauvage avec celles du civilisé s'inscrit dans la cadre d'une question débattue et rebattue à l'époque : l'art est-il supérieur à la nature ? Pour ce qui concerne la morale, la réponse apportée par nos auteurs paraît évidente : « conduits seulement par leur naturel, quelque corrompu qu'il soit », les sauvages vivent « en paix les uns avec les autres »⁵. Le Brésilien est bel et bien un sauvage, un *silvaticus*, mais Jean de Léry nie que cet homme de la nature soit un barbare. L'hospitalité des Brésiliens, célébrée par Léry, dément ce terme, qu'on leur applique injustement⁶. Les peuples civilisés surpassent de beaucoup le sauvage dans la barbarie et la cruauté, comme l'écrit Montaigne :

Nous les pouvons donq bien appeler barbares, eu esgard aux regles de la raison, non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie.⁷

Léry se sent d'ailleurs plus en sécurité au milieu des sages sauvages que parmi le peuple de France, où règne la discorde :

¹ Ronsard, *Complainte contre Fortune*, v. 357 (t. X, p. 34).

² Jodelle, *Œuvres complètes*, t. I, p. 124.

³ Cité par Olive P. Dickason, *Le Mythe du sauvage*, p. 312, n. 55.

⁴ Léry, *Histoire d'un voyage [...]*, VIII, p. 234-235.

⁵ *Ibid.*, XVIII, p. 439.

⁶ *Ibid.*, XVIII, p. 462.

⁷ Montaigne, *Essais*, I, 31, p. 210.

je me fierois, et me tenois de fait lors plus assuré entre ce peuple que nous appellons sauvages, que je ne ferois maintenant en quelques endroits de nostre France, avec les François desloyaux et degenez : je parle de ceux qui sont tels.¹

Ainsi, conçue comme l'état du *silvaticus* qui ignore les *artes* et se laisse porter par la seule raison naturelle, la sauvagerie préserve de la barbarie². Montaigne, qui « dessine la vision édénique d'une société à bien des égards conforme à la Nature »³, développe l'idée qu'un comportement vertueux est le fruit spontané d'un bon naturel, d'un instinct qui détourne du vice, plutôt que la conséquence d'une vertu cultivée et de l'habitude. Si lui-même a su se garder des passions coupables, c'est en raison de l'horreur qu'elles lui inspirent naturellement. Cette aversion ne lui a pas été inculquée ; elle ne procède pas, nous dit en substance Montaigne, d'une ascèse, pas même d'un culte voué à la vertu, mais bien d'un « instinct et impression que j'en ay apporté de la nourrice »⁴. Il ajoute en 1588 :

Je diray un monstre, mais je le diray pourtant : je trouve par là, en plusieurs choses, plus d'arrest et de reigle en mes meurs qu'en mon opinion, et ma concupiscence moins desbauchée que ma raison.⁵

Cet aveu constitue un « monstre », un paradoxe qui prend à rebrousse-poil l'opinion et la doxologie sapientiale : l'instinct du sauvage vaut mieux que la raison du civilisé. Étienne Jodelle le constate avant Montaigne :

Ces Barbares pour se conduire
N'ont pas tant que nous de raison :
Mais qui ne voit que la foison
N'en sert que pour nous entre-nuire ?⁶

À ce compte-là, on doit songer à une redistribution des rôles : c'est le civilisé, et non pas le sauvage, qui est barbare ; civilisation rime avec corruption. Montaigne exprime cette conviction, fréquente dans les récits « exotiques », selon laquelle la civilisation du *negotium* corrompt le bon naturel :

Ils sont sauvages, de mesmes que nous appelons sauvages les fruicts que nature, de soy et de son progrez ordinaire, a produicts : là où, à la verité, ce sont ceux que nous avons alterez par nostre artifice et detournez de l'ordre commun, que nous devrions appeler plutost sauvages. En ceux là sont vives et vigoureuses les vrayes, et plus utiles et naturelles vertus et proprietz, lesquelles nous avons abastardies en ceux-cy, et les avons seulement accommodées au plaisir de nostre goust corrompu.⁷

Comme l'écrit Frank Lestringant, on constate au temps des guerres de Religion que « La barbarie est bien d'ici, non de là-bas » ; Montaigne « dresse acte de ce renversement des certitudes »⁸. La « nouvelle légende sentimentale du Bon Sauvage » prend forme ; elle exprime « L'idéal à la fois moral

¹ Léry, *Histoire d'un voyage [...]*, XVIII, p. 464. On se rappelle la confiance nostalgique du chapitre XXI, p. 508 : « Je regrette souvent que je ne suis parmi les sauvages, ausquels [...] j'ay cogneu plus de rondeur qu'en plusieurs de par-deça, lesquels à leur condamnation, portent titre de Chrestiens ».

² Cf. Ronsard, *Des vertus intellectuelles et morales* (t. XVIII, p. 458) : « Ceux des terres nouvellement trouvées, en Canada, Perou, Calicuth, n'ont point de sciences ; toutefois ils sçavent garder, de nature, une amitié & societé & ung bon commerce les ungs avec les autres ».

³ Frank Lestringant, *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, p. 101.

⁴ *Essais*, II, 11, p. 428.

⁵ *Ibid.*

⁶ Jodelle, *Œuvres complètes*, t. I, p. 124. Cette ode, adressée à André Thevet, est insérée dans *Les Singularités de la France Antarctique*.

⁷ Montaigne, *Essais*, I, 31, p. 205. Montaigne est l'heureux bénéficiaire de cette « vertu naturelle », ou innocence, qu'il partage avec les Indiens, et qui n'est pas le fruit d'un conflit intime entre le sens moral et les penchants naturels du sujet (cf. Donald M. Frame, « Montaigne's rejection of inner conflict and his chapter "De la cruauté" (II : 11) », *Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier*, p. 481-489). Montaigne écrit sur son propre cas : « Je ne me suis mis en grand effort pour brider les desirs dequoy je me suis trouvé pressé. Ma vertu, c'est une vertu, ou innocence, pour mieux dire, accidentale et fortuite. Si je fusse nay d'une complexion plus déréglée, je crains qu'il fut allé piteusement de mon fait. Car je n'ay essayé guiere de fermeté en mon ame pour soutenir des passions, si elles eussent esté tant soit peu vehementes. Je ne sçay point nourrir des querelles et du debat chez moy » (*Essais*, II, 11, p. 427).

⁸ Frank Lestringant, *Jean de Léry [...]*, p. 25.

et poétique d'une vie simple et paisible, que les Anciens avaient exprimé sous la forme de l'Age d'or »¹. Aussi les étendues vierges du Nouveau Monde, où règnent encore « l'ordre commun » et les « naturelles vertus », sont-elles fréquemment considérées comme des refuges, des lieux où cultiver un *otium* digne dans la paix retrouvée.

c – Voyageurs immobiles

L'entreprise de Villegagnon aurait été motivée par son désir de retraite loin de la corruption du Vieux Monde, ainsi que par sa volonté d'offrir aux victimes des persécutions religieuses un refuge sûr, à une époque où il paraissait encore possible d'établir sous les Tropiques la concorde entre catholiques et protestants. Léry, qui a quitté Genève « le dixiesme de Septembre, en l'année 1556 »², expose les mobiles de Villegagnon :

L'an 1555, un nommé Villegagnon Chevalier de Malte, autrement de l'Ordre qu'on appelle de S. Jean de Jerusalem, se faschant en France, et mesme ayant receu quelque mescontentement en Bretagne, où il se tenoit lors, fit entendre en divers endroits du Royaume de France à plusieurs notables personnages de toutes qualitez, que dés long temps il avoit non seulement une extreme envie de se retirer en quelque pays lointain, où il peust librement et purement servir à Dieu selon la reformation de l'Evangile : mais qu'aussi il desiroit d'y preparer lieu à tous ceux qui s'y voudroyent retirer pour eviter les persecutions : lesquelles de fait estoyent telles qu'en ce temps-là plusieurs personnages, de tout sexe et de toutes qualitez, estoyent en tous les endroits du Royaume de France, par Edits du Roy et par arrests des Cours de Parlemens, bruslez vifs, et leurs biens confisquez pour le fait de la Religion.³

Le Nouveau Monde, si fréquemment comparé aux terres mythiques de l'abondance naturelle, de la paix et du repos, est perçu comme un refuge. La nouveauté même de ces contrées semble garantir leur pureté. C'est parce qu'il brûle de « fuir un monde corrompu » que Marc Lescarbot accepte d'accomplir le voyage au Canada, comme il l'écrit dans son *Histoire de la Nouvelle France*⁴. Décrivant à très grands traits une terre de liesse et d'abondance, Claude Bertrand-Bergier lance, en marge du *Discours du voyage aux Terres-neufves de Canadas* de Jacques Cartier⁵, une invitation au voyage et à la colonisation, loin d'une France accablée de malheurs, qu'il espère greffer et voir se régénérer outre-Atlantique :

Sus sus donc compagnons qui bouillez d'un beau sang,
Et ausquels la vertu esperonne le flanc,
Allons où le bon-heur & le Ciel nous appelle ;
Et provignons au loing une France plus belle.⁶

Jean de la Gessée souhaite échapper aux misères de son temps et partager le repos des « Sauvages coys » :

Quant à moy je voudrois lors que ce triste fleau
Nous menasse, cruel, d'un esclandre nouveau :
Je voudrois en horreur de ces terres ingrattes
Moy-mesmes me bannir vers les rudes Sarmattes,
Ou sous ce bon climat où les Sauvages coys
Imitent en repos & Nature, & ses loys [...].¹

¹ Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons [...]*, p. 187.

² *Histoire d'un voyage [...]*, I, p. 112.

³ *Ibid.*, I, p. 106.

⁴ Cité par Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons de la Renaissance française*, p. 47.

⁵ Paris, Raphaël du Petit Val, 1598.

⁶ Claude Bertrand-Bergier, *Sur le voyage de Canadas*. Cité par Roger Le Moine, *L'Amérique et les poètes [...]*, p. 61.

Atterré par le spectacle des troubles suscités par les querelles religieuses, Ronsard est lui aussi tenté par l'exil – et par l'abjuration :

Si la religion & si la foy Chrestienne
Apportent de tels fruits, j'aime mieux la quitter,
Et bany m'en aller les Indes habiter
Sous le pole Antartique où les sauvages vivent
Et la loy de nature heureusement ensuyvent.²

Dans sa *Complainte contre Fortune*, le poète regrette de ne pouvoir vivre comme ces sauvages, loin de « L'Iliade des maux, qui [sa] raison travaille »³.

La loi naturelle des sauvages est opposée à la civilisation, accusée quant à elle de tous les maux. Le goût du lucre n'est pas le moindre de ces maux, et Jean de La Gessée oppose la soif de l'or suscitée par la civilisation du *negotium* à l'innocence des Indiens, qu'il rêve de rejoindre dans « Leur age doré », en cette période troublée où les « cruelz Destins » et les « vices, / Combattent nostre dous repos » :

Quand à moy j'aymerois mieus ore
Hanter un tas d'Indes brutaus,
Où le plus rude des metaus
Leur age doré ne dedore.⁴

Ronsard considère également le Nouveau Monde comme un oasis de paix et un refuge. Il invite Muret à quitter la « pauvre Europe » où « l'horrible Mars / Le sang Chretien répand de toutes pars »⁵, et à l'accompagner outre-Atlantique (quoiqu'il se dise trop vieux dans la *Complainte contre Fortune* pour tenter pareille traversée) : « Parton, Muret, alon chercher ailleurs / Un ciel meilleur, & d'autres chams meilleurs »⁶. Ronsard et Muret ne sont pas seuls à mettre le cap vers le Nouveau Monde pour y trouver refuge. Désireux « D'abandonner le terroi paternel, / Pour vivre ailleurs en repos eternel »⁷, une troupe de poètes et d'humanistes s'apprête à la traversée, fuyant « Loing des combas, loing des guerres mutines, / Loing de soucis, de soing & de remors »⁸. L'identité de ces pionniers en quête de tranquillité (Baïf, Belleau, Des Autels, Tyard, etc.) prouve que les contrées paradisiaques célébrées par Ronsard ne sont pas tant les Amériques des navigateurs et des géographes que les terres mythiques des poètes.

D'autres n'accomplissent pas qu'en rêve la périlleuse traversée, en quête de la paix publique et du repos privé que les guerres civiles ont chassés de France. Or, l'émerveillement passé, ne subsiste que le goût amer de la désillusion. Dans sa *Complainte contre Fortune*, où il se plaint des malheurs qui l'oppriment et en vient à envisager l'exil, Ronsard démontre qu'il est conscient de la vanité de ses espérances : qu'il cherche refuge en Italie ou au Brésil, les soucis le suivront, assis à ses côtés, « en croppe » ou « sur la pouppe »⁹. Joint au triste spectacle de la contamination de l'éden américain par les maux qui accablent la civilisation européenne du *negotium*, ce lieu commun de la doxologie sapientiale réduit le Nouveau Monde à une retraite rêvée. On ne peut rallier ce havre de paix par les voies maritimes, mais sur les ailes de l'imagination, porté par la lecture des récits de voyage et des

¹ La Gessée, *Discours du Temps [...]*, f. [A iiii] v°.

² Ronsard, *Remonstrance au peuple de France*, v. 352-357 (cité par Roger Le Moine, *L'Amérique et les poètes [...]*, p. 210).

³ *Complainte contre Fortune*, v. 393 (t. X, p. 35).

⁴ L'ode de Jean de la Gessée figure dans *Le Miroir du monde* (Anvers, 1583), traduction française de l'ouvrage de Pierre Heyns, qui lui-même adapte en vers flamands le *Theatrum orbis terrarum* d'Abraham Ortelius (Anvers, 1570). Cité par Roger Le Moine, *L'Amérique et les poètes [...]*, p. 124.

⁵ *Les Isles fortunées*, v. 3-4 (t. V, p. 175).

⁶ *Ibid.*, p. 177, v. 39-40.

⁷ *Ibid.*, p. 181, v. 83-84.

⁸ *Ibid.*, p. 191, v. 254-255.

⁹ *Complainte contre Fortune*, v. 344 et 352 (t. X, p. 33).

ouvrages géographiques. L'imagination largue les amarres, tandis que le corps et l'esprit du lecteur demeurent en repos.

André Thevet passa malade et alité les quelques mois de son séjour brésilien¹. Montaigne, qui célèbre dans le chapitre « Des cannibales » la simplicité et la vertu des Indiens, ne quitta jamais le Vieux Monde, pas plus que Ronsard. Bien des lignes et des vers consacrées au Nouveau Monde ont ainsi été rédigés par des voyageurs immobiles, qui doivent leur tranquille évasion aux récits des périlleuses traversées accomplies par Thevet, Léry, Lescarbot et tant d'autres. La *Cosmographie universelle* d'André Thevet (Paris, L'Huillier, 1575) contient une ode d'Antoine de Baïf. Ses deux dernières strophes rendent grâces au controversé cosmographe au nom de tous les Français :

Puis que par toy sans qu'ils hazardent
Leur ame aux perils, ils regardent
En ton livre dans leurs maisons
Tout ce qui est de rare au monde,
Traversants mons et mer profonde
Sans bouger du coing des tisons.²

Auteur d'un sonnet inséré dans *Les vrais pourtraits et vies des hommes illustres* d'André Thevet (Paris, Guillaume Chaudiere, 1584), Baïf renouvelle ses éloges *Au Sieur André Thevet Cosmographe du Roy*. Voici le dernier tercet du sonnet :

Nous te devons un bien, que loin de tout danger,
Sans éloigner sa terre au pais étranger,
Des hommes nous voyons les loix & les manieres.³

La lecture des ouvrages d'André Thevet constitue donc pour Baïf une forme de divertissement. Les lecteurs du cosmographe royal voyagent par procuration ; ils traversent les mers sans quitter la douceur du foyer. Au repos corporel qu'on goûte au « coing des tisons » s'ajoute, à la faveur de cet *otium* lettré de pure distraction, les douceurs d'une rêverie exotique. L'esprit s'accorde quelques moments de relâche, spectateur passif et émerveillé des terres et des mœurs de « par-delà ». L'intérêt didactique de la littérature géographique n'est certes pas nié, mais il demeure secondaire ; la lecture de ces ouvrages est avant tout un agréable passe-temps, un « repos gracieux » – un sonnet anonyme figurant en 1594 dans *l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil* (Paris, Eustache Vignon) loue Jean de Léry pour « ses honnestes labeurs, qui repos gracieux / Donnent aux bons esprits »⁴.

Les terres du Nouveau Monde offrent aux lecteurs du XVI^e siècle un support à la rêverie du repos, comme elles le feront pour Jean de Léry après son retour en France :

Léry [...] éprouve après coup la nostalgie du Brésil, sorte de patrie mythique où il est né pour la seconde fois, et vers laquelle il lui arrive de vouloir s'enfuir du milieu des guerres civiles qui ravagent alors la France.⁵

Les terres de l'*otium* naturel situées dans le Nouveau Monde sont donc en grande partie rêvées. Entre les Amériques réelles et les Amériques, contemplées à travers le prisme de certains mythes littéraires chers à la civilisation européenne, l'écart s'avère grand. Le beau rêve d'un repos exotique voit son vernis s'écailler sitôt qu'il se frotte à la réalité, ainsi qu'aux préjugés des chrétiens confrontés au scandale de sauvages païens et nus.

d – La contagion du mal

Les *insulae fortunatae* du Nouveau Monde ne sont pas à l'abri des troubles et des passions qui sévissent dans l'Ancien. Les voyages ont été l'occasion de découvrir des lieux de retraite outre-

¹ Frank Lestringant signale dans l'introduction de son édition des *Singularités* de Thevet (p. 8) que son ouvrage est le « Fruit d'une enquête qui doit sans doute plus aux "truchements" ou interprètes établis sur place depuis de longues années qu'à Thevet lui-même, alité dès son arrivée au Brésil et rapatrié au bout de dix semaines »

² Antoine de Baïf, *Au S. A. Thevet, sur sa Cosmographie*. Cité par Roger Le Moine, *L'Amérique et les poètes [...]*, p. 48.

³ Antoine de Baïf, *Au Sieur André Thevet Cosmographe du Roy*. Cité par Roger le Moine, *L'Amérique et les poètes [...]*, p. 50.

⁴ B. A. M., *Sonnet sur l'Histoire du voyage de l'Amérique*. Cité par Roger le Moine, *L'Amérique et les poètes [...]*, p. 51.

⁵ Thevet, *Les Singularités [...]*, introduction de Frank Lestringant, p. 32.

Atlantique ; ils constituent également un véhicule de contagion du mal. En 1552, Münster dénonce dans sa *Cosmographie* les méfaits du *negotium*, introduit en Islande par les Anglais et les Danois, aux dépens des insulaires, qui jusqu'alors se passaient fort bien de toute forme de négoce, et de leur repos :

Les gens de l'Islande ne cherchent rien excepté ce que la nature leur octroie.
Car au lieu de villes ils ont des montagnes et des fontaines pour leurs délices.
C'est un peuple bien heureux, d'autant que nul ne porte envie à leur pauvreté.
Mais les marchands, Anglais et Danois, ne laissent point en repos ces pauvres gens et ne peuvent souffrir qu'ils soient contents de ce qu'ils ont. Car, pour trafiquer avec eux pour le poisson, qu'ils ont en grande abondance, ils les fréquentent souvent et en trafiquant y ont traîné toutes sortes de vices de leurs pays.¹

On assiste sous les Tropiques à une contamination similaire des vertus et du mode de vie indigènes par les vices attachés à la civilisation européenne du *negotium*. « Ils vivent maintenant en leur âge doré », écrit Ronsard au sujet des Indiens dans la *Complainte contre Fortune* (1559)². Le poète ne peut s'empêcher de puiser une fois de plus dans les lieux communs des évocations littéraires de l'âge d'or, lorsqu'il écrit que le Brésilien

à grands coups de soc la terre n'importune,
Laquelle comme l'air à chacun est commune,
Et comme l'eau d'un fleuve, est commun tout leur bien,
Sans proces engendrer de ce mot Tien, & Mien.³

Mais cet état d'innocence édénique ne saurait durer. Ronsard reproche à Villegagnon d'avoir introduit au Brésil les germes de nos maux : la morale judéo-chrétienne, la propriété privée, qui engendre la convoitise et la discorde⁴, la « police » et nos institutions. Ces importations causent le malheur des indigènes et viennent troubler « Le tranquille repos de leur première vie »⁵. Bien plus intéressante et originale à ce titre que le poème des *Isles fortunées*, cette pièce témoigne d'une évolution de la réception par le poète des récits de voyages. Le Nouveau Monde n'est plus un simple prétexte, un support permettant le déploiement poétique des mythes de l'âge d'or et des îles fortunées ; l'Amérique n'est plus une *terra incognita* aussitôt colonisée par toutes les conventions, tous les thèmes et toutes les images de la poésie pastorale ; elle devient l'occasion d'un véritable discours critique sur la civilisation chrétienne occidentale. Le poète prend la plume du moraliste, tandis que le « sauvage » entre véritablement sur la scène de la poésie française, à une époque où la littérature de voyage se répand dans le pays.

Tels sont les reproches que Ronsard adresse à Villegagnon, selon lui coupable d'une véritable « faute » :

Pauvre Villegagnon, tu fais une grand faute
De vouloir rendre fine une gent si peu caute,
Comme ton Amerique, où le peuple incognu
Erre innocemment tout farouche & tout nu,
D'habis tout ainsi nu, qu'il est nu de malice,
Qui ne cognoist les noms de vertu, ny de vice,
De Senat, ny de Roy, qui vit à son plaisir
Porté de l'apetit de son premier desir,
Et qui n'a dedans l'ame, ainsi que nous, empreinte
La frayeur de la loy, qui nous fait vivre en creinte :
Mais suivant sa nature est seul maistre de soy :
Soymesmes est sa loy, son Senat, & son Roy [...].⁶

¹ Cité par Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons [...]*, p. 167. La première édition en français de la *Cosmographie* date de 1552. En 1575, François de Belleforest se charge de refondre la sixième édition en langue française de l'ouvrage de Sébastien Münster.

² V. 379 (t. X, p. 34).

³ *Ibid.*, v. 365-368.

⁴ *Ibid.*, v. 373-374 : « Las ! si tu leur aprens à limiter la terre, / Pour agrandir leurs champs, ils se feront la guerre ».

⁵ *Ibid.*, v. 370.

⁶ *Ibid.*, p. 33-34, v. 353-364.

La civilisation et la raison corrompue du civilisé, opposée à la saine raison naturelle du sauvage, sont les racines du mal qui se propage dans les terres nouvelles :

Et l'aspre ambition tourmenter les viendra,
Comme elle fait icy nous autres pauvres hommes,
Qui par trop de raison trop miserables sommes.¹

Décrivant les mœurs des indigènes des Antilles, François de Belleforest dépeint dans son *Histoire universelle du Monde* un peuple naguère oisif, qui devait son loisir à l'abondance naturelle et à son sens de la mesure. Malheureusement pour eux, l'arrivée des conquistadores a bouleversé leur mode de vie et réduit leur *otium* digne à néant ; les Espagnols les contraignent à un labeur harassant pour satisfaire leur insatiable cupidité :

Ce peuple est simple et doux, sans grande subtilité ni aucune malice, vivant la plupart du temps oisif à l'ombre, content de peu de choses, et ne se souciant de quoi entretenir son corps pourvu qu'il vive. [...] J'appelle ce peuple oisif, à cause que, méprisant les richesses, il lui suffit que les fruits des arbres et les herbes lui servent de nourriture, et souvent prenant son passe-temps à la pêche, tant sur la mer que par les fleuves, d'où il en tire plus qu'il n'en sauroit user. Le désir et le regret de cette oisiveté, perdue depuis que les Espagnols y sont arrivés, a été la cause que l'île est presque sans aucun des anciens habitants, qui se sont laissé périr de leur bon gré, fâchés qu'on les employât, nuit et jour sans aucune relâche, à chercher de l'or au gravier des rivières, et à apporter du bois aux lieux où on le fondoit, ou [dans les fabriques de] sucre.²

Dans le chapitre « Des cochés », Montaigne dénonce le négoce comme le mobile du génocide perpétré par les envahisseurs européens :

Qui mit jamais à tel pris le service de la mercadence et de la trafique ? Tant de villes rasées, tant de nations exterminées, tant de millions de peuples passez au fil de l'espée, et la plus riche et belle partie du monde bouleversée pour la negotiation des perles et du poivre : mechaniques victoires.³

À l'extermination par le fer et par le feu des Indiens d'Amérique s'ajoute la corruption de leurs mœurs par la civilisation du *negotium*. Dans sa *Description du riche royaume de Guinée* (Amsterdam, 1605), P. Marées relate comment la nudité naturelle des sauvages est devenue pour eux un motif de « vergogne ». En même temps que la honte, les femmes de Guinée apprennent les artifices de la séduction et renoncent à leur nudité innocente. Pour plaire aux Européens, désignés responsables de la corruption des mœurs indigènes, les filles du cru « sont devenues plus malicieuses et ont changé [leur] naturelle simplicité avec laquelle, sans avoir honte de la nudité naturelle, elles avaient l'habitude, avant l'arrivée des étrangers, de courir et de vivre ensemble. Aussi, les nègres nous ont-ils raconté que la vergogne et la honte leur sont venues avec l'arrivée de nous-autres de l'Europe »⁴. Les vices de l'Ancien Monde corrompent l'innocence et les vertus natives des Indiens ; la violence et les passions importées d'Europe gagnent les terres de la *pax americana* et de l'*otium* naturel. Pierre Martyr d'Anghiera écrivait déjà en 1533, dans son *Extrait des Iles trouvées* :

Les Rois de l'île [Hispaniola], jusqu'alors contents de peu de chose, menoient une vie tranquille et étoient en repos, maintenant supportoient grièvement que les nôtres occupassent leur demeure, dans la terre de leur nativité et ne désiroient rien plus que de les débouter totalement, ou de les détruire et abolir leur mémoire. Car ceux qui avoient suivi l'Amiral [Colomb] dans cette navigation étoient pour la plupart des gens rebelles, vagabonds et nonchalants de rien, qu'ils pussent vivre en liberté. Ceux-ci ne pouvoient s'abstenir d'injures, ravissant les femmes des habitants insulaires devant les

¹ *Ibid.*, p. 34, v. 376-378.

² François de Belleforest, *Histoire universelle du Monde* (Paris, 1570), p. 277. Cité par Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons [...]*, p. 147.

³ Montaigne, *Essais*, III, 6, p. 910.

⁴ P. Marées, *Description du riche royaume de Guinée*, p. 14. Cité par Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons [...]*, p. 73.

yeux de leurs parents, leurs frères, leurs maris. Ainsi, adonnés à paillardises, à rapines et à larcins, ils perturboient les cœurs des habitants.¹

Le goût pour la « nouvelleté », cette curiosité atavique que les sauvages partagent avec les Européens, précipitera leur perte. En se frottant à la civilisation du *negotium*, ils corrompent leurs mœurs et les vertus sur lesquelles se fonde leur *vita beata* :

ignorans combien coutera un jour à leur repos et à leur bon heur la connoissance des corruptions de deçà, et que de ce commerce naistra leur ruyne, comme je presuppose qu'elle soit desjà avancée, bien miserables de s'estre laissez piper au desir de la nouvelleté [...].²

Mais les Indiens sont-ils aussi impeccablement vertueux que le prétend le célèbre chapitre des *Essais* ? Dans la littérature géographique, le réquisitoire alterne fréquemment avec le plaidoyer, le blâme avec l'éloge. Thevet et Léry, comme l'ensemble des auteurs qui ont écrit sur le sujet, proposent une image complexe, ambiguë et ambivalente du sauvage ; leurs jugements à son égard sont mitigés³. Il n'est pas rare qu'un même auteur, dans un même ouvrage et à quelques lignes d'intervalle, loue l'hospitalité, l'innocence, la sagesse des Indiens, puis fustige leur cruauté⁴, leur ignorance et leur impiété. Les développements consacrés par Münster au Nouveau Monde dans la *Cosmographie universelle* « se caractérisent par une succession de tableaux où alternent des images édéniques (l'Amérique comme *locus amoenus* insoupçonné des Européens) et des scènes d'une cruauté insoutenable, montrant les horribles carnages perpétrés par des sauvages "inhumains" »⁵. André Thevet reconnaît la générosité des Brésiliens... qui sont également envers les chrétiens « les plus affectés et subtils larrons, encore qu'ils soient nus, qu'il est possible »⁶. Le cosmographe formule des remarques similaires dans le chapitre XXIX de ses *Singularités* : les Indiens se montrent tantôt serviables et charitables, tantôt hypocrites et malhonnêtes⁷.

L'anthropophagie rituelle des Tupis est moins condamnable que les scènes de cannibalisme sauvage auxquelles Léry a assisté à Sancerre ; elle vaut mieux selon Montaigne que les tortures et les supplices infligés à des hommes encore bien vivants. Mais cette pratique témoigne malgré tout d'une « Horrible et nonpareille cruauté », comme le souligne une manchette du récit de Léry⁸. Le mot *cruauté* apparaît d'ailleurs à quatre reprises sous sa plume dans le chapitre XV, pour qualifier le comportement belliqueux des Indiens et leur cannibalisme. Ils dévorent jusqu'aux enfants nés de l'union de leurs prisonniers avec les femmes du clan⁹. Le frontispice du *Theatre de l'univers* d'Abraham Ortelius (Anvers, Plantin, 1572) représente les continents sous la forme d'allégories

¹ Pierre Martyr d'Anghiera, *Extrait des Iles trouvées* (Paris, 1533), p. 23-24. Cité par Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons [...]*, p. 155.

² Montaigne, *Essais*, I, 31, p. 213.

³ Nous devons toujours garder en mémoire le fait que la découverte du continent américain constitue pour les hommes de la Renaissance une « inquiétante révélation », comme l'écrit Olive P. Dickason (*Le Mythe du sauvage*, p. 74), qui ajoute : « Jamais l'Europe de la Renaissance ne parvient à représenter les Amérindiens autrement qu'avec ses propres termes. Le ton général des écrits de la Renaissance leur reste extrêmement défavorable, en dépit des efforts d'impartialité d'auteurs isolés. Même les récits les plus sympathiques partent du point de vue que ces peuples sont sauvages et doivent être "humanisés" ».

⁴ Cf. Thevet, *Les Singularités [...]*, XL, p. 163-164, où l'auteur évoque la « hardiesse et assurance grande » des captifs promis au boucan, et où le champ lexical de la cruauté est très fourni : « cruels », « cruellement », « excessive cruauté » (p. 163), « cruauté », « ce pauvre peuple brutal » (p. 164). Le même champ lexical figure dans le chapitre du récit de Léry consacré à la description du rituel anthropophage. Les appellations qui reviennent sans cesse sous la plume de Thevet trahissent un mélange de paternalisme, de réprobation et de pitié méprisante : « nos barbares », « ces pauvres gens », « ce pauvre peuple », « nos sauvages », « cette canaille »...

⁵ François Rigolot, « Douce France, amère Amérique. Montaigne et Sébastien Münster », *La France-Amérique (xvi^e-xviii^e siècles)*, p. 117-118.

⁶ *Les Singularités [...]*, XLI, p. 166.

⁷ *Ibid.*, XXIX, p. 128. Cf. XLIV, p. 176 : « Ils sont au surplus fort charitables »... mais flatteurs et insistants, afin d'obtenir des Européens les menus objets qu'ils convoitent (couvre-chefs, couteaux, hameçons...).

⁸ *Histoire d'un voyage [...]*, XV, p. 369, n. 2.

⁹ *Ibid.*, p. 369-370 : « Pour la fin de ceste tant estrange tragedie, s'il advient que les femmes qu'on avoit baillées aux prisonniers demeurent grosses d'eux, les sauvages, qui ont tué les peres, allegans que tels enfans sont provenus de la semence de leurs ennemis (chose horrible à ouïr, et encor plus à voir), mangeront les uns incontinent apres qu'ils seront naiz : ou selon que bon leur semblera, avant que d'en venir là, ils les laisseront devenir un peu grandets ».

féminines. Voici l'Amérique, telle que la représente une gravure et telle que la décrit Gérard du Vivier (*Sur le frontispice de ce present livre*) :

Ayant en l'une main le chef d'un homme mort,
En l'austre le baston, d'ont elle fait l'effort,
Meurdrissant les humains d'une cruauté grande,
Les corps desquelz apres luy servent de viande
[...]

Nous represente icy l'AMERIQUE l'avare,
La gourmande par trop inhumaine et barbare.¹

Or cette coutume inqualifiable est adoptée par certains Européens convertis aux mœurs impies des Brésiliens :

je suis contraint de reciter icy, que quelques Truchemens de Normandie, qui avoyent demeuré huict ou neuf ans en ce pays-là, pour s'accommoder à eux, menans une vie d'Atheistes, ne se polluoient pas seulement en toutes sortes de paillardises et vilenies parmi les femmes et les filles, dont un entre autres de mon temps avoit un garçon aagé d'environ trois ans, mais aussi, surpassans les sauvages en inhumanité, j'en ay ouy qui se vantoyent d'avoir tué et mangé des prisonniers.²

Ainsi, la contamination opère dans les deux sens ; « la possibilité d'un glissement métonymique » suggérée par le « voisinage entre les deux races », selon François Rigolot, dans un passage ambigu de la *Cosmographie universelle* de Münster, s'actualise³. Si Montaigne redoute que la civilisation du *negotium* corrompe le bon naturel des sauvages et la douceur de leurs mœurs, Léry pour sa part constate avec horreur que des chrétiens contractent les vices damnables des Brésiliens mangeurs d'hommes⁴ – jusqu'à l'anthropophagie pratiquée sur le corps du Sauveur, puisque Villegagnon rejette le dogme de la transsubstantiation :

Or quoy qu'il en soit, disoyent Villegagnon et Cointa, ces paroles : Ceci est mon corps : Ceci est mon sang, ne se peuvent autrement prendre sinon que le corps et le sang de Jesus Christ y soient contenus. Que si vous demandez maintenant : comment doncques, veu que tu as dit qu'ils rejettoient les deux susdites opinions de la Transsubstantiation et Consubstantiation, l'entendoyentils ? Certes comme je n'en scay rien, aussi croy-je fermement que ne faisoient-ils pas eux-mesmes : car quand on leur monstroit par d'autres passages, que ces paroles et locutions sont figurées : c'est à dire, que l'Escriture a accoustumé d'appeler et de nommer les signes des Sacremens du nom de la chose signifiée, combien qu'ils ne peussent repliquer chose qui peust subsister pour prouver le contraire : si ne laissoient-ils pas pour cela de demeurer opiniastres : tellement que sans savoir le moyen comment cela se faisoit, ils vouloyent neantmoins non seulement grossierement, plustost que spirituellement, manger la chair de Jesus Christ, mais qui pis estoit, à la maniere des sauvages nommez *Ou-étacas*, dont j'ay parlé ci-devant, ils la vouloyent mascher et avaler toute crue.⁵

Entre Villegagnon et les protestants qui l'ont rejoint outre-mer, au fort de Coligny, éclate une querelle d'ordre théologique, « des disputes touchant la doctrine », qui déclenche sous les Tropiques une

¹ Cité par Roger Le Moine, *L'Amérique et les poètes [...]*, p. 99.

² Léry, *Histoire d'un voyage [...]*, XV, p. 370.

³ François Rigolot, « Douce France, amère Amérique [...] », p. 125.

⁴ Pour une contagion d'une autre espèce, cf. Thevet, *Les Singularités [...]*, XLV, p. 178-179. Les sauvages souffrent « d'une maladie nommée Pians », que le cosmographe royal identifie à tort avec « cette belle vérole aujourd'hui tant commune en notre Europe ». Ce fléau est la conséquence et le châtement divin de la perversité des Indiens, « peuple fort luxurieux, charnel et plus que brutal, les femmes spécialement, car elles cherchent et pratiquent tous moyens à émouvoir les hommes au déduit ». Pour André Thevet, la syphilis est d'importation américaine, préjugé fort répandu à l'époque.

⁵ Léry, *Histoire d'un voyage [...]*, VI, p. 176-177.

nouvelle guerre de Religion¹. Le Nouveau Monde est un refuge illusoire, et le Brésil n'est pas la terre de la *quies* et de la *pax*.

e – Itinéraires de l'exil : allers, retours et détours

La comparaison est un procédé descriptif fréquent dans le récit de voyage ; elle permet au lecteur demeuré « par-deçà » de se représenter des terres et des peuples qu'il n'a jamais vus et qu'il ne verra sans doute jamais. Quand il s'agit de décrire la topographie des terres nouvelles, leur faune et leur flore singulières, on recourt à la comparaison pour aider le lecteur à se représenter ces merveilles inconnues à partir de ce qu'il connaît. Mais la comparaison n'est pas uniquement utilisée à des fins descriptives ; ce procédé sert un dessein éthique et s'inscrit dans un discours axiologique et moralisateur. Le détour par l'autre, qu'il soit Canadien, Caraïbe ou Brésilien, aboutit toujours à un retour sur soi. La description des mœurs, des us et coutumes des peuples du Nouveau Monde inspire à nos auteurs un appel à la réformation morale et spirituelle des chrétiens du Vieux Monde.

Dès qu'un auteur de récit de voyage entreprend de brosser le portrait physique ou moral du sauvage, il le confronte à celui du civilisé. Marc Lescarbot procède par juxtaposition dans son *Histoire de la Nouvelle France*, opposant « eux » à « nous » :

Ce qui aide encore à la santé de nos Sauvages, est la concorde qu'ils ont entre eux, et le peu de souci qu'ils ont d'avoir les commodités de cette vie, pour lesquelles nous nous tourmentons. Ils n'ont pas cette ambition qui nous ronge les esprits en Europe, et les remplit de soucis [...]. Les Sauvages n'ont point de procès, bourreaux de nos vies, à la poursuite desquels il faut consommer nos âges et nos moyens [...]. Et c'est de telles afflictions que viennent les pleurs, les chagrins et les désolations qui nous mènent au tombeau avant le terme.²

On retrouve la même opposition sous la plume de Jean de Léry, opposition qui tourne à l'avantage des Brésiliens :

[ils] ne puisent, en façon que ce soit en ces sources fangeuses, ou plustost pestilentiales, dont decoulent tant de ruisseaux qui nous rongent les os, succent la moëlle, attenuent le corps, et consomment l'esprit [...].³

Citons encore l'ode d'Étienne Jodelle dédiée à André Thevet dans *Les Singularitez de la France Antarctique* :

Car qui voudroit un peu blasmer
Le pays qu'il nous faut aimer,
Il trouveroit la France Arctique
Avoir plus de monstres, je croy,
Et plus de barbarie en soy,
Que n'a pas ta France Antarctique.⁴

Comme Montaigne, Jodelle inverse les rôles au terme de sa comparaison : la barbarie est le fait du civilisé. Dans le passage déjà cité des *Singularités de la France antarctique*, André Thevet pèse sur la balance des vertus morales l'Américain et l'Européen ; cette comparaison, qui tourne à l'avantage de

¹ *Ibid.*, p. 174-175 : « Villegagnon se presenta le premier à la table du Seigneur, et receut à genoux le pain : et le vin de la main du Ministre. Cependant, et pour le faire court, verifiant bien tost apres ce qu'a dit un Ancien : assavoir, qu'il est mal aisé de contrefaire long temps le vertueux, tout ainsi qu'on appercevoit aisément qu'il n'y avoit qu'ostentation en son fait, et que quoy que luy et Cointa eussent abjuré publiquement la papauté, ils avoyent neantmoins plus d'envie de debatre et contester que d'apprendre et profiter : aussi ne tarderent-ils pas beaucoup à esmouvoir des disputes touchant la doctrine. Mais principalement sur le point de la Cene : car combien qu'ils rejetassent la transsubstantiation de l'Eglise Romaine, comme une opinion laquelle ils disoyent ouvertement estre fort lourde et absurde, et qu'ils n'approuvassent non plus la Consubstantiation, si ne consentoyent-ils pas pourtant à ce que les Ministres enseignoyent, et prouvoyent par la parole de Dieu, que le pain et le vin n'estoyent point reellement changez au corps et au sang du Seigneur, lequel aussi n'estoit pas enclos dans iceux, ains que Jesus Christ est au ciel, d'où, par la vertu de son saint Esprit, il se communique en nourriture spirituelle à ceux qui reçoivent les signes en foy ».

² Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France*, p. 778-779. Cité par Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons [...]*, p. 145.

³ Léry, *Histoire d'un voyage [...]*, VIII, p. 212.

⁴ Jodelle, *Œuvres complètes*, t. I, p. 124.

l'Américain, utilise plusieurs procédés (la proposition subordonnée circonstancielle d'opposition, la juxtaposition, dont la valeur implicite est également l'opposition, puis la comparaison à proprement parler) :

Ces barbares vont nus tandis que nous allons déguisés derrière notre maquillage et nos masques. Ces gens, ignorant la pitié, ne s'opposent pas l'un à l'autre ; nous méprisons, piégeons, trahissons, dissimulons. Ces barbares ont moins besoin que nous de justifier leur conduite, en dépit de toutes les raisons que nous rassemblons à l'appui de notre position.¹

Jean de Léry estime « la nudité ordinaire des femmes sauvages » plus conforme à la vertu que les somptueux atours des demoiselles et des dames du Vieux Monde :

les attifets, fards, fausses perruques, cheveux tortillez, grands collets fraisez, vertugales, robes sur robes, et autres infinies bagatelles dont les femmes et filles de par-deça se contrefont et n'ont jamais assez, sont sans comparaison, cause de plus de maux que n'est la nudité ordinaire des femmes sauvages [...].²

D'ailleurs, la chasteté des Indiens est remarquable, tandis que la « paillardise » règne « par deçà » :

Je diray davantage, veu la region chaude où ils habitent, et nonobstant ce qu'on dit des Orientaux, que les jeunes gens à marier, tant fils que filles de ceste terre-la, ne sont pas tant adonnez à paillardise qu'on pourroit bien estimer : et pleust à Dieu qu'elle ne regnast non plus par deçà [...].³

La comparaison des mœurs observées de part et d'autre de l'océan révèle les vices des Européens et les vertus des sauvages, « sans comparaison » supérieures aux nôtres. L'éloge du sauvage n'est qu'un détour, qui conduit à la *detestatio* de nos mœurs corrompues et à un appel à la mesure, comme le reconnaît explicitement Jean de Léry :

Mais ce que j'ay dit de ces sauvages est, pour monstrier qu'en les condamnant si austerement, de ce que sans nulle vergongne ils vont ainsi le corps entierement decouvert, nous excédans en l'autre extremité, c'est à dire en nos bombances, superfluité et excès en habits, ne sommes gueres plus louables. Et pleust à Dieu, pour mettre fin à ce poinct, qu'un chacun de nous, plus pour l'honesteté et necessité, que pour la gloire et mondanité, s'habillast modestement.⁴

Aussi étrangère aux mœurs européennes que cette coutume puisse paraître, le cannibalisme rituel des Brésiliens trouve en France un équivalent et un point de comparaison. Il s'agit d'une part des atrocités commises à l'occasion des guerres de Religion et, d'autre part et à un niveau métaphorique, de la pratique condamnable de l'usure. Voici ce qu'écrit Montaigne dans le célèbre chapitre « Des cannibales » :

Je ne suis pas marry que nous remerquons l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action, mais ouy bien dequoy, jugeans bien de leurs fautes, nous soyons si aveuglez aux nostres. Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à deschirer, par tourmens et par geènes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons, non seulement leu, mais veu de fresche memoire, non entre des ennemis anciens,

¹ Cité par Olive P. Dickason, *Le Mythe du Sauvage*, p. 312, n. 55.

² Léry, *Histoire d'un voyage [...]*, VIII, p. 235.

³ *Ibid.*, XVII, p. 429-430. Cf. p. 436-437 : « Au surplus, poursuivant à parler du mariage des Toïoupinambaults, autant que la vergongne le pourra porter, j'affirme contre ce qu'aucuns ont imaginé que les hommes d'entre eux, gardans l'honesteté de nature, n'ayans jamais publiquement la compagnie de leurs femmes, sont en cela non seulement à preferer à ce vilain Philosophe Cinique, qui trouvé sur le fait, au lieu d'avoir honte dit qu'il plantoit un homme : mais qu'aussi ces boucs puans qu'on voit de nostre temps par-deçà, ne se sont point cachez pour commettre leurs vilénies, sont sans comparaison plus infames qu'eux ».

⁴ *Ibid.*, VIII, p. 236.

mais entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous prétexte de piété et de religion), que de le rostir et manger après qu'il est trespasé.¹

Le spectacle et la condamnation des « fautes » des indigènes américains doivent, selon Montaigne, nous ouvrir les yeux sur nos propres crimes. Une fois de plus, le détour par l'Autre et par l'Autre doit amorcer un retour sur soi, inciter à l'examen de conscience et à la réformation de ses propres mœurs. Jean de Léry fait accomplir à son lecteur le même itinéraire : détour et retour, « à fin que ceux qui liront ces choses tant horribles, exercées journallement entre ces nations barbares de la terre du Brésil, pensent aussi un peu de pres à ce qui se fait par deçà parmi nous »². Loin de taire l'horreur que lui inspirent « la cruauté des sauvages envers leurs ennemis » et le cannibalisme, coutume digne de faire « dresser à chacun les cheveux en la teste », Jean de Léry entend démontrer, dans un long développement, que les Européens eux aussi se rendent coupables d'anthropophagie, au propre comme au figuré :

je diray en premier lieu sur ceste matiere, que si on considere à bon escient ce que font nos gros usuriers (sucçans le sang et la moëlle, et par consequent mangeans tous en vie, tant de vefves, orphelins et autres pauvres personnes auxquels il vaudroit mieux couper la gorge tout d'un coup, que de les faire ainsi languir) qu'on dira qu'ils sont encores plus cruels que les sauvages dont je parle. Voila aussi pourquoy le Prophete dit, que telles gens escorchent la peau, mangent la chair, rompent et brisent les os du peuple de Dieu, comme s'ils les faisoient bouillir dans une chaudiere. Davantage, si on veut venir à l'action brutale de mascher et manger reellement (comme on parle) la chair humaine, ne s'en est-il point trouvé en ces regions de par deçà, voire mesmes entre ceux qui portent le titre de Chrestiens, tant en Italie qu'ailleurs, lesquels ne s'estans pas contentez d'avoir fait cruellement mourir leurs ennemis, n'ont peu rassasier leur courage, sinon en mangeans de leur foye et de leur coeur ? Je m'en rapporte aux histoires. Et sans aller plus loin, en la France quoy ? (Je suis François et me fasche de le dire) durant la sanglante tragedie qui commença à Paris le 24. d'Aoust 1572. dont je n'accuse point ceux qui n'en sont pas cause : entre autres actes horribles à raconter, qui se perpetrerent lors par tout le Royaume, la graisse des corps humains (qui d'une façon plus barbare et cruelle que celle des sauvages, furent massacrez dans Lyon, après estre retirez de la riviere de Saone) ne fut-elle pas publiquement vendue au plus offrant et dernier encherisseur ? Les foyes, coeurs, et autres parties des corps de quelques-uns ne furent-ils pas mangez par les furieux meurtriers, dont les enfers ont horreur ? Semblablement après qu'un nommé Coeur de Roy, faisant profession de la Religion reformée dans la ville d'Auxerre, fut miserablement massacré, ceux qui commirent ce meurtre, ne decouperent-ils pas son coeur en pieces, l'exposerent en vente à ses haineux, et finalement le ayant fait griller sur les charbons, assouvissans leur rage comme chiens mastins, en mangerent ? [...]

Parquoy qu'on n'haborre plus tant desormais la cruauté des sauvages Anthropophages, c'est à dire, mangeurs d'hommes : car puisqu'il y en a de tels, voire d'autant plus detestables et pires au milieu de nous, qu'eux qui, comme il a esté veu, ne se ruent que sur les nations lesquelles leur sont ennemies, et ceux-ci se sont plongez au sang de leurs parens, voisins et compatriotes, il ne faut pas aller si loin qu'en leur pays, ny qu'en l'Amerique pour voir choses si monstrueuses et prodigieuses.³

Comme les peuples monstrueux de saint Augustin⁴ ou les Persans de Montesquieu, le Brésilien fait office de « détour allégorique ». Le sauvage est la pierre de touche qui permet d'éprouver la valeur du civilisé et de le juger d'un point de vue éthique, tout en l'incitant à la réformation de ses mœurs : « Le Brésilien, et dans une moindre mesure le Canadien, est exemplaire au même titre que Solon ou

¹ Montaigne, *Essais*, I, 31, p. 209.

² *Histoire d'un voyage [...]*, XV, p. 374-375.

³ *Ibid.*, p. 375-377.

⁴ *Ad fratres in eremo sermo XXXVII* (Migne, *Patrologie latine*, XL, col. 1304). Cité par Jean Céard, *La Nature et les prodiges*, p. 48.

Lycurque, législateurs fameux dont l'auteur des *Singularités* invoque volontiers le modèle. Il permet au lecteur de dégager une leçon de politique ou de morale »¹ – ou de piété, peut-on ajouter. Riche de sa *virtus*, de son *otium* et d'une *tranquillitas animi* digne des sages de l'Antiquité, l'Indien paraît supérieur à l'Européen – du moins, et la réserve est de taille, « en ceste vie terrienne »². Car les peuples d'Amérique sont restés sourds au message évangélique. S'ouvre alors un nouveau procès, qui se tient au tribunal du Jugement dernier, et dont l'enjeu est le gain du repos éternel. Là, le sauvage, qui conserve son rôle de pierre de touche, ne semble pouvoir être acquitté :

Dans ce théâtre des derniers jours [qu'est le Brésil, prêt à tomber dans l'abîme], le sauvage tient au moins deux rôles distincts, celui du probable damné [...], et celui du témoin à charge dans le procès instruit contre les mauvais chrétiens.³

2 – L'exil et le Royaume : par-deçà, par-delà et au-delà

La supériorité morale des « sauvages » ne semble faire aucun doute pour les auteurs de récits de voyage et autres cosmographes, ainsi que pour Montaigne ; tous déplorent unanimement la corruption de leurs vertus natives par les germes importés d'Europe et contractés au contact de la civilisation du *negotium*. Au tribunal du Jugement dernier, toutefois, ces vertus ne pèsent pas lourd dans la balance où s'effectue la pesée des âmes. La sagesse, la modération, la magnanimité et les qualités viriles des Indiens ne suffiront pas au salut de leur âme. S'ils jouissent ici-bas de leur *otium* naturel et du repos d'esprit du sage, ils n'accéderont pas au paradis chrétien et se verront à jamais privés des délices du repos éternel. La question de l'inclusion des peuples du Nouveau Monde dans le dessein divin est indubitablement d'une importance capitale, comme en témoignent les écrits des religieux chargés de la conversion des Indiens, l'œuvre de Las Casas et la fameuse controverse à laquelle il prit part. Cependant, les réflexions eschatologiques inspirées par la découverte du sauvage s'inscrivent dans le cadre d'un projet apologétique et d'un appel à la réformation spirituelle adressée avant tout aux chrétiens de « par-deçà » :

Ce peuple estrange
A la pieté ne se renge :
Nous la nostre nous mesprisons [...].⁴

a – « C'est un peuple maudit et delassé de Dieu »

Jean de Léry est profondément troublé par l'impiété des autochtones brésiliens. Il admire leur sagesse et leur vertu, que ne désavouerait pas un philosophe de l'Antiquité ou un apôtre du Christ, tout en réprochant leur paganisme. Afin de sauver ces indigènes de la damnation éternelle, Léry s'efforce de repérer des vestiges de la Révélation dans les croyances, les légendes et les coutumes de ses hôtes. Aussi ardue soit-elle, cette enquête aboutit : Jean de Léry découvre chez les Brésiliens une « semence de religion »⁵ vivace. Il constate qu'il existe dans le folklore tupi un équivalent dégradé, un souvenir romancé du mythe du déluge :

ils avoyent entremeslé et fait mention en leurs chansons, que les eaux s'estans une fois tellement desbordées qu'elles couvrirent toute la terre, tous les hommes du monde, excepté leurs grands peres qui se sauverent sur les plus hauts arbres de leur pays, furent noyez : lequel dernier poinct, qui est ce qu'ils tiennent entre eux plus approchant de l'Escriture sainte, je leur ay d'autres fois depuis ouy reiterer. Et de faict, estant vraysemblable que de pere en fils ils ayent entendu quelque chose du deluge universel, qui avint du

¹ Frank Lestringant, présentation de son édition des *Singularités* [...] d'André Thevet, p. 26.

² Léry, *Histoire d'un voyage* [...], XVI, p. 421.

³ Frank Lestringant, *Jean de Léry* [...], p. 86 (éd. 1999).

⁴ Jodelle, *Ode sur les Singularitez de la France Antarctique d'André Thevet*, in *Œuvres complètes*, t. I, p. 124.

⁵ *Histoire d'un voyage* [...], XVI, p. 395.

temps de Noé, suyvant la coustume des hommes qui ont tousjours corrompu et tourné la verité en mensonge : joint comme il a esté veu ci-dessus, qu'estans privez de toutes sortes d'escritures, il leur est malaisé de retenir les choses en leur pureté, ils ont adjousté ceste fable, comme les Poetes, que leurs grands peres se sauverent sur les arbres.¹

Cette « Opinion confuse du deluge universel entre les Ameriquains », comme l'appelle une manchette², pourrait être la « preuve que les habitants du Nouveau Monde sont inclus dans le plan général de la Providence »³. Le cordonnier ethnographe lit « la cosmogonie indienne comme une version travestie et étrangement corrompue de la Révélation chrétienne »⁴. À la faveur de cette interprétation, la théorie ficinienne de la *prisca theologia* est importée en la terre du Brésil.

Les Brésiliens partagent de surcroît avec les croyants du Vieux Monde la foi en l'immortalité de l'âme⁵. Ils croient que les bons seront récompensés et les méchants punis après leur trépas, même si leurs critères axiologiques sont en l'occurrence bien différents de ceux des chrétiens :

non seulement ils croient l'immortalité des ames, mais aussi ils tiennent fermement qu'après la mort des corps, celles de ceux qui ont vertueusement vescu, c'est à dire, selon eux, qui se sont bien vengez, et ont beaucoup mangé de leurs ennemis, s'en vont derriere les hautes montagnes où elles dansent dans de beaux jardins avec celles de leurs grands peres (ce sont les champs Elisiens des Poètes) et au contraire que celles des effeminez et gens de neant, qui n'ont tenu conte de defendre la patrie, vont avec Aygnan, ainsi nomment-ils le diable en leur langage, avec lequel, disent-ils, elles sont incessamment tormentées.⁶

Quelque vingt ans plus tôt, André Thevet faisait déjà référence à cette croyance, qui oppose un *locus amoenus*, véritable jardin de repos et de délices, à un royaume infernal⁷, où le Satan américain, *Agnan*, tourmente sans relâche les âmes des pleutres :

Les âmes, disent-ils, de ceux qui ont vertueusement combattu leurs ennemis s'en vont avec plusieurs autres âmes aux lieux de plaisance, bois, jardins et vergers ; mais de ceux qui au contraire n'auront bien défendu le pays, s'en iront avec *Agnan*.⁸

Montaigne ajoute : « Ils croient les ames eternelles, et celles qui ont bien merité des dieux, estre logées à l'endroit du ciel où le soleil se leve ; les maudites, du costé de l'Occident »⁹. Les Brésiliens étudiés par André Thevet offrent une sépulture décente à leurs morts et prennent soin du lieu de leur

¹ *Ibid.*, XVI, p. 405.

² *Ibid.*, n. 2.

³ Frank Lestringant, *Jean de Léry [...]*, p. 128.

⁴ *Ibid.* Thevet mentionne lui aussi le mythe brésilien du déluge, dont il expose plus tard dans sa *Cosmographie* deux versions différentes. L'eau, écrit-il dans ses *Singularités*, « surpassait les plus hautes montagnes de ce pays, et par ainsi tout le peuple fut submergé et perdu » (LIII, p. 203). Mais Thevet refuse d'identifier ce cataclysme avec le déluge biblique. Dans sa *Cosmographie*, il s'exclame toutefois : « Oyez comme ces bonnes gens en leurs contes approchent de l'Histoire de l'Écriture » (IV, p. 914).

⁵ La croyance en l'immortalité de l'âme des Brésiliens est également notée par La Popelinière. Elle est partagée par les Africains (Belleforest, *Cosmographie*), les Péruviens (Apian, *Cosmographie, ou description du Monde*, 1581, Anvers), les Vénézuéliens, les habitants de la Floride, du Mexique, de la Virginie et du Canada (Champlain, *Des Sauvages*, Paris, Claude de Monstr'œil, 1603). Cf. Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons [...]*, p. 92.

⁶ Léry, *Histoire d'un voyage [...]*, XVI, p. 385.

⁷ Cf. *Les Singularités [...]*, LXXVII, p. 283 : les « pauvres Canadiens » idolâtres croient eux aussi que l'âme est immortelle, que les bons seront récompensés (« l'âme s'en va en un lieu décoré de plusieurs beaux arbres et oiseaux chantant mélodieusement ») et les méchants punis. Mais ces observations ne sont pas pour Thevet, qui ne les commente pas, des arguments en faveur d'une *prisca theologia* américaine.

⁸ *Ibid.*, XXXVII, p. 150. Cf. LXXIV, p. 275 : les indigènes de Floride croient en l'immortalité de l'âme, bien qu'ils soient idolâtres ; ils croient « aussi qu'il y a un lieu député pour les méchants, qui est une terre fort froide ; et que les dieux permettent les péchés des mauvais être punis. Ils croient aussi qu'il y a un nombre infini d'hommes au ciel et autant sous la terre [...] ». Mais Thevet classe ces croyances, qui pourraient être interprétées comme des vestiges de la Révélation, parmi « mille autres folies, qui se pourraient mieux comparer aux transformations d'Ovide qu'à quelque chose d'où l'on puisse tirer rien mieux que moyen de rire ».

⁹ *Essais*, I, 31, p. 208.

dernier repos – le cosmographe remarque « que la sépulture honorablement célébrée est chose divine »¹. Enfin, Le Challeux fait état dans son *Histoire mémorable de la Floride* de la ferveur religieuse des indigènes :

Ils ne sont pas sans opinion de la Divinité... on pourrait les dresser facilement, non seulement à la civilité et à l'honnêteté, mais aussi à la sainteté et à la religion, car aussitôt que la cloche du fort avoit sonné pour faire les prières, ils se trouvoient sur la place, et là ils dressoient comme nous les mains au ciel, voire avec révérence et attention.²

Ces indices d'un sentiment religieux chez les Brésiliens sont-ils probants ? Les Indiens sont-ils des créatures de Dieu ? Malgré leur « Opinion confuse du deluge universel » et leur foi en l'immortalité de l'âme, leurs « singularitez » n'entrent-elles pas en discordance flagrante avec de nombreux dogmes, dont ceux de la révélation universelle et du péché originel ? Quel chapitre occupent-ils dans le récit biblique ? Autant de questions qui travaillent les esprits de l'époque. Parmi les éléments à verser au dossier alors en cours d'instruction, figure en bonne place la nudité des sauvages :

Déjà la pratique, courante et souvent observée, de la nudité chez les Indiens avait suggéré aux tenants de l'âge d'or que le bon sauvage n'était pas soumis à la condamnation qui avait forcé Adam et Ève à se vêtir. Que devenait ici le dogme du péché originel ?³

Si Pierre Charron « présent[e] la nudité et la “droiture” du corps humain comme les caractéristiques d'un état conforme au modèle archétypal voulu, à l'origine, par le Créateur, au jardin d'Éden »⁴, le corps nu du sauvage est scandaleux pour la plupart des écrivains géographiques de l'époque. Ainsi, « Pour le protestant Jean de Léry, la nudité révèle tout simplement la présence du diable »⁵ ; elle est interprétée non pas comme une preuve d'innocence, mais d'ignorance coupable : les Indiens ont oublié le péché originel et sa conséquence, la honte devant le spectacle de la nudité, qui signale la bassesse et la souillure originelle de la nature humaine. L'intégrale nudité féminine, surtout, est intolérable :

Mais entre les choses doublement étranges et vraiment esmerveillables, que j'ay observées en ces femmes Bresiliennes, c'est qu'encores qu'elles ne se peignent pas si souvent le corps, les bras, les cuisses et les jambes que font les hommes, mesmes qu'elles ne se couvrent ni de plumasseries ni d'autres choses qui croissent en leur terre : tant y a neantmoins que quoy que nous leur ayons plusieurs fois voulu bailler des robes de frise et des chemises (comme j'ay dit que nous faisons aux hommes qui s'en habilloient quelques fois), il n'a jamais esté en nostre puissance de les faire vestir : tellement qu'elles en estoient là resolues (et croy qu'elles n'ont pas encor changé d'avis) de ne souffrir ni avoir sur elles chose quelle qu'elle soit.⁶

Cet entêtement à déambuler dans le plus simple appareil⁷ est pour Léry un signe de bestialité⁸. On est loin des éloges inspirées par la « nudité ordinaire des femmes sauvages »⁹, synonyme de simplicité et

¹ *Les Singularités [...]*, XLIII, p. 171.

² Cité par Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons [...]*, p. 148.

³ Roger Le Moine, *L'Amérique et les poètes [...]*, p. 19.

⁴ Christian Belin, *L'Œuvre de Pierre Charron*, p. 88.

⁵ Roger Le Moine, *L'Amérique et les poètes [...]*, p. 20.

⁶ Léry, *Histoire d'un voyage [...]*, VIII, p. 231-232.

⁷ Les prisonnières servant de main-d'œuvre au fort de Coligny ne se vêtent que sous la contrainte et pour échapper aux châtimens corporels que leur infligent les Européens : « mais aussi quoy que nous fissions couvrir par force les prisonnières de guerre que nous avons achetées, et que nous tenions esclaves pour travailler en nostre fort, tant y a toutesfois qu'aussitost que la nuit estoit close, elles despoillans secretement leurs chemises et les autres haillons qu'on leur bailloit, il falloit que pour leur plaisir et avant que se coucher elles se pourmenassent toutes nues parmi nostre isle. Brief, si c'eust esté au choix de ces pauvres miserables, et qu'à grands coups de foyets on ne les eust contraintes de s'habiller, elles eussent mieux aimé endurer le halle et la chaleur du Soleil, voire s'escorcher les bras et les espauls à porter continuellement la terre et les pierres, que de rien endurer sur elles » (*ibid.*, VIII, p. 232-233).

⁸ *Ibid.*, p. 232 : « cest animal se delecte si fort en ceste nudité ».

⁹ *Ibid.*, p. 234-235.

marque de leur indépendance de la civilisation corruptrice du *negotium*. De la nudité de « ces femmes de nuit folles de plaisir », comme l'écrit Michel de Certeau¹, sourd une obscure menace.

D'autre part, Jean de Léry constate avec surprise que les Brésiliens n'ont pas de lieux de culte ; ils vivent « comme bestes brutes, [...] sans aucune religion »². Leur athéisme dément la « maxime indubitable » de Cicéron (*De natura deorum*, I), selon laquelle « il n'y a peuple si brutal, ny nation si barbare et sauvage, qui n'ait sentiment qu'il y a quelque Divinité »³. Ces peuplades sans foi ni loi ignorent, comme l'indique une manchette du chapitre XVI du récit de Léry⁴, jusqu'aux « faux dieux » des païens – circonstance aggravante et preuve accablante de l'athéisme des Indiens du Brésil⁵. En 1557, André Thevet formulait le même jugement sans appel sur l'impiété et la bestialité des Brésiliens,

gens merveilleusement étranges et sauvages, sans foi, sans loi, sans religion, sans civilité aucune, mais vivant comme bêtes irraisonnables, ainsi que nature les a produits, mangeant racines, demeurant toujours nus tant hommes que femmes [...].⁶

Si Thevet conserve l'espoir d'une conversion prochaine de ces sauvages à la vraie foi et à la civilisation, il ne peut s'empêcher de remercier le Seigneur pour la lumière qu'il a accordée aux chrétiens et refusée à ces « bêtes irraisonnables ». Le soulagement de ne pas être semblable aux sauvages l'emporte sur l'espoir de les voir un jour semblables aux civilisés⁷ – éventualité dont d'ailleurs Thevet semble douter.

Les vertus martiales et viriles des Brésiliens sont certes dignes d'éloges. Montaigne estime que « Leur guerre est toute noble et genereuse », dans la mesure où elle n'a selon lui « autre fondement parmy eux que la seule jalousie de la vertu »⁸. Si l'on en croit Thevet et Léry, les motivations des Brésiliens sont tout autres et bien moins nobles. C'est la passion de la vengeance qui leur fait prendre les armes et les jette, « acharnez », sur les champs de bataille :

Non pas, quant à ces Barbares, qu'ils se facent la guerre pour conquerir les pays et terres les uns des autres, car chacun en a plus qu'il ne luy en faut : moins que les vainqueurs pretendent de s'enrichir des despouilles, rançons, et armes des vaincus : ce n'est pas di-je tout cela qui les meine. Car, comme eux mesmes confessent, n'estans poussez d'autre affection que de venger, chacun de son costé, ses parens et amis, lesquels par le passé ont esté prins et mangez, [...] ils sont tellement acharnez les uns à l'encontre des autres, que quiconque tombe en la main de son ennemy, il faut que sans autre composition, il s'attende d'estre traité de mesme : c'est-à-dire assommé et mangé.⁹

« [L]a cause de leur guerre est assez mal fondée, seulement pour appétit de quelque vengeance, sans autre raison, tout ainsi que bêtes brutes » ; « toute leur guerre ne procède que d'une folle opinion de

¹ *L'Écriture de l'Histoire*, p. 243.

² *Histoire d'un voyage [...]*, XVI, p. 384.

³ *Ibid.*, p. 377-378. Cf. Louis Le Roy, *De la vicissitude ou varieté des choses en l'univers*, 1579, Paris, III : « On n'a jamais trouvé de nation au monde tant rude, cruelle et barbare qu'il n'eût quelque apparence de religion. Car bien que la plupart ignore quel Dieu et comment il convient de l'adorer, tous néanmoins accordent qu'on doive honorer, prier, et craindre un Dieu, auteur de toutes choses » (cité par Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons [...]*, p. 94). Cf. Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France*, p. 671-672 : « Quoi que Cicéron ait dit, en parlant de la nature des dieux, qu'il n'y a pas de peuple si sauvage, si brutal, ni si barbare, qui ne soit si imbu de quelque opinion des dieux ; néanmoins il s'est trouvé en ces derniers siècles des nations qui n'en ont aucun sentiment ».

⁴ *Histoire d'un voyage [...]*, p. 379, n. 1.

⁵ « [O]utre qu'ils n'ont nulle cognoissance du seul et vray Dieu, encores en sont-ils là, que, nonobstant la coustume de tous les anciens payens, lesquels ont eu la pluralité des dieux : et ce que font encores les idolatres d'aujourd'huy, mesmes les Indiens du Peru terre continente à la leur environ cinq cens lieuës au deçà (lesquels sacrifient au Soleil et à la Lune) ils ne confessent, ny n'adorent aucuns dieux celestes ny terrestres » (*ibid.*).

⁶ Thevet, *Les Singularités [...]*, XXVII, p. 122.

⁷ « En quoi nous devons louer affectueusement le Créateur qui nous a éclairci les choses, ne nous laissant ainsi brutaux, comme ces pauvres Amériques » (*ibid.*).

⁸ *Essais*, I, 31, p. 210.

⁹ Léry, *Histoire d'un voyage [...]*, XIV, p. 336.

vengeance, sans cause ni raison », écrit André Thevet¹. Les Brésiliens sont belliqueux ; ils « se battent autant furieusement qu'il est possible », et chaque tribu nourrit envers les autres une « inimitié perpétuelle ». Cette violence les rend semblables aux plus brutaux des peuples du Vieux Monde :

Davantage, une chose étrange est que ces Amériques ne font jamais entre eux trêve ni paction, quelque inimitié qu'il y ait, comme font autres nations, même entre les plus cruels et barbares, comme Turcs, Mores et Arabes [...].²

Les guerriers de « par-delà » ignorent le repos de la *pax*.

Ces peuple vindicatifs et brutaux demeurent assujettis à la loi du Talion. Leurs mœurs vengeresses, « tenant du naturel du diable »³, sont contraires au message évangélique ; elles trahissent leur ignorance de la « vérité »⁴. C'est parce qu'il vivent « sans foi ni loi »⁵ que les Brésiliens cèdent aussi brutalement au désir de vengeance qui les possède⁶. Tout est dit, déjà, dans le titre du chapitre XVI du récit de Léry, qui condamne les « sauvages Américains » pour « la grande ignorance de Dieu où ils sont plongés » et pour leurs « erreurs »⁷. Cette ignorance les soumet à l'influence néfaste de leurs chamans ; elle les livre corps et âmes à leurs craintes superstitieuses – ils tremblent comme feuilles au vent au bruit du tonnerre⁸ – ; elle les jette en pâture à Satan :

C'est chose admirable que ces pauvres gens, encore qu'ils ne soient raisonnables pour être privés de l'usage de vraie raison et de la connaissance de Dieu, sont sujets à plusieurs illusions fantastiques et persécutions de l'esprit malin. Nous avons dit que par-deçà advenait cas semblable avant l'avènement de Notre Seigneur ; car l'esprit malin ne s'étudie qu'à séduire et débaucher la créature qui est hors de la connaissance de Dieu.⁹

Les Brésiliens sont la proie du diable, qu'ils adorent et servent par l'intermédiaire de leurs « charaïbes », imposteurs accusés « de mauvaise vie » et de commerce avec le démon¹⁰. Leur impiété, imputable à leur malice¹¹, les prive de repos ici-bas, comme elle les privera du repos éternel à l'heure du Jugement :

au lieu qu'ils desireroient bien de demeurer en repos, ils sont neantmoins contraints quand ils entendent le tonnerre de trembler, sous une puissance à laquelle ils ne peuvent resister : [...] on pourra recueillir de là, que non seulement la sentence de Cicéron que j'ay alléguée du commencement, contenant qu'il n'y a peuple qui n'ait sentiment qu'il y a quelque divinité, est vérifiée en eux, mais qu'aussi ceste crainte qu'ils ont de celui qu'ils ne veulent point cognoistre, les rendra du tout inexcusables.¹²

Les « semences » de la Révélation chrétienne que Jean de Léry découvre en terre brésilienne confirment « la sentence de Jesus Christ, lequel a prononcé, que l'Évangile seroit presché par tout le monde universel »¹³. Mais les sauvages n'en ont retenu que quelques bribes. Ces reliefs (mythe diluvien, croyance en l'immortalité de l'âme, etc.) sont davantage les preuves accablantes d'un oubli

¹ *Les Singularités [...]*, XXXIX, p. 156, et XLI, p. 165.

² *Ibid.*, XXXVIII, p. 152.

³ Léry, *Histoire d'un voyage [...]*, XIV, p. 337.

⁴ Thevet, *Les Singularités [...]*, XLI, p. 164.

⁵ *Ibid.*, p. 165.

⁶ Ils s'emportent contre l'épine ou la pierre qui les blesse, et dévorent de rage les poux et les puces qui les piquent (*ibid.*). Des haines congénitales perpétuent le cycle des vendettas, au point que « Le père, incontinent que l'enfant est né, lui baillera un arc et flèche à la main, comme un commencement et protestation de guerre et vengeance de leurs ennemis » (*ibid.*, XLII, p. 168). Thevet peint également les tribus du Canada comme des peuples belliqueux (*ibid.*, LXXIX, p. 288-292).

⁷ *Histoire d'un voyage [...]*, XVI, p. 377.

⁸ *Ibid.*, p. 384

⁹ Thevet, *Les Singularités [...]*, XXXV, p. 142

¹⁰ *Ibid.*, p. 144.

¹¹ Léry, *Histoire d'un voyage [...]*, XVI, p. 395 : « quand les hommes ne cognoissent pas leur createur, [...] cela procede de leur malice ».

¹² *Ibid.*, p. 393 et 395.

¹³ *Ibid.*, p. 416 (cf. Matthieu, XXIV, 14).

coupable que les signes d'une élection ou les promesses d'une conversion à la vraie foi : « vuides et despourvus de tous bons sentimens de Dieu »¹, ils sont « du tout inexcusables »². Leur endurcissement, leur refus de se convertir en dépit du prosélytisme des Européens seront retenus contre eux quand sera rendu le Jugement dernier : « les sauvages seront tant moins excusables au dernier jour »³. Les Indiens sont donc condamnés. S'ils semblent parfois partager ici-bas la *tranquillitas animi* du sage, leurs âmes ne jouiront pas de l'éternel repos promis aux croyants :

Dautant doncques que quant à ce qui concerne la beatitude et felicité eternelle (laquelle nous croyons et esperons par un seul Jesus Christ) nonobstant les rayons et le sentiment que j'ay dit, qu'ils en ont : c'est un peuple maudit et delaissé de Dieu [...].⁴

La description des beautés de la Création, telle qu'elle se révèle dans toute sa splendeur exotique sous les Tropiques, est significativement suivie de chapitres décrivant les mœurs belliqueuses et l'anthropophagie des Tupis, comme pour souligner le contraste entre une nature qui témoigne de la bonté divine et une culture souillée, pour son malheur et sa damnation éternelle, par le péché, l'ingratitude et l'oubli de Dieu :

Ainsi donc, heureux les peuples qui y habitent, s'ils cognoissoyent l'auteur et Createur de toutes ces choses : mais au lieu de cela je vay traiter des matieres qui monstrent combien ils en sont esloignez.⁵

Ce qui pourrait être le lieu d'une existence édénique et de la prélibation des délices de l'éternel repos devient en fait l'antichambre de l'enfer pour l'Indien et, pour le chrétien, un lieu d'épreuve, un purgatoire situé à la croisée des mondes – « en deçà » infernal et « au-delà » céleste.

b – Diversions et conversion : la foi mise à l'épreuve et l'éternel repos

Les fréquents allers-retours opérés par les auteurs de récits « géographiques » entre le Nouveau et l'Ancien Monde incitent le voyageur chrétien, en perpétuelle errance sur cette terre, à songer au retour de son âme vers le lieu divin des origines. Le voyage est une épreuve à l'issue de laquelle on peut gagner le salut et le repos, un exil suivi d'un retour au pays natal, à la patrie céleste⁶. La pensée de cet Autre Monde ne cesse de nourrir les témoignages d'André Thevet et de Jean de Léry. De même que le voyage et la découverte de l'autre sont l'occasion d'un détour propice à la réflexion éthique et d'un retour sur soi, de même la confrontation de la prétendue impiété des gens de « par-delà » avec les vertus chrétiennes chancelantes de « par-deçà » entraîne les auteurs de récits de voyage à poser la question du salut et du repos éternel de l'âme dans l'au-delà chrétien. Lieu de prime abord édénique, qui s'avère rapidement un foyer de contamination mutuelle, le Nouveau Monde est également le support d'une réflexion eschatologique et d'un appel à la réformation spirituelle en vue du grand sabbat.

L'évocation de la nudité des Brésiliens fournit à Jean de Léry l'occasion d'une satire des mœurs européennes. Cependant, le discours moralisateur qui semble inscrit sur le corps nu des indigènes n'est pas univoque. Aux observations éthiques, qui tournent nettement à l'avantage du sauvage, s'ajoutent des considérations théologiques, dont la conclusion s'avère bien moins favorable aux peuples de « par-delà ». L'ambivalence caractérise les discours inspirés par la nudité des Indiens à Jean de Léry et à bien d'autres auteurs de récits géographiques. Comme l'écrit justement Frank Lestringant, « si le XVI^e siècle a si fortement rêvé l'homme libre et nu du Nouveau Monde, c'est qu'il contemplait en lui une

¹ *Ibid.*, p. 422.

² *Ibid.*, p. 395.

³ *Ibid.*, p. 416.

⁴ *Ibid.*, p. 420-421.

⁵ *Ibid.*, XIII, p. 335.

⁶ « [A]llant et retournant », écrit Jean de Léry (*ibid.*, I, p. 105). Voir la préface de Frank Lestringant (« Léry ou le rire de l'Indien ») à son édition du récit de Léry, p. 38 : « L'*Histoire d'un voyage* nous décrit en définitive le cheminement d'une rédemption. L'errance lointaine, au péril du corps et de l'âme, s'oriente par-delà l'épreuve de la mort, en récit de vocation : à son retour en France, le jeune cordonnier curieux de nouveautés, passionné d'exotisme, deviendra pasteur de l'Église réformée. L'aventure se clôt [XXII, p. 550] par une action de grâces, tirée du cantique d'Anne, dans le livre de Samuel : "l'Éternel est celui qui fait mourir et fait vivre, qui fait descendre en la fosse et en fait remonter" ».

sorte de double à la fois désiré et redouté »¹. Frappant symbole de la simplicité, de la tempérance et de l'*otium* de l'indigène américain, avatar tropical du gymnosophe antique, la nudité est cependant interprétée comme la preuve de sa damnation éternelle.

Leitmotiv des récits de voyage et des écrits cosmographiques du temps², l'évocation de la nudité des Indiens suscite l'étonnement des Européens – et leur admiration : cette nudité n'incite pas « à lubricité et paillardise », alors que le raffinement excessif des toilettes européennes, outre qu'il relève d'une affectation de mauvais aloi, attise la concupiscence. La nudité peut donc aisément passer pour la manifestation concrète de l'innocence du sauvage³, qui n'éprouve aucune honte à déambuler dans le plus simple appareil⁴. L'ignorance manifeste de tout sentiment de pudeur est assez fréquemment interprétée en bonne part. Le corps nu des indigènes n'est pas un *corpus dolens* ; ce n'est pas non plus un corps tentateur. Est-ce alors un corps modelé par Dieu à son image, épargné par les conséquences funestes du péché originel et digne de jouir du repos dans un paradis plantureux, où l'on ignore le labeur ? Rien n'est moins sûr, tant sont nombreuses les réserves et les réprobations inspirées à nos auteurs par cette nudité. André Thevet la juge choquante. Si les « barbares » entrevus sur les côtes d'Afrique vont nus, au moins ont-ils la pudeur élémentaire de cacher leurs « parties honteuses », concession à la décence que Thevet juge « sans comparaison plus tolérable qu'en nos Amériques, qui vivent tout nus ainsi qu'ils sortent du ventre de la mère, tant hommes que femmes, sans aucune honte ou vergogne »⁵.

Dans la Genèse, à la lumière de laquelle est expliquée la nudité des Indiens, la honte éprouvée par Adam et Ève exhibant leurs *pudenda* est l'une des conséquences du péché originel. Comment dès lors interpréter cette absence de honte chez les sauvages ? On ne peut l'expliquer par un état d'innocence prélapsaire sans contredire les dogmes du péché originel et d'une Révélation universelle. Si les peuples d'Amérique vont nus « sans en avoir nulle honte ni vergogne », c'est qu'ils n'ont pas conscience de leur déchéance ; dans la mémoire de ces hommes qui ignorent l'écriture, le souvenir de la Chute et de ses conséquences s'est effacé⁶. Loin d'expliquer la nudité des Indiens par un état d'innocence édénique, on l'impute à leur impiété :

Les Protestants de la Colonie française au Brésil, qui connaissaient bien l'*Ancien Testament*, durent sentir le danger théologique que présentait l'impudeur des indigènes et même craindre la présence du Diable, en s'apercevant de la nudité tenace des Brésiliens et des Brésiliennes.⁷

Avec le rituel cannibale, la nudité du sauvage constitue pour l'Européen du XVI^e siècle la découverte la plus frappante, parce qu'elle soulève la question de l'inclusion des peuples d'Amérique dans le plan divin, et celle du repos éternel de leurs âmes. Pour Jean de Léry, la réponse semble ne pas faire de doute : en dépit de leurs vertus morales, les Brésiliens sont condamnés⁸ ; ils ne goûteront pas aux délices du *sabbatum*. Les réflexions de Léry « tendent à montrer que les peuples nouveaux ne sont nullement épargnés par les conséquences funestes du péché originel, qu'ils les subissent au contraire

¹ Jean de Léry [...], p. 18.

² Cf. Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons [...]*, p. 63 : « S'il y a, chez les voyageurs, chez les auteurs d'*Histoires* et chez les cosmographes de la Renaissance française, une constatation qui devient banale, pour nous, à force de répétition, c'est à coup sûr la constatation qu'il y a des peuples nus. Pour ces auteurs, cependant, cette constatation n'était pas du tout une banalité. C'était, au contraire, l'un des faits les plus étonnants de leur époque ».

³ Dans son adaptation de l'ouvrage de Benzoni, le protestant Urbain Chauveton écrit : « Comment ? Ils vont tout nus et n'en ont point de honte ? C'est plutôt signe de simplicité et d'innocence que de malédiction ». *Histoire nouvelle du Nouveau Monde*, s. l., 1579, préface (cité par Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons [...]*, p. 72).

⁴ Jean de Léry signale que les Indiens vont nus, « sans en avoir nulle honte ni vergogne » – « sans que honte aucune les en fasse rougir », écrit André Thevet dans sa *Cosmographie universelle* en 1575. Ces deux auteurs sont cités par Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons [...]*, p. 68. Cf. p. 69 : « ils ne savaient ce que c'est que la honte », constate Oviedo dans son *Histoire des Indes* (Paris, 1555, p. 73), au sujet des habitants d'Hispaniola.

⁵ *Les Singularités [...]*, XXIX, p. 126.

⁶ Voir la note de Frank Lestringant dans son édition des *Singularités [...]* d'André Thevet, p. 342, n. 2 pour la page 126 : « Cette absence de pudeur constituait un défi manifeste au dogme chrétien du péché originel. Comment les Indiens avaient-ils pu échapper aux conséquences de la Chute ? »

⁷ Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons [...]*, p. 70.

⁸ « L'élitisme théologique de Jean de Léry l'amène à conclure à la damnation éternelle des peuples d'Amérique et à la perte non moins certaine de la majorité catholique de son propre pays » (Frank Lestringant, *Jean de Léry [...]*, p. 139).

plus violemment que les nations de l’Ancien Monde heureusement rachetées par le don gratuit de la grâce »¹. André Thevet parvient à la même conclusion :

L’archéologie de l’Europe par Amérique interposée est alors moins destinée à mettre en valeur un progrès continu de l’une à l’autre qu’une rupture fondamentale entre deux âges que tout sépare : celui d’avant et celui d’après la Révélation. Jusqu’à présent les Tupi n’ont pas eu accès à l’ère de la Grâce : leur séparation d’avec la vérité s’exprime de manière très concrète par leur pauvreté et leur dénuement. La nudité en est le signe tangible [...].²

Le regard extérieur du vieux Brésilien jugeant les mœurs européennes permet à Jean de Léry de procéder à une distanciation critique, à la faveur de laquelle il dénonce les excès de ses compatriotes et les appelle à la réformation morale. Le détour par l’Indien précède et favorise un retour sur soi à des fins éthiques. Or la réflexion morale se double d’un discours apologétique, et d’un appel à l’amendement spirituel lancé aux chrétiens du Vieux Monde. De leur réformation dépendent leur salut et le repos éternel de leurs âmes.

Les lignes où Jean de Léry oppose l’innocente nudité des sauvages à l’excessive sophistication des toilettes européennes éclairent le mode de fonctionnement du discours apologétique sous-jacent à l’examen « ethnographique ». Après avoir évoqué la nudité des Brésiliens, Léry affirme que les « infinies bagatelles dont les femmes et filles de par-deça se contrefont et n’ont jamais assez, sont sans comparaison, cause de plus de maux que n’est la nudité ordinaire des femmes sauvages »³. La description objective des mœurs indigènes en matière vestimentaire cède la place au discours moralisateur, adressé aux chrétiens du Vieux Monde. Par la suite, en effet, Léry croit bon de préciser :

Ce n’est pas cependant que contre ce que dit la sainte Escriure d’Adam et Eve, lesquels apres le peché, reconnoissans qu’ils estoyent nuds furent honteux, je vueille en façon que ce soit approuver ceste nudité : plustost detesteray-je les heretiques qui contre la Loy de nature (laquelle toutesfois quant à ce point n’est nullement observée entre nos pauvres Ameriquains) l’ont autresfois voulu introduire par-deça.⁴

Quittant le domaine de la réflexion morale, l’auteur s’aventure dans le champ de la théologie, où la hiérarchie, bouleversée le temps de l’argumentation moralisatrice, est subitement rétablie : les Brésiliens, promus un instant au rang du sage antique en raison de leurs qualités morales, redeviennent ces « pauvres Ameriquains » privés de la connaissance de Dieu. Le détour déstabilisant est aussitôt suivi d’un retour à l’ordre établi, et d’un rappel à l’ordre adressé aux chrétiens. Le Tupi ne préfigure pas le « bon sauvage » du siècle des Lumières parce qu’il ignore la Révélation. « La supériorité du chrétien commence là où s’arrête celle du sauvage sans foi, sans loi, sans roi, très exactement au seuil du spirituel ».⁵

Pour André Thevet également, l’évocation de la nudité tropicale est l’occasion de dénoncer les hérésies de « par-deça » – l’auteur des *Singularités* condamne fermement les Adamites, qui « vivaient tout nus, ainsi que nos Amériques »⁶. Sous la plume du cosmographe, la constatation de la croyance brésilienne en l’immortalité de l’âme se prolonge par une virulente critique des « damnables athéistes de notre temps »⁷. Au lieu, donc, d’espérer la rédemption des Indiens et de considérer leur foi en une âme immortelle comme une preuve de leur participation au plan divin, Thevet s’en sert d’argument contre les athées d’Europe. Les croyances des Tupis, présentées par Jean de Léry comme des vestiges

¹ *Ibid.*, p. 18.

² Frank Lestringant, p. 28 de son édition des *Singularités [...]* d’André Thevet.

³ *Histoire d’un voyage [...]*, VIII, p. 235.

⁴ *Ibid.*, p. 235-236.

⁵ Frank Lestringant, *Jean de Léry [...]*, p. 177.

⁶ *Les Singularités [...]*, XXIX, p. 127.

⁷ *Ibid.*, XXXVII, p. 149-150.

déformés d'une révélation oubliée des Indiens¹, servent également d'arguments contre les « endiablez Atheistes, dont la terre est maintenant couverte par-deçà »² :

je leur presupposeray encores nos povres Bresiliens : lesquels en leur aveuglissement leur enseigneront qu'il y a non seulement en l'homme un esprit qui ne meurt point avec le corps, mais aussi qu'estant separé d'iceluy, il est sujet à felicité ou infelicité perpetuelle.³

On prend conscience, à la lecture de ces différents extraits, de l'importance du rôle dévolu à l'Indien dans le cheminement spirituel du chrétien et dans sa quête du repos éternel :

En définitive, le sauvage va pouvoir servir de repoussoir au chrétien d'Europe, riche quant à lui – et pour peu qu'il respecte les commandements – de son élection divine et de la certitude d'une rédemption à venir. Contre-exemple proposé à la méditation de l'homme vivant selon Dieu, comme le voudra plus tard Jean de Léry ; utile par l'écart même qu'il représente, l'Indien, qui apparaît un peu comme la figure condensée de la créature selon la chair, revêt donc une valeur emblématique au sein du discours moral et théologique qui l'enveloppe.⁴

Léry conclut le chapitre XVI par ces mots :

ayant fort clairement cogneu en leurs personnes la difference qu'il y a entre ceux qui sont illuminez par le saint Esprit, et par l'Escriture sainte, et ceux qui sont abandonnez à leur sens, et laissez en leur aveuglement, j'ay esté beaucoup plus confirmé en l'assurance de la verité de Dieu.⁵

Comme l'écrit Frank Lestringant, « Le détour par l'Indien permet à Léry de prendre conscience *a contrario* de son élection »⁶. Et la confiance empreinte de nostalgie prononcée dans le chapitre XXI⁷ rappelle l'enjeu eschatologique de l'ouvrage de Léry, récit de conversion et plaidoyer en faveur de la réformation morale et religieuse des chrétiens :

- À leur condamnation : l'incise est à prendre très au sérieux. Il ne s'agit pas tant d'une condamnation morale que d'une malédiction prophétique. C'est de la damnation éternelle qu'il est question.⁸

L'Indien est présenté « en ceste vie terrienne » comme supérieur à l'Européen corrompu par la civilisation du *negotium* :

pour l'esgard de ceste vie terriene, j'ay jà monsté et monstrey encor, qu'au lieu que la pluspart par deçà estans trop adonnez aux biens de ce monde n'y font que languir, eux au contraire ne s'y fourrans pas si avant, y passent et vivent alaiement presque sans souci) [...].⁹

Mais, si les indigènes du Nouveau Monde goûtent ici-bas à la *tranquillitas animi* du sage, l'éternel repos de l'âme leur est en revanche interdit :

quant à ce qui concerne la beatitude et felicité eternelle (laquelle nous croyons et esperons par un seul Jesus Christ) nonobstant les rayons et le

¹ Loin de tenir lieu de circonstances atténuantes, les croyances des Brésiliens conformes à la Révélation sont finalement retenues à charge : « Aussi ceste crainte qu'ils ont de celuy qu'ils ne veulent point cognoistre, les rendra du tout inexcusables » (Léry, *Histoire d'un voyage [...]*, XVI, p. 395).

² *Ibid.*, p. 390-391.

³ *Ibid.*, p. 393.

⁴ Frank Lestringant, p. 28 de son édition des *Singularités [...]* d'André Thevet.

⁵ Léry, XVI, p. 422-423.

⁶ *Jean de Léry [...]*, p. 121.

⁷ « Je regrette souvent que je ne suis parmi les sauvages, ausquels [...] j'ay cogneu plus de rondeur qu'en plusieurs de par-deçà, lesquels à leur condamnation, portent titre de Chrestiens » (Léry, *Histoire d'un voyage [...]*, XXI, p. 508).

⁸ Frank Lestringant, *Jean de Léry [...]*, p. 85 (éd. 1999).

⁹ Léry, *Histoire d'un voyage [...]*, XVI, p. 421.

sentiment que j'ay dit, qu'ils en ont : c'est un peuple maudit et delaissé de Dieu, s'il y en a un autre sous le ciel [...].¹

Léry « exalte le sauvage pour mieux enfoncer le chrétien prétendu »². Il sonne la diane et tente de provoquer le réveil spirituel des chrétiens ici-bas, afin qu'ils gagnent le repos éternel dans l'au-delà.

¹ *Ibid.*, p. 420-421.

² Frank Lestringant, *Jean de Léry [...]*, p. 85 (éd. 1999).

CONCLUSION

C'est la Bible qui affleure dans cette image dégradée de l'Éden qu'offre le Brésil des Tupinamba mangeurs d'hommes. Le récit de la Création et de la Chute se lit dans la nature luxuriante du Nouveau Monde et dans la société des Indiens dont les mœurs brutales forment contraste avec elle.

écrit pertinemment Frank Lestringant¹. Si « sur cette terre l'Indien vit mieux que nous » et goûte à la *quies animi* du sage, « l'éloge du Brésilien comporte une importante réserve, touchant à la religion »² et à l'ignorance de la Révélation. Grâce à sa simplicité, son sens de la mesure et un mode de vie qui ignore les embarras du *negotium*, le sauvage connaît ici-bas le repos. En revanche, son impiété scandaleuse lui ferme irrémédiablement les portes du Ciel, lieu de l'éternel repos de l'âme auprès de Dieu. Plus qu'une simple description ethnographique des peuples de « par-delà », les récits de voyage composent un discours apologétique, une admonestation à la réformation spirituelle adressée aux chrétiens de « par-deçà » ; le repos de l'âme dans l'au-delà est l'enjeu de ce détour par les Tropiques. Aussi le jugement formulé par Geoffroy Atkinson³ appelle-t-il quelques réserves :

Les citations données indiquent suffisamment que la nouvelle *légende sentimentale* du Bon Sauvage existe en langue française, depuis les premiers livres imprimés sur l'Amérique, vers 1516, jusqu'à la fin de la Renaissance. Espagnols, Français, Hollandais, matelots, capitaines de vaisseaux, marchands, colons, missionnaires, Jésuites, moines, pasteurs protestants, poètes et cosmographes, tous y contribuèrent.

En dépit de ses vertus morales, le sauvage ne saurait être tenu pour bon, puisqu'il n'échappera pas à la damnation. Il faut voyager, écrit Frank Lestringant, « pour la frayeur de se perdre et le bonheur de se retrouver ensuite »⁴. Ce qu'il s'agit avant tout de retrouver, c'est la patrie céleste, cet Autre Monde dont la découverte du Nouveau Monde ravive le désir dans l'âme du chrétien de l'Ancien Monde.

Si l'on s'en tient à une lecture plus immédiate, les récits de voyage satisfont un désir d'évasion, exprimé par bien des auteurs de l'époque, « Loing des combas, loing des guerres mutines, / Loing des soucis, de soing & de remors »⁵. « Traversants mons et mer profonde / Sans bouger du coing des tisons »⁶, les lecteurs de Thevet et de Léry quittent sur les ailes de l'imagination un monde agité par les troubles politiques et religieux ; ils fuient « loin de tout danger, / Sans éloigner [leur] terre au pais étranger »⁷, et goûtent au « repos gracieux » procuré par la lecture « aux bons esprits »⁸ en quête de récréation et de repos. La vogue tardive de la littérature de voyage auprès des libraires et des lecteurs français témoigne d'une évolution notable de l'idéal du repos, trait marquant des dernières décennies du siècle : *otium* et *quies* s'apprécient dans les refuges imaginaires que la littérature offre à l'esprit.

L'essor de la poésie géorgique résulte d'un même rêve de retraite. Cette poésie partage d'ailleurs avec les récits « géographiques » du temps de nombreux motifs et donne lieu à des réflexions morales similaires, au point que le Nouveau Monde peut être considéré comme la version tropicale des terres du repos géorgique. Pour certains auteurs, les Amériques, à l'instar de l'univers champêtre, constituent un havre de paix, où les victimes des persécutions religieuses et les simples particuliers lassés par le spectacle des querelles intestines pourront trouver le repos et la paix. L'homme des champs et l'homme des Tropiques sont préservés des vices et des passions pernicieuses causés par la civilisation du *negotium* : ils ignorent l'ambition et l'insatiable désir d'accumuler les biens matériels, qui nuisent tant au repos du civilisé (citadin ou courtisan). Les indigènes américains et le peuple des campagnes

¹ *Ibid.*, p. 17

² *Ibid.*, p. 92.

³ *Les Nouveaux Horizons [...]*, p. 154.

⁴ *Jean de Léry [...]*, p. 76.

⁵ Ronsard, *Les Isles fortunées*, v. 254-255 (t. V, p. 191).

⁶ Antoine de Baïf, *Au S. A. Thevet, sur sa Cosmographie*. Cité par Roger Le Moine, *L'Amérique et les poètes [...]*, p. 48.

⁷ Antoine de Baïf, *Au Sieur André Thevet Cosmographe du Roy*. Cité par Roger le Moine, *L'Amérique et les poètes [...]*, p. 50.

⁸ B. A. M., *Sonet sur l'Histoire du voyage de l'Amérique*. Cité par Roger le Moine, *L'Amérique et les poètes [...]*, p. 51.

françaises sont peints « à l'antique » : ils sont les lointains cousins des gymnosophistes ou des stoïques, des Catons ressuscités sous les cieux américains ou français. Leur sagesse dévalue la civilisation du *negotium*, dont les « trafiqués » ont pour motif l'ambition, l'envie, etc., et engendrent bien des peines physiques et des tourments spirituels.

Comme Jean de Léry et les autres auteurs de récits de voyage, les chantes du repos campagnard condamnent l'influence néfaste des affaires et du négoce¹, qu'ignorent l'*homo silvaticus* et l'*homo rusticus*. L'opulence naturelle des jungles et des champs leur permettent de jouir d'une autarcie parfaite, fondement de leur *otium*. La France des champs et la nature tropicale réveillent le souvenir de l'âge d'or ; les « nouveaux horizons de la Renaissance française », pour reprendre le titre de l'étude de Geoffroy Atkinson, sont comparés aux contrées mythiques de l'*aetas aurea*, tout comme le refuge campagnard de l'homme des champs. La constatation de la communauté des biens parmi les indigènes et la « gent rustique » est l'un des principaux motifs de ce rapprochement. La nature plantureuse des contrées tropicales et de la campagne française en est un second : la nourriture y abonde et l'on n'a pas besoin de s'épuiser aux travaux agricoles ou de s'adonner au négoce pour assurer sa subsistance. La bonté naturelle des peuples du Nouveau Monde et des gentilhommes champêtres est également un argument de poids semblant témoigner de leur appartenance à l'âge d'or. « Par-delà » et « par-deçà », la beauté et la prodigalité de la nature témoignent de la gloire et de la bonté de Dieu – « Coeli enarrant gloriam Dei » –, et l'on est tenté à l'époque d'identifier les contrées exotiques et le cadre du loisir géorgique avec le paradis terrestre :

Parquoy toutes les fois que l'image de ce nouveau monde, que Dieu m'a fait voir, se represente devant mes yeux : et que je considere la serenité de l'air, la diversité des animaux, la varieté des oyseaux, la beauté des arbres et des plantes, l'excellence des fruicts : et brief en general les richesses dont ceste terre du Bresil est decorée, incontinent ceste exclamation du Prophete au Pseaume 104. me vient en memoire.

écrit Jean de Léry², tandis que Claude Gauchet s'exclame dans son *Plaisir des champs*³ : « Nous ne saurions tourner nos yeux en aucun lieu, / Que nous n'y remercions les merveilles de Dieu ».

Les auteurs de récits « géographiques » déplorent la corruption des vertus natives des Indiens, consécutive à l'introduction du *negotium* en Amérique, à la faveur de la curiosité des autochtones, que Montaigne estime « bien miserables de s'estre laissez piper au desir de la nouvelleté »⁴. Cette curiosité, cette attraction fatale qu'exerce la « nouvelleté » sur l'esprit humain, dans le Nouveau Monde comme dans l'Ancien, sont fermement condamnées par les auteurs de poèmes géorgiques. À la curiosité atavique que les sauvages partagent avec les Européens et qui précipitera leur perte, à leur désir commun de « trouver du nouveau », pour citer Baudelaire, le gentilhomme champêtre oppose un désir profond d'enracinement – dans le sol du pays natal, dans le domaine ses aïeux et les vertus ancestrales, dans les valeurs nationales d'une époque révolue. Le conservatisme est un trait marquant de l'homme des champs, trait que partagent avec lui bien des auteurs de l'époque, dont Montaigne et Pierre Charron. Ce conservatisme témoigne de la dévaluation de l'idéal d'action dans le monde, du pessimisme ambiant, et de la volonté d'échapper aux remous de l'histoire en marche.

La quête des racines s'accompagne d'une volonté de retour à soi, qui explique les nombreuses réflexions suscitées par le précepte du *Nosce teipsum*. L'attraction centrifuge exercée par les refuges

¹ « Depuis 1552 jusqu'en 1603, on réimprima la critique des hommes "civilisés" qui gâtaient la perfection et la simplicité d'un Age d'or moderne », écrit Geoffroy Atkinson (*Les Nouveaux Horizons [...]*, p. 168).

² *Histoire d'un voyage [...]*, XIII, p. 334. Mais les utopies du repos servent de termes de comparaison, sans plus. On ne peut totalement identifier les terres nouvelles avec le paradis terrestre ou les îles fortunées. L'Amérique produit aussi poisons, vermine et monstres à profusion. Dans le sauvage, la sagesse voisine avec la folie furieuse, la vertu avec le vice le plus noir, l'angélisme avec la bestialité. Le *locus amoenus* du Nouveau Monde est aussi, simultanément, un *locus terribilis*. À côté d'une innocence prélapsaire persiste la menace d'une perversité fondamentale, qui risque de contaminer les civilisés pour en faire des sauvages (cannibalisme, par exemple, que pratiquent certains Européens). Le processus de contamination s'inverse ; les terres de l'*otium* et de l'âge d'or américains s'avèrent être l'antichambre de l'enfer. Cf. Giovanni Pietro Maffei, *Histoire des Indes* (trad. par F. A. D. L. B., Lyon, Jean Pillehotte, 1603, p. 98) : les Indiens sont « plus approchans des bestes farouches, que des hommes ». Ce texte est cité par Olive P. Dickason, qui précise que Münster, dans sa *Cosmographie universelle*, « met tous dans la même catégorie les barbares, les sauvages et les monstres » (*Le Mythe du sauvage*, p. 320, n. 4).

³ Claude Gauchet, *Le Plaisir des champs*, p. 96.

⁴ Montaigne, *Essais*, I, 31, p. 213.

imaginaires des contrées de « par-delà » et des champs va de pair avec un mouvement centripète de repli sur soi. Le voyage ne contredit pas l'idéal d'*otium* intérieur promu par tant de textes de l'époque, dévots et profanes, puisque le détour par les Amériques est toujours l'occasion d'un retour sur soi et d'un discours moralisateur ou apologétique sur les mœurs et la piété des chrétiens de « par-deçà »¹.

Les réflexions qu'inspirent aux auteurs de récits de voyage le spectacle de la prétendue impiété américaine sont une conséquence de la résurgence, à la fin du siècle, du discours du *contemptus mundi*, qui rend compte du même processus d'intériorisation de l'*otium* – comme l'écrit René de Lucinge, la *fuga mundi* consiste « à nous recentrer au profond de notre cœur », parce que « le royaume de Dieu est dedans nous mesmes »². Les auteurs « géographiques » subissent l'influence de la doctrine du mépris du monde : les sauvages confirment l'*indignitas hominis*, que seule la grâce permet de dépasser ; ils inspirent ou alimentent une réflexion inquiète sur la foi défaillante de leurs compatriotes, qui les éloigne de Dieu et met en péril leur repos éternel.

C'est ce même désir de « réincantement » qu'expriment certains modes d'énonciation littéraire de l'époque. Les recueils de quatrains moralisateurs, dont on exagère selon nous la visée pragmatique, invitent davantage à l'introspection qu'à l'action vertueuse. À force de ressassement et en vertu de leur caractère gnominique, ils bâtissent une muraille d'inanité sonore, où l'esprit est invité à battre en retraite devant les assauts du monde extérieur et des passions. Comme l'homme des champs, le lecteur de quatrains doit cultiver son jardin³. Quant à Montaigne, qui développe une conception nouvelle de la sagesse et de la *quies*, il rédige ses *Essais*⁴ du même train dont il se scrute : celui du promeneur *ocieux*, qui accepte la divagation comme le gage d'une *vacatio* fructueuse sur les chemins de vérité.

L'autarcie à laquelle accède le gentilhomme campagnard est davantage spirituelle qu'économique, et les revendications d'indépendance qui résonnent dans les poèmes de l'*otium rusticum* prennent des accents stoïciens⁵. La véritable forteresse dans laquelle le sage stoïcien se retire pour y trouver le repos est intérieure. De Sénèque à Montaigne, on rappelle sans cesse qu'il ne sert à rien de fuir le vacarme, « le tracas et tabut des villes »⁶ si l'on emporte avec soi ses passions et son inquiétude ; l'équanimité passe nécessairement par une réformation spirituelle⁷. Ce que l'*homo rusticus* s'applique à posséder pleinement n'est autre que son âme, car qui ne s'appartient pas en propre ne saurait être libre, fût-il roi⁸. Dans le monde des *occupati* citadins, où s'écoule précipitamment un temps « sine usu », où tout

¹ Les auteurs de récits « géographiques » proposent au lecteur un examen comparatif. Cet examen porte sur les mœurs et les sociétés de « par-deçà », jugées à l'aune des mœurs et des sociétés de « par-delà ». Chez Léry, tout éloge des vertus brésiliennes s'accompagne d'un blâme des vices français ; toute condamnation des mœurs et des défauts indigènes (cruauté, cannibalisme, violence, nudité, etc.) débouche sur une peinture encore plus sombre des travers européens. Cela vaut pour la question de la foi, où se situe l'enjeu essentiel du récit ethnographique de Léry : il s'agit de mettre en garde les chrétiens du Vieux Monde contre la damnation à laquelle les Indiens, eux, semblent promis, de provoquer un réveil spirituel. Ce qui désormais est en jeu, c'est le salut de l'âme et son repos éternel. Appliqué à la question de la foi et aux fins eschatologiques, le détour par le sauvage aboutit donc à la condamnation des Indiens, qui ne jouiront pas de l'éternel sabbat promis aux bons chrétiens, ainsi qu'à un sermon adressé aux croyants, qui doivent veiller au salut de leur âme et gagner par un regain de piété le repos éternel.

² *Le Premier Loysir*, p. 166.

³ Rappelons cet autre point commun aux éloges de la vie rustique et au genre du quatrain : la médiocrité stylistique revendiquée et mise en œuvre par Pibrac dans ses *Quatrains* caractérise également *Les Plaisirs de la vie rustique*. Dans ces deux ouvrages, l'usage immodéré et répréhensible de la parole par le courtisan, coutumier des flatteries et des médisances, s'oppose au parler franc et simple du sage et de l'homme des champs. Ce sens de la mesure traduit un idéal de médiété éthique et de modération vertueuse, tout en insistant sur l'importance du silence dans la conquête du repos.

⁴ Du moins le prétend-il.

⁵ Les poèmes de l'*otium rusticum* illustrent d'ailleurs le thème stoïcien, central chez Charron, de « la nature, germe de la morale » (Michel Adam, *Études sur Pierre Charron*, p. 100).

⁶ Pierre Charron, *De la sagesse*, I, 52, p. 232.

⁷ Voir le quatrain XLVII de Pibrac : « Vaincre soymesme est la grande victoire : / Chacun chez soy loge ses ennemis » (v. 1-2). On rencontre ce topos stoïcien chez Cicéron (*Pro Marc.*, IV, 12) et chez Sénèque (*De clem.*, I, IX).

⁸ La liberté de l'homme des champs est de beaucoup supérieure à celle des grands seigneurs et des rois, rappelle Pibrac dans ses *Quatrains* (Sénèque écrivait déjà dans le *De brevitate vitae*, IV, 1-6, que les puissants ne peuvent satisfaire leur désir d'*otium*). Les rois œuvrent au service de leurs sujets, à qui ils se dévouent exclusivement et qui deviennent en quelque sorte les maîtres de leurs maîtres. Aussi la royauté est-elle une servitude dans laquelle on « meurt [...] à soymesme » : « Qui sçauroit bien que c'est qu'un Diadème, / Il choisiroit aussi tost le tombeau, / Que d'affeubler son chef de ce bandeau : / Car aussi bien il meurt lors à soymesme » (*Quatrains*, CII, p. 184 ; voir également le quatrain CIII : « De jour, de nuit, faire la sentinelle, / Pour le salut d'autrui toujours veiller, / Pour le public sans nul gré travailler, / C'est en un mot ce qu'Empire

détourne l'esprit des soins qu'il se doit, où tout s'interpose entre l'homme et son âme, nul ne s'appartient – « suus nemo est »¹. En revanche, on peut, dans la solitude et la paix agrestes, prendre de nouveau racine en soi et cultiver son âme à loisir.

Manifeste dans les recueils de quatrains moralisateurs, les *Essais*, la littérature géorgique et les ouvrages de piété, l'influence du scepticisme et du stoïcisme participe au processus d'intériorisation du loisir, caractéristique de la fin du XVI^e siècle². Loin de déroger à l'idéal de vie mixte élaboré par les premiers humanistes français, ce processus permet de trouver le repos de l'esprit sans renoncer complètement à l'action dans le monde. L'aménagement d'une « arrière-boutique » intérieure permet d'échapper momentanément aux embarras des affaires et de l'engagement politique, aux tracés de la vie civile à laquelle, comme le rappelle avec force Guillaume du Vair, chacun est tenu de se vouer. La vie rustique parvient à satisfaire les aspirations à un loisir studieux, à la solitude, à une existence bienheureuse et paisible, sans contrevenir au modèle de la *vita activa* et à ses valeurs. L'*otium rusticum* concrétise un idéal de vie mixte, où la théorie seconde la pratique, qui la nourrit à son tour. Olivier de Serres admet que la science agricole entreposée et glanée dans les traités spécialisés « ne peut estre oisive pour estre recogneue vraiment science : car de quoi serviroit d'escrire et lire les livres d'Agriculture, sans les mettre en usage ? »³ Réciproquement, les écrits théoriques permettent de recueillir les enseignements dispensés par l'expérience, de les méditer et de les transmettre, si bien que théorie et pratique agricoles se soutiennent mutuellement :

La science ici sans usage ne sert à rien ; et l'usage ne peut estre assuré sans science. Comme l'usage est le but de toute louable entreprinse, aussi la science est l'adresse au vrai usage, la règle et le compas des bien faire ; c'est la liaison de la science et de l'expérience.⁴

En opérant cette « liaison », Olivier de Serres, comme tous ses prédécesseurs français, réalise également la fusion de l'*otium studiosum* et de l'action. Comme la vie aux champs est de surcroît riche en plaisirs, elle mêle *in fine* les trois *genera vitae* traditionnels, communément jugés inconciliables : la *vita rustica* cumule les avantages respectifs de la *vita contemplativa*, de la *vita activa* et de la *vita voluptuosa* ; elle offre des plaisirs variés et sans cesse renouvelés dont l'homme des champs sait profiter avec modération, son labeur lui tenant lieu de tuteur moral et garantissant, aussi paradoxal que cela puisse paraître de prime abord, la profusion et la pureté de son loisir.

Recueils de quatrains moralisateurs, *Essais* de Montaigne, poèmes de la retraite champêtre, récits géographiques et littérature dévote : ces genres de prime abord très disparates, qui naissent ou se développent dans les dernières décennies du XVI^e siècle, ont un dénominateur commun. Tous rendent compte de l'évolution de l'idéal du repos. Ils expriment la conviction pessimiste que, si l'homme se doit au monde et à la vie civile, il ne saurait trouver le repos dans l'action. La rupture avec le premier

j'appelle »). En revanche, l'homme des champs est un roi qui n'a d'autre sujet que lui-même, à qui il peut se consacrer entièrement, en toute liberté.

¹ Sénèque, *De brevitate vitae*, III, 2, et II, 4.

² Bien des thèmes néo-stoïciens, empruntés à Sénèque ou au *De senectute* de Cicéron, se retrouvent chez Pibrac et ses épigones, où « Tous les *topoi* de l'éloge géorgique littéraire finissent par se superposer à ceux de l'éthique stoïcienne » (Danièle Duport, « L'oisif en ses terres [...] », p. 238). Toutefois, la rigueur stoïcienne est considérablement adoucie chez tous nos auteurs de poèmes géorgiques par l'énumération des « plaisirs et félicités » de la vie rustique, et l'influence de l'épicurisme, répercutée par Virgile et Horace, n'est pas moins sensible que celle du stoïcisme dans les écrits de tous les « sonneurs de la rustique chanson ». Danièle Duport, à qui tout ce chapitre doit beaucoup, ne manque pas de signaler les accents épicuriens que prend à bien des reprises la littérature géorgique française du XVI^e siècle finissant, y décelant notamment « l'empreinte de Valla » (*ibid.*, p. 240). Mais peut-être Danièle Duport exagère-t-elle, malgré cette nuance, l'impact du néo-stoïcisme dans la géorgique française ; il y a selon nous dans l'*otium rusticum* français bien plus que quelques « composantes du repos épicurien » (*Le Jardin et la Nature*, p. 202). Ainsi, « l'importance de la nature, le repli et l'autosuffisance, le plaisir honnête, le spectacle de l'étonnante diversité » (*ibid.*, p. 198), jugés caractéristiques de la sagesse stoïcienne, ne sont-ils pas également les ingrédients du bonheur épicurien ? De surcroît, la retraite de l'homme des champs à l'écart de la scène politique, son refus de se jeter dans la mêlée des guerres civiles et de participer aux grands débats qui agitent son époque présentent plus de similitudes avec l'attitude épicurienne et le mot d'ordre horatien – « Pour vivre heureux, vivons cachés » – qu'avec l'idéal cicéronien et sénéquien d'action civile. Le « gentilhomme champêtre », tout autant que les paysans de Pibrac, témoigne d'une totale indifférence aux affaires publiques ; si le sort du royaume le préoccupe au plus haut point, il fuit l'arène politique et les champs de bataille pour cultiver son jardin et trouver là repos et bonheur.

³ Préface du *Théâtre d'agriculture* [...], p. 17.

⁴ *Ibid.*

humanisme français, qui pensait pouvoir établir par l'action dans le monde les conditions de son repos, est consommée. Comme les textes influencés par la doctrine du *contemptus mundi*, les quatrains et les *Essais*, marqués par le renouveau du scepticisme et du stoïcisme, invitent le sage qui aspire à la *quies animi* à se détacher spirituellement du monde, à battre en retraite dans une forteresse intérieure. Quant à la poésie géorgique, elle offre à la rêverie du repos un refuge imaginaire, à l'instar de la littérature « géographique ». Ces littératures récréatives offrent des moments d'évasion, contre les menaces d'invasion de l'espace intérieur par le monde extérieur. Elles répondent également à une exigence de « réincorporation », qui est au cœur de l'entreprise montaignienne.

CONCLUSION

L'organisation chronologique de ce travail a permis de mettre en évidence l'unité et l'importance particulière de différentes périodes relativement à l'idéal du repos dans la littérature française du XVI^e siècle ; cette progression chronologique permet de surcroît de retracer l'évolution, au fil du siècle, de cet idéal, de ses représentations et des valeurs qui lui sont attachées. Rappelons les grandes lignes de cette évolution. Les textes rédigés sous le règne de François I^{er} affirment avec force la possibilité du repos dans le monde ; on assiste à une sécularisation du loisir, qu'on cesse d'identifier avec les modèles traditionnels de l'activité théorétique et du repos religieux ; la vie mixte, qui combine action dans le monde et *otium*, s'impose comme le *genera vitae* idéal. Durant la période intermédiaire, en raison du durcissement des querelles religieuses, il paraît de plus en plus difficile de concilier l'action dans le monde, dont on ne nie pas cependant la nécessité, et le repos individuel. On recherche la *quies animi* dans les refuges rêvés de la tradition littéraire, dans les fictions réconfortantes de l'âge d'or et de la paix bucolique. La poésie, qui fleurit sous l'influence faste des étoiles de la Pléiade, satisfait sur le mode virtuel l'aspiration au repos, en raison notamment des vertus apaisantes de ses modalités énonciatives – c'est un chant qui, en représentant le réel d'une manière harmonieuse et ordonnée, « enchante les ennuis ». Le dernier quart du XVI^e siècle et les premières années du XVII^e achèvent de tirer le repos hors du monde ; il se cantonne dans la citadelle intérieure de l'esprit, sous la garde de préceptes sourcilleux, puisés dans le trésor des sagesses antiques (scepticisme et stoïcisme) et biblique. Si l'on réitère les appels à l'action vertueuse dans le monde, le *negotium*, les « estatz mondains » et l'engagement politique n'apparaissent pas sous leur meilleur jour ; on ne les conçoit plus comme la preuve de la *dignitas hominis*, mais comme un devoir pénible auquel on ne peut se soustraire. Le repos ne se conquiert plus dans le monde, mais malgré lui.

I – Éléments invariants de l'idéal de repos au XVI^e siècle

En dépit de cette évolution et des variations que connaissent les notions de repos et de loisir, on constate la permanence, d'une extrémité du siècle à l'autre, d'éléments invariants. Quelles sont ces constantes ?

1 – Quelques thèmes

Durant tout le XVI^e siècle, on tend à détacher le repos spirituel, la *quies animi*, des circonstances extérieures. Conformément aux enseignements de la doxologie sapientiale, même si l'on reconnaît que certains cadres ou modes de vie sont plus propices que d'autres au repos, il est rappelé que la paix de l'esprit ne dépend que de lui et des vertus qu'il cultive.

Unaniment louée par toute la Renaissance, la mesure figure au premier rang de ces vertus. Dans le champ de la réflexion éthique, l'*aurea mediocritas* « Fuit les extremitez », comme l'écrit Du Bellay à Salmon Macrin¹ ; elle immunise le sage contre les passions et lui assure une existence sereine, simple, conforme à la nature, existence que mènent par exemple les menus animaux de la poésie d'inspiration anacréontique et les sauvages nus du Nouveau Monde ; elle impute parfois aux *artes* et à une science excessive la totalité des maux qui nous accablent. Au début comme à la fin du siècle, elle est associée au mot d'ordre delphique, qui invite à une juste mesure de soi. Dans le domaine de la vie spirituelle, la mesure porte fréquemment le nom d'humilité ou de « simplese ». Elle ploie les genoux devant Dieu et les mystères de la Révélation ; elle bride les prétentions outrageuses de l'esprit humain, sa *libido sciendi*, et lui rappelle qu'il occupe dans l'échelle de l'être un position médiane. Si elle célèbre les mérites d'une docte ignorance, la mesure n'est pas un idéal anti-rationaliste. Au contraire, elle allie la raison à la foi.

Le silence est une condition essentielle du repos, toutes périodes du XVI^e siècles confondues. Aussi doit-on choisir avec grand soin le cadre de son *otium*, et veiller à ce qu'il soit épargné par le bruit et la

¹ T. IV, p. 33, v. 127-128.

furor du monde. C'est le silence que recherchent les courtisans des Muses dans leurs cabinets de travail ou « loing à l'escart, par les valées / Au fond de deux tertres bossus, / Ou parmi les forestz sauvages, / Ou par le segret des rivages, / Ou dans les antres bien moussus »¹ ; c'est lui que le sage établit dans l'arrière-boutique de son esprit, car le véritable silence est intérieur ; c'est lui qui maintient hors des champs du repos géorgique le fracas des guerres civiles ; c'est lui qui favorise l'introspection et permet le déploiement de la vie spirituelle. Contre la *vaniloquia*, la *verbositas*, le *cymbalum mundi*, les humanistes d'inspiration évangélique, fidèles à l'idéal hésuchiste d'un Lefèvre d'Étaples, ainsi que les auteurs de quatrains moraux, prononcent en utilisant un langage idoine l'éloge d'un usage avisé et modéré de la parole, éloge où s'exprime de surcroît une exigence de médiété éthique.

On ne s'étonnera pas que le loisir par excellence soit, pour nos auteurs, lettré. Durant l'ensemble du XVI^e siècle, tout *otium est studiosum et litteratum*. L'étude et la pratique des belles-lettres constituent l'occupation à laquelle les humanistes consacrent leur temps libre avec prédilection, jusque dans les terres du repos géorgique. Pour les premiers humanistes français, ce loisir lettré se conforme aux exigences éthiques de l'époque, puisque le « philosophique repous »² a une orientation pratique et prépare à l'action vertueuse dans le monde. Sur ce point, les hommes de la Renaissance s'accordent avec les anciens. En effet, l'*otium* lettré est cher aux Romains ; Caton n'estime l'activité littéraire qu'en tant que prolongement de l'action politique³, et Cicéron voit dans les lettres et la philosophie une occasion d'œuvrer à la gloire de la cité⁴. Tous considèrent le loisir lettré comme le moyen le plus noble d'occuper le temps libéré des obligations du *negotium*. En Grèce, le lien entre le loisir et l'activité intellectuelle s'établit très tôt. La *scholè*, qui est semble-t-il une création des Attiques et n'apparaît ni chez Hésiode ni chez Homère, s'applique d'abord au temps libre, sans préjuger de l'usage qui en est fait, mais désigne tout particulièrement dès l'époque classique un emploi studieux du temps disponible⁵. Il finira par désigner la leçon et l'école, lieu du savoir et de l'étude. Il ressort de la lecture de Platon et d'Aristote que le loisir est la quantité de temps libéré pour les plus hautes activités qui soient. Le loisir lettré est un *otium negotiosum*. Pour ce qui concerne les textes du XVI^e siècle, le lien entre le loisir et les lettres est également évident, sinon systématique. Outre le *litterarum otium* de Nicot, nous avons vu que le narrateur du *Pantagruel* invitait son lecteur à meubler le sien par la lecture. Ronsard quant à lui exhorte Maclou de la Haye à fuir la cour et à consacrer son temps libre à la poésie amoureuse :

Tandis qu'avons loisir
Tes amours anciennes
Chanton avecq' les miennes [...].⁶

Montaigne nous confie qu'il traduit Raymond Sebond alors qu'il était « de fortune pour lors de loisir »⁷. On retrouve en substance des remarques identiques sous la plume de René de Lucinge, François de La Noue, et bien d'autres encore. Toutefois, à partir du milieu du siècle, l'*otium* lettré est perçu davantage comme une fuite que comme une modalité de l'action dans le monde ; l'écriture finit par se confondre avec le loisir même :

[L'*otium*] Ne serait-il pas en définitive un rêve qui se délite sous de multiples pressions, rêve dont le refuge imaginaire, le seul lieu réel d'accomplissement est finalement le texte, c'est-à-dire les œuvres qui redisent à l'envi, contre tous les « vieux Romains » des temps modernes, apologistes du travail et de l'action, les plaisirs et les séductions de l'idéal romain [du loisir lettré] ?

¹ Ronsard, *A madame Marguerite*, v. 38-42 (t. III, p. 100).

² Rabelais, *Gargantua*, XXIX, p. 84.

³ Cf. Jean-Marie André, *L'Otium [...]*, p. 46 et 64.

⁴ *Ibid.*, chap. V.

⁵ « Du sens premier de *loisir*, *temps libre*, *σχολή* en est venu à désigner ce qui mérite d'occuper les loisirs, ce à quoi on peut les consacrer dignement, donc l'*étude*, la *recherche* scientifique, artistique et philosophique » (André Wartelle, « Le loisir pour Dieu chez quelques Pères de l'Église », *Les Loisirs et l'héritage [...]*, p. 190).

⁶ *Le Bocage*, XIII, v. 115-117 (t. II, p. 197).

⁷ *Essais*, I, XII, p. 440.

Ce jugement, formulé par Bernard Beugnot¹ au sujet la littérature classique, est déjà valable pour celle de la seconde moitié du XVI^e siècle, depuis la production poétique de la Pléiade jusqu'aux recueils de quatrains moralisateurs. Comme nous avons tenté de le démontrer en prenant pour sujet d'étude la poésie amoureuse de Ronsard, le chant instaure l'harmonie dans le réel chaotique qu'il représente, il aménage des aires de repos dans la peinture d'un monde en perpétuel mouvement. Le pouvoir enchanteur de l'écriture opère aussi sur les « abîmes intérieurs » :

Elle aspire à remplir un rôle cathartique en maîtrisant les abîmes intérieurs auxquels elle impose forme et langage, sans chercher, différence considérable avec certaines entreprises de la modernité, à en reproduire par mimétisme le pouvoir désagrégateur, à poursuivre dans la désarticulation formelle le reflet analogique de sa perception du monde.²

Lecture et écriture permettent l'intériorisation de l'*otium* et l'expression de ce processus. On songe alors à cette remarque de Quintilien :

La volupté que donnent les lettres est sans mélange au moment où elles se retirent de l'action, c'est-à-dire du travail, et jouissent de leur propre contemplation.³

Enfin, tous s'accordent pour situer le repos souverain auprès de Dieu, que l'âme du juste retrouve après son exil et ses tribulations terrestres, au moment du *sabbatum*. Le *Requiescat in pace* est bien plus qu'une formule funéraire gravée selon le rite dans le marbre des tombeaux ; il célèbre le retour au lieu divin des origines, après les errances épuisantes dans la matière. Dieu, comme l'écrit Marguerite de Navarre, a la fixité d'un « point unique »⁴ ; conformément à la lecture allégorique humaniste de l'épopée homérique, il est l'Ithaque, le pays natal où l'âme goûte enfin le repos au terme d'une longue et éprouvante navigation sur la mer déchaînée du monde :

Mais nostre ame immortelle est tousjours en un lieu,
Au change non sujette, assise aupres de DIEU,
Citoyenne à-jamais de la ville aetherée
Qu'elle avoit si long temps en ce corps desirée.⁵

Bien d'autres éléments survivent aux aléas de l'histoire et demeurent pratiquement inchangés en dépit des mutations culturelles, politiques, sociales et économiques dont le siècle est fécond. Certains de ces éléments n'appartiennent pas en propre au XVI^e siècle ; ils font partie du legs des siècles précédents, depuis l'Antiquité païenne jusqu'au Moyen Âge chrétien, de la tradition littéraire, philosophique et religieuse dont hérite la Renaissance française. Plutôt que de récapituler les enseignements de nos recherches selon l'ordre chronologique qui a présidé à leur organisation, on peut ici procéder par regroupements thématiques. Ainsi apparaîtront les lignes de force qui dessinent l'idéal du repos dans la littérature française du XVI^e siècle, ainsi qu'une cohésion que ne dissolvent pas les décennies, les modes littéraires et les bouleversements politiques.

2 – Le mouvement et le repos

La flexibilité qu'ils attribuent au monde physique, les humanistes la reconnaissent aussi à l'homme lui-même. La société et le destin personnel paraissent régis par le mouvement et soumis à l'accélération du temps, à l'altération. De cette mobilité, il existe bien sûr une version pessimiste ou angoissée. Ainsi la déploration sur le déclin de l'histoire, sur les vicissitudes de la fortune ; les *topoi* de l'inconstances et les motifs apocalyptiques sont particulièrement actifs en France pendant les guerres civiles.

¹ *Le Discours de la retraite [...]*, p. 51.

² *Ibid.*, p. 266.

³ Quintilien, *Institution oratoire*, II, XVIII, 4.

⁴ *Les Prisons*, v. 806.

⁵ Ronsard, *Hymne de la Mort*, v. 333-336 (t. VIII, p. 178).

écrit Michel Jeanneret¹. L'importance de l'idéal du repos s'ancre dans la conscience aiguë qu'ont les hommes du temps de l'instabilité universelle. Cette conscience procède d'une conception fondamentalement dualiste de l'univers. Le monde supra-céleste, où trône en majesté le premier moteur immobile et éternel, est le lieu naturel de la permanence, de l'unité, de l'ordre et du repos, tandis que le monde sublunaire est soumis à l'instabilité de la matière, aux sautes d'humeur de la fortune et au travail destructeur du temps. Cette représentation dualiste du cosmos est façonnée par la pensée chrétienne ; mais les philosophies antiques en général, la physique aristotélicienne et la métaphysique platonicienne en particulier, lui fournissent quantité d'arguments. L'instabilité qui règne dans l'univers n'épargne pas les hommes :

La vie des humains en cette terre basse
N'est rien qu'une fumée, ou un songe qui passe :
Elle est semblable aux fleurs, desquelles à foison
Emaille les beaux champs la nouvelle saison :
Sont-elles au matin vives, belles et fraîches,
Elles seront au soir toutes mortes et seches,

constate Jacques Bereau dans l'*Épitaphe de Monseigneur de Belle-Ville*². Au milieu du siècle, Joachim du Bellay annonce la destruction inéluctable de l'univers tout entier :

Je ne dy plus la sentence commune,
Que toute chose au dessous de la Lune
Est corrompable & sugette à mourir :

Mais bien je dy (& n'en veuille desplaire
A qui s'efforce enseigner le contraire)
Que ce grand Tout doit quelquefois perir.³

Réduite en un amas de ruine ou à quelques vestiges poudreux, la glorieuse Rome antique témoigne « que tout en rien doit un jour devenir »⁴ :

Si sous le ciel fust quelque éternité,
Les monuments que je vous ay fait dire,
Non en papier, mais en marbre & porphyre,
Eussent gardé leur vive antiquité.⁵

Du Bellay ajoute dans ses *Regrets*⁶ :

Je n'ay jamais pensé que ceste voulte ronde
Couvrist rien de constant : mais je veulx desormais,
Je veulx (mon cher Morel) croire plus que jamais
Que dessous ce grand Tout rien ferme ne se fonde.

En vertu des analogies fréquemment signalées entre le microcosme et le macrocosme, on considère les corps politiques comme des organismes également soumis aux mutations que la fortune, le temps et l'instabilité de la matière infligent aux cosmos et aux individus.

Les maladies et conditions de nos corps se voyent aussi aux estats et polices ;
les royaumes, les republicques naissent, fleurissent et fanissent de vieillesse,
comme nous.⁷

Quant à Ronsard, il rédige ces vers adressés à l'avocat et poète poitevin Aubert :

¹ « Montaigne et l'œuvre mobile », p. 44.

² *Les Eglogues [...]*, p. 195, v. 1-6.

³ Du Bellay, *Les Antiquitez de Rome*, IX, v. 9-14 (t. II, p. 12).

⁴ *Ibid.*, XX, p. 20, v. 14.

⁵ *Ibid.*, XXXII, p. 29, v. 5-8.

⁶ CXI, v. 1-4 (t. II, p. 141).

⁷ Montaigne, *Essais*, II, 23, p. 682.

Nostre Empire mourra, imitant l'inconstance
De toute chose née, & mourront quelquefois
Nos vers & nos escrits, soient Latins ou François,
Car rien d'humain ne fait à la mort resistance.¹

D'un bout à l'autre du siècle, les auteurs que nous avons sollicités établissent le même constat : tout passe ici-bas. De toute évidence, les sentiments suscités par cette constatation varient d'intensité d'une période à l'autre du siècle, en fonction notamment de l'actualité politique et du degré de virulence de la querelle religieuse. Pour le premier humanisme, l'écoulement temporel est considéré comme la promesse d'un progrès matériel ou spirituel ; les auteurs évangéliques envisagent le temps, orienté entre le geste créateur divin et le Jugement dernier, comme un cheminement lent mais sûr vers l'éternel repos ; les auteurs d'inspiration néo-platonicienne incluent le mouvement dans leur métaphysique et leur représentation scalaire du monde, et le tiennent pour le fondement de la dignité de l'homme, capable de gravir tous les degrés de l'échelle de l'être², jusqu'à au repos goûté dans la contemplation des purs intelligibles. Pour Ronsard, le mouvement, le cycle infini de la création et de la destruction garantissent l'ordre et le sempiternel renouveau de l'univers. Cependant, en dépit de quelques conceptions optimistes du mouvement, il est considéré comme le signe de la fondamentale imperfection du monde terrestre et du genre humain : pour reprendre les vers déjà cités de Du Bellay, « toute chose au dessous de la Lune / Est corrompable & sugette à mourir ». Cette conviction sera ressentie avec plus d'acuité encore à partir du durcissement des querelles religieuses.

3 – Valeur relative et corrélative du repos

S'il convient de parler d'idéaux du repos dans la littérature française du XVI^e siècle, tant sont nombreuses les différentes conceptions de l'*otium* et des cadres dans lesquels il s'établit, on remarque toutefois que les mots *loisir*, *repos* et *retraite*, malgré leur polysémie et leur fréquence d'emploi, véhiculent presque toujours chez les auteurs étudiés des significations positives. Rappelons que le terme latin *otium*, au contraire, se distingue pendant longtemps par son ambivalence, oscillant entre le loisir digne et l'oisiveté coupable. Sous la plume des auteurs de la Renaissance française, il est exceptionnel que les termes *loisir* et (surtout) *repos* se chargent de significations péjoratives ; on ne saurait confondre le loisir avec l'oisiveté, le repos avec la paresse.

a – Pour un *otium negotiosum*

Quand ils ne le considéraient pas avec la méfiance qu'éprouvait généralement ce peuple de soldats et d'agriculteurs besogneux pour toute forme d'oisiveté ou de mollesse, les Romains voyaient dans l'*otium* le couronnement et la récompense d'années de labeur au service de la patrie. On pouvait alors, après avoir œuvré pour la cause publique, et à condition que la situation politique le permît, profiter d'un repos légitimement acquis, se retirer dans une de ces résidences campagnardes tant prisées par les riches Romains, et s'y adonner aux plaisirs d'une existence frugale, à la lecture des auteurs illustres, à sa correspondance, à la fréquentation d'amis choisis. Tel est en substance l'*otium cum dignitate*, que Cicéron décrit en ces termes à son frère Quintus :

ils me paraissent singulièrement heureux, mon cher Quintus, ces hommes qui, au sein d'une citée bien gouvernée, comblés d'honneurs, florissants de la gloire que leur méritaient leurs actions, ont pu régler le cours de leur existence, de manière à vivre tout à tour au service de l'État sans danger [in negotio sine periculo] et dans la retraite avec dignité [in otio cum dignitate].³

Le repos auquel aspire Cicéron alterne avec l'action politique, qui lui confère sa légitimité. Bien plus, *otium* et action au service de l'État ne sont pas incompatibles, et la retraite est souvent considérée comme un moyen d'action civique. L'*otium* permet à celui qui s'y réfugie de porter un regard plus

¹ *Nouvelle Continuation des Amours*, t. VII, p. 310, v. 5-8.

² Cet existentialisme humaniste s'exprime dans l'*Oratio de hominis dignitate* de Pic de La Mirandole, ainsi que dans le *De sapiente* de Charles de Bovelles.

³ *De l'orateur*, I, 1, 1. Traduction d'Edmond Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, 1985 (première éd. 1922).

clairvoyant sur les affaires publiques, de s'élever au-dessus de la mêlée politique et de se livrer tout entier, loin de la presse du sénat et du forum, à la réflexion, qui éclairera l'action de ses compatriotes. Même retiré de la carrière politique, le sage veille au bien de l'État et réalise l'idéal de Scipion : « in otio de negotiis cogitare »¹. Selon Sénèque également, on peut se retirer de la vie publique pour vivre « in seducta », et s'efforcer de se rendre utile « par son intelligence, sa parole et ses conseils »². Le sage doit travailler en privé au bien public : « in privato publicum negotium agit »³.

Quand le repos n'est pas mis au service de la patrie, on l'emploie à des fins plus hautes encore ; ce n'est pas la petite république, « celle à laquelle nous attache le hasard de la naissance » que compte servir Sénèque depuis sa retraite, mais la grande république, « qui embrasse les dieux et les hommes », en s'adonnant à la contemplation de l'œuvre divine⁴. Pour Platon et Aristote, la *scholè*, équivalent (et parfois modèle) grec de l'*otium*, est un mode de vie consacré aux occupations les plus nobles qui soient : les sciences théorétiques, où la philosophie occupe une place de choix. Le philosophe métaphysicien, qui élève son regard vers les cieux, mène une existence quasiment divine en jouissant, aussi longtemps et aussi pleinement que sa nature de mortel le lui permet, du parfait repos des dieux.

La conception antique du repos et du loisir, indissociables des vertus civiques ou tendus vers une fin supérieure, se situe aux antipodes de la nôtre, individualiste, jouisseuse et matérialiste. Elle est en revanche fort proche de l'idéal humaniste du repos. La conviction selon laquelle l'*otium* digne est nécessairement *negotiosum* traverse ainsi les siècles, et les humanistes ont du repos une conception relative et corrélative, dont témoigne le couplage fréquent dans les textes des mots *repos*/(*se*) *reposer* et des termes *travail* (*travaux*)/*travailler*, *labeur*, etc. Ces appariements n'expriment pas une opposition radicale entre le travail et le repos, mais leur nécessaire complémentarité. Il est bon de se « reposer, pour au lendemain estre frays et alaires au labeur comme davant », estime Rabelais⁵. Quant à Ronsard, il signale les effets bénéfiques de la jachère sur les champs, rendus plus productifs :

la terre ha la semence enlose
Des blez un an entier, & l'autre an se repose
Oysive sans produire, ou bien s'elle produit
Ce ne sont que chardons & que ronces sans fruit,
Atendant que l'autre an pour concevoir revienne,
Afin d'estre plus grasse, & plus Cererienne.⁶

Le jeu même se conforme à « la nécessité morale, sociale, religieuse, médicale, militaire, etc., d'affirmer des buts utiles, de reconnaître des *finalités admissibles* aux activités du corps »⁷.

Action et repos se nourrissent mutuellement – « par participation de l'une et l'autre extrémité : par abnegation de l'une et l'autre extrémité : et par compartiment du temps, maintenant en l'une, maintenant en l'autre extrémité », comme dirait Rabelais⁸. Le loisir ne doit pas devenir un mode de vie. Loisir et repos, écrit Pétrarque, sont « les deux biens les plus agréables de la vie humaine, à condition qu'un usage immodéré ne les fasse pas devenir les pire des maux (la chose fut fréquente) ; et en même temps ce sont deux fléaux pour l'âme et le corps, qui rendent la première corrompue et le second bouffi »⁹. Le repos véritable, selon Pétrarque, est actif et consacré à l'étude ou à Dieu¹⁰ ; toute autre forme de loisir n'est que paresse et torpeur spirituelle, somnolence et langueur¹¹. Réservé à la jeunesse, l'*otium* lettré procure les connaissances et la sagesse nécessaires à une action éclairée au service de la chose publique, tâche que Philibert de Vienne destine à la maturité :

¹ Cicéron, *Les Devoirs*, III, 1.

² *De la tranquillité de l'âme*, III, 3. Texte établi et traduit par R. Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1970 (première éd. 1927).

³ *Ibid.*

⁴ Sénèque, *De l'oisiveté*, IV, 1. Texte établi et traduit par R. Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1970 (première éd. 1927).

⁵ *Tiers livre*, XV, p. 397.

⁶ *Elegie de Pierre de Ronsard, a Chretophle de Choiseul, abbé de Mureaux*, v. 29-34 (t. VIII, p. 353).

⁷ Marie-Madeleine Fontaine, « Tout leur jeu n'estoyt qu'en liberté », p. 526.

⁸ *Tiers livre*, XXXV, p. 462.

⁹ « Duo humane vite bona gratissima, nisi usus immodicus mala illa gravissima fecerit, quod multis fecit, et totidem corporis atque animi pestes, tumorem corpori parientes animoque rubiginem » (Pétrarque, *De remediis [...]*, « De otio et quiete », I, XXI, 2, p. 106 ; traduction de Christophe Carraud, p. 107).

¹⁰ *Ibid.*, I, XXI, 20, p. 110.

¹¹ *Ibid.*, I, XXI, 6, p. 106.

C'est doncq' le propre de la jeunesse mener la vie contemplative, non pourtant celle des Moynes, mais une vie soigneuse et diligente à s'informer et s'instruire de toutes bonnes choses, à fin que puyes apres l'esprit estant ainsi instruit et la fureur esteinte, il puisse exercer la vie active et labourer à la Republique.¹

Qu'on s'accorde un repos studieux, mais « sobrement et selon l'aage », ajoute Philibert de Vienne². Pour Montaigne et Guillaume du Vair aussi, l'*otium* et la retraite dans la solitude ne sont légitimes qu'au terme d'une existence bien remplie³. La sagesse d'inspiration stoïcienne, qui s'exprime fortement à la fin du siècle, notamment sous la plume de ce même Guillaume du Vair, exige également l'alternance du loisir et du labeur : « le repos ne se conçoit qu'en fonction du retour à l'action qu'il prépare... Le jardin stoïcien est une halte, et non un séjour ou un refuge »⁴.

Pour les auteurs français du XVI^e siècle, toutes décennies confondues, le repos doit rester corrélatif ou s'accompagner d'une certaine productivité. S'il se prolonge indûment, s'il est recherché pour lui-même, s'il devient l'occasion de la satisfaction des vices, il se dégrade inmanquablement et la notion perd l'ensemble des connotations positives qui lui sont ordinairement attachées⁵. Comme l'écrit André Tournon⁶, « l'*otium* requiert un contrôle attentif, sous peine de se dénaturer en relâchement – forme de dépossession de soi, aussi nocive que les embarras du *negotium* ».

b – L'idéal de vie mixte

Parmi « les choses haultes », Ronsard englobe « la philosophie, le maniment des affaires politiques, le travail des guerres » ; il situe sur un pied d'égalité le poète, Orphée, et Jason, l'homme d'action⁷. La réflexion développée par la Renaissance française sur l'idéal du repos se fonde sur la distinction opérée depuis l'Antiquité entre vie active et vie contemplative. Mais cette distinction n'est plus interprétée comme une opposition, comme en témoigne la réflexion de Ronsard ; on croit pouvoir – et devoir – concilier le loisir privé et l'action au service du bien public. Ce jugement de Jacques Le Goff appelle bien des réserves :

Le Prince s'est réservé la vie civile. Les humanistes le servent souvent, mais toujours lui abandonnent la direction de la société. Ils travaillent dans le silence [...]. Ce qu'ils vantent, c'est le loisir, l'oisiveté occupée aux belles-lettres, l'*otium* de l'aristocratie antique.⁸

Même si le modèle contemplatif traditionnel demeure attractif, les découvertes scientifiques, les mutations politiques et socio-économiques⁹ qui affectent le monde chrétien occidental favorisent l'émergence d'un idéal d'action :

¹ Philibert de Vienne, *Le Philosophe de Court*, p. 59.

² *Ibid.*, p. 60.

³ Même s'il doit quelque peu « sacrifier à la paix de ses études » pour accomplir les charges qu'on lui a confiées, Budé ne saurait se « soustraire aux obligations de la vie civile » – « ce qu'on ne pourra louer et applaudir », ajoute-t-il, « que le jour où, comme un soldat fatigué qui a fait son temps et a acquis quelque crédit à la cour, je réclamerai mon congé » (*La Correspondance d'Érasme et de Guillaume Budé*, lettre 1370, p. 240 et 241).

⁴ Alexandre Tarrête, n. 5, p. 236 à son édition du traité de Guillaume du Vair, *De la constance* [...].

⁵ Cette conception utilitariste du repos trouve grâce à Ronsard son expression poétique. Dans la sixième pièce du *Bocage* de 1550, la seconde dédiée à Gaspar D'Auvergne, Ronsard reproche au traducteur du *Prince* de Machiavel de passer son temps sans profit, de ne pas exploiter son savoir et ses talents poétiques. Il gaspille le « Repos d'esprit » (*Bocage*, VI, v. 7 ; t. II, p. 175) dont il jouit et, « paresseux » (*ibid.*, p. 176, v. 33), laisse inemployées « encre & plume ensemble » (*ibid.*, v. 32). De même que la terre qu'on ne laboure pas, aussi fertile soit-elle, s'appauvrit, de même que le cheval qu'on néglige de monter devient à la longue rétif et « fort en bride » (*ibid.*, v. 21), de même le génie poétique de Gaspar d'Auvergne s'émousse dans un repos qui se dévoie en paresse sitôt qu'il cesse d'être mis au service de l'action.

⁶ « Vacances intérieures [...] », p. 559.

⁷ T. XVIII, p. 482.

⁸ Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, p. 183.

⁹ « En tant qu'expression d'une civilisation urbaine et commerçante, l'humanisme est sans doute lié au développement de l'individualisme, toutefois, celui-ci doit se concilier avec les exigences de la vie civique » (Henri Weber, *La Création poétique* [...], p. 16).

La mission de l'homme, Dieu a voulu qu'elle s'accomplisse dans la cité terrestre, dans le cadre de la famille, en participant aux tâches politiques et aux luttes quotidiennes. Si tous les hommes fuyaient leurs responsabilités, si tous pratiquaient la chasteté, si tous vivaient dans l'oisiveté, les villes se dépeuplèrent, les champs ne seraient plus cultivés, l'humanité disparaîtrait... [...] Indissociablement liées, la pédagogie et la réflexion sur la cité proposent un idéal actif. Le programme du premier humanisme implique une sociologie de l'engagement.¹

L'idéal de vie mixte, mêlant harmonieusement contemplation et action, est déjà celui de Sénèque : « Il faut combiner ces deux états : l'homme de loisir pratiquera l'action ; l'homme d'action connaîtra le loisir »². L'influence de saint Augustin participe également à l'élaboration de cet idéal de vie mixte. L'évêque d'Hippone, en effet, jugeait indifférent le choix d'un genre de vie dans la quête du salut, qui dépend uniquement de la foi, capable d'illuminer aussi bien la contemplation que l'action³.

L'exigence d'un mode de vie mixte explique la condamnation de l'*otium monasticum*, malgré l'attachement humaniste évident à l'idéal originel de la *quies claustralis*. Les réserves et les critiques qu'inspirent à de nombreux auteurs les excès des sciences théorétiques, surtout quand elles prennent pour objet d'étude les mystères de la religion, ne nous autorisent pas à conclure qu'ils rejettent en bloc la spéculation métaphysique et théologique. En revanche, à lire les reproches qu'un Rabelais, une Marguerite de Navarre et un Des Périers adressent aux sectateurs des « vaines philosophies », on comprend que l'idéal du repos humaniste ne s'identifie pas avec le *bios theorêtikos*, et que le modèle aristotélicien de la vie contemplative, adapté par le thomisme au cadre chrétien, ne satisfait pas les représentants de l'humanisme civil, attachés à l'*otium* lettré, au repos où s'épanouit la vie de l'esprit, mais toujours soucieux d'éthique et désireux de faire partager à la communauté le fruit de leur loisir.

Ronsard reprend les réflexions de Cicéron pour louer Socrate et affirmer la supériorité de l'action sur la contemplation infructueuse, de l'éthique sur la philosophie théorétique, de la sagesse pratique sur la spéculation⁴ : Socrate, écrit-il, « attira la philosophie, qui estoit en l'air », pour l'offrir aux hommes et « la logea dedans les citez, tournant la contemplation en l'action »⁵. Ceux qui, comme Anaxagore, Thalès et Démocrite, ont préféré le repos de la philosophie contemplative à l'éthique et à l'action vertueuse, « n'ont jamais rien proffité à leur republique pour en acquerir le nom de bons citoyens ». En revanche, Périclès, Thémistocle et Aristide, « pour se mesler du maniment des affaires civiles & politiques », ont servi leur cité en temps de paix comme en temps de guerre.

Les auteurs de la fin du XVI^e siècle exhortent eux aussi leur lecteur à la vie civile, même s'ils n'en ignorent pas les embarras. Au nom de la défense du royaume, au nom de la charité chrétienne, et en raison des devoirs de chaque homme, animal social, envers la communauté, on continue de défendre une conception relative et corrélative du repos. Toutefois, le besoin de retraite et l'aspiration à la *quies* se font plus pressants à partir de 1575 approximativement, tant les remous de l'histoire suscitent d'inquiétude et de lassitude. Le genre de vie mixte n'est plus à proprement parler un idéal, comme il l'était pour le premier humanisme, mais un devoir ardu auquel on ne peut se soustraire.

¹ Hélène Védrières, *Les Philosophies de la Renaissance*, p. 23-24.

² *Lettres à Lucilius*, III, 5-6.

³ Cf. *infra*, p. ??? [compléter]

⁴ Cf. Eugene F. Rice, *The Renaissance Idea [...]*, p. VIII-IX : « The meaning of the word *sapientia*, and its vernacular equivalents, changed fundamentally. What happened can best be understood as the moralization of a metaphysical idea, what Ronsard called the “transformation of contemplation into action.” One can see this as the object of wisdom shifts from divine things, to things divine and human and their causes, then to human things alone. One sees it in the increasing emphasis on history and experience as sources of wisdom ; in efforts to tie wisdom more closely to civic virtue and active political and business life ; in the gradual replacement of speculation about quiddities with what Salutati called “a new type of speculation and the study of a true and moral philosophy which is called wisdom.” »

⁵ *Des vertus intellectuelles et morales*, t. XVIII, p. 457-458.

II – Évolution de l'idéal de repos au XVI^e siècle

Dans bien d'autres domaines, en dépit d'éléments invariants communs à l'ensemble du siècle, la notion du repos ne cesse d'évoluer. Ces variations ne portent pas sur les valeurs attachées au repos, ni sur les fins du repos ; elles concernent le cadre et les modalités de son établissement.

1 – Le cadre du repos

Comment trouver le repos ici-bas ? Nous savons que les réponses varient d'un bout à l'autre du XVI^e siècle, et qu'on distingue plusieurs grands types d'*otium*. Or, quel qu'il soit, le repos, la retraite et le loisir doivent disposer d'un cadre, d'un espace apte à les accueillir.

a – Le repos dans le monde

Pour les humanistes du premier XVI^e siècle, cet espace n'est autre que le monde même. Certes, le savant, le philosophe, le poète doivent chercher dans leur cabinet de travail le silence et le calme indispensables à l'exercice de la pensée. Mais ce cabinet de travail est un prolongement du monde, pas une cellule ; ces deux espaces sont tout autant complémentaires que le sont alors l'action et la contemplation, l'engagement dans les affaires et le loisir.

Les utopies humanistes sont bâties selon ce modèle d'exclusion/inclusion. Le type de loisir, à la fois mondain, lettré et spirituel, que Rabelais élabore dans les chapitres consacrés à l'abbaye de Thélème, brouille les frontières traditionnellement tracées entre l'*otium* profane et privé d'une part et l'*otium* collectif à vocation religieuse d'autre part. La communauté thélémitte témoigne de la sécularisation d'un idéal de repos nourri de spiritualité chrétienne. L'espace, difficilement définissable, où sont réunis par les caprices du ciel les devisants de Marguerite de Navarre exprime le désir similaire d'un loisir tout à la fois mondain, aristocratique, voire courtisan, et propice à la réflexion, à un supplément de vie spirituelle. Sans ôter eux-mêmes les costumes qu'ils portent habituellement sur la scène du monde, Oisille et ses compagnons soulèvent les masques et sondent les cœurs de ceux de leur caste. De leurs débats émerge toujours la nécessité d'une réformation morale et spirituelle. Les critiques, nombreuses et véhémentes, formulées contre les moines prouvent que cette réformation, entamée à l'occasion de vacances forcées, ne saurait avoir lieu hors du monde. Quant à l'utopie morienne, elle radicalise l'exigence humaniste d'un loisir fort occupé, d'un *otium* mis au service du *negotium*. Pour les humanistes français, le royaume est un organisme dont les gouvernants et leurs sujets doivent assurer le repos et la tranquillité ; l'*otium* individuel doit assurer le *quies* et la *pax* communes. Le repos devient littéralement une affaire d'État, dans l'ouvrage de l'humaniste anglais ; il est fixé et contrôlé par un ensemble contraignant de lois et de coutumes. La discipline qui règne en Utopie rappelle fortement les règles en vigueur dans les monastères. Mais Thomas More ne sécularise pas le repos religieux ; il se contente d'appliquer au monde certaines contraintes monastiques, le souci de spiritualité en moins.

Le cadre idéal du repos évolue par la suite. Quel qu'il soit, cependant, il présente des caractéristiques invariables. Il s'agit toujours d'un lieu clos, silencieux, situé en marge du monde et séparé de lui par une muraille, tangible ou immatérielle. Comme la clôture des monastères, cette muraille a pour fonction de protéger l'aspirant au repos contre les remous et le bruit du monde. Le désert, au sens classique du terme, est le plus sûr refuge ; il s'oppose à l'agitation citadine et à la civilisation du *negotium*.

b – Les refuges rêvés de la tradition littéraire

Dès le milieu du siècle, la nature devient le cadre privilégié du repos, cadre toujours imaginaire et fortement tributaire de la tradition littéraire. Entre 1550 et 1570 approximativement, les poètes de la Pléiade situent le repos dans le cadre champêtre en général, et en particulier dans la campagne idéalisée de la littérature pastorale. Le poème bucolique décrit les délices de l'âge d'or, les *otia* des bergers-poètes évoluant dans un univers mythique, où se brouillent les lignes tracées entre les

hommes, la nature et les dieux de la fable antique¹. Observant les mêmes lois d'ordre et d'harmonie qui règlent le cours de l'univers, la poésie favorise l'établissement de cet *otium* cosmique.

Dans le dernier quart du siècle, le monde champêtre demeure l'un des cadres privilégiés du repos. Mais on préfère à la campagne arcadienne des *Bucoliques* les terres arables des *Géorgiques*. Au repos total des bergers-poètes de la fable pastorale se substitue le loisir fort occupée de l'*homo rusticus*. Les rudes et nombreux travaux des champs décrits par les éloges de la vie rustique métaphorisent un travail spirituel. Celui qui aspire à la sagesse et au repos doit arpenter sans relâche son esprit, ou « les vertus doivent estre plantées » ; sans « jamais otier », il doit encore « sans cesse travailler pour l'accroissement d'icelles, et soigner pour que les vices ne s'y fourrent ou surcroissent » ; en bon agriculteur de l'âme, il en « arrache hastivement » toute « racine ou surjon » de mauvaise herbe². Les poèmes de la retraite géorgique expriment un désir de paix, d'*aurea mediocritas*, d'autosuffisance et de vertu, en une période de plus en plus tourmentée par les « calamitez publiques ». Toutefois, partageant l'idéal de vie mixte des premiers humanistes et leur conception relative et corrélative du repos, les promoteurs de l'*otium rusticum* refusent d'en faire un genre de vie à part entière. Pour être pleinement goûté, et sous peine de se dégrader en *otiositas* inquiète, le repos champêtre doit rester un moment de relâche, « un répit momentané, “une parenthèse” dans la vie active de la ville »³. Après avoir vanté son domaine campagnard de Mainxe, Étienne Pasquier décrit l'inquiétude et l'agitation qui le gagnent quand son séjour aux champs se prolonge plus que de raison :

Je vais, je viens, je tracasse dans ma maison, d'une chambre à l'autre, je descends du haut en bas, je remonte du bas en haut. Et ne suis pas seul empesché. Car en ne faisant rien, j'empesche toute ma famille.⁴

Du Bellay affirmait déjà en vers latins la nécessité de concilier l'*otium* et les vertus cultivés dans le « lopin paternel » et l'accomplissement de « tous les offices de la vie politique » :

Heureux celui qui vit satisfait du lopin paternel, et qui ne cherche pas toujours avidement les richesses qui font trembler. Cet homme-là, une vie tranquille et sûre le retient et l'arrache à des milliers de périls ; lui, il cultive sans bruit ses heureuses campagnes. [...] Tu n'es pourtant pas porté, ce faisant, à te reposer dans l'ombre de l'oisiveté, ni à livrer ton cœur à la molle paresse. Mais quand tu assumes tous les offices de la vie politique et que tu ne tardes en aucun cas à faire ton devoir, ta règle de vie est de ne jamais te confier au hasard douteux, de ne pas remettre à la fortune la direction de tes affaires.⁵

En raison de leur éloignement spatial et culturel, les terres vierges du Nouveau Monde, équivalent tropical des champs du repos géorgique, semblent constituer le refuge idéal. Ignorant les embarras et les passions engendrés par la civilisation du *negotium*, les sauvages nus jouissent du repos du « bon âge doré », au sein d'une nature plantureuse. Aussi vertueux et peu soucieux des biens de ce monde, auxquels « la plupart par deçà [sont] trop adonnez »⁶, les Indiens ont conquis la *tranquillitas animi*, denrée rare et précieuse dans le Vieux Monde. Mais tout comme le havre de paix campagnard des éloges de la vie rustique, les contrées fortunées du Nouveau Monde sont un support à la rêverie du repos, un refuge imaginaire où l'on se retire à la faveur de l'*otium* lettré, « Sans bouger du coing des

¹ Dans *Le Discours de la retraite au XVII^e siècle* (p. 98), Bernard Beugnot signale une évolution du mythe de l'*aetas aurea* entre la Renaissance et l'époque classique : « Mais le mythe du paradis et de l'âge d'or semble avoir, par rapport à celui de l'époque renaissante, changé de signe ; il porte moins les valeurs de l'espoir, de l'enthousiasme et de la conquête, célébration d'un retour dans l'esprit de la V^e bucolique de Virgile, qu'il ne détourne des réalités contemporaines pour revenir, sur le plan imaginaire, à un temps fondateur dont il exprime la nostalgie, non sans mélancolie parfois ». Ce changement de signe n'attend pas l'articulation de « l'époque renaissante » aux temps classiques pour s'opérer : il est perceptible dès la seconde moitié du XVI^e siècle. Dans la littérature pastorale, où le thème de l'âge d'or est omniprésent, le « temps fondateur dont il exprime la nostalgie » est celui de la littérature pastorale même.

² Pierre Crespet, *Le Jardin de plaisir et récréation spirituelle*. Cité par Danièle Dupont, *Le Jardin et la Nature*, p. 369.

³ George Huppert, *Bourgeois et Gentilshommes*, p. 150.

⁴ Étienne Pasquier, *Lettres*, 1619, II, p. 159. Cité par George Huppert, *Bourgeois et Gentilshommes*, p. 150.

⁵ Du Bellay, *In vitae quietioris commendationem, ad J. Morellum Ebrod. (Recommandation de la vie calme. A Jean Morel d'Embrun)*. La traduction est de Geneviève Demerson, dans les *Œuvres poétiques* de Du Bellay (t. VII, p. 56).

⁶ Léry, *Histoire d'un voyage [...]*, XVI, p. 421.

tisons »¹. L'intérêt suscité par la littérature « cosmographique » et par les terres lointaines, inaccessibles, qui chatoient de toutes les couleurs des mythes littéraires chers à la Renaissance (îles fortunées, âge d'or), est une manifestation du processus d'intériorisation du repos, « à l'intérieur et sous la peau », engagé dans le dernier quart du siècle. L'exotisme est un détour qui conduit à l'intime.

2 – L'intériorisation du repos

Le récit de Jean de Léry, tout particulièrement, invite le lecteur de « par-deçà » à l'introspection, au retour sur soi, à l'examen lucide des ses propres travers et de ceux de sa civilisation. Il est en outre l'occasion d'un discours apologétique et d'un sermon, destinés aux chrétiens du Vieux Monde. Le sermon a pour objet le salut et le repos éternel de l'âme, menacés par l'impiété et la corruption morale qui règnent « par-deçà ». Significativement, l'*Histoire d'un voyage en terre de Brésil* est publiée au moment où résonne de nouveau en France, avec une force accrue, le discours du *contemptus mundi*. La doctrine du mépris du monde ne disparaît assurément pas avec le Moyen Âge ; elle continue d'imprégner les écrits spirituels tout au long du XVI^e siècle, et bon nombre de ses thèmes et accents se retrouvent dans la littérature morale profane, jusque dans certaines productions de la Pléiade – il s'agit de tous les lieux communs du *fugit tempus*, du *memento mori*, de l'*ubi sunt*, de la *vanitas vanitatum* :

Voy (dit-il) & contemple

 Tout ce qui est compris sous ce grand temple,
 Voy comme tout n'est rien que vanité.
 Lors cognoissant la mondaine inconstance,
 Puis que Dieu seul au temps fait resistance,
 N'espere rien qu'en la divinité.

écrit par exemple du Bellay² en 1558. Cependant, à la fin du siècle, les troubles du temps servent de caisse de résonance à la doctrine du mépris du monde ; le discours dévot de la retraite, bien peu goûté au début du siècle par l'humanisme qualifié de civil, engendre ou influence quantité d'écrits : traités invitant à la *fuga mundi*, recueils de poésie chrétienne, adaptations et commentaires de sentences bibliques ou de psaumes, etc. La célébration des plaisirs de la vie rustique prend également des accents dévots. Et à la toute fin du siècle, le jardin allégorique d'origine médiévale, bien connu des rhétoriciens et de Marot, connaît un regain de popularité et concurrence les champs du repos géorgique³.

Si l'on en croit les auteurs qui propagent en cette fin de siècle la doctrine du mépris du monde, Anne a choisi l'*optima pars*, en préférant la contemplation à l'action. Antoine du Chastel lui consacre deux quatrains, où il fait d'elle le symbole de l'*otium* monastique. Contre la mondaine Marthe, Anne représente la vie contemplative⁴, le mépris du monde et de ses fastes. Sa défense est une réplique, à plusieurs décennies d'intervalle, à l'anti-monachisme des premiers humanistes français :

 Communement on nous fait tant de bruit,
 Disant, Qu'est vain du Moyne l'exercice !
 Hé voyez qu'Anne en jeunes jour & nuict
 Par oraisons faisoit à Dieu service.⁵

¹ Antoine de Baïf, *Au S. A. Thevet, sur sa Cosmographie* (cité par Roger Le Moine, *L'Amérique et les poètes [...]*, p. 48).

² *Songe*, I, v. 8-14 (t. II, p. 30).

³ Cf. par exemple Pierre Crespet, *Le Jardin de plaisir et récréation spirituelle*, Paris, G. de la Noue, 1587 ; Thomas Deschamps, *Le Jardin des contemplatifs parsemé de fleurs d'amour divin*, Paris, N. du Fossé et P. Chevalier, 1605 ; Claude Duret, *L'Eden, ou paradis terrestre, de la seconde semaine de Guillaume de Salluste*, Nevers, 1594 ; Christofle de Gamon, *La Semaine, ou Création du monde, du sieur Cristofle de Gamon, contre celle du sieur Du Bartas*, Genève, G. Petit, 1599. Le sonnet *Hortus Conclusus* de Nicolas Le Digne (*La Couronne de la Vierge Marie*, Paris, Eustache Foucault, 1610) compara la Vierge à un jardin de plaisance « Où la blancheur du Lys, non jamais violee, / Nous monstre la douceur de l'Eternel repos » (cité par Terence Cave et Michel Jeanneret, *Métamorphoses spirituelles*, p. 120).

⁴ On oppose habituellement Marthe et Marie. Mais la prophétesse Anne (Luc, II, 36-38), « quae non discedebat de templo, jejuniis et obsecrationibus serviens nocte ac die », est une autre incarnation traditionnelle de la vie monastique.

⁵ Antoine du Chastel, *Cent quatrains [...]*, XCIX.

Marthe occupee, à Jesus se plaignoit,
Voyant sa seur à ses pieds comme oiseuse :
Elle pour vray au travail s'espargnoit,
Mais Jesus Christ la jugea plus heureuse.¹

Comment ces exhortations à la *fuga mundi* peuvent-elles s'harmoniser avec l'exigence, formulée par le premier humanisme et réaffirmée avec constance par tout le XVI^e siècle, d'engagement dans le monde et d'action vertueuse au service du bien public ? C'est l'intériorisation du repos, l'établissement d'un *otium* intérieur, qui permettent la conciliation de ces deux impératifs a priori contradictoires : action dans le monde et détachement du monde. Jusque dans les traités en apparence les plus fidèles à la doctrine traditionnelle du *contemptus mundi*, la *fuga saeculi* est conçue comme une retraite non pas effective, mais affective. On continue de vivre et d'agir dans le monde, tout en se vouant spirituellement à Dieu ; « ego non sum de hoc mundo »², doit pouvoir dire chaque chrétien, tout en continuant d'accomplir son œuvre ici-bas. Le processus d'intériorisation de l'*otium* à l'œuvre dès les années 1570 est une tentative d'accommodement des deux idéaux humanistes de la *vita activa* et de la *vita contemplativa*. Il traduit un désir de vie mixte, où les devoirs imposés par la vie sociale n'empiètent pas irrémédiablement sur le loisir lettré ou dévot ; il instaure « une alternance entre l'action et la contemplation, alternance qui permet d'ancrer l'action dans la contemplation même »³. Pas plus que Montaigne, qui refuse de comparer « la vie solitaire à l'active », Guillaume du Vair n'oppose ces deux *genera vitae*. Les obligations du *negotium* et de la vie civile ne sont pas des obstacles à l'acquisition de la sagesse et de la vertu, recherchées dans cette « arrièreboutique » où l'esprit se retire et se livre occasionnellement à la méditation. Cette sagesse et cette vertu lui permettent de supporter l'épreuve du monde, auquel il convient toujours de retourner.

Ainsi, l'action est entée sur la méditation en tant qu'elle la prolonge et la vie de l'âme se réalise également, vertueuse et perfectible, au sein de la vie sociale. La retraite méditative devient même un des devoirs de l'homme chrétien, le devoir qui couronne l'ensemble de son existence mondaine et lui donne sens, au-delà d'une éventuelle hiérarchie qui valoriserait la vie contemplative aux dépens de la vie active, en-deçà d'un éventuel désir intime de repos.⁴

Un pan important de la littérature profane invite au détachement spirituel, et témoigne également de ce processus d'intériorisation de l'*otium* caractéristique des dernières décennies du siècle. Guillaume du Vair, Montaigne, Pierre Charron, François de La Noue et les auteurs de quatrains moralisateurs prônent un détachement affectif du monde, tout en exhortant à la vie civile et à l'action vertueuse : nous devons « prendre les affaires en main, non à cœur, s'en charger et non se les incorporer, soigner et non passionner, ne s'attacher et mordre qu'à bien peu et se tenir tousjours à soy »⁵. Tandis que les corps et les facultés intellectuelles et morales poursuivent avec application leur labeur en ce monde, l'esprit s'en retire en opérant un repli sur soi. Cette retraite permet de conserver la *quies animi* dans une citadelle intérieure, dont les enseignements du scepticisme et du stoïcisme chrétiens consolident les remparts.

¹ *Ibid.*, C.

² Jean, VIII, 23.

³ Bruno Petey-Girard, *Les Méditations chrétiennes [...]*, p. 328. C'est avec raison, selon nous, que Bruno Petey-Girard nuance les analyses de Daniel Ménager (« Le repos et l'action dans la pensée de Guillaume du Vair », p. 169-170), qui « voit dans cette alternance le signe d'une pensée dualiste » (Bruno Petey-Girard, *Les Méditations chrétiennes [...]*, p. 328, n. 2). Comme Bruno Petey-Girard, « Nous tendons à y voir les deux versants complémentaires d'une même pensée dégagée de tout dilemme profond ; action et contemplation sont nécessaires l'une et l'autre » (*ibid.*).

⁴ *Ibid.*, p. 329.

⁵ Pierre Charron, *De la sagesse*, II, 2, p. 269.

Au terme de ce long parcours, embrassons du regard les territoires que nous avons explorés. Il apparaît d'emblée que bien des contrées n'ont pas été défrichées ; sur notre portulan demeurent des terres inconnues ou imparfaitement cartographiées – *Hic sunt leones*. La traversée que nous avons entreprise appelle bien d'autres navigations sur les mêmes eaux ; elle n'aura pas été effectuée en vain, si d'autres viennent poursuivre et compléter nos explorations dans les terres du repos au XVI^e siècle. *Ars longa, vita brevis*. L'ampleur et la complexité de la tâche, l'étendue du corpus et de la période étudiés, la rareté et la cherté de l'*otium studiosum* nécessaire à l'accomplissement de cette entreprise de longue haleine nous vaudront, du moins l'espérons-nous, l'indulgence du lecteur.

BIBLIOGRAPHIE

Par souci d'économie et de clarté, nous n'avons pas inclus dans notre bibliographie certains titres mentionnés au fil de l'annotation. Pour ces ouvrages, le lecteur trouvera dans les notes la totalité des informations bibliographiques requises.

Pour ce qui concerne les ouvrages consacrés à la notion romaine d'*otium* et à la *scholè* grecque, nous renvoyons le lecteur à l'importante bibliographie de la thèse de Jean-Marie André, *L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, Paris, PUF, 1966.

Lorsque nous mentionnons plusieurs ouvrages d'un même auteur, nous optons pour un ordre chronologique décroissant.

Liste des abréviations

<i>BHR</i>	« Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance »
<i>CAIEF</i>	<i>Cahiers de l'Association internationale des études françaises</i>
<i>HR</i>	Humanisme et Renaissance
LGF	Librairie générale française
<i>MLN</i>	<i>Modern Language Notes</i>
<i>MLR</i>	<i>The Modern Language Review</i>
<i>PMLA</i>	<i>Publications of the Modern Language Association of America</i>
PUF	Presses universitaires de France
<i>RHLF</i>	<i>Revue d'histoire littéraire de la France</i>
STFM	Société des textes français modernes
« THR »	« Travaux d'humanisme et Renaissance »
« TLF »	« Textes littéraires français »

I – Sources primaires

1 – Antiquité

ARISTOTE. – *La Politique*. – Traduction, introduction, notes et index par Jean TRICOT. – Paris, Vrin, 1995 (première éd. 1962).

_____ *Éthique à Eudème*. – Traduction, introduction, notes et index par Vianney DECARIE, avec la collaboration de Renée HOUDE-SAUVE. – Paris, Vrin, 1991 (première éd. 1978).

_____ *Métaphysique*. – Traduction et notes par Jean TRICOT. – Paris, Vrin, 1991 (première éd. 1933).

_____ *Éthique à Nicomaque*. – Traduction, introduction, notes et index par Jean TRICOT. – Paris, Vrin, 1990 (première éd. 1959).

_____ *Physique*. – Texte établi et traduit par Henri CARTERON. – Paris, Les Belles Lettres, 1926.

CICERON. – *Tusculanes*. – Texte établi par Georges FOHLEN et traduit par Jules HUMBERT. – Paris, Les Belles Lettres, 1968-1997, 2 vol.

PLATON. – *Le Banquet*. – Présentation et traduction inédite par Luc BRISSON – Paris, Garnier-Flammarion, 1998.

_____ *Phèdre*. – Texte établi par Claudio MORESCHINI et traduit par Paul VICAIRE. – Paris, Les Belles Lettres, 1994.

_____ *La République*. – Introduction, traduction et notes par Robert BACCOU. – Paris, Flammarion, coll. « GF-Flammarion », 1988.

2 – Moyen Âge

SAINT AUGUSTIN. – *La Cité de Dieu*. – Traduction de Louis MOREAU (1846), revue par Jean-Claude ESLIN. – Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Sagesses », 1994, 3 vol.

_____ *Confessions*. – Texte établi et traduit par Pierre DE LABRIOLLE. – Paris, Les Belles Lettres, 1925-1926, 2 vol.

SAINT THOMAS D'AQUIN. – *Somme théologique*. – Traduction d'Aimon-Marie ROGUET, coordination d'Albert RAULIN. – Paris, Éditions du Cerf, 1984-1986, 4 vol.

3 – Renaissance

ANEAU (Barthélemy). – *Imagination poétique*. – Lyon, Macé Bonhomme, 1552.

AUBIGNE (Agrippa d'). – *Les Tragiques*. – Édition critique avec introduction et commentaire par Armand GARNIER et Jean PLATTARD. – Paris, STFM, 1990.

BAÏF (Jean-Antoine de). – *Œuvres complètes. I – Œuvres en rime. Première partie. Neuf Livres des Poèmes*. – Édition critique avec introduction, variantes et notes sous la direction de Jean VIGNES. – Paris, Honoré Champion, 2002.

_____ *Le Premier Livre des Poèmes*. – Texte établi et commenté par Guy DEMERSON. – Presses Universitaires de Grenoble, 1975.

_____ *Euvres en rime*. – Avec une notice biographique et des notes par Charles MARTY-Laveaux. – Paris, Alphonse Lemerre, 1881, 5 vol.

BELLEAU (Remy). – *Commentaires au second livre des Amours de Ronsard*. – Édition établie par Marie-Madeleine FONTAINE et François LECERCLE. – Genève, Droz, coll. « THR », 1986.

_____ *Œuvres poétiques*. – Édition critique sous la direction de Guy DEMERSON. – Paris, Honoré Champion, 1995-2003, 6 vol.

BEREAU (Jacques). – *Les Eglogues et autres œuvres poétiques*. – Édition critique avec introduction et notes par Michel GAUTIER. – Genève, Droz, 1976.

BINET (Claude). – *Les Plaisirs de la vie rustique et solitaire*. – Paris, veuve Lucas Breyer, 1583.

BOAISTUAU (Pierre). – *Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme*. – Édition établie par Michel SIMONIN, Genève, Droz, 1982.

BOVELLES (Charles de). – *Le Livre du sage*. – Texte établi et traduit par Pierre MAGNARD. – Paris, Vrin, 1982.

BRACH (Pierre de). – *Imitations*. – Bordeaux, S. Millanges, 1584.

- BUDE (Guillaume). – *Philologie. De Philologia.* – Édition, traduction et présentation par Marie-Madeleine de LA GARANDERIE. – Paris, Les Belles Lettres, 2001.
- CASTIGLIONE (Baldassare). – *Le Livre du courtisan.* – Présenté et traduit de l'italien d'après la version de Gabriel CHAPPUIS (1580) par Alain PONS. – Paris, Flammarion, 1991.
- CHARRON (Pierre). – *De la sagesse.* – Édition établie par Barbara de NEGRONI. – Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1986.
- CHASSIGNET (Jean-Baptiste). – *Le Mespris de la vie et consolation contre la mort.* – Édition critique d'après l'original de 1594 par Hans-Joachim LOPE. – Genève, Droz, coll. « TLF », 1967.
- Conteurs français du XVI^e siècle.* – Édition établie et annotée par Pierre JOURDA. – Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1956.
- CORNU (Pierre de). – *Les Œuvres poétiques.* – Lyon, Jean Huguetan, 1583.
- Correspondance d'Érasme et de Guillaume Budé.* – Traduction intégrale, annotations et index biographique par Marie-Madeleine de la GARANDERIE. – Paris, Vrin, 1967.
- Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française.* – Texte recueillis, publiés et annotés par André-Louis Herminjard. – Genève, H. Georg, 1866-1897, 9 vol.
- DES AUTELS (Guillaume). – *Repos de plus grand travail.* – Lyon, Jean de Tournes, 1550.
- DES PERIERS (Bonaventure). – *Cymbalum mundi.* – Texte établi et présenté par Peter HAMPSHIRE NURSE. – Genève, Droz, coll. « TLF », 1983.
- _____ *Les Nouvelles Récréations et joyeux devis*, in *Conteurs français du XVI^e siècle.* – Édition établie et annotée par Pierre JOURDA. – Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1956, p. 359-594.
- DESPORTES (Philippe). – *Diverses Amours et autres œuvres meslées.* – Genève, Droz, et Paris, Minard, coll. « TLF », 1963.
- DU BARTAS (Guillaume de Salluste). – *La Seconde Semaine.* – Édition établie, préparée et annotée par Yvonne BELLENGER, James DAUPHINE, Claude FAISANT, Frank LESTRINGANT, Isabelle PANTIN, Josiane RIEU, François ROUDAUT et Gilbert SCHRENCK. – Paris, STFM, 1992.
- _____ *La Sepmaine ou Creation du Monde.* – Texte préparé par Victor BOL. – Arles, Actes Sud, 1988.
- _____ *La Sepmaine.* – Édition établie, présentée et annotée par Yvonne BELLENGER. – Paris, STFM, 1981, 2 vol.
- DU BELLAY (Joachim). – *Les Regrets*, suivi des *Antiquités de Rome* et du *Songe.* – Édition présentée et annotée par François ROUDAUT. – Paris, LGF, coll. « Le Livre de poche / Classiques de poche », 2002.
- _____ *La Deffence, et Illustration de la langue françoise.* – Édition et dossier critiques par Jean-Charles MONFERRAN. – Genève, Droz, coll. « TLF », 2001.
- _____ *Œuvres poétiques françaises et latines.* – Édition critique de Henri CHAMARD (œuvres françaises) et Geneviève DEMERSON (œuvres latines). – Paris, STFM, 1993 (première éd. 1909), 10 t. en 11 vol.

- DU CHASTEL (Anselme). – *Cent quatrains en commendation de la vie solitaire et religieuse*. – Lyon, Benoist Rigaud, 1578.
- DU FAIL (Noël). – *Propos rustiques*. – Texte établi d'après l'édition de 1549, introduction, notes et glossaire par Gabriel-André PEROUSE et Roger DUBUIS avec la collaboration de D. BECACHE-LAVAL. – Genève, Droz, coll. « TLF », 1994.
- _____ *Les Baliverneries d'Eutrapel*. – Thèse pour le doctorat de troisième cycle présentée par Gaël MILIN. – Lille, Klincksieck, 1970.
- DU VAIR (Guillaume). – *Les Traictez philosophiques*. – Édition établie et commentée par Alexandre TARRETE, *Éloquence, politique et stoïcisme à la fin des guerres de Religion. Les Traictez philosophiques (1606) de Guillaume du Vair (1556-1621)*. – Thèse de doctorat, université de Paris-Sorbonne, 2000, 2 vol.
- ÉRASME. – *Colloques*. – Traduction et notes d'Étienne WOLFF. – Paris, Imprimerie nationale, 1992, 2 vol.
- _____ *Éloge de la folie et autres textes*. – Édition établie par Claude BLUM, André GODIN, Jean-Claude MARGOLIN et Daniel MENAGER. – Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1992.
- _____ *Enchiridion militis christiani*. – Introduction et traduction par A. J. Festugière. – Paris, Vrin, 1971.
- _____ *De contemptu mundi*. – Traduction de Thomas PAYNELL (fac-similé de l'édition de 1533), préface de William James HIRTEN. – Gainesville, Florida, Scholars' facsimiles & reprints, 1967.
- FICIN (Marsile) – *In Platonis Ionem*. – Texte établi et traduit par Édouard MEHL. – Paris, Ellipses, « Petite bibliothèque de philosophie », 2001.
- _____ *Les Trois Livres de la vie*. – Traduction de Guy LE FEVRE DE LA BODERIE, revue par Thierry GONTIER. Paris, Fayard, « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 2000.
- _____ *Quid sit lumen*. – Texte établi et traduit par Bertrand SCHEFER. – Paris, Allia, 1998.
- _____ *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*. – Texte établi et traduit par Raymond MARCEL. – Paris, Les Belles Lettres, 1964-1970, 3 vol.
- _____ *Commentaire sur le Banquet de Platon*. – Texte établi et traduit par Raymond MARCEL. – Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- FORGET (Germain). – *Les Plaisirs, et felicittez de la vie rustique*. – Paris, Ambroise Drouart, 1584.
- GAUCHET (Claude). – *Le Plaisir des champs*. – Édition établie par Prosper BLANCHEMAIN. – Société des bibliophiles français, Paris, 1869 (édition reproduite par Kraus Reprint, Nendeln, Liechtenstein, 1979).
- GUEVARA (Antonio de). – *Le Mespris de la court, avec la vie rustique*. – Traduction d'Antoine ALLEGRE. – Paris, J. Ruelle, 1568.

- HABERT (François). – *Le Philosophe parfait et Le Temple de Vertu*. – Thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres présentée par Henri FRANCHET. – Paris, Honoré Champion, 1922.
- _____ *Eglogue Pastorale sur l'union nuptiale de treshault, & trespuissant Seigneur, Phillippes, Roy d'Hespagne, & de tresexcellente, & tresvertueuse Princesse, ma dame Elisabeth, premiere fille du Roy Henry II*. – Paris, 1559.
- JODELLE (Étienne). – *Œuvres complètes*. – Édition établie, annotée et présentée par Enea BALMAS. – Paris, Gallimard, 1965-1968, 2 vol.
- LABE (Louise). – *Œuvres complètes*. – Édition critique et commentée par Enzo GUIDICI. – Genève, Droz, coll. « TLF », 1981.
- LA BODERIE (Guy Le Fèvre de). – *Discours de l'honneste amour sur le Banquet de Platon*. – Paris, Jean Macé, 1578.
- _____ *L'Encyclie des secrets de l'Eternité*. – Anvers, Christofle Plantin, 1571.
- LA FRESNAIE (Jean Vauquelin de). – *Les Foresteries*. – Édition établie par Marc BENSIMON. – Genève, Droz, coll. « TLF », 1956.
- LA GESSEE (Jean de). – *La Philosophie morale et civile*. – Paris, 1595.
- _____ *Discours du Temps, de Fortune, et de la Mort*. – Paris, 1579.
- LA NOUE (François de). – *Discours politiques et militaires*. – Publiés avec une introduction et des notes par F. E. SUTCLIFFE. – Genève, Droz, coll. « TLF », 1967.
- LA PERRIERE (Guillaume de). – *Le Theatre des bons engins, suivi de La Morosophie*. – Introduction d'Alison SAUNDERS. – Aldershot, Scolar Press, 1993.
- LA POPELINIERE (Henri Lancelot Voisin de). – *Les Trois Mondes*. – Édition établie et annotée par Anne-Marie BEAULIEU. – Genève, Droz, coll. « THR », 1997.
- LA PORTE (Maurice de). – *Les Épithètes*. – Genève, Slatkine reprints, 1973.
- LA PRIMAUDAYE (Pierre de). – *Quatrains du vray heur*. – Bloys, 1589.
- LA TAILLE (Jean de). – *Le Courtisan retiré*, in *Les Satires françaises du XVI^e siècle* (t. I). – Textes recueillis et publiés avec une préface, des notices et un glossaire par Fernand FLEURET et Louis PERCEAU. – Paris, Garnier, 1922, 2 vol.
- LE CARON (Louis). – *Dialogues*. – Édition établie et annotée par Joan A. BUHLMANN et Donald GILMAN. – Genève, Droz, coll. « TLF », 1986.
- LE ROY (Louis). – *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*. – Édition établie par Philippe DESAN. – Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1988.
- LERY (Jean de). – *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*. – Texte établi, présenté et annoté par Frank LESTRINGANT ; précédé d'un entretien avec Claude LEVI-STRAUSS – Paris, LGF, « Le Livre de Poche / Bibliothèque classique », 1994.
- LUCINGE (René de). – *Le Premier Loysir, suivi de De l'humilité et du mespris du monde*. – Édition établie et annotée par Michael J. HEATH. – Genève, Droz, coll. « TLF », 1999.

- _____ *La Manière de lire l'histoire.* – Édition critique par Michael J. HEATH. – Genève, Droz, et Paris, Minard, coll. « TLF », 1993.
- _____ *De la naissance, durée et chute des estats.* – Édition critique établie par Michael J. HEATH. – Genève, Droz, coll. « TLF », 1984.
- MAGNY (Olivier de). – *Les cent deux sonnets des Amours de 1553.* – Édition critique par Mark S. WHITNEY. – Genève, Droz, coll. « TLF », 1970.
- MARGUERITE DE NAVARRE. – *L'Heptaméron.* – Édition de Michel FRANÇOIS. – Paris, Dunod, coll. « Classiques Garnier », 1996 (première éd. 1943).
- _____ *Les Prisons.* – Édition et commentaire par Simone GLASSON. – Genève, Droz, coll. « TLF », 1978.
- _____ *Les Marguerites de la Marguerite des princesses.* – Texte de l'édition de 1547, publié avec introduction, notes et glossaire par Félix FRANK. – Genève, Slatkine reprints, 1970 (reproduction photomécanique de l'édition de Paris, Librairie des bibliophiles, 1873).
- _____ *Dialogue en forme de vision nocturne.* – Texte publié par Pierre JOURDA. – Paris, Honoré Champion, 1926.
- _____ *Les Dernières Poésies.* – Introduction et notes d'Abel LEFRANC. – Paris, A. Colin, 1896.
- MAROT (Clément). – *L'Adolescence clémentine.* – Édition présentée, établie et annotée par François ROUDAUT. – Paris, LGF, coll. « Le Livre de poche / Classiques de poche », 2005.
- _____ *Œuvres poétiques.* – Édition établie, présentée et annotée par Gérard DEFAUX. – Paris, Dunod, coll. « Classiques Garnier », 1990-1993, 2 vol.
- MATTHIEU (Pierre). – *Tablettes de la vie et de la mort.* – Édition critique par C. N. SMITH. – University of Exeter, 1981.
- Métamorphoses spirituelles. Anthologie de la poésie religieuse française. 1570-1630.* – Textes publiés par Terence CAVE et Michel JEANNERET. – Paris, José Corti, 1972.
- MONTAIGNE (Michel de). – *Essais.* – Édition critique établie par Pierre VILLEY, sous la direction et avec une préface de V.-L. SAULNIER, augmentée en 2004 d'une préface et d'un supplément de Marcel CONCHE. – Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004 (première éd. 1924).
- MORE (Thomas). – *L'Utopie.* – Traduction de Marie DELCOURT, présentation et notes par Simone GOYARD-FABRE. – Paris, Flammarion, coll. « GF-Flammarion », 1987 (première éd. 1966).
- MURET (Marc-Antoine de). – *Commentaires au premier livre des Amours de Ronsard.* – Edition annotée et commentée par J. CHOMARAT, M.-M. FRAGONARD et G. MATHIEU-CASTELLANI. – Genève, Droz, 1986.
- PELETIER (Jacques). – *L'Amour des Amours.* – Édition établie et annotée par Jean-Charles MONFERRAN. – Paris, Société des textes français modernes, 1996.
- _____ *Les Œuvres poétiques.* – Reproduction photographique avec introduction et notes par Marcel FRANÇON. – Rochecorbon, Éditions Charles Gay, 1958.

- PETRARQUE. – *Les Remèdes aux deux fortunes*. – Texte établi, traduit et annoté par Christophe CARRAUD. – Grenoble, Éditions Jérôme Millon, coll. « Atopia », 2002, 2 t.
- _____ *Le Repos religieux*. – Texte établi, traduit et annoté par Christophe CARRAUD. – Grenoble, Éditions Jérôme Millon, coll. « Atopia », 2000.
- _____ *La Vie solitaire*. – Texte établi, traduit et annoté par Christophe CARRAUD. – Grenoble, Éditions Jérôme Millon, coll. « Atopia », 1999.
- _____ *Mon secret*. – Traduit du latin et présenté par François DUPUIGRENET DESROUSSILLES. – Paris, Rivages, coll. « Petite bibliothèque », 1991.
- PIBRAC (Guy du Faur, seigneur de). – *Les Quatrains. Les Plaisirs de la vie rustique et autres poésies*. – Édition établie, présentée et commentée par Loris PETRIS. – Genève, Droz, coll. « TLF », 2004.
- POISSENOT (Bénigne). – *L'Esté*. – Édition établie, commentée et annotée par Gabriel-A. PEROUSE et Michel SIMONIN, avec la collaboration de Denis BARIL. – Genève, Droz, coll. « TLF », 1987.
- POT (Gabriel). – *Les Deux Premiers Livres des Apophthegmes d'Erasmus*. – Lyon, Benoist Rigaud, 1574.
- RABELAIS (François). – *Œuvres complètes*. – Édition établie, présentée et annotée par Mireille HUCHON, avec la collaboration de François MOREAU. – Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1994.
- _____ *L'Abbaye de Thélème*. – Texte publié par Raoul MORÇAY. – Genève, Droz, coll. « TLF », 1949 (deuxième éd.).
- RAPIN (Nicolas). – *Œuvres*. – Édition critique par Jean BRUNEL, à partir des travaux d'Émile BRETHER. – Genève, Droz, coll. « TLF », 1982-1984, 3 vol.
- RONCARD (Pierre de). – *Œuvres complètes*. – Édition critique de Paul LAUMONIER. – Paris, STFM, 1914-1974, 20 t.
- SALES (saint François de). – *Introduction à la vie dévote*. – Paris, Éditions du Seuil, 1962.
- SANNAZAR (Jacques). – *L'Arcadie*. – Traduction de Jean MARTIN, édition établie et présentée par Jean-Claude TERNAUX. – Presses universitaires de Reims (Université de Reims Champagne-Ardenne), 2003.
- SCEVE (Maurice). – *Délie*. – Édition établie, présentée et annotée par Françoise JOUKOVSKY. – Paris, Dunod, coll. « Classiques Garnier », 1996.
- _____ *Microcosme*. – Texte établi et commenté par Enzo GIUDICI. – Cassino, Editrice Garigliano / Paris, Vrin, 1976.
- _____ *Saulsaye. Eglogue de la vie solitaire*. – Lyon, Jean de Tournes, 1547.
- SERRES (Olivier de). – *Le Théâtre d'agriculture et mesnage des champs*. – Arles, Actes Sud, coll. « Thesaurus », 1996.

SPONDE (Jean de). – *Œuvres littéraires. Suivies d'Écrits apologétiques avec des Juvenilia*. – Édité avec une Introduction et des notes par Alan BOASE. – Genève, Droz, coll. « TLF », 1978.

_____ *Méditations avec un Essai de poèmes chrétiens*. – Introduction d'Alan BOASE. – Paris, José Corti, 1954.

THEVET (André). – *Les Singularités de la France Antarctique*. – Édition intégrale établie, présentée et annotée par Frank LESTRINGANT. – Paris, Chandeigne, 1997.

Traité de poétique et de rhétorique de la Renaissance. – Édition annotée et commentée par Francis GOYET. – Paris, LGF, coll. « Le Livre de poche classique », 1990.

TYARD (Pontus de). – *Solitaire second*. – Édition établie et annotée par Cathy M. YANDELL. – Genève, Droz, coll. « TLF », 1980.

_____ *Les Œuvres poétiques*. – Avec une notice biographique et des notes de Charles MARTY-LAVEAUX. – Genève, Slatkine reprints, 1974.

_____ *Les Erreurs amoureuses*. – Édition critique, introduction et notes de John A. MCCLELLAND. – Genève, Droz, 1967.

_____ *Œuvres poétiques complètes*. – Édition critique avec introduction et commentaire par John C. LAPP. – Paris, STFM, 1966.

_____ *Solitaire premier*. – Édition critique par Silvio F. BARIDON. – Genève, Droz, et Lille, Giard, 1959.

VALLA (Lorenzo). – *De vero falsoque bono*. – Édition critique de Maristella DE PANIZZA LORCH. – Bari, Adriatica, 1970.

VIENNE (Philibert de). – *Le Philosophe de Court*. – Édition critique établie par Peter P. M. SMITH. – Genève, Droz, coll. « TLF », 1990.

VIGNEULLES (Philippe de). – *Les Cent Nouvelles nouvelles*. – Édition critique de Charles H. LIVINGSTON. – Genève, Droz, coll. « THR », 1972.

VINET (Élie). – *La Maison champêtre et agriculture*. – Paris, Robert Fouët, 1607.

YVER (Jacques). – *Le Printemps* (extraits), in *Conteurs français du XVI^e siècle*. – Édition établie et annotée par Pierre JOURDA. – Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1956, p. 1133-1274.

II – Littérature secondaire

1 – Instruments bibliographiques et outils de travail

BERTRAND (Dominique), PROUST (Gilles), ROUGET (François). – *Index des œuvres de Clément Marot*. – Paris, Honoré Champion, 2002.

CAMERON (Keith). – *Concordance des œuvres poétiques de Joachim du Bellay*. – Genève, Droz, 1988.

CIORANESCU (Alexandre), SAULNIER (V.-L.). – *Bibliographie de la littérature française du XVI^e siècle*. – Paris, Klincksieck, 1959.

COTGRAVE (Randle). – *A Dictionarie of the French and English Tongues*. – Londres, 1611.

CREORE (Alvin E.). – *A Word-Index to the Poetic Works of Ronsard*. – Leeds, W. S. Maney & Son Ltd., 1972, 2 vol.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. – Publié sous la direction de Marcel VILLER, SJ, Paris, Beauchesne, 1938-1992, 17 t.

Dictionnaire historique de la langue française. – Ouvrage publié sous la direction d'Alain REY. – Paris, éd. Le Robert, 1992, 2 vol.

DIXON (Jack Edmund Garrard). – *Concordance des œuvres de François Rabelais*. – Genève, Droz, 1992.

ESTIENNE (Robert). – *Dictionarium latinogallicum*. – Paris, Robert Estienne, 1546.

FURETIERE (Antoine). – *Dictionnaire universel*. – Paris, éd. Le Robert, 1978, 3 vol.

HUGUET (Edmond). – *Dictionnaire de la langue française du XVI^e siècle*. – Paris, Honoré Champion et Didier, 1925-1935 et 1944-1967, 7 vol.

LEAKE (Roy E.). – *Concordance des Essais de Montaigne*. – Genève, Droz, 1981, 2 vol.

NICOT (Jean). – *Thresor de la langue françoise tant ancienne que moderne*. – Paris, Éditions A. et J. Picard, 1960.

2 – Études critiques et articles

ADAM (Michel). – *Études sur Pierre Charron*. – Presses universitaires de Bordeaux, 1991.

ALPERS (Paul). – « What is pastoral ? ». – *Critical Inquiry*, VIII, 3, Spring 1982, p. 437-460.

Amérique et les Poètes français de la Renaissance (L'). – Textes présentés et annotés par Roger LE MOINE. – Éditions de l'Université d'Ottawa, 1972.

ANDRE (Jean-Marie). – *Les Loisirs en Grèce et à Rome*. – Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1984.

_____ *L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*. – Thèse de doctorat, Paris, PUF, 1966.

_____ *Recherches sur l'otium romain*. – Paris, Les Belles Lettres, 1962.

_____ « L'otium chez Cicéron, ou le drame de la retraite impossible ». – Communication au congrès de l'Association Guillaume-Budé, *Actes du Congrès*, Paris, 1960, p. 300-304.

ARMSTRONG (Elizabeth). – *Ronsard and the Age of Gold*. – London, Cambridge University Press, 1968.

ARONSON (Nicole). – *Les Idées politiques de Rabelais*. – Paris, Nizet, 1973.

ATKINSON (Geoffroy). – *Les Nouveaux Horizons de la Renaissance française*. – Paris, Droz, 1935.

BACHELARD (Gaston). – *La Dialectique de la durée*. – Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2006 (première éd. 1936).

_____ *La Terre et les rêveries du repos*. – Paris, José Corti, 1974 (première éd. 1948).

- BALAVOINE (Claudie). – « Bouquets de fleurs et colliers de perles : sur les recueils de formes brèves au XVI^e siècle ». – *Les Formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVI^e-XVII^e siècles)*. – Études réunies et présentées par Jean LAFOND. – Paris, Vrin, 1984, p. 51-71.
- BARADIE (Mouna). – *Pibrac et le genre du quatrain moralisateur au XVI^e siècle*. – Thèse de doctorat, université Stendhal-Grenoble III, 1999, 2 vol.
- BARTHELEMY (Suzanne), GOUREVITCH (Danielle). – *Les Loisirs des romains*. – Textes latins et traductions commentés. – Paris, SEDES / CDU, 1975.
- BASTIAENSEN (Michel). – « La rencontre de Panurge ». – *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. II, n^o 3, 1974, p. 544-565.
- BATAILLON (Louis-Jacques), JOSSUA (Jean-Pierre). – « Le mépris du monde ». – *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. LI, n^o 1, janvier 1967, p. 23-38.
- BEDOUELLE (Guy) – *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*. – Genève, Droz, 1976.
- BELIN (Christian). – *La Conversation intérieure : la méditation en France au XVII^e siècle*. – Paris, Honoré Champion, 2002.
- _____ *L'Œuvre de Pierre Charron (1541-1603). Littérature et théologie de Montaigne à Port-Royal*. – Paris, Honoré Champion, 1995.
- BENSIMON (Marc). – « Les *Foresteries* de La Fresnaye et les productions pastorales de la Pléiade ». – *MLN*, LXXIII, 1958, p. 25-33.
- BEUGNOT (Bernard). – *Le Discours de la retraite au XVII^e siècle. Loin du monde et du bruit*. – Paris, PUF, coll. « Perspectives littéraires », 1996.
- BIDEAUX (Michel). – « La conversation dans les recueils de nouvelles du XVI^e siècle ». – *Les Loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIII^e congrès de l'Association Guillaume-Budé (Dijon, 27-31 août 1993)*. – Bruxelles, Latomus, Revue d'études latines, 1996, p. 537-542.
- _____ *Marguerite de Navarre, L'Heptaméron : de l'enquête au débat*. – Mont-de-Marsan, Éditions InterUniversitaires, 1992.
- BLANCHARD (Joël). – *La Pastorale en France aux XIV^e et XV^e siècles. Recherches sur les structures de l'imaginaire médiéval*. – Paris, Honoré Champion, 1983.
- BLAY (Michel). – *L'Homme sans repos*. – Paris, Armand Colin, 2002.
- BOYANCE (Pierre). – « Otium cum dignitate ». – *Revue des Études Anciennes*, XLIII, 1941, p. 172-191.
- BRUNEL (Jean). – « Loisir et labeur dans le recueil des *Plaisirs de la vie rustique* de 1583 ». – *Les Loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIII^e congrès de l'Association Guillaume-Budé (Dijon, 27-31 août 1993)*. – Bruxelles, Latomus, Revue d'études latines, 1996, p. 543-558.
- BULTOT (René). – « Érasme, Épicure et le *De contemptu mundi* ». – *Scrinium Erasmianum*. – Éd. Joseph Coppens, Leiden, E. J. Brill, t. 2, 1969, p. 205-238.

- _____ *La Doctrine du mépris du monde, en Occident, de saint Ambroise à Innocent III.* – Louvain, Nauwelaerts, 1963-1964, 2 vol.
- BUSSON (Henri). – *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance.* – Paris, Vrin, 1957.
- CACERES (Benigno). – *Loisir et travail du Moyen Âge à nos jours.* – Paris, Éditions du Seuil, 1973.
- Carrefour Montaigne. Quaderni del seminario di filologia francese.* – Pise, ETS, et Genève, Slatkine, 1994.
- CASAGRANDE (Carla), VECCHIO (Silvana). – *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge.* – Traduit de l'italien par Pierre-Emmanuel DAUZAT. – Paris, Aubier, 2003.
- CAVE (Terence). – « Le récit montaignien : un voyage sans repentir ». – *Montaigne. Espace, voyage, écriture. Actes du congrès international de Thessalonique. 23-25 septembre 1992.* – Textes réunis par Zoé SAMARAS. – Paris, Honoré Champion, 1995, p. 125-135.
- _____ *Devotional Poetry in France.* – London, Cambridge University Press, 1969.
- CAZALS (Géraldine). – *Guillaume de La Perrière (1499-1554). Un humaniste à l'étude du politique.* – Thèse pour l'obtention du grade de Docteur en droit de l'Université de Toulouse I, présentée et soutenue publiquement le 17 décembre 2003, 2 vol.
- CAZAURAN (Nicole). – « Marguerite de Navarre entre mystique et “mystères” : la Vierge au repos dans la Nativité et le Désert ». – *Variétés pour Marguerite de Navarre. 1978-2004.* – Paris, Honoré Champion, 2005, p. 79-90.
- _____ *L'Heptaméron de Marguerite de Navarre.* – Paris, SEDES, 1976.
- CEARD (Jean). – « Ronsard, le sommeil et les songes ». – *Revue des amis de Ronsard*, t. X, 1997, p. 29-53.
- _____ *La Nature et les prodiges. L'insolite au XVI^e siècle.* – Genève, Droz, 1996 (première éd. 1977).
- _____ « Les problèmes du loisir au XVI^e siècle ». – *Les Loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIII^e congrès de l'Association Guillaume-Budé (Dijon, 27-31 août 1993).* – Bruxelles, Latomus, Revue d'études latines, 1996, p. 513-525.
- _____ « Cadres cosmologiques de la poésie ronsardienne des éléments ». – *Ronsard et les éléments. Actes du colloque tenu les 14 et 15 avril 1989 à la faculté des lettres de l'université de Neuchâtel.* – Textes réunis par André GENDRE. – Faculté des lettres de Neuchâtel et Genève, Droz, 1992.
- CERTEAU (Michel de) et alii. – *Le Mépris du monde. La notion de mépris du monde dans la tradition spirituelle occidentale.* – Paris, Éditions du Cerf, 1965.
- CHASTEL (André). – *Marsile Ficcin et l'art.* – Genève, Droz, coll. « Titre courant », 1996 (première éd. 1954).
- CHIRON (Pascale). – « Mouvement et repos dans la cité de Dieu ». – *Cité des hommes, cité de Dieu. Travaux en l'honneur de Daniel Ménager.* – Genève, Droz, coll. « THR », 2003, p. 591-601.

- COMPAGNON (Antoine). – « La brièveté de Montaigne ». – *Les Formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVI^e-XVII^e siècles)*. – Études réunies et présentées par Jean LAFOND. – Paris, Vrin, 1984, p. 9-25.
- CURTIUS (Ernst Robert). – *La Littérature européenne et le Moyen Age latin*. – Paris, Presses Pocket, coll. « Agora », 1991 (première éd. française PUF, 1956).
- DAUPHINE (James). – *Guillaume de Saluste du Bartas, poète scientifique*. – Paris, Les Belles Lettres, 1983.
- DAUVOIS (Nathalie). – *De la Satura à la Bergerie. Le prosimètre pastoral en France à la Renaissance et ses modèles*. – Paris, Honoré Champion, 1998.
- DEFAUX (Gérard). – *Le Poète en son jardin*. – Paris, Honoré Champion, 1996.
- _____ *Le Curieux, le glorieux et la sagesse du monde dans la première moitié du XVI^e siècle. L'exemple de Panurge (Ulysse, Démosthène, Empédocle)*. – Lexington, French Forum, 1982.
- DELUMEAU (Jean). – *Le Péché et la Peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*. – Paris, Fayard, 1983.
- _____ *La Peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*. – Paris, Fayard, 1978.
- _____ *La Civilisation de la Renaissance*. – Paris, Arthaud, 1967.
- DEMERSON (Guy). – *La Mythologie classique dans l'œuvre lyrique de la Pléiade*. – Genève, Droz, 1972.
- _____ « Le mythe des âges et la conception de l'ordre dans le lyrisme de la Pléiade ». – *Humanism in France at the End of the Middle Ages and in the Early Renaissance*. – A. H. T. Levi (éd.), Manchester University Press, 1970, p. 271-294.
- DEMONT (Paul). – « Le loisir dans la *Politique* d'Aristote ». – *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*. – Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1993.
- DE PANIZZA LORCH (Maristella). – *A Defense of Life : Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*. – München, W. Fink, 1985.
- Désert : l'espace et l'esprit (Moyen Âge-XX^e siècle) (Le)*. – Textes réunis par Frank LESTRINGANT et Sarga MOUSSA. – *Revue des sciences humaines*, n° 258, 2, 2000.
- DESONAY (Fernand). – *Ronsard, poète de l'amour*. – Bruxelles, Palais des académies, 1965-1969, 3 vol.
- _____ « En relisant *L'abbaye de Thélème...* ». – François Rabelais. Ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort. – Genève, Droz, coll. « THR », 1953, p. 93-103.
- DESROSIERS-BONIN (Diane). – *Rabelais et l'humanisme civil*. – Genève, Droz, coll. « THR », 1992.
- Dialogue et le Genre (Le)*. – *Comètes*, n° 1. – Université de Montréal, s. d. (revue consultable en ligne à l'adresse suivante : www.cometes.org/revue/numeros/numero-1-le-dialogue-et-le-genre/).

- Dignité de l'homme (La). Actes du colloque tenu à la Sorbonne-Paris IV en novembre 1992.* – Textes édités par Pierre MAGNARD. – Paris, Honoré Champion, 1995.
- Du Bellay. Actes du colloque international d'Angers.* – Angers, Presses universitaires, 1990, 2 vol.
- DUBOIS (Claude-Gilbert, dir.). – *L'Imaginaire du changement en France au XVI^e siècle.* – Bordeaux, Presses universitaires, 1984.
- _____ *La Conception de l'histoire en France au XVI^e siècle (1560-1610).* – Paris, Nizet, 1977.
- DUPORT (Danièle). – *Le Jardin et la Nature : ordre et variété dans la littérature de la Renaissance.* – Genève, Droz, 2002.
- _____ « L'oisif en ses terres ou le repos géorgique ». – *L'Oisiveté au temps de la Renaissance.* – Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2002, p. 233-248.
- _____ *Les Jardins qui sentent le sauvage. Ronsard et la poésie du paysage.* – Genève, Droz, 2000.
- Éloge de la médiocrité. Le juste milieu à la Renaissance.* – Textes édités par Emmanuel NAYA et Anne-Pascale POUÉY-MOUNOU. – Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2005.
- FAISANT (Claude). – « L'imaginaire du songe chez Ronsard ». – *Le Songe à la Renaissance. Colloque international de Cannes (29-31 mai 1987) organisé par l'Association d'études sur l'humanisme, la Réforme et la Renaissance.* – Études réunies et publiées par Françoise CHARPENTIER. – Saint-Étienne, Institut d'études de la Renaissance et de l'âge classique, 1990, p. 179-189.
- FEBVRE (Lucien). – *Amour sacré, amour profane. Autour de l'Heptaméron.* – Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 1996 (première éd. 1944).
- _____ *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais.* – Paris, Albin Michel, 1968 (première éd. 1942).
- _____ *Au cœur religieux du XVI^e siècle.* – Paris, SEVPEN, 1957.
- FESTUGIERE (André-Jean). – *Contemplation et vie contemplative selon Platon.* – Paris, Vrin, 1975 (première éd. 1936).
- FOLLIET (Georges). – « Deificari in otio : Augustin, *Epistula* X, 12 ». – *Recherches augustiniennes*, 2, 1962, p. 225-236.
- FONTAINE (Marie-Madeleine). – « Tout leur jeu n'estoyt qu'en liberté ». – *Les Loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIII^e congrès de l'Association Guillaume-Budé (Dijon, 27-31 août 1993).* – Bruxelles, Latomus, Revue d'études latines, 1996, p. 526-536.
- Formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVI^e-XVII^e siècles) (Les).* – Études réunies et présentées par Jean LAFOND. – Paris, Vrin, 1984.
- FRAGONARD (Marie-Madeleine). – « Oisiveté et hérésie ». – *L'Oisiveté au temps de la Renaissance.* – Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2002, p. 29-50.
- FRAISSE (Simone). – *L'Influence de Lucrèce en France au XVI^e siècle. Une conquête du rationalisme.* – Paris, Nizet, 1962.

- FUBINI (Riccardo). – *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*. – Roma, Bulzoni, 1990.
- FUMAROLI (Marc). – « *Otium, convivium, sermo* : la conversation comme “lieu commun” des lettrés ». – *Le Loisir lettré à l’âge classique*. – Essais réunis par Marc FUMAROLI, Philippe-Joseph SALAZAR et Emmanuel BURY. – Genève, Droz, 1996, p. 29-52.
- _____ « Michel de Montaigne ou l’éloquence du for intérieur ». – *Les Formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVI^e-XVII^e siècles)*. – Études réunies et présentées par Jean LAFOND. – Paris, Vrin, 1984, p. 27-40.
- GADOFFRE (Gilbert). – *Du Bellay et le sacré*. – Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1978.
- _____ « Structure des mythes de Du Bellay ». – *BHR*, XXXVI, 1974, p. 273-289.
- _____ « Ronsard et la pensée ficinienne ». – *Archives de philosophie*, XXVI, 1963, p. 45-58.
- GALAND-HALLYN (Perrine). – *Le Reflet des fleurs*. – Genève, Droz, 1994.
- GARAVINI (Fausta). – « Au “sujet” de Montaigne. De la leçon à l’écriture du moi ». – *Carrefour Montaigne. Quaderni del seminario di filologia francese, 2*. – Pise, ETS, et Genève, Slatkine, 1994, p. 63-93.
- GARIN (Eugenio). – *L’Humanisme italien. Philosophie et vie civile à la Renaissance*. – Traduit de l’allemand et de l’italien par Sabina CRIPPA et Mario Andrea LIMONI. – Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l’Évolution de l’Humanité », 2005.
- _____ (dir.). – *L’Homme de la Renaissance*. – Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Histoire », 2002 (première éd. en langue française en 1990).
- GENDRE (André). – *Ronsard poète de la conquête amoureuse*. – Genève, Slatkine, 1998 (première éd. 1970).
- Genre pastoral en Europe du XV^e au XVII^e siècle (Le). Actes du colloque international tenu à Saint-Étienne du 28 septembre au 1^{er} octobre 1978*. – Publications de l’Université de Saint-Étienne, 1980.
- GERHARDT (Mia Irene). – *Essai d’analyse littéraire de la pastorale dans les littératures italienne, espagnole et française*. – Leiden, Van Gorcum, 1950.
- GILSON (Étienne). – *Humanisme et Renaissance*. – Paris, Vrin, 1986.
- GOBRY (Ivan). – *La Philosophie pratique d’Aristote*. – Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1995.
- GRILLI (Alberto). – *Vita contemplativa. Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. – Brescia, Paideia, 2002 (première éd. Milan, Fratelli Bocca, 1953).
- _____ « Le loisir entre les deux genres de vie ». – p. 122-128.
- GUILLOT (Roland). – *Le Mépris de la vie et consolation contre la mort de J.-B. Chassignet : une parole divisée. Essai d’analyse rhétorique et esthétique d’un discours poétique à la fin du XVI^e siècle*. – Thèse de doctorat rédigée sous la direction de Gisèle MATHIEU-CASTELLANI, Paris VIII, 1990.
- HUPPERT (George). – *Bourgeois et Gentilshommes. La réussite sociale en France au XVI^e siècle*. – Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », 1983.

- JANEAU (Hubert). – « La pensée politique de Rabelais ». – *François Rabelais. Ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort*. – Genève, Droz, coll. « THR », 1953, p. 15-35.
- JEANMAIRE (Henri). – *La Sybille et le retour de l'âge d'or*. – Paris, E. Leroux, 1939.
- JEANNERET (Michel). – « Montaigne et l'œuvre mobile ». – *Carrefour Montaigne. Quaderni del seminario di filologia francese*, 2. – Pise, ETS, et Genève, Slatkine, 1994, p. 37-62.
- _____ « Les œuvres d'art dans la *Bergerie* de Belleau ». – *RHLF*, LXX, 1, 1970, p. 1-13.
- Jeux à la Renaissance (Les)*. Actes du 23^e colloque international d'études humanistes (Tours, juillet 1980). – Études réunies par Philippe ARIES et Jean-Claude MARGOLIN. – Paris, Vrin, 1982.
- JOLY (Robert). – *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*. – Bruxelles, Palais des Académies, 1956.
- JONES-DAVIES (Marie-Thérèse, dir.). – *L'Oisiveté au temps de la Renaissance*. – Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2002.
- _____ (dir.). – *Le Dialogue au temps de la Renaissance*. – Paris, Jean Touzot, 1984.
- JOUKOVSKY (Françoise). – *La Renaissance bucolique : poèmes choisis (1550-1600)*. – Paris, Flammarion, coll. « GF-Flammarion », 1994.
- _____ *Paysages de la Renaissance*. – Paris, PUF, 1974.
- _____ *La Gloire dans la poésie française et néolatine du XVI^e siècle*. – Genève, Droz, 1969.
- KAHN (Victoria). – « Coluccio Salutati on the Active and Contemplative Lives ». – *Arbeit Musse Meditation. Vita activa und vita contemplativa*. – Zürich, Verlag der Fachvereine, 1985, p. 153-179.
- KLIBANSKY (Raymond), PANOFSKY (Erwin), SAXL (Fritz). – *Saturne et la mélancolie. Études historiques et philosophiques : nature, religion, médecine et art*. – Traduction française de Fabienne DURAND-BOGAERT et Louis ÉVRARD. – Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque illustrée des histoires », 1989.
- KRISTELLER (Paul Oskar). – « The active and the contemplative life in Renaissance Humanism ». – *Arbeit Musse Meditation. Vita activa und vita contemplativa*. – Zürich, Verlag der Fachvereine, 1985, p. 133-152.
- _____ *Huit philosophes de la Renaissance italienne*. – Genève, Droz, 1975.
- KUSHNER (Eva). – *Le Dialogue à la Renaissance. Histoire et poétique*. – Genève, Droz, 2004.
- _____ « Le rôle structurel du *locus amoenus* dans les dialogues de la Renaissance ». – *CAIEF*, XXXIV, mai 1982, p. 39-57.
- LA BONNARDIERE (Anne-Marie). – « Les deux vies, Marthe et Marie ». – *Saint Augustin et la Bible*. – Paris, 1986, t. III, p. 147-152.
- _____ « Marthe et Marie ». – *Vie spirituelle*, t. LXXXVI, 1952, p. 404-427.

- LAFOND (Jean). – « L'espace du texte dans les *Essais* ». – *Montaigne. Espace, voyage, écriture. Actes du congrès international de Thessalonique. 23-25 septembre 1992*. – Textes réunis par Zoé SAMARAS. – Paris, Honoré Champion, 1995, p. 215-223.
- _____ « Des formes brèves de la littérature morale aux XVI^e et XVII^e siècles ». – *Les Formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVI^e-XVII^e siècles)*. – Études réunies et présentées par Jean LAFOND. – Paris, Vrin, 1984, p. 101-122.
- LAPP (John C.). – *The Universe of Pontus de Tyard*. – Édition, traduction et notes par John C. Lapp. – New York, Ithaca, Cornell University Press, 1950.
- LAUMONIER (Paul). – *Ronsard poète lyrique. Étude historique et littéraire*. – Genève, Slatkine Reprints, 1997 (première éd. 1909).
- LAURENS (Pierre). – « Pius Aeneas, héros de la vie contemplative dans les *Disputationes camaldulenses* de Cristoforo Landino ». – *Les Loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIII^e congrès de l'Association Guillaume-Budé (Dijon, 27-31 août 1993)*. – Bruxelles, Latomus, Revue d'études latines, 1996, p. 441-451.
- LAZARD (Madeleine). – « La France en Arcadie : la pastorale politique du XVI^e siècle ». – *Vérité et illusion dans le théâtre au temps de la Renaissance*. – Paris, Jean Touzot, 1983, p. 27-39.
- LEBEGUE (Raymond). – « Le platonisme en France au XVI^e siècle ». – *Actes du Congrès de Tours et Poitiers (3-9 septembre 1953)*. – Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 331-351.
- _____ « Horace en France pendant la Renaissance ». – *HR*, III, 1936, p. 141-164, 289-308, 384-412.
- LECERCLE (François). – *La Chimère de Zeuxis. Portrait poétique et portrait peint en France et en Italie à la Renaissance*. – Tübingen, Gunther Narr, 1987.
- LECLERCQ (Jean). – *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*. – Paris, Éditions du Cerf, 1990 (première édition 1957).
- _____ *Otia monastica. Etudes sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Âge*. – Rome, Orbis catholicus, Herder, coll. « Studia Anselmania », 1963.
- LECOQ (Anne-Marie). – « "Quieti et Musis Henrici II. Gall. R." Sur la grotte de Meudon ». – *Le Loisir lettré à l'âge classique*. – Essais réunis par Marc FUMAROLI, Philippe-Joseph SALAZAR et Emmanuel BURY. – Genève, Droz, 1996, p. 29-52.
- _____ *François I^{er} imaginaire. Symbolique et politique à l'aube de la Renaissance française*. – Paris, Macula, 1987.
- LEFRANC (Abel). – *Le Platonisme et la littérature en France à l'époque de la Renaissance*. – Paris, Armand Colin, 1896.
- LE GALL (Jean-Marie). – *Les Moines au temps des réformes. France (1480-1560)*. – Seyssel, Champ Vallon, coll. « Époques », 2001.
- LE GOFF (Jacques). – *Les Intellectuels au Moyen Âge*. – Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Histoire », 1985 (première éd. 1957).
- LESTRINGANT (Frank). – *Jean de Léry ou l'invention du sauvage. Essai sur l'« Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil »*. – Paris, Honoré Champion, 2005 (première éd. 1999).

- _____ *Le Cannibale. Grandeur et décadence.* – Paris, Perrin, 1994.
- LEVI (A. H. T.). – « The role of neo-platonism in Ronsard's poetic imagination ». – *Ronsard the Poet.* – Textes réunis par Terence CAVE. – Londres, Methuen & Co, 1973, p. 121-158.
- LEVIN (Harry). – *The Myth of the Golden Age in the Renaissance.* – New York, Oxford University Press, 1972.
- Locus amoenus (Le). Variations autour du paysage idéal.* – Textes réunis et présentés par Renée VENTRESQUE. – *Cartes Blanches*, n° 2, février 2002, publié par le département de lettres modernes de l'université Paul-Valéry, Montpellier-III.
- Loisir lettré à l'âge classique (Le).* – Essais réunis par Marc FUMAROLI, Philippe-Joseph SALAZAR et Emmanuel BURY. – Genève, Droz, 1996.
- Loisirs et l'héritage de la culture classique (Les). Actes du XIII^e congrès de l'Association Guillaume-Budé (Dijon, 27-31 août 1993).* – Édité par Jean-Marie ANDRE, Jacqueline DANGEL et Paul DEMONT. – Bruxelles, Latomus, Revue d'études latines, 1996.
- MACE (Stéphane). – *L'Éden perdu. La pastorale dans la poésie française de l'âge baroque.* – Paris, Honoré Champion, 2002.
- _____ « La pâquerette et sa face d'ombre : variations sur le *locus amoenus* à l'âge baroque ». – *Le locus amoenus. Variations autour du paysage idéal.* – Textes réunis et présentés par Renée VENTRESQUE. – *Cartes Blanches*, n° 2, février 2002, publié par le département de lettres modernes de l'université Paul-Valéry, Montpellier-III. p. 197-209.
- MAGNARD (Pierre, dir.). – *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance.* – Paris, Vrin, coll. « Philologie et Mercure », 2001.
- MANDOUZE (André). – « Au travail, les moines. Un mot d'ordre de saint Augustin ». – *Études offertes à M. David*, Paris, Calligrammes, 1991, p. 325-336.
- MARC-BONNET (Henri). – *Histoire des ordres religieux.* – Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1968 (première éd. 1949).
- MARGOLIN (Jean-Claude). – « Érasme et sa conception de l'*otium litteratum* ». – *L'Oisiveté au temps de la Renaissance.* – Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2002, p. 73-108.
- MARRACHE (Myriam). – « “Jamais je ne suis oisif...” Rabelais et les périls de l'oisiveté ». – *L'Oisiveté au temps de la Renaissance.* – Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2002, p. 133-156.
- MATHIEU-CASTELLANI (Gisèle). – *Montaigne. L'écriture de l'essai.* – Paris, PUF, 1988.
- _____ « Narcisse. Le miroir et l'écriture ». – *Ronsard en son IV^e centenaire : actes du colloque international Pierre de Ronsard (Paris-Tours, septembre 1985).* – Textes publiés par Yvonne BELLENGER, Jean CEARD, Daniel MENAGER et Michel SIMONIN. – Genève, Droz, coll. « THR », 1988-1989, t. II, p. 143-152.
- _____ « Poésie et specularité : la représentation de l'écriture dans les “Amours” de Ronsard ». – *RHLF*, n° 4, 1986, 86^e année, p. 659-666.
- _____ *Mythes de l'Éros baroque.* – Paris, PUF, 1981.

- McFARLANE (Ian D.). – « Aspects of Ronsard's poetic vision ». – *Ronsard the Poet*. – Textes réunis par Terence CAVE. – Londres, Methuen & Co, 1973, p. 13-78.
- MCKINLEY (Mary). – « Les terrains vagues des *Essais* ». – *Montaigne et le Nouveau Monde. Actes du colloque de Paris (18-20 mai 1992)*. – Textes réunis par Claude BLUM, Marie-Luce DEMONET et André TOURNON. – Mont-de-Marsan, Éditions InterUniversitaires, 1994, p. 241-247.
- _____ « Le vagabond : Montaigne à cheval et les errances romanesques des *Essais* ». – *Montaigne. Espace, voyage, écriture. Actes du congrès international de Thessalonique. 23-25 septembre 1992*. – Textes réunis par Zoé SAMARAS. – Paris, Honoré Champion, 1995, p. 113-124.
- MEHL (Jean-Michel). – *Les Jeux au royaume de France*. – Paris, Fayard, 1990.
- MENAGER (Daniel). – *La Renaissance et le rire*. – Paris, PUF, 1995.
- MENARD (Philippe). – « Le concept de loisir au Moyen Âge ». – *Les Loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIII^e congrès de l'Association Guillaume-Budé (Dijon, 27-31 août 1993)*. – Bruxelles, Latomus, Revue d'études latines, 1996, p. 455-469.
- MERRILL (Robert V.), CLEMENTS (Robert J.). – *Platonism in French Renaissance Poetry*. – New York University Press, 1957.
- MESNARD (Jean). – « Sur le terme et la notion de "philautie" ». – *Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier*. – Genève, Droz, coll. « THR », 1984, p. 197-214.
- MESNARD (Pierre). – *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*. – Paris, Vrin, 1977 (troisième éd.).
- MEYLAN (Édouard F.). – « L'évolution de la notion d'amour platonique ». – *BHR*, V, 1938, p. 418-442.
- MICCOLI (Giovanni). – « Les Moines ». – *L'Homme médiéval*. – Sous la direction de Jacques LE GOFF, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Histoire », 1989.
- MOISAN (Jean-Claude). – « Le "logos" dans les *Amours de Cassandre* de 1584 ». – *Mélanges de poétique et d'histoire littéraire offerts à Louis Terreaux*. – Paris, Honoré Champion, 1994, p.97-118.
- MONGA (Luigi). – *Le Genre pastoral en France au XVI^e siècle. Sannazar et Belleau*. – Paris, Éditions Universitaires, 1974.
- Montaigne. Espace, voyage, écriture. Actes du congrès international de Thessalonique. 23-25 septembre 1992*. – Textes réunis par Zoé SAMARAS. – Paris, Honoré Champion, 1995.
- Montaigne et le Nouveau Monde. Actes du colloque de Paris (18-20 mai 1992)*. – Textes réunis par Zoé SAMARAS. – Paris, Honoré Champion, 1995.
- MOURGUES (Odette de). – « Ronsard's later poetry ». – *Ronsard the Poet*. – Textes réunis par Terence CAVE. – Londres, Methuen & Co, 1973.

- NAKAM (Géralde). – *Montaigne et son temps*. – Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993 (première éd. Nizet, 1982).
- _____ *Montaigne. La manière et la matière*. – Paris, Klincksieck, 1991.
- _____ « Joachim du Bellay poète du regret : une poésie de l'échec ». – *Hebrew University Studies on Literature*, vol. 3, 1975, p. 135-154.
- NAYA (Emmanuel). – *Le Phénomène pyrrhonien : lire le scepticisme au XVI^e siècle*. – Thèse, Université de Grenoble-III, 2000, 2 vol.
- NYKROG (Per). – « Thélème, Panurge et la Dive Bouteille ». – *RHLF*, juillet-septembre 1965, p. 385-397.
- ORTALI (Ray). – « Ronsard : from *chevelure* to *rond parfait* ». – *Yale French Studies*, n° 47, p. 1972, p. 90-97.
- PACAUT (Marcel). – *Les Ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*. – Paris, Nathan, 1993.
- PANIZZA (Laetizia A.). – « Active and contemplative in Lorenzo Valla : the fusion of opposites ». – *Arbeit Musse Meditation. Vita activa und vita contemplativa*. – Zürich, Verlag der Fachvereine, 1985, p. 225-256.
- Paysage à la Renaissance (Le)*. – Études réunies et publiées par Yves GIRAUD. – Fribourg, Éditions Universitaires, 1988.
- PETÉY-GIRARD (Bruno). – *Les Méditations chrétiennes d'un parlementaire. Études sur les premières œuvres de piété de Guillaume du Vair*. – Paris, Honoré Champion, 2003.
- PETRIS (Loris). – « La philosophie morale aux champs : *ethica, oeconomica* et *politica* dans *Les Plaisirs de la vie rustique* de Pibrac ». – *RHLF*, janvier-mars 2007, 107^e année, n° 1, p. 3-18.
- PHILIPPE (Marie-Dominique). – *Introduction à la philosophie d'Aristote*. – Paris, Éditions Universitaires, coll. « Sagesse », 1991.
- Platon et Aristote à la Renaissance. Actes du XVI^e colloque international de Tours*. – Paris, Vrin, 1976.
- POPKIN (Richard H.). – *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*. – Traduit de l'anglais par Christine HIVET. – Paris, PUF, 1979.
- POUEY-MOUNOU (Anne-Pascale). – « Ronsard et le roi de gloire ». – *Cité des hommes, cité de Dieu. Travaux en l'honneur de Daniel Ménager*. – Genève, Droz, coll. « THR », 2003, p. 233-243.
- PY (Albert). – « Les vers terminaux dans quelques poèmes de Ronsard ». – *Ronsard en son IV^e centenaire : actes du colloque international Pierre de Ronsard (Paris-Tours, septembre 1985)*. – Textes publiés par Yvonne BELLENGER, Jean CEARD, Daniel MENAGER et Michel SIMONIN. – Genève, Droz, coll. « THR », 1988-1989, t. II, p. 63-70.
- QUANTON (Malcolm). – « Le cercle et les différentes formes de structure cyclique et close dans *Les Amours de Cassandre (1552-1553)* ». – *Ronsard en son IV^e centenaire : actes du colloque international Pierre de Ronsard (Paris-Tours, septembre 1985)*. – Textes publiés par Yvonne BELLENGER, Jean CEARD, Daniel MENAGER et Michel SIMONIN. – Genève, Droz, coll. « THR », 1988-1989, t. I, p. 53-61.

- RAYMOND (Marcel). – *Baroque et Renaissance poétique*. – Paris, José Corti, 1985.
- Règles des moines*. – Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Sagesses », 1982.
- Renaissance Civic Humanism : Reappraisals and Reflections*. – Édité par James HANKINS. – Cambridge University Press, 2000.
- Le Retour des philosophies antiques à l'âge classique. Tome I : Le Stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle*. – Sous la direction de Pierre-François MOREAU – Paris, Albin Michel, 1999.
- Le Retour des philosophies antiques à l'âge classique. Tome II : Le Scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle*. – Sous la direction de Pierre-François MOREAU – Paris, Albin Michel, 2001.
- RICE (Eugene F.). – *The Renaissance Idea of Wisdom*. – Cambridge, Harvard University Press, 1958.
- RIGOLOT (François). – « Douce France, amère Amérique. Montaigne et Sébastien Münster ». – *La France-Amérique XVI^e-XVIII^e siècles. Actes du XXXV^e colloque international d'études humanistes réunis par Frank Lestringant*. – Paris, Honoré Champion, 1998, p. 115-128.
- _____ « Du Bellay et la poésie du refus ». – *BHR*, XXXVI, 1974, p. 489-502.
- Ronsard en son IV^e centenaire : actes du colloque international Pierre de Ronsard (Paris-Tours, septembre 1985)*. – Textes publiés par Yvonne BELLENGER, Jean CEARD, Daniel MENAGER et Michel SIMONIN. – Genève, Droz, coll. « THR », 1988-1989, 2 t.
- Ronsard et les éléments. Actes du colloque tenu les 14 et 15 avril 1989 à la faculté des lettres de l'université de Neuchâtel*. – Textes réunis par André GENDRE. – Faculté des lettres de Neuchâtel et Genève, Droz, 1992.
- Ronsard the Poet*. – Textes réunis par Terence CAVE. – Londres, Methuen & Co, 1973.
- ROQUES (Mario). – « Aspects de Panurge ». – *François Rabelais. Ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort*. – Genève, Droz, coll. « THR », 1953, p. 120-130.
- ROUDAUT (François). – « Quelques remarques sur la question du présent éternel dans les *Sonnets pour Hélène* ». – *Revue des amis de Ronsard*, X, numéro spécial, septembre 1997, p. 107-118.
- _____ *Joachim du Bellay : Les Regrets*. – Paris, PUF, 1995.
- SCHMIDT (Albert-Marie). – *La Poésie scientifique en France au XVI^e siècle*. – Lausanne, Éditions Rencontre, 1970 (première éd. Paris, Albin Michel, 1938).
- SCHMITT (Charles Bernard). – *Aristote et la Renaissance*. – Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1992.
- SCREECH (Michael). – *Rabelais*. – Texte traduit de l'anglais par Marie-Anne de KISCH. – Paris, Gallimard, 1992.
- SERVIER (Jean). – *Histoire de l'utopie*. – Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1991 (première éd. 1967).
- SEZNEC (Jean). – *La Survivance des dieux antiques : essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*. – Paris, Flammarion, 1980 (première éd. 1939).

- SILVER (Isidore). – « Ronsard's reflections on cosmogony and nature ». – *PMLA*, n° 79, 1964, p. 219-233.
- SMITH (Pauline M.). – *The Anti-Courtier Trend in Sixteenth Century French Literature*. – Genève, Droz, coll. « THR », 1966.
- Sonnet à la Renaissance, des origines au XVII^e siècle (Le)*. Actes des troisièmes journées rémoises (17-19 janvier 1986). – Textes publiés sous la direction d'Yvonne BELLENGER. – Paris, Aux amateurs de livres, 1988.
- STAROBINSKI (Jean). – *Montaigne en mouvement*. – Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1993 (première éd. 1982).
- SUE (Roger). – *Le Loisir*. – Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1980.
- TARRETE (Alexandre). – *Éloquence, politique et stoïcisme à la fin des guerres de Religion. Les Traictez philosophiques (1606) de Guillaume du Vair (1556-1621)*. – Thèse de doctorat, université de Paris-Sorbonne, 2000, 2 vol.
- TELLE (Émile-V.). – « Thélème et le paulinisme matrimonial érasmien : le sens de l'énigme en prophétie ». – *François Rabelais. Ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort*. – Genève, Droz, coll. « THR », 1953, p. 104-119.
- _____ « François Lambert d'Avignon et son abbaye de Thélème ». – *BHR*, XI, 1949, p. 43-55.
- Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge. III^e-XIII^e siècles (Le)*. – Paris, CNRS, Colloques internationaux du CNRS, n° 604, 1984.
- TERREAUX (Louis). – « Du Bellay et la douceur ». – *Du Bellay. Actes du colloque international d'Angers (26-29 mai 1989)*. – Textes réunis par Gilbert CESBRON. – Angers, Publications de l'Université d'Angers, 1990, t. 2, p. 641-651.
- TETEL (Marcel). – *L'Heptaméron de Marguerite de Navarre : thèmes, langage et structure*. – Traduit de l'américain par Benoît BEAULIEU. – Paris, Klincksieck, 1991.
- _____ « La poétique de la réflexivité chez Belleau ». – *Studi francesi*, XXIX, 85, 1985, p. 1-18.
- TOURNON (André). – « Vacances intérieures : l'essai du loisir ». – *Les Loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIII^e congrès de l'Association Guillaume-Budé (Dijon, 27-31 août 1993)*. – Bruxelles, Latomus, Revue d'études latines, 1996, p. 559-566.
- _____ « L'essai : un témoignage en suspens ». – *Carrefour Montaigne. Quaderni del seminario di filologia francese*, 2. – Pise, ETS, et Genève, Slatkine, 1994, p. 117-145.
- TUCKER (George Hugo). – *Homo viator. Itineraries of exile, displacement and writing in Renaissance Europe*. – Genève, Droz, 2003.
- VANDENBROUCKE (François). – *La Morale monastique du XI^e au XVI^e siècle : pour l'histoire de la théologie morale*. – Louvain, Nauwelaerts, 1966.
- VEDRINE (Hélène). – *Les Philosophies de la Renaissance*. – Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1971.
- VERDON (Jean). – *Les Loisirs au Moyen Âge*. – Paris, Tallandier, 1996.

- VERNAY (Henri). – *Les Divers Sens du mot « raison » autour de l'œuvre de Marguerite d'Angoulême reine de Navarre (1492-1549)*. – Heidelberg, Carl Winter, Universitätsverlag, 1962.
- VIANEY (Joseph). – « La nature dans la poésie du XVI^e siècle ». – *Mélanges de littérature, d'histoire et de philologie offerts à Paul Laumonier par ses élèves et amis*. – Genève, Slatkine reprints, 1972 (première éd. Paris, 1935), p. 171-188.
- VICKERS (Brian, éd.). – *Arbeit Musse Meditation. Vita activa und vita contemplativa*. – Zürich, Verlag der Fachvereine, 1985.
- VIGLIANO (Tristan). – *Humanisme et juste milieu au siècle de Rabelais (1494-1552)*. – Thèse de doctorat rédigée sous la direction de François ROUDAUT. – Université Montpellier III, 2006.
- Voyager à la Renaissance. Actes du colloque de Tours (30 juin-13 juillet 1983)*. – Textes réunis sous la direction de Jean CEARD et Jean-Claude MARGOLIN. – Paris, Maisonneuve et Larose, 1987.
- WEBER (Henri). – *La Création poétique en France au XVI^e siècle*. – Paris, Nizet, 1994 (première éd. 1955).
- WIND (Edgar). – *Mystères païens de la Renaissance*. – Traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel DAUZAT. – Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque illustrée des histoires », 1992.
- ZEGNA RATA (Olivier). – *René de Lucinge. Entre l'écriture et l'histoire*. – Genève, Droz, coll. « THR », 1993.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	4
I - L'homme sans repos	5
II - Le champ sémantique du repos.....	7
1 - Repos.....	8
2 - Loisir	11
3 - Recoy, relasche, vacation, retraite	13
III - Les problèmes du repos au XVI ^e siècle.....	15
PREMIÈRE PARTIE - LE REPOS DANS LE MONDE (1515-1547).....	19
I - L'ACTION ET LE REPOS : L'IDÉAL HUMANISTE DE LA VIE MIXTE	22
I - Le thème philosophique des genres de vie à la Renaissance.....	22
1 - État des lieux	22
a - Aristote	23
b - Saint Augustin	24
2 - « Détestation » de l'oisiveté et exaltation du labeur	30
a - Condamnation de l' <i>otiositas</i>	30
b - De l'acédie à la paresse.....	33
c - Au travail !.....	35
3 - Valeur relative et corrélatrice du repos	41
4 - L'humanisme civil et l'idéal de la vie mixte.....	46
a - L'humanisme civil italien	47
b - <i>Agere et intellegere</i>	50
c - La double postulation humaniste.....	56
5 - Contre les vaines philosophies.....	58
a - L' <i>otium studiosum</i> au service de l'action.....	58
b - <i>Translatio philosophiae</i> : « des cieux en terre »	61
6 - L'« impassionneté » stoïcienne sur la sellette.....	65
a - La « vie logique » ou mixte des stoïciens	66
b - Les passions au service de la sagesse et de la <i>quies</i>	68
Conclusion.....	71
II - Contre les « ocieux moynes »	73
1 - Le repos religieux	74
a - L'idéal humaniste de la <i>quies claustralis</i>	74
b - Modalités et enjeux de l' <i>otium monasticum</i>	77
2 - <i>Otium</i> ou <i>otiositas</i> ?.....	82
a - Quelques éléments de la satire anti-monastique.....	82
b - L' <i>otiositas</i> monastique.....	82
3 - Portrait du moine en <i>occupatus</i>	91
4 - Vœux, ascèse et inquiétude spirituelle.....	96
a - L'ascèse, ennemie du repos.....	98
b - Le jeûne	103
c - La chasteté	106
Conclusion.....	109
III - Mondes du repos et repos dans le monde	111
1 - Le loisir, affaire d'État.....	112
2 - Thélème, sanctuaire du loisir	117
3 - Sécularisation de l' <i>otium religiosum</i>	121
a - Thélème, utopie monastique du l' <i>otium</i>	121
b - L' <i>otium</i> contraint des Utopiens.....	126
c - Thélème : retraite et refuge évangélique	128
d - Vacances à Sarrance	130
Conclusion.....	138
II - LES REPOS DE L'ÂME.....	141
I - Ratio et repos.....	142
1 - Le mouvement immobile de la <i>theoria</i>	142
2 - Inquiétantes « mateothecnies »	145

a – La <i>libido sciendi</i> , ou comment ne pas « dormir ni reposer à son aise ».....	145
b – L’ <i>hèsychia</i> du sage.....	150
3 – La raison, « fondement et pivot de sagesse ».....	152
a – La raison, ou le repos dans l’action.....	152
b – Panurge, ou l’inquiétude.....	156
4 – La mesure du repos humaniste.....	160
a – <i>Quies animi</i> et <i>aurea mediocritas</i>	161
b – Repos du sage dans son juste milieu.....	165
Conclusion.....	169
II – Le repos dans la foi.....	170
1 – « Toute ma fiance est en Dieu ».....	171
a – « Repoz et arrest » dans la foi.....	171
b – Passion du Christ, apathie du chrétien.....	177
2 – Le croyant, <i>solum instrumentum</i> de Dieu.....	179
CONCLUSION.....	183

DEUXIÈME PARTIE : LA POÉSIE DU REPOS (1547-1574)..... 186

I - LA NATURE ET LES RÊVERIES DU REPOS..... 193

I – « Felix qui potuit rerum cognoscere causas ».....	194
1 – La poésie scientifique, ou comment « arrêter et assurer l’entendement ».....	195
a – Επιστήμη.....	196
b – Du discours « scientifique » au discours éthique et apologétique.....	200
2 – Permanence de la matière.....	203
a – La sagesse du roseau.....	203
b – La matière demeure.....	207
c – <i>Rotunditas</i> du monde.....	210
II – Le repos au ras des pâquerettes.....	216
1 – « Et le vin & l’amour ».....	217
2 – Les hymnes-blasons animaliers, ou le bestiaire symbolique de la <i>quies animi</i>	220
Conclusion.....	225
III – L’ <i>otium</i> bucolique.....	228
1 – Décor et composantes de l’ <i>otium</i> bucolique.....	231
2 – L’« harmonie gentille » du repos bucolique.....	237
a – La concorde pastorale et les motifs de la discorde.....	237
b – L’univers pastoral et l’ <i>otium</i> cosmique.....	243
3 – L’âge d’or du repos bucolique.....	249
4 – L’univers bucolique, lieu de l’ <i>otium litteratum</i>	255
Conclusion.....	258

II - NATURE, VERTU ET VERTUS DE L’*OTIUM POETICUM*..... 262

I – Le « plaisant labeur » du poète.....	262
1 – La poésie entre <i>furor</i> et <i>labor</i>	262
a – « Sans art, sans sueur, ne sans peine » : une poésie de tout repos ?.....	262
b – Le poète au travail.....	265
2 – L’ascèse poétique.....	268
a – L’ <i>otium</i> du poète et son cadre.....	269
b – L’ <i>otium religiosum</i> du poète.....	273
3 – La poésie, <i>otium cum dignitate</i> de l’aristocrate.....	275
4 – Le <i>serio ludere</i> poétique.....	282
Conclusion.....	288
II – De l’édification à la déification poétique.....	288
1 – De l’art d’« enchanter les ennuis » : <i>Les Regrets</i>	289
a – Poésie et harmonie.....	289
b – La tempête romaine.....	292
c – Vertus apaisantes d’une « fureur plus basse ».....	295
d – Vertu et « lyrisme consolatoire ».....	301
2 – Ronsard et l’apothéose du poète.....	308
a – Se reposer sur ses lauriers.....	309
b – « Par les ombres Myrtheux je prendray mon repos ».....	314
Conclusion.....	320

III - AMOUR ET AMOURS DU POÈTE.....	323
I – Travaux et repos amoureux	324
1 – « Pour un repos, des travaux dix ».....	324
a – L’amoureux travail.....	324
b – Éros et Morphée.....	326
c – La quête de Ferme Amour.....	328
2 – De l’étreinte à l’éternité.....	333
a – « Ubi tandem quiescet ».....	333
b – Le néo-platonisme : esprit aux cieux, esprit « ocieux ».....	338
3 – De l’importance d’être inconstant.....	343
a – L’ordre amoureux du monde.....	344
Conclusion.....	354
II – L’œuvre close.....	357
1 – Le mouvement en repos.....	357
a – « Ut pictura poesis ».....	357
b – Les aires de repos du poème	361
2 – Auto-référentialité et réflexivité du poème	369
a – Le poème en son miroir	369
b – Le présent éternel du poème	372
CONCLUSION	379
TROISIÈME PARTIE : LE REPOS À L’ÉPREUVE ET AU MÉPRIS DU MONDE (1574-1610).....	385
I - L’OTIUM INTÉRIEUR.....	389
I – De la retraite à l’ <i>imitatio Christi</i>	389
1 – Sonner la retraite.....	390
a – Des rois sans divertissement	391
b – Les limites de l’action dans le monde	391
2 – La doctrine du mépris du monde	396
a – Le discours du <i>contemptus mundi</i> et ses thèmes	396
b – L’histoire, mesure du mouvement	404
II – « Intus, et in cute ».....	411
1 – L’oratoire intérieur	412
a – Le repos dans l’action	413
b – « Utī non frui »	417
2 – Apathie stoïcienne et <i>epochè</i> sceptique	422
a – Exhortation à la vie civile	425
b – « Sans bransle et agitation aucune »	432
c – « Au dedans soy » : le sage « en son assiette »	438
Conclusion.....	445
III – L’écriture du loisir intérieur.....	447
1 – L’essai, ou l’art d’« estre tousjours chez soy »	448
a – Le dialogue intérieur.....	449
b – De la <i>divagatio</i> à la <i>vacatio</i>	453
c – « Tel sur le papier qu’à la bouche »	459
2 – Le quatrain, voix du silence.....	465
a – « Proufit & utilité » du quatrain	467
b – Action et réaction.....	470
c – Le rempart de la conscience	475
d – Les voix du silence	477
Conclusion.....	481
II - LE REPOS « PAR-DELÀ » ET « PAR-DEÇÀ »	485
I – L’ <i>otium rusticum</i>	486
1 – Le cadre de l’ <i>otium rusticum</i>	488
b – Paix champêtre et troubles civils	492
2 – Le paradoxe géorgique	497
a – Un <i>otium</i> laborieux	498
b – « La recreation, le plaisir et soulas de l’occupation » rustique.....	501
c – Le « mirage énonciatif » du poème géorgique	504
3 – Le repos géorgique et les motifs de l’enracinement.....	509
a – <i>Otium</i> et autarcie champêtres	509

b – L’ <i>otium</i> féodal	512
4 – Juste mesure et juste milieu	518
5 – L’ <i>otium religiosum</i> aux champs	524
Conclusion.....	529
II – Le repos sous les tropiques	532
1 – L’âge d’or tropical.....	533
a – L’ <i>otium</i> du sauvage.....	534
b – La <i>tranquillitas animi</i> du sauvage.....	537
c – Voyageurs immobiles	542
d – La contagion du mal	545
e – Itinéraires de l’exil : allers, retours et détours	549
2 – L’exil et le Royaume : par-deçà, par-delà et au-delà	552
a – « C’est un peuple maudit et délaissé de Dieu ».....	553
b – Diversions et conversion : la foi mise à l’épreuve et l’éternel repos.....	557
CONCLUSION	562
I – Éléments invariants de l’idéal de repos au XVI ^e siècle.....	568
1 – Quelques thèmes.....	568
2 – Le mouvement et le repos.....	570
3 – Valeur relative et corrélatrice du repos	572
a – Pour un <i>otium negotiosum</i>	572
b – L’idéal de vie mixte	574
II – Évolution de l’idéal de repos au XVI ^e siècle	576
1 – Le cadre du repos.....	576
a – Le repos dans le monde.....	576
b – Les refuges rêvés de la tradition littéraire	576
2 – L’intériorisation du repos	578
BIBLIOGRAPHIE.....	577
TABLE DES MATIÈRES.....	[vérifier]

En ce XVI^e siècle qui, plus que tout autre peut-être, fait l'expérience de la relativité, du caractère transitoire de l'existence et des réalisations humaines, les lettrés réfléchissent aux moyens de goûter enfin au *repos*. Ce mot ne doit bien évidemment pas être envisagé dans sa seule acception courante, mais au prisme des théories littéraires, philosophiques, politiques et théologiques de l'époque. Il ne s'agit pas de retracer l'histoire des conditions matérielles de l'*otium*, dans le cadre d'une étude sociologique ou historique, mais de dévoiler les enjeux, les valeurs et les représentations qui définissent le repos idéal pour les hommes de la Renaissance, en signalant les influences antiques et médiévales, païennes et chrétiennes.

Héritier en partie de l'*otium* romain, de la *scholè* grecque et de la *vacatio* médiévale, le repos auquel le XVI^e siècle aspire est affaire de salut : salut de la *quies animi* de l'humaniste engagé dans le monde et confronté aux obligations du *negotium* et des affaires publiques ; salut du philosophe et du poète, qui cherchent dans la retraite la paix nécessaire à la contemplation et à l'écriture ; salut du chrétien, qui prépare ici-bas le repos éternel de son âme. La question du repos se situe au carrefour de l'éthique, de la politique, de la théologie et de la métaphysique.

Quel est le temps dévolu à l'*otium* ? Où et comment trouver le repos qui, tout en restant à la mesure de l'homme, puisse assurer son bonheur ? Comment préserver loisir et tranquillité dans un monde marqué par une extrême mobilité ? Comment éviter que le repos ne se dégrade en molle oisiveté ? Telles sont, parmi d'autres, les questions auxquelles nous avons tenté de répondre.

DISCIPLINE : Langue et littérature françaises.

MOTS-CLÉS :

1 – Repos
2 – Loisir
3 – Retraite
4 – *Otium*

5 – Genres de vie
6 – Humanisme
7 – Renaissance
8 – XVI^e siècle

**ÉCOLE DOCTORALE 58 (Langues, Littératures, Cultures, Civilisations)
EA 1970 – MOYEN ÂGE-RENAISSANCE-BAROQUE (MaRenBar)
UNIVERSITÉ MONTPELLIER III – PAUL VALÉRY
ROUTE DE MENDE
34 199 MONTPELLIER CEDEX 5**